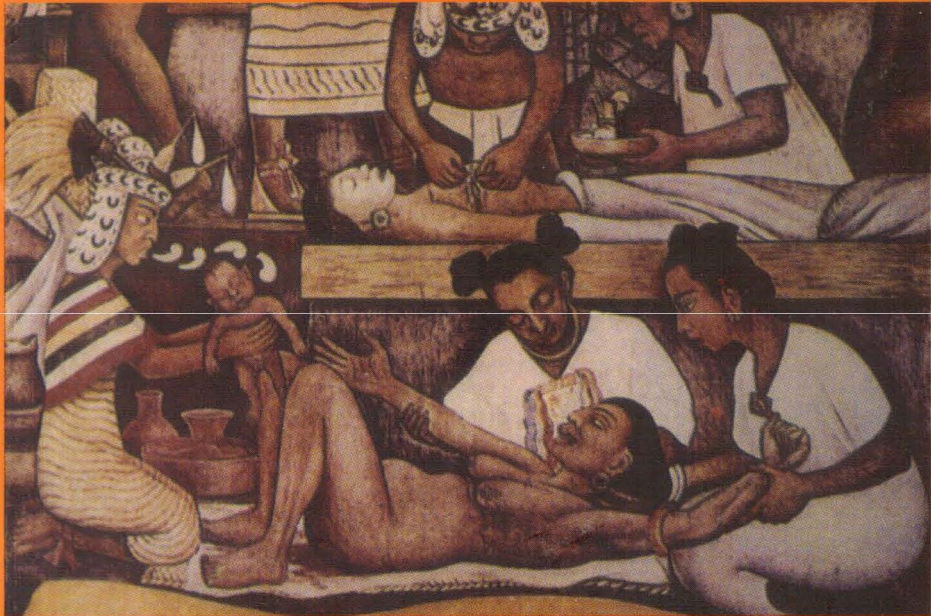


ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

# CUERPO HUMANO E IDEOLOGÍA

LAS CONCEPCIONES DE LOS ANTIGUOS NAHUAS



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

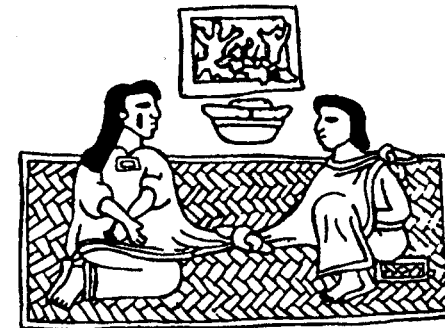


ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

# CUERPO HUMANO E IDEOLOGÍA

LAS CONCEPCIONES DE LOS ANTIGUOS NAHUAS

I



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

Etnología/Historia

Serie Antropológica: 39



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

MÉXICO 2004



Primera edición: 1980  
Segunda edición: 1984  
Tercera edición: 1989  
Primera reimpresión: 1996

**A Martha Rosario**

Segunda reimpresión: 2004  
DR © 1996. Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS  
DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México  
ISBN 968-58-2805-9

Ilustración de portada: detalle de mural, *Tenochtitlan*, de Diego Rivera,  
Palacio Nacional de México

## AGRADECIMIENTOS

La conclusión de una obra es en realidad el fin de una aventura colectiva. Participan en ella, de grado o por fuerza, familiares, amigos y colegas de quien se lanza a la consecución de un fin a sabiendas de que durante el transcurso de su labor habrá de importunar a cuantos le rodean. Es absurdo pretender el listado completo de las personas que se han hecho acreedoras a mi agradecimiento; pero al menos debo mencionar a algunos de los amigos que estuvieron más próximos, ya escuchando reiteradamente el comentario de los estadios del desarrollo del libro, ya facilitándome textos difíciles de obtener, ya proporcionándome generosamente datos de sus propias investigaciones en proceso, ya criticando proyectos e ideas, ya auxiliándome con información de sus propias especialidades, en fin, ya padeciendo la conversación de quien, embebido en la obra, se convierte en monotemático. Gracias a René Acuña, Laurencia Alvarez, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, José Luis Díaz, Munro S. Edmonson, Johanna Faulhaber, Cirilo Apolonio García, Tim Knab, Salvador de Lara, María Teresa de Maria y Campos, Arturo Massuttier, Roberto Moreno y de los Arcos, Carlos Navarrete, Marion Oettinger, Bernardo Ortiz de Montellano, Patricia Palacios, Carlos Pereyra, Constantino Reyes Valerio, Ignacio A. del Río Chávez, Arthur J. Rubel, Juan Somolinos, Dolores Soto, Leopoldo Valiñas, Gabriel Vargas, Guillermina Vázquez y Maru Villanueva. Debo mencionar también a un prestigiado autor con quien he mantenido una larga polémica y de quien debo reconocer su caballerosidad y sus frecuentes atenciones personales pese a que nos encontramos en lados opuestos de esta contienda académica: George M. Foster. Han cargado con el mayor peso de las obligaciones de la amistad, al grado de afrontar la penosa tarea de leer y criticar los borradores completos de este trabajo, Víctor M. Castillo Farreras, Josefina García Quintana, Carlos Martínez Marín, Andrés Medina, Noemí Quezada y Luis Alberto Vargas Guadarrama; y con el mayor peso de las tensiones emocionales, mi mujer y mis hijos. A todos ellos mi más profundo agradecimiento. Por último, mis reconocimientos a la John Simon Guggenheim Memorial Foundation, institución que prestó su valiosa ayuda a la investigación cuyos resultados aquí se ofrecen.

Alfredo López Austin  
México, D.F., julio de 1979

## 1. INTRODUCCION

*Todos sabemos que el cuerpo es tacaño, artimañero, que no le cumple a uno todos los días de la misma manera. Y en un descuido se nos arruinan los aceites y cuesta trabajo abrir los ojos.*

Arturo Azuela. *Un tal José Salomé*

### UNA ANTIGUA CONCEPCION DEL CUERPO HUMANO

Las palabras que Arturo Azuela pone en labios de su personaje poseen la aplastante universalidad de una preocupación cotidiana: la preocupación por el funcionamiento de este complejo mecanismo que constituye al hombre. Y junto a ella está siempre presente la necesidad de un sistema ideológico que explique la constitución y el desarrollo de los procesos vitales. No puede ser de otra manera, si el cuerpo humano es núcleo y vínculo general de nuestro cosmos, centro de nuestras percepciones, generador de nuestro pensamiento, principio de nuestra acción, y rector, beneficiario y víctima de nuestras pasiones.

Las concepciones que se forman acerca del cuerpo humano (como el cuerpo mismo) son meollos receptores, ordenadores y proyectores de las esferas físicas y sociales que las envuelven. El estudio de estas concepciones debe partir del conocimiento de las sociedades que las crean y, recíprocamente, puede dar debida cuenta del mundo natural y social en el que los creadores han vivido. La relación entre estas concepciones y la acción y el entorno humanos es tan íntima como se creyó en la antigüedad que lo era el vínculo entre el microcosmo y el macrocosmo.

Con este trabajo pretendo aproximarme al pensamiento que acerca del cuerpo humano tuvieron los pueblos nahuas que vivieron en la época del violento choque de Mesoamérica y España. La distancia temporal y la calidad y cantidad de las fuentes condicionan, obviamente, la percepción del investigador contemporáneo. Parece, desde el presente, como si todos los antiguos nahuas hubiesen participado exactamente de las mismas concepciones acerca del organismo humano. Es la miopía que producen nuestras limitaciones. Si se debatían los intereses contrarios entre dirigentes y dirigidos, entre sociedades en expansión y sociedades que sufrían la expansión ajena, entre campesinos, artesanos y comerciantes, entre subgrupos étnicos o de distinto nivel tecnológico, no debió de ser homogénea la producción ideológica, y a la diversidad de in-

tereses debió de corresponder la de particulares cosmovisiones que hacían diferentes los conceptos relativos al organismo humano. Por ahora la imagen es casi indistinta y corresponde, mayoritariamente, al producto de la ideología dominante. Ni siquiera es posible percibir (como sí lo es en otros ámbitos) cuál de la información que nos proporcionan las fuentes deriva del lego y cuál del especialista. Transmito, pues, una visión homogeneizada con el tiempo, que puede atribuirse, muy en abstracto, al pueblo náhuatl.

La mayor parte de las fuentes que utilizó son testimonios escritos en letra latina, y entre éstos he dado preferencia a los de lengua indígena. Más adelante, y en diversos apartados, haré las críticas de algunas fuentes. La elección de este tipo de documentos obedece a que en ellos queda plasmada en forma más cierta y precisa la ideología, tanto en las expresas manifestaciones de una concepción como en las huellas involuntarias, de las que se extrae la información por medio del análisis semántico. Las fuentes de otro tipo (las iconográficas entre ellas) pudieran llevar por ahora a resultados en los que la subjetividad del investigador hiciera marchar la pesquisa por caminos más inseguros.

La elección de las fuentes escritas en letra latina conduce a establecer los límites del objeto de estudio, que serán en este caso los que abarcan las concepciones de los pueblos de habla náhuatl que habitaron el Altiplano Central de México, ya que fue ésta la región en donde se produjeron los documentos más ricos. La época estudiada, como quedó dicho, es la de los siglos inmediatos a la conquista, puesto que en ella se fijaron en letra latina las tradiciones prehispánicas y se crearon valiosas obras que se refieren a la vida mesoamericana. Cabe advertir, sin embargo, que sólo se abarcará el problema relativo al pensamiento indígena prehispánico, y no al colonial. El conocimiento del primero es paso lógico previo para cualquier estudio que se realice acerca de las concepciones coloniales, que por ahora quedarán a un lado.

No debe extrañar al lector que en el estudio de los conceptos sobre el organismo humano, su constitución y su funcionamiento, se incluya el tema referente a las almas, que en otras tradiciones culturales se encasilla en apartados diferentes. Nada hay que autorice a suponer que en el pensamiento mesoamericano existiese una dicotomía cuerpo-alma. La materialidad de las entidades anímicas según el pensamiento indígena es, por el contrario, manifiesta.

Cabe advertir, por último, que, pese a que la investigación versa sobre los antiguos nahuas, he utilizado como fuentes auxiliares las

que se refieren a pueblos indígenas de distintas lenguas y de diversas épocas. En su momento quedarán expuestas las razones que justifican este uso; y siempre se hará la aclaración pertinente que puntualice época y grupos de los que derivan los informes.

LOS CONCEPTOS ACERCA DEL CUERPO HUMANO Y LOS ESTUDIOS REFERENTES A LA IDEOLOGIA, A LA MEDICINA Y A LA TAXONOMIA

Estimo que el estudio de las concepciones relativas a la constitución y funcionamiento del cuerpo humano es importante, cuando menos, en tres campos de la investigación acerca del pensamiento náhuatl. El primero de ellos es el muy general de la ideología. Esta, como conjunto sistematizado de representaciones, ideas y creencias que históricamente surgen en una sociedad dada, incluye la visión de la parte central y más importante del cosmos: el ser humano. Las concepciones del organismo humano guiaron y justificaron el comportamiento práctico de los distintos componentes de la sociedad, dirigiéndolo a la satisfacción de las aspiraciones e intereses de los particulares grupos sociales, y haciéndolo servir frecuentemente como medio para la reproducción de las relaciones sociales. Las diferencias entre sexos, edades, grupos sociales, las relaciones de gobierno, la división y distribución del trabajo, los valores morales o el fundamento del control social, descansaron, en buena medida, en una particular concepción del cuerpo humano que hacía físicamente distintos a esclavos y a libres, a malos y a buenos, a nobles y a plebeyos, a jóvenes y a viejos o a hombres y mujeres, reforzando las reglas de distribución de las funciones sociales de cada hombre. Por ello es útil el estudio de estas concepciones y el de los factores materiales que determinaron su existencia.

Es obvia, por otro lado, la importancia del estudio de las concepciones del cuerpo humano dentro del contexto de la cosmovisión, que las engloba. Existió todo un complejo de proyecciones por el que se concibió el cosmos a partir de un modelo corporal e, inversamente, que explicó la fisiología humana en función a los procesos generales del universo. Esto hace indispensable el conocimiento de las concepciones referentes al organismo humano a todos los que pretendan penetrar en el complejo pensamiento cosmológico de los mesoamericanos. Pueden ser ejemplos de los puntos centrales de este tipo de relaciones el de la pluralidad de las entidades anímicas; el de las relaciones de mutua dependencia

entre el dios tutelar y su pueblo protegido, o el del fundamento mágico-biológico del poder de los gobernantes.

Un segundo campo de investigación del pensamiento náhuatl en el que es indispensable el estudio de las representaciones de la constitución y funcionamiento del organismo humano es, naturalmente, el de la historia de la medicina. Se necesita determinar, por ejemplo, lo que en las concepciones mesoamericanas era el estado corporal ideal, o lo que se creía eran los procesos de mantenimiento y pérdida del equilibrio orgánico. También es preciso esclarecer el fundamento de las teorías etiológicas y terapéuticas dentro del complejo general de las ideas acerca del mundo natural y social.

En tercer lugar quiero mencionar el campo de los estudios taxonómicos. El simple inventario de las partes constituyentes del cuerpo humano en la concepción de los pueblos nahuas puede ser buena base para estudios taxonómicos, con todas las ventajas que para descubrir las relaciones de género-especie y de todo-parte ofrece el ámbito de la nomenclatura de los diversos componentes orgánicos del hombre. No en balde numerosos trabajos recientes de taxonomía encuentran en el sistema de nomenclatura del cuerpo humano un objeto de estudio suficientemente firme y preciso. La objetividad misma de la mayor parte de las relaciones de clasificación y el parentesco léxico de la terminología anatómica hacen de la nomenclatura del cuerpo humano uno de los campos más idóneos para este tipo de investigación.

#### CUERPO HUMANO Y SOCIEDAD

El propósito central de este libro ha sido el de explicar un sistema ideológico y su ubicación en la vida de las sociedades que le dieron existencia. El trabajo comprende, indisolublemente ligadas, la investigación de las concepciones del cuerpo humano, la de las condiciones sociales que hicieron posible tales concepciones, y la del papel que dichas concepciones desempeñaron en la dinámica social. El cumplimiento de propósitos meramente descriptivos e interpretativos de un aspecto dado de la cultura de un pueblo, objetivo de los trabajos monográficos, marca todavía el derrotero de muchas investigaciones de nuestro medio académico. Aun bajo el inaceptable supuesto de la autonomía absoluta de la superestructura (supuesto que sirve de base a muchas de estas investigaciones), el enfoque resulta insuficiente. Da como resultado un cuadro en el que es imposible discernir jerarquía, peso e interrelaciones de los datos acumulados en el sistema mismo en que se ubican. Su di-

námica queda explicada por la simple transformación de las ideas en la mente de los pensadores. Si a esto se agrega la interpretación de la cultura como respuesta a universales necesidades intelectuales del hombre, y si los "logros" se aprecian desde las también supuestamente universales tablas de valor, la calidad ahistórica del cuadro aumenta considerablemente, y el papel de historiador llega a concebirse como el de un descubridor de valores eternos, olvidados, factibles de ser revividos en beneficio de las sociedades contemporáneas.

El sistema ideológico objeto de este trabajo sirvió para captar el ámbito más ligado al ser humano, sobre el que la acción cotidiana es más viva y constante: el propio cuerpo del hombre. Conviene detenernos un poco para descubrir en unas cuantas líneas las características más sobresalientes de las sociedades de las que surgieron las concepciones estudiadas. Más adelante se volverá sobre el tema.

Estas sociedades estaban estructuradas como formaciones en las que diversas comunidades, propietarias colectivas de la tierra, coexistían con un poderoso aparato gubernamental centralizado que se sustentaba en el tributo extraído a los productores directos, miembros de las comunidades, a través de las mismas.

La producción básica era la agricultura. Los agricultores usufructuaban la mayor parte de la tierra con fundamento en la distribución que cada comunidad hacía entre las familias de productores directos. Estas familias se beneficiaban de parte de los frutos extraídos a los campos de cultivo. Otra parte de las tierras de propiedad comunal eran trabajadas en común, y los productos se destinaban ya a los gastos de la comunidad, ya al pago de los tributos. La producción artesanal mayoritaria estaba organizada sobre la base de la comunidad agrícola, puesto que muchos especialistas eran al mismo tiempo agricultores que dividían su tiempo entre ambos tipos de actividades, o se habían convertido en artesanos de tiempo completo conservando su forma de organización.

La esclavitud, en el sentido estricto del término, no existía, por lo que la explotación se daba fundamentalmente sobre hombres libres, agricultores con derecho de usufructo, miembros de comunidades propietarias de las tierras. La pertenencia a la comunidad era la fuente de sus derechos; pero la comunidad era para los dirigentes un cómodo medio de extracción del tributo.

La explotación se daba por medio de la apropiación que hacía el grupo dominante de una parte del producto que excedía al indispensable para asegurar la subsistencia de los productores. Pero

también se beneficiaba del trabajo directo de los miembros de la comunidad, que acudían a las obras públicas o que contribuían con servicios al sostenimiento particular de determinados funcionarios. En forma estricta, no se daba la explotación a través de la propiedad privada de los medios de producción. Sin embargo, eran importantes los "falsos feudos", a través de los cuales ciertos miembros del grupo dominante, por concesión del soberano, se apropiaban en forma directa de los bienes y servicios que en un territorio dado se entregaban como tributo.

El grupo privilegiado obtenía el grueso del tributo en forma colectiva, fundando su derecho en la retribución como dirigente de la sociedad global. Quedaban así fusionados el aparato gubernamental, el grupo privilegiado y el complejo de los linajes gobernantes. Todo este organismo dominante estaba personificado en el *tlatoani*, señor supremo que hacía descansar su poder en su vínculo con la divinidad. El *tlatoani* distribuía la tierra, regía el culto que propiciaba la producción agrícola y dirigía las actividades militares. Su actividad principal tendía a mantener el orden social en el que los explotados contribuían al sostenimiento de los gobernantes, más por la idea de la existencia de una obligación "natural", fundada en el orden divino, que por la imposición forzada.<sup>1</sup>

Las características expuestas incluyen las sociedades estudiadas entre aquéllas cuyo modo de producción dominante es el denominado asiático, que tiene como base la coexistencia de comunidades campesinas que conservan la propiedad de la tierra, y un fuerte aparato gubernamental constituido por los explotadores. Veremos a lo largo del libro las correspondencias de las relaciones de producción de estas sociedades y la forma en que los individuos inmersos en ellas habían concebido su propio cuerpo. Apreciaremos cómo las concepciones se explican de manera plausible en la constante referencia a las relaciones sociales. Pero debe advertirse que la correspondencia entre las relaciones de producción y la ideología no son rígidas, ni esquemáticas, ni mecánicas. El problema ha de enfocarse tomando en cuenta la rica complejidad social y las particularidades de los sistemas ideológicos, entre ellas su propia dinámica y sus específicas estructuras, a lo que me referiré más adelante.

La investigación se ha hecho con base en el estudio de las interrelaciones del todo social. Para tal efecto han debido ser tomadas

<sup>1</sup> Esto último debe entenderse como principio general; pero era frecuente que la fuerza de las armas sometiese a los pueblos conquistados que no estaban convencidos del derecho divino de los opresores.

en cuenta la determinación en última instancia de las relaciones socioeconómicas en la producción del pensamiento; la estructuración de los elementos ideológicos en sistemas particulares relativamente autónomos; la articulación del sistema estudiado con el resto de los sistemas ideológicos; las funciones de cohesión, dominación y defensa propias de la ideología, y la correspondencia de la dinámica de la infraestructura con las dinámicas propias de los distintos sistemas ideológicos.

En el estudio de las interrelaciones entre la infraestructura y la superestructura se tuvieron siempre presentes los posibles movimientos de flujo y reflujo. Así como la ideología está condicionada en última instancia por las relaciones de producción, éstas se apoyan firmemente en la cosmovisión para justificarse y reproducirse. Si se toma en cuenta la importancia del convencimiento y de la concepción de la normalidad y la costumbre en este tipo de sociedades, podrá aquilatarse el papel que en ellas tiene la persuasión, superior al ejercicio de la violencia.

Los antagonismos sociales reflejados en la ideología se dieron en múltiples niveles y entre diferentes tipos de grupos sociales. Fue necesario buscar cuáles antagonismos pudieron reflejarse en forma más clara en el sistema estudiado, y establecer tentativamente una jerarquía, a fin de orientar la investigación. En el modo de producción dominante de las sociedades estudiadas destacan como relaciones esenciales la unidad entre las comunidades propietarias de la tierra y el aparato gubernamental, y la oposición que surge dialécticamente de tal unidad entre los miembros de estas comunidades y los del grupo privilegiado. La oposición fundamental recibió mayor peso en el análisis de las fuentes y en la interpretación del sistema ideológico estudiado. Pero la riqueza de las relaciones sociales hizo tener siempre presentes otros tipos de vigoroso antagonismo, entre ellos los surgidos en el interior mismo de las comunidades, que dieron origen a importantes formas ideológicas de cohesión.

El valor de la costumbre y la normalidad como puntales de la ideología llevó a suponer que en las sociedades estudiadas el peso de la tradición era muy grande. Este supuesto llevó a que se admitiera la posibilidad de que el material analizado fuese de muy diversa antigüedad, y que la persistencia de los elementos más antiguos se debiera a la refuncionalización. Hasta donde fue posible, y con base, primero, en la comparación de las ideas y creencias de las sociedades estudiadas con las de algunos otros pueblos mesoamericanos, y segundo, en el desarrollo histórico de los antiguos nahuas,



se trató de distinguir los elementos tradicionales antiguos de los más recientes. Recíprocamente, la distinción auxilió en el estudio de la interpretación de las transformaciones del sistema.

Cabe insistir en que las limitaciones de las fuentes impidieron en muchos casos la comprobación de los supuestos, por lo que éstos quedaron calificados simplemente como tales. Preferí enunciarlos en calidad de supuestos a omitir su mención. Siempre existe la esperanza de que investigaciones más profundas o miradas más perspicaces corroboren lo que en un primer intento quedó apenas sugerido por los indicios.

Por último, pretendí extraer del sistema ideológico estudiado las características más conspicuas que pudieran particularizar un tipo de mentalidad en sociedades que participan del mismo modo de producción dominante. La confrontación de este estudio con el de especialistas que realicen investigaciones paralelas acerca de otros pueblos comprobará mis aciertos y señalará mis errores y omisiones.

#### *La temática*

He ordenado la exposición del material investigado de tal manera que la información y las interpretaciones ofrecidas vayan apoyando paulatinamente las subsecuentes. Los capítulos pueden ser agrupados en cuatro etapas de presentación:

1. La primera corresponde a un panorama de la cosmovisión de las sociedades estudiadas. Con esta base el lector podrá, desde un principio, ir ubicando la información y las interpretaciones relativas al sistema ideológico estudiado en el complejo al que dicho sistema estaba articulado y a las condiciones sociales que le dieron origen. La abstracción total de los sistemas, tan cara a algunos *historiadores de las ideas*, impide la comprensión de los sistemas abstraídos, al cercenárseles sus articulaciones con el todo social. Pertenece a esta primera etapa el capítulo "La cosmovisión".

2. La segunda etapa de presentación está dedicada a las descripciones de las partes del cuerpo y sus funciones. El grado de explicitud de las fuentes da lugar a una subdivisión: por una parte, trato los componentes del cuerpo que en las concepciones europeas de la época se clasificaban como materiales. Por otra, los que equivaldrían, según los conquistadores, a lo espiritual: las entidades anímicas. De los primeros obtenemos una información, si no abundante, cuando menos explícita. Para el registro de los segundos en las fuentes documentales hubo trabas firmes: la más grave, la in-

comprensión de los españoles, cuyas ideas sobre el alma eran muy diferentes a las concepciones indígenas; la reducción en el tratamiento de los temas "idolátricos" que pudieran ser peligrosos al quedar registrados documentalmente, y el buen cuidado que debieron de tener los indígenas para tratar asuntos que los comprometieran. La investigación de los centros y las entidades anímicas requirió de técnicas especiales, y esto dio origen a la necesidad de que fuesen tratados por separado. La primera parte de esta etapa está constituida por los capítulos "Las partes del cuerpo humano" y "Panorama del cuerpo humano". La segunda, por los capítulos "Los centros anímicos" y "Las entidades anímicas".

3. En la tercera etapa se buscó el sentido que para los antiguos nahuas tenían la vida sobre la tierra y la existencia en el más allá. En estos capítulos, obviamente, aumenta la importancia de las interrelaciones de las concepciones del cuerpo humano y la vida social. Incluye la valoración de la vida, en relación al disfrute de los goces terrenales; la sujeción a las normas éticas; las fuerzas cohesivas del individuo con su comunidad; las bases de los vínculos familiares, y las prácticas y creencias relacionadas con la muerte y la existencia en el más allá. Forman esta tercera etapa los capítulos "La vida sobre la tierra", "Equilibrio y desequilibrio del cuerpo humano", "La edad y el sexo" y "El cuerpo y la muerte".

4. En la cuarta etapa se pretende ligar los temas particulares con la amplia temática de la primera etapa, explicando la ubicación de las concepciones del cuerpo humano en las generales de la cosmovisión. En esta parte del libro pudieron ser abordados temas que se relacionan con la estratificación social, con las facultades de los especialistas en el manejo de lo sobrenatural, con el poder de los gobernantes, y con la mística guerrera y la política de conquistas. Integran esta cuarta etapa los capítulos "El cuerpo en el cosmos" y "El cuerpo y la estratificación social".

Por último, en el epílogo, se expusieron las características más conspicuas que pudieran particularizar un tipo de mentalidad en sociedades en las que el modo de producción asiático es dominante.

IDEOLOGIA Y COSMOVISION

#### *La ideología*

Pretendo en este trabajo tres objetivos que se intersectan: Primero, exposición de las concepciones relativas al cuerpo humano, mis-

mas que formaban parte de un sistema ideológico del que no existe en las fuentes una mención explícita. Se trata, en cierto modo, de hacer aflorar los datos implícitos y semiexplícitos de los textos para integrar, hasta donde es posible, los componentes del sistema. Segundo, mostrar las relaciones sistemáticas de los elementos ideológicos. Si la ideología se concibe como un todo estructurado, si es coherente y lógica (independientemente de que las concepciones del mundo natural y de la sociedad se aproximen o se alejen de la realidad), las diversas representaciones, ideas y creencias acerca del cuerpo humano deben poseer una relativa congruencia. Tercero, hacer manifiestas las funciones ideológicas existentes, esto es, exponer cómo el sistema ideológico validó y dirigió la acción de los miembros de la sociedad, satisfaciendo los intereses de los grupos sociales que expresaron sus particulares aspiraciones e ideales como si fueran los generales y convenientes para la sociedad global.

Trataré de comprobar, de acuerdo con lo anterior, tres puntos centrales: que las concepciones relativas al cuerpo humano formaban parte de un sistema ideológico; que dicho sistema se integraba a otros para formar una cosmovisión; y que con base en su inclusión en el complejo ideológico, el sistema servía para satisfacer particulares intereses de determinados grupos.

Es necesario aclarar, aunque sea en forma somera, el significado de algunos términos que aquí se utilizan. El básico, y al mismo tiempo el que ofrece mayor dificultad de precisión, es el de *ideología*. Bastante conocidos son la complejidad del problema y el vigor de la polémica acerca del concepto *ideología* en la literatura marxista. No encontrará aquí el lector una exposición razonada de argumentos que sustente una propuesta a la solución del problema. Me cifo estrictamente a enunciar las notas que sirvan al lector para ubicar mis razonamientos en torno al sistema ideológico concreto que en este libro abordo.

a. 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.

b. Es un conjunto sistematizado. Sus elementos se encuentran articulados entre sí por una relativa congruencia interna que los estructura.

c. Las representaciones, ideas y creencias están condicionadas socialmente, en última instancia, por las relaciones de producción. Cabe citar aquí a Marx y a Engels:

La producción de las ideas y representaciones de la conciencia aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son productores de sus representaciones, de sus ideas, etc.; pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde...<sup>2</sup>

d. El condicionamiento social no es advertido por el propio productor del proceso ideológico. Al respecto dice Engels:

La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven permanecen ignoradas para él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico.<sup>3</sup>

e. A través de la actualización de las representaciones, ideas y creencias del conjunto sistematizado, se tiende a la satisfacción de las aspiraciones, objetivos e ideales de un grupo social.

Esto último permite distinguir, como lo hace Miriam Limoeiro Cardoso, dos planos distintos de la ideología: por un lado el plano abstracto, que comprende sistemas articulados de ideas; por otro, el plano de actualización de esas ideas y de su institucionalización.<sup>4</sup>

Dentro del plano abstracto conviene deslindar, como recurso operativo, otros conceptos (sistema ideológico, cosmovisión y complejo ideológico), cuya precisión es necesaria tanto para explicar los niveles de articulación de la ideología como para orientar la investigación al descubrimiento de los procesos del caso concreto estudiado.

### *Los sistemas ideológicos*

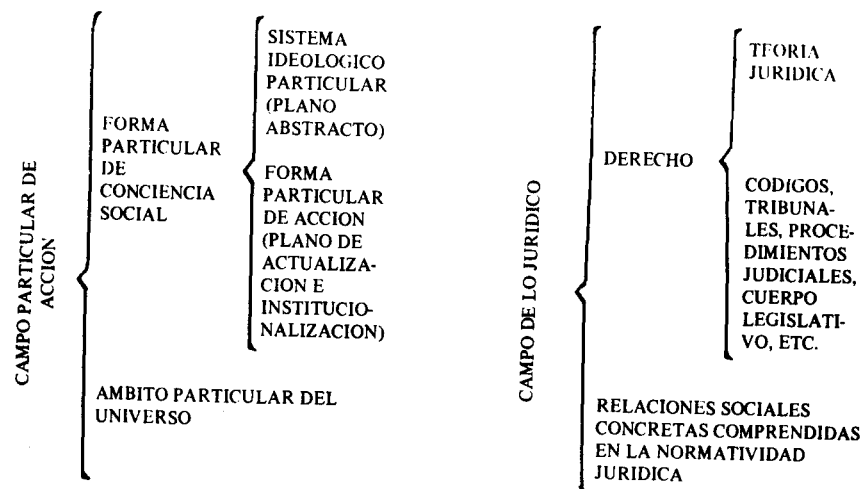
La acción del hombre se desarrolla en forma heterogénea en muy diversos campos, entre los que pueden distinguirse el político, el

<sup>2</sup> Marx y Engels, *La ideología alemana*, 25-26.

<sup>3</sup> Carta de Federico Engels a Franz Mehring. Londres, 14 de julio de 1893. Marx y Engels, *Obras escogidas...*, II, 502.

<sup>4</sup> Limoeiro Cardoso, *La ideología dominante*, 12 y 22.

religioso, el moral, el estético, el filosófico, el mágico y otros más. La división de estos campos, obviamente, varía en las distintas sociedades. Cada uno de estos campos comprende un ámbito del universo (ya natural, ya social, ya real, ya imaginario, mixto en la mayoría de los casos) sobre el que el hombre actúa, creando para ello una forma particular de conciencia social, en cuya integración participan, otorgándole especificidad, la naturaleza del ámbito de acción, el tipo de acción y las relaciones sociales que la enmarcan.



Esquema de los campos particulares de acción

Ejemplo: el campo de lo jurídico

Esta forma particular de conciencia social se cristaliza, en el plano de lo concreto, en formas particulares de acción, que incluyen instituciones, prácticas, normas, reglas, medios de transmisión ideológica y, en fin, todo medio de realización directa de las funciones de la acción en el campo particular. La forma particular de la conciencia social cristaliza también, en el plano de lo abstracto, en un sistema ideológico particular, en el que los elementos ideológicos van siendo delimitados y estructurados por la relativa conciencia interna. Ambos planos de la conciencia social se ligan en forma indisoluble por la estrecha reciprocidad de sus influencias.

Cada *sistema ideológico* se caracteriza como un conjunto articulado de elementos ideológicos delimitados por particulares formas de acción sobre un particular ámbito del universo. El sistema ideológico posee peculiaridad estructural y dinámica: pero está tam-

bién articulado tanto al resto del plano ideológico como a la estructura social.

Los elementos ideológicos se encuentran articulados entre sí por una relativa congruencia. La articulación opera como un mecanismo lógico, axiológico y emocional que enlaza los diversos elementos de un sistema, estructurándolos en un cuerpo jerarquizado y coherente, eliminando u ocultando sus contradicciones y creando nuevos elementos que son necesarios para la concordancia interna. Sin embargo, la congruencia es relativa, puesto que en todo sistema existe una dinámica que altera y reconstituye los elementos ideológicos y sus articulaciones, dinámica generada tanto por factores internos del sistema como por los externos, entre éstos las contradicciones de las relaciones de producción, que se proyectan como contradicciones ideológicas.

Debe insistirse en que la particularidad de los sistemas no deriva exclusivamente del ámbito del universo sobre el que se ejerce la acción humana particular. Los ámbitos se imbrican entre sí, o quedan algunos comprendidos en otros. Por ejemplo, los sistemas ideológicos de la magia, de la religión y del mito tienen ámbitos imbricados, y se refieren en común a dioses, a poderes, a seres sobrenaturales menores y a almas. En cambio, las formas de acción del campo mágico, del religioso y del mítico son muy distintas entre sí, diferenciadas por las particulares funciones de la acción en cada uno de los campos, por las técnicas específicas, por las instituciones propias, por sus característicos medios de transmisión ideológica, etcétera.

Entre las particularidades de cada sistema ideológico están su estructura y la lógica que lo rige. Así, los principios jurídicos, establecidos para explicar, generar y jerarquizar los ordenamientos sociales cuyo cumplimiento sanciona el poder público, operarán por fuerza con muy diversa lógica a la de los principios del sistema estético, que rigen la apreciación y la producción de valores de belleza. Otra particularidad es la dinámica propia de cada sistema ideológico. Sus elementos y su estructura son afectados de muy diversa manera por factores de transformación, ya sean éstos internos o externos. Obviamente, los factores internos de transformación son distintos en cada sistema; pero aun los factores externos coincidentes tendrán en los distintos sistemas ideológicos un efecto de distinta intensidad y diferirá también la velocidad de transformación. Todos los sistemas ideológicos están condicionados, en última instancia, por la infraestructura; pero mientras en algunos sistemas la transformación se opera de inmediato y en for-

ma conspicua, en otros sistemas los efectos de las transformaciones infraestructurales producirán cambios lentos y menos aparentes. Uno de los sistemas ideológicos más sensibles a las transformaciones infraestructurales es el político; las repercusiones se producen en breve tiempo sobre los elementos y la estructura de este sistema, alterándose de inmediato la congruencia relativa que le da cohesión. En cambio, las transformaciones en el sistema mágico se hacen patentes en un tiempo más prolongado. Entre los distintos sistemas se produce así un desfase, y cada uno de ellos se caracteriza por su ritmo de cambio, por la velocidad y violencia de sus transformaciones y por las específicas formas de la alteración de la congruencia de sus elementos.

#### *Las cosmovisiones*

La independencia de los distintos sistemas no es absoluta. Todos están firmemente articulados entre sí, ya por compartir el común condicionamiento de la infraestructura, ya por la existencia de factores que se dan en un nivel estrictamente ideológico. Cada miembro de la sociedad, al actuar en los distintos campos particulares, se ve precisado a mantener una relativa congruencia entre sus diversas representaciones, ideas y creencias, tanto en su interioridad psíquica como en la cotidiana acción al lado de sus semejantes y en la comunicación que ella exige. El pensamiento mismo no puede existir si no está fundado en la congruencia.

Por *cosmovisión* puede entenderse el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo.

La pertenencia de la cosmovisión tanto al individuo como al grupo social es, en realidad, la doble cara de la moneda. El individuo es producto de su sociedad; pero el pensamiento se da en el individuo. Ningún individuo posee una cosmovisión idéntica a la de otro; pero la cosmovisión sólo surge de las relaciones sociales. La indivisibilidad del proceso no impide, sin embargo, que la articulación de los sistemas tenga que ser entendida de distinta manera a nivel individual y a nivel de grupo social, como se verá enseguida.

Utilizo el término *grupo social*, demasiado amplio, porque la naturaleza misma de la cosmovisión no permite una precisión mayor. Por *grupo social* puede entenderse todo conjunto de hombres vinculados entre sí por actividades, intereses y fines comunes.

La idea de cosmovisión se hace inseparable de la de grupo social, ya que las particulares concepciones del mundo corresponden a intereses, ambiciones, anhelos, cultura e, incluso, grado de enajenación de los diferentes grupos sociales. Las bases de integración de los grupos son múltiples. El uso de un concepto tan amplio como el de *grupo social* implica que las unidades de estudio pueden tener muy variada y relativa dimensión, que unas incluyen a otras y que se intersectan.

La absoluta conjunción de los sistemas ideológicos en la cosmovisión es posible sólo en el individuo. A nivel de grupo social, el conjunto articulado de sistemas ideológicos se da parcialmente, alcanzando distinto grado de homogeneidad en los distintos grupos sociales. Nunca, obviamente, podrá entenderse ésta como una conjunción absoluta.

La cosmovisión, insisto, es un producto cultural colectivo. Forma un macrosistema de comunicación, en el que cada mensaje cumple requisitos mínimos de inteligibilidad, de coparticipación intelectual entre emisores y receptores, y de establecimiento—casi siempre inconsciente—de reglas a través de cuyo cumplimiento las ideas pueden ser recibidas, aceptadas y asimiladas por el coparticipante. En esta forma el contenido de la cosmovisión integra un acervo para cuya estructuración no es necesaria (ni posible) una mente individual de comprensión totalizadora. Cada miembro del grupo social posee un caudal personal en constante transformación que se traslapa con el de sus compañeros de grupo, que se corrige y que reproduce alteraciones durante los procesos de comunicación y de actuación. Y cada miembro del grupo posee, además, una base lógica que lo hace un potencial receptor de un número de elementos conceptuales muy superior al de los que maneja normalmente. Estos procesos unificadores dan a la cosmovisión su relativa congruencia general, así como las contradicciones provocan y matizan su transformación.

Tomando en cuenta las relativas y variadas dimensiones y las diversas bases de la integración de los grupos sociales, los grados de homogeneidad de los sistemas que constituyen una cosmovisión serán también muy variados. Pese a la importancia de los grupos constituidos con base en la ubicación de sus miembros en las relaciones de producción, históricamente puede darse mayor homogeneidad en los grupos cuya integración descansa en otras bases: cultura, lengua, religión, profesión, etcétera. Esto da lugar a que participen en grupos ligados por cosmovisiones de alto grado de homogeneidad individuos que ocupan una posición antagónica

en las relaciones de producción. Como corolario, al realizarse a través de la ideología las aspiraciones, objetivos e ideales fundamentales de un sector del grupo, el otro sector, inconscientemente, estará colaborando en perjuicio de sus propias aspiraciones, objetivos e intereses fundamentales.

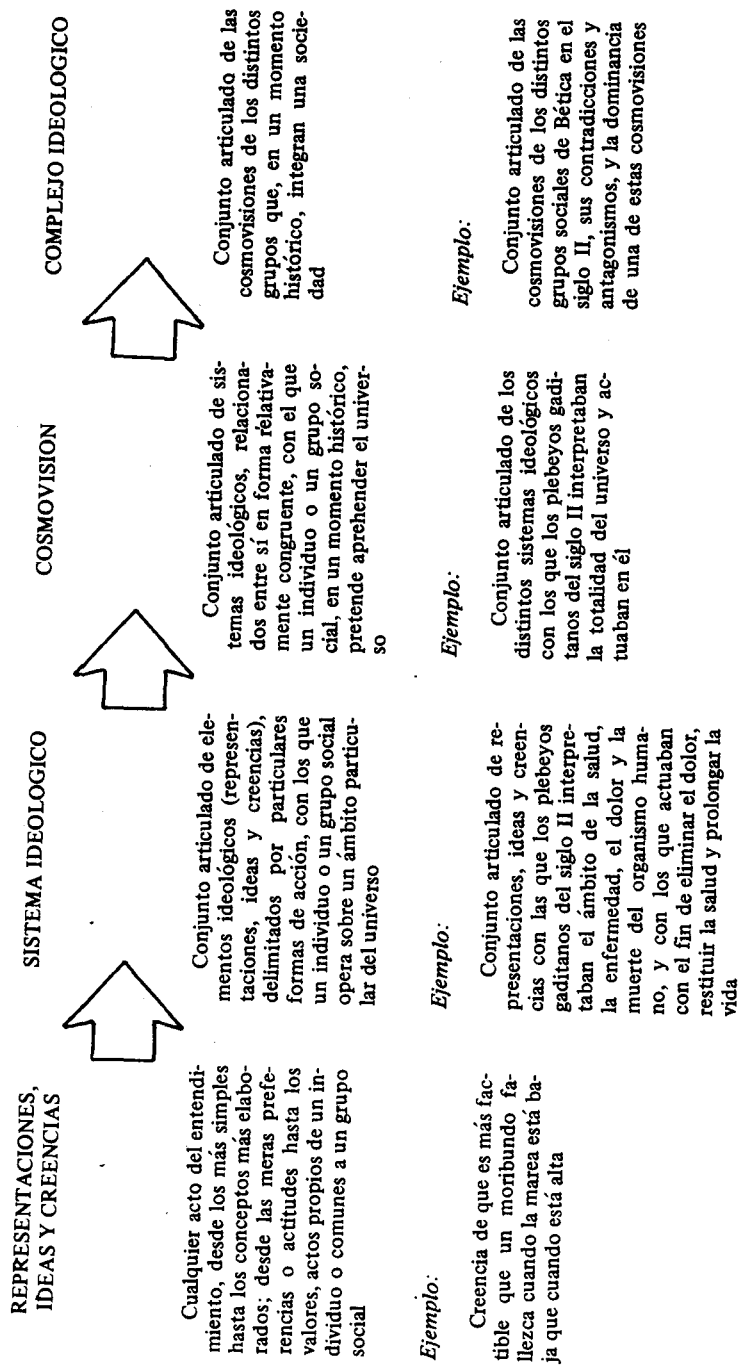
Es necesario mencionar que algunos de los sistemas ideológicos se caracterizan por robustecer la articulación y la congruencia del resto de los sistemas. En sociedades como las mesoamericanas, uno de los sistemas que cumplen tan importante función es el de la mitología, cuyo contenido tiene notable injerencia en los sistemas religioso, moral, mágico, médico y otros.

*El complejo ideológico*

Por *complejo ideológico* debe entenderse el conjunto articulado de las cosmovisiones de los diversos grupos que, en una época dada, integran una sociedad.

El estudio del complejo ideológico comprende el de los conflictos que se producen entre las distintas cosmovisiones, ya que el contenido y las funciones de estas cosmovisiones no sólo son diversos, sino en muchos casos antagónicos. Pongamos por caso el de un grupo social subordinado que en un momento histórico se vincula a su deidad patrona de tal manera que las formas culturales llegan a robustecer la cohesión del grupo hasta un extremo inconveniente para el grupo en el poder. El conflicto tratará de resolverse a nivel ideológico. Las formas culturales serán interpretadas por el grupo dominante como heterodoxas y causantes de disolución social. Por su parte, el grupo subordinado responderá también a nivel ideológico (independientemente de que elija cualquier otro medio de respuesta) atribuyendo heterodoxia a las concepciones religiosas del grupo en el poder, y considerando lesiva cualquier injerencia en materia religiosa. El análisis de un conflicto de esta naturaleza permitirá captar el problema no sólo en el plano ideológico, sino en la vinculación del conflicto con las contradicciones infraestructurales; dará a conocer las funciones concretas de imposición, cohesión y defensa de la ideología, y la interrelación existente entre el plano abstracto de la ideología y el plano de su actualización.

El estudio del complejo ideológico también comprende el de la dominación de una cosmovisión en un momento histórico dado, y el de los medios que utiliza el grupo que la impone para presentarla como la única verdaderamente válida y conveniente para toda la sociedad.



Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante, son también las que confieren el papel dominante a sus ideas.<sup>5</sup>

Las cosmovisiones se encuentran trabadas de manera tan estrecha en el complejo ideológico, que dan la impresión de formar una ideología única. Esta trabazón se debe en buena medida a la actividad reductora del grupo dominante. Pero en esta trabazón es muy importante también la presencia de la tradición cultural.

#### *La tradición cultural en el complejo ideológico*

En el complejo ideológico están contenidos elementos de diversa antigüedad. Al transformarse la sociedad, los viejos elementos reciben nuevas y disímolas cargas funcionales. No todos, obviamente, pueden ser revalorados y refuncionalizados. Muchos van perdiendo la congruencia con las diversas cosmovisiones, hasta los extremos de desvincularse y permanecer como supersticiones, o disolverse por completo.

En una sociedad primitiva, en la que existen mínimas diferencias entre sus miembros, las creencias comunes tienen una función primordialmente cohesiva. Conforme se va ahondando la asimetría de las relaciones y la diversidad y divergencia de intereses, las diferencias ideológicas se perfilan más nítidamente; pero en la transición no se pierden, por fuerza, los elementos anteriores, sino que van siendo modificados y refuncionalizados paulatinamente para justificar las relaciones de dominación. Sobre el antiguo acervo y congruentes con su contenido, se van montando los nuevos elementos necesarios, con aparente ortodoxia, mayor en cuanto que los detentadores del poder político adquieren el control de las instituciones encargadas de sistematizar la ideología.

El proceso de reutilización de elementos ideológicos con míni-

<sup>5</sup> Marx y Engels. *La ideología alemana*, 50-51.

ma o nula violencia, permite la persistencia de representaciones, ideas y creencias comunes en sociedades que participan de una misma tradición, pese a que en ellas pueden existir muy diversos niveles de desarrollo. En estas sociedades podrán apreciarse, junto a las grandes diferencias originadas por la transformación dispar, elementos cosmológicos nucleares, fundamentales, que son comunes. Esto es particularmente claro en las diversas sociedades mesoamericanas; lo que amplía, obviamente, las posibilidades de investigación.

#### *Las cosmovisiones marginales*

Las cosmovisiones subordinadas pueden llegar a tener un peso considerable dentro del complejo ideológico cuando los grupos sociales que las generan poseen recursos idóneos para la producción intelectual y para la difusión de su pensamiento. Situación muy distinta es la de los grupos sociales que se encuentran insuficientemente integrados desde el punto de vista ideológico a la sociedad global, independientemente de que su economía esté plenamente articulada al modo de producción dominante.

Esta situación se da como consecuencia de un proceso de dominación colonial, en el que los dominados pertenecen a una tradición cultural muy distinta a la de los dominantes. Es el caso de numerosos grupos indígenas en el régimen colonial español en América. La magnitud de la coerción ejercida a través de la fuerza pública, la fuerza económica o la burocracia colonial, disminuyó la importancia de la penetración ideológica de los dominantes, sobre todo en aquellas zonas en las que la imposición ideológica de los conquistadores era más onerosa. Mientras los conquistados mostrasen un barniz de conversión, mientras la coerción mantuviera su eficacia y mientras el pensamiento y las costumbres nativas no representasen un peligro de subversión, de resistencia a la opresión, de desvío a la orientación política o de escándalo, se toleró la supervivencia de la ideología indígena.

Los indígenas hubieron de establecer, difícilmente, una precaria congruencia entre dos tipos muy diversos de cosmovisiones, casi sin comprender una de ellas, en tanto que las cosmovisiones indígenas fueron consideradas por los conquistadores oprobiosas y culturalmente atrasadas. El resultado fue un pensamiento que tampoco alcanzó una desarrollada congruencia con la ideología de los dominadores; pero que al menos recibió su aprobación por no ser (en términos generales) antagónico. Este pensamiento quedó esti-

mado como propio de sociedades que mantienen una condición de minoría de edad, concepción que, obviamente, robustece la ideología del grupo dominante y justifica la persistencia de las medidas coercitivas.

Por su parte, el grupo dominante se interesó por inculcar a los dominados sólo un poco más del mínimo que garantizara la reproducción de las relaciones productivas. Esto dio como resultado la reducción de la dinámica del pensamiento indígena.

Entre ambos tipos de cosmovisiones surgió y fue incrementada una brecha de incomprensión mutua: la indiferencia del dominante hacia el pensamiento indígena y la imposibilidad del indígena de participar del pensamiento dominante más allá de ciertos límites permitidos. La articulación de ambos tipos de cosmovisiones es estrecha; pero su congruencia es mínima.

La incongruencia de las cosmovisiones dentro del complejo ideológico ha servido, según las circunstancias históricas, tanto para la defensa de los intereses de los dominados como para sostener la acción de los dominantes. Por una parte, la función cohesiva de la ideología protege a los grupos sometidos; por la otra, limita a los dominados el acceso a importantes medios de defensa y crea el mito de la necesidad de tutela.

La dinámica del desarrollo intelectual es muy distinta entre dominadores y marginados. Esto produce un considerable desfase. En las cosmovisiones marginadas, las representaciones, ideas y creencias se transforman lentamente, dando la falsa impresión de que los indígenas se mantienen ajenos a las relaciones sociales de la sociedad global. No sólo no se mantienen ajenos, sino que la reducción de su dinámica ideológica debe explicarse dentro del contexto del proceso de explotación existente. Las grandes transformaciones de la sociedad global repercuten, indudablemente, en las cosmovisiones indígenas; pero es más notoria la refuncionalización de los elementos ideológicos que la transformación de éstos.

#### PROBLEMAS GENERICOS DE LAS FUENTES

Las definiciones anteriores y el señalamiento de las notas sobresalientes de los conceptos enunciados son básicos para la justificación del uso de las fuentes etnográficas como auxiliares en el estudio de la ideología mesoamericana. Estas fuentes etnográficas han sido particularmente importantes en el estudio de las concepciones relativas al cuerpo humano cuyos resultados aquí se

ofrecen, razón que me obliga a hacer expresos los argumentos que las validan en la mencionada función.

Dichas definiciones y notas permiten explicar las razones por las que en los antiguos complejos ideológicos estudiados—y en este caso el de los nahuas prehispánicos del Altiplano Central—encontramos elementos conceptuales que se produjeron en épocas muy diversas y en estadios de complejidad socioeconómica muy distintos. Anteriormente se había mencionado que las sociedades mesoamericanas coetáneas que se encontraban en muy diferentes etapas de desarrollo también compartían un crecido número de elementos conceptuales.

El uso de las fuentes etnográficas contemporáneas como auxiliares en la comprensión del pensamiento antiguo es indispensable donde las fuentes específicas, las que en forma estricta se refieren a la vida prehispánica, no son abundantes.

Por otra parte, estas fuentes dan la limitada imagen de un complejo ideológico muy indiferenciado en sus cosmovisiones integrantes y en su desarrollo histórico. En efecto, estas fuentes básicas de las que se ha extraído la información acerca de las concepciones del cuerpo humano (los documentos en lengua náhuatl de fray Bernardino de Sahagún y el *Vocabulario* de fray Alonso de Molina) dan una imagen sincrónica del objeto de estudio. El resto de las fuentes históricas escritas en lengua latina que les fueron contemporáneas no amplían demasiado la referencia diacrónica. El resultado de la investigación es, lamentablemente, un cuadro demasiado estático, tan estático como pueden serlo el léxico de un diccionario (el de Molina) y una lista de términos (la de Sahagún) que se elaboró con la idea, también, de hacer un diccionario.

Otro problema genérico de las fuentes históricas es que ninguna de ellas da información explícita acerca del tema particular de la constitución del cuerpo humano y su funcionamiento. Lo más próximo son los documentos en lengua náhuatl de Sahagún que contienen listas de nombres de las partes del organismo, adjetivos a ellos atribuibles, verbos con ellos relacionados, adverbios en los que dichos nombres entran en composición o expresiones usuales que proceden semánticamente de los mismos. Es un material casi en bruto que Sahagún no alcanzó a aprovechar. Como otras partes de su obra, fue preparado con el propósito de extraer un léxico para su proyectado y no realizado vocabulario. El dato directo, aun en estos documentos, es muy raro. Por ello se tuvo que trabajar en buena parte con indicios muy dispersos. Sirvió

de base el presupuesto de que derivaban de conceptos que formaban parte relativamente congruente de un sistema ideológico.

Uno de los problemas más arduos fue el de discernir, entre la información dada por las fuentes documentales, aquello que se refería al mundo indígena prehispánico, lo que pertenecía al pensamiento europeo y lo que se formó durante los primeros años de la Colonia. Más adelante, al hablar de las fuentes básicas, señalo algunos ejemplos de este tipo de dificultad de atribución de origen a los datos recogidos. Las fuentes documentales escritas en letra latina se elaboraron cuando las concepciones, los intereses y, en general, las cosmovisiones, se daban en un penoso proceso de integración de muy diferentes sistemas sociales, económicos, políticos y culturales.

#### TECNICAS DE INVESTIGACION

Dadas las características que se han mencionado, fue necesario extraer de las fuentes el material requerido para integrarlo en una nómina que permitiese su fácil manejo. El primer paso fue la paleografía y traducción al español de los documentos de Sahagún referentes al tema, y que forman parte de los *Primeros memoriales*, del *Códice Matritense* y del *Códice Florentino* (apéndices 1 y 2). De la traducción se obtuvo una lista de nombres de las partes del cuerpo. Otra lista similar se extrajo de las secciones náhuatl-español y español-náhuatl del *Vocabulario* de Molina. Ambas fueron incorporadas en una sola nómina, y se procedió a formar una tercera lista, ésta de los elementos semánticos, comunes o no, de cada una de las palabras registradas. La comparación de los diversos valores de estas partículas y la necesidad de precisar sus significados obligó a que fuese formulada una nueva técnica específica, por medio de la cual se pretende descubrir los procesos de derivación semántica. La descripción pormenorizada de esta técnica aparece en un artículo al que remito al lector interesado.<sup>6</sup> Parte del estudio sobre el significado de las partículas forma el apéndice 4. Completada la lista de las partículas con sus significados, se hizo una traducción etimológica de cada uno de los nombres registrados en la nómina, y posteriormente se investigó su sentido real, con base en las versiones de Molina, el contexto en el que aparecen los términos en los documentos de Sahagún, el significado etimológico, las traducciones de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble del *Códice Florentino* y las opiniones de otros

<sup>6</sup> López Austin. "Intento de reconstrucción..."

autores, entre los que deben citarse Rafael Martín del Campo y August Freiherr von Gall (apéndice 3).

La traducción real de los términos presentó, como la etimológica, serias dificultades. Los orígenes de estos problemas deben suponerse en la existencia de diversos criterios de nominación y ubicación de los órganos, según los diferentes informantes; las particulares divisiones que en el México antiguo se hacían del cuerpo humano, y que no necesariamente corresponden a las de la tradición europea; y a la polisemia, la homonimia y la sinonimia. Cito dos ejemplos en los que aparece una distinta división corporal: *acolli* o *aculli*, generalmente traducido como "hombro", abarca el brazo hasta el codo; *quetztl*, "cuadril", comprende el muslo.

Ante dificultades similares, principalmente debidas a las distintas opiniones de los informantes, Joseph B. Casagrande ideó una técnica en la que aquéllos trazaban líneas delimitantes sobre mapas del cuerpo humano.<sup>7</sup> Algo parecido hicieron, por separado, Holland y Adams.<sup>8</sup> Pero esta técnica puede ser utilizada sólo para conocer las concepciones de las sociedades actuales, ya que no es posible proyectar la información de ellas proveniente a los pueblos del pasado. En efecto, la ubicación y delimitación de las partes del cuerpo humano puede haber variado considerablemente por distintos motivos, entre los que son de mencionarse la mayor o menor familiaridad con los órganos internos del cuerpo humano, la mayor o menor práctica en la sección de cuerpos animales y el contacto con médicos de distinta tradición, que transmiten sus propios conceptos a sus pacientes. Así, los antiguos nahuas tenían, por sus prácticas médicas de campaña y por sus ritos religiosos, una directa y continua percepción de la ubicación de los órganos internos; los actuales nahuas carecen de recursos equivalentes.

Se trató de esclarecer este tipo de dificultades con el registro de los distintos significados que pueden atribuirse a cada término, con explicaciones en cada sección de la nómina (apéndice 3), y con remisiones a dibujos y al vocabulario de elementos (apéndice 4). Cabe advertir que este vocabulario de elementos fue reducido en su presentación definitiva a unas cuantas fichas, las indispensables para responder a las remisiones de la nómina, ya que de haberse reproducido completo ocuparía demasiado espacio.

La primera revisión del *Vocabulario* de Molina permitió fijar

<sup>7</sup> Landar y Casagrande. "Navajo anatomical reference..."

<sup>8</sup> Holland. *Medicina...*, 156 y 159, y Adams. "Un análisis de las creencias...", 13-16.



critérios para la siguiente etapa del trabajo; ésta tuvo como propósito relacionar los nombres de algunas partes del cuerpo humano con facultades anímicas, estados psíquicos, sentimientos, atributos morales, fuerzas vitales, niveles de percepción, conciencia y voluntad, procesos patológicos o mágicos que se creía afectaban a la conciencia, y calidades de honra y fama. La finalidad fue establecer una especie de fisiología anímica, en la que se pudieran precisar las diferentes entidades a las que muy genéricamente se da el nombre de almas, su ubicación en el organismo y sus atribuciones. Elegidas las partículas que entraban en la composición de la mayoría de estas palabras, y que coincidían con las de los nombres de muy importantes partes del cuerpo, elaboré listados y traduje etimológicamente. Hice algo semejante a lo realizado entre los kewas de Nueva Guinea por Karl J. Franklin, que relacionó con el hígado las expresiones que tenían el elemento *púu* en su composición.<sup>9</sup> La comparación entre traducciones etimológicas y reales permitió formar cuadros que elucidaron los antiguos conceptos acerca de las funciones psíquicas (apéndice 5).

#### *El análisis filológico*

Tanto en la nómina de las partes del cuerpo humano como en otros apéndices y en los diversos capítulos de este libro me apoyo constantemente en el análisis filológico de palabras y sintagmas, de preferencia extraídos del *Vocabulario* de fray Alonso de Molina. Debo fundamentar la validez de este recurso, primero, porque a pesar de que la etimología ha sido un excelente auxiliar en el estudio de las concepciones de muchos pueblos de la antigüedad, no puede negarse que ha dado origen a interpretaciones que pecan de ligereza; segundo, porque los vocablos en uso en la época estudiada pueden haberse acuñado en un pasado remoto, en muy diversas circunstancias históricas; tercero, porque el origen histórico de los vocablos analizados puede ser muy oscuro o puede estar muy alejado de la parte medular del concepto.

El mayor peso de la fundamentación recae en las características mismas de la lengua náhuatl. El náhuatl de la época inmediata a la

<sup>9</sup> "The seat of the emotions is in the *púu liver*. Some examples of its use are the following expressions: *púu kúdínaa, the liver has been extinguished* (death); *púu kotá, the liver is bad* (dislike); *púu réka, the liver stands up* (excitement); *púu réro pia, the liver is bitter* (hard-hearted); *púu rámula, the liver is rotting* (pity); *púu ré-de pia, the liver is sweet* (happy); *púu pálea, a sleeping liver* (lazy); *púu rubá, to throw the liver* (frightened); *púu yáapi pia, the liver is bloody* (tired); *púu máyta, to carry the liver* (tease)." Franklin, "Kewa...", 57-58.

Conquista era una lengua en la que la composición de vocablos era eminentemente descriptiva: existía una asombrosa cercanía entre el significado real de las palabras y sus elementos constitutivos. La posibilidad de formación de nuevos vocablos bajo rígidas normas de composición permitía al mismo tiempo la riqueza expresiva y descriptiva, la transparencia conceptual y la sensibilidad a los cambios históricos, ya que, sin la rigidez de un léxico difícilmente modificable, podía responder a las mutables circunstancias con voces acuñadas en el acto. La fácil respuesta a las innovaciones la hacía refractaria a términos de lenguas extrañas; los vocablos requeridos podían ser formados de inmediato; la rigidez de las reglas de composición garantizaban su inteligibilidad, y el término extraño resultaba innecesario. Creo que pocas lenguas pueden dar mayor garantía de aproximación histórica en el uso del análisis filológico como auxiliar para el estudio de la ideología de un pueblo. Páginas más adelante el lector podrá constatar el estrecho vínculo entre el significado real y el etimológico de las palabras nahuas.

En cuanto a la forma de aprovechar el análisis filológico en este trabajo, debo hacer notar que, en la medida de lo posible, pretendo penetrar en las concepciones de los antiguos nahuas por diferentes vías, buscando la congruencia entre los aportes de la etimología, la interpretación de los textos históricos escritos en náhuatl o en español, y los informes de las fuentes etnográficas, con el fin de que los datos obtenidos unilateralmente no violenten los resultados de la investigación. He procurado que los distintos tipos de fuentes se confirmen mutuamente. El análisis filológico tiene un enorme valor; pero hay que tener muy claro que un excesivo apoyo en él puede conducir a conclusiones muy ligeras, ingenuas o absurdas.

#### EL USO DE LA INFORMACION ETNOGRAFICA

##### *La práctica de las proyecciones etnográficas*

Los materiales obtenidos de los textos de Sahagún y de Molina, así tratados, constituyen el núcleo informativo de la investigación. Insisto, sin embargo, en que las fuentes auxiliares de este estudio, particularmente las etnográficas, me fueron de suma utilidad, y es pertinente exponer algunas de las razones de su uso.

Como primera aclaración, no me he limitado a los datos etnográficos procedentes de pueblos nahuas. Parto de la idea de una

relativa unidad de cosmovisiones mesoamericanas, emparentadas por comunidad de origen, por comunicación constante y por desarrollo paralelo. Más aún, el parentesco no se limita a los pueblos circunscritos en los límites mesoamericanos, sino que aparece, por lo que respecta a principios básicos, en sus vecinos septentrionales. La existencia de esta unidad no requiere una larga defensa, puesto que la similitud de concepciones es manifiesta. Estructuras del universo, cosmogonías, calendarios, rituales, mitos, leyendas, principios y prácticas mágicas, panteones, ofrecen en Mesoamérica muy rica matización; pero en el fondo es indudable que los conceptos centrales son coincidentes. Y lo que se afirma en Mesoamérica puede en muchos casos proyectarse a las sociedades indígenas del México contemporáneo, cuyos vínculos con las cosmovisiones y prácticas mágicas y religiosas del pasado son muy abundantes. Por ejemplo, en lo que se refiere a cosmovisión y medicina, Foster hace notar la extensión del complejo nosológico del susto, que encuentra entre los popolucas, nahuas, zapotecos, tarahumares y otros pueblos contemporáneos, y lo enlaza en el tiempo con las descripciones que en el siglo XVII hiciera Jacinto de la Serna de la pérdida del *tonalli*.<sup>10</sup> Lo mismo puede decirse de las semejanzas que existen en muy amplio territorio acerca de las creencias en los seres sobrenaturales del agua y del viento, en los dueños del monte, en los protectores de los pueblos, en la oposición de naturaleza fría y naturaleza caliente en alimentos y medicamentos, o en el terreno de las prácticas médicas y mágicas. La coincidencia es más de tomarse en cuenta si se agrega que es poco probable que tales concepciones se hayan difundido después de la conquista, ya que a partir de ella los pueblos indígenas tuvieron entre sí una comunicación más restringida que en la antigüedad. El problema de la validez de la proyección de los actuales conceptos a la época prehispánica es mucho más complejo. La enorme transformación de la sociedad en cuatro siglos y medio ha modificado en forma profunda las cosmovisiones indígenas, aun las de los grupos que han permanecido más aislados. Y, sin embargo, los enlaces del tipo del que hizo Foster con respecto al susto, del siglo XVII al XX, o los que se hacen del XX al XVI, son un recurso constante de historiadores y etnólogos. Así como una creencia o una práctica mesoamericana da razón de creencias o prácticas urbanas o rurales de nuestros días, las concepciones actuales pueden ayudarnos a delinear las antiguas.

<sup>10</sup> Foster, "Some wider ..."

Empíricamente, el problema no adquiere grandes dimensiones, y algunos casos parecen obvios. Un ejemplo muy simple es el de las ideas que sobre ciertas verrugas tenían los antiguos nahuas. En el México actual se hace la distinción entre verrugas en general y las que se forman principalmente en las manos, de consistencia esponjosa, de posible origen viral y muy ligadas a estados emocionales. A estas verrugas se les da el nombre de "mezquinos", sin que corrientemente se establezca relación entre alguna creencia etiológica popular y el nombre. En el náhuatl del siglo XVI estas verrugas se llamaban *tzotzócatl*, y el mismo nombre recibía el avaro.<sup>11</sup> No hay informes de una creencia antigua acerca de la relación entre verruga y avaro, aunque sí se sabe que, según las ideas prehispánicas, los estados anímicos tenían efecto físico muy notable en el cuerpo humano. Una investigación contemporánea aporta una valiosa información: las verrugas, según los nahuas que viven hoy a muy corta distancia de la ciudad de México, son de naturaleza fría y causadas por sentimientos egoístas. Los que las tienen desean hacerlas desaparecer para evitar que su condición egoísta sea conocida públicamente.<sup>12</sup> Aquí la creencia actual viene a dar luz sobre una concepción de la que hay un indicio claro de existencia desde la época anterior a la conquista española.

#### *La persistencia*

Pero no basta apoyar estas proyecciones sólo en la práctica de historiadores y etnólogos o en la obviedad de los casos, aunque éstos sean abundantes. Es necesario encontrar una explicación lógica del proceso de persistencia, y creo que una de las vías para hacerlo es el estudio de los distintos tiempos evolutivos que se dan en el interior de cada forma de conciencia social.

Así como puede afirmarse que la religión, la magia, la política o el derecho marchan con particulares dinámicas, con específicos tiempos, los elementos de la religión, de la magia o de cualquier otra forma de conciencia social tienen distintos tiempos de desarrollo. Dogmas, rituales, oraciones, conjuros, esquemas geométricos del universo, moral religiosa, tabúes, presentan diversos grados de resistencia a la transformación. Mientras que algunos elementos pueden ser considerados como verdaderos termómetros de las transformaciones sociales, otros parecen enquistados, protegi-

<sup>11</sup> Molina. *Vocabulario ...*, Lazerado (por mezquindad).

<sup>12</sup> W. Madsen. *The Virgin's ...*, 167.

dos, y persisten, sin exagerar, por milenios. La religión y la magia pueden verse, en cuanto a sus estructuras y articulaciones, profundamente transformadas en la evolución social; pero la persistencia de algunos de sus elementos llega a darles, en no pocos casos, una apariencia de continuidad muy grande.

Tomando en cuenta lo anterior puede decirse, por ejemplo, que mito, tabú, oración, ritual, jerarquía eclesiástica, libro sagrado, tesis teológica y moral religiosa tienen cada uno su propia dimensión temporal, su propio ritmo de cambio y su propia capacidad de resistencia ante las transformaciones sociales; su dinámica se rige por específicas contradicciones internas y se ven afectados, de manera particular, por distintos factores externos. O, cuando menos, por los mismos factores, pero en grado y forma diferentes.

Un sistema ideológico no debe ser considerado como un simple conjunto estructurado de elementos. Posee, además, múltiples articulaciones con el resto de los componentes del complejo social. La persistencia de elementos resistentes al cambio no es suficiente para afirmar, en forma simplista, que un sistema ideológico, como puede serlo una religión, persiste relativamente inmutable al paso de los siglos; pero, de la misma manera, la profunda transformación de una religión no es base para negar la conservación de un importante número de elementos de muy remoto pasado. Por ello, estos elementos se encuentran presentes, paradójicamente, en formaciones socioeconómicas disímiles. La investigación etnográfica, como auxiliar del estudio del pasado, puede apoyarse con relativa firmeza en la persistencia de los elementos ideológicos; pero sería absurdo querer proyectar del presente al pasado o del pasado al presente las articulaciones que tiene el sistema con otros componentes del complejo ideológico, y mucho menos con el todo social.

*Recomendaciones para el uso de las fuentes etnográficas como auxiliares en los estudios históricos*

Un grave problema con el que tropieza el investigador que utiliza la etnografía como fuente auxiliar en el estudio del pasado, es la precisión del origen de los elementos ideológicos. Entre los estudios del México contemporáneo son frecuentes las polémicas acerca de la procedencia de tal o cual elemento, ya porque en algunos casos no son claros ni localizables sus antecedentes en ninguna de las sociedades que se supone pudieron crearlo o transmitirlo, ya porque puede sospecharse un paralelismo. Aumenta la

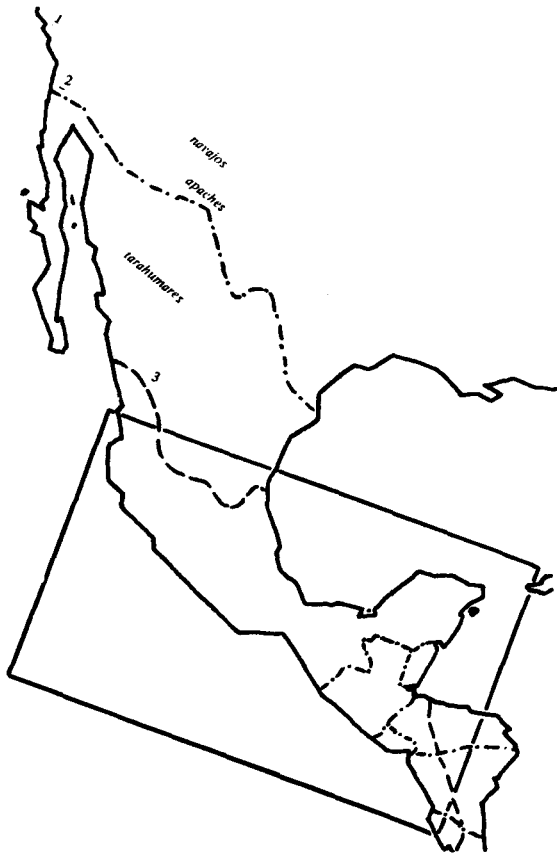
dificultad de precisión de origen debido a que no pueden hacerse amplias generalizaciones: muchas veces para cada elemento se requiere un estudio particular. Con este estudio se evitan las consecuencias de la interpretación dictada por la moda, que va, como en un péndulo, desde la aceptación de que la mayoría de los elementos ideológicos de las actuales sociedades indígenas son autóctonos, anteriores a la Conquista, hasta la contraria, que sostiene, con igual falta de bases, que la corriente predominante de influencia se produjo durante la Colonia con la presencia europea y africana.

La investigación, repito, debe hacerse caso por caso, antes de emitir dictados generalizantes o de aceptarlos como presupuestos. Para ello es conveniente tomar en cuenta las siguientes características, que serán apoyo, en caso de cumplirse, de las suposiciones de que los elementos estudiados son de origen americano:

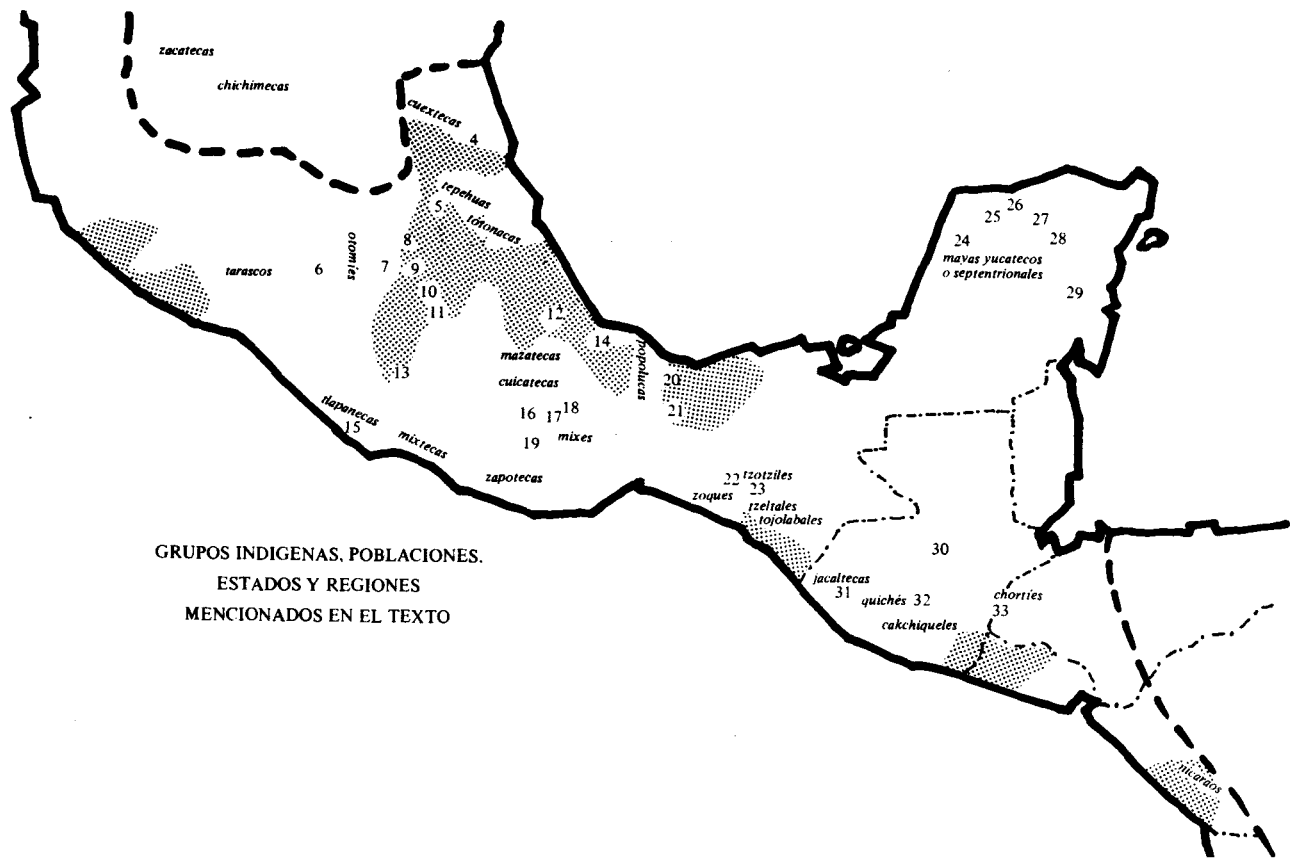
a. Gran difusión. Las cosmovisiones, las mitologías o las terapéuticas dan suficientes pruebas de creencias compartidas en un gran radio territorial americano, por lo que se les puede atribuir una gran antigüedad: representaciones iconográficas del plano terrestre como una cruz con brazos de distintos colores; mitos solares en los que aparecen la hilandera y la pequeña ave que la fecunda; divinidades civilizadoras que se identifican con la luz del amanecer; la Madre terrestre que roba las almas a quienes pasan por fuentes o barrancos, o penetran en cuevas o minas; destino privilegiado de las mujeres muertas de parto; seres humanos que reciben en su cuerpo el fuego de un dios y que actúan en su nombre; curaciones por limpias para las que se usan objetos que atraen por apetencia a los seres intrusos; mitos de gemelos astrales; hombres señalados por los rayos, que adquieren con el accidente poderes curativos. Estos, para citar unos cuantos ejemplos. Y son en sus detalles tan similares que su existencia no puede explicarse por simples paralelismos; ni es posible que se atribuya su extensión a la acción difusora de los conquistadores europeos.

b. Armonía del elemento estudiado con el resto de los elementos de sistemas ideológicos indígenas. Ya se habló de la necesidad de congruencia de los elementos dentro de un sistema; pero en algunos casos el asunto va más allá: el elemento supuestamente importado se encuentra incorporado a un radio ideológico mayor al que su paralelo ocupa en las sociedades de las que se dice provienen las influencias extraamericanas.

c. Coincidencia de las relaciones entre el elemento estudiado y otros elementos evidentemente autóctonos cuando esto ocurre en



Acapulco . . . . . 15	Huixquilucan . . . . . 7	Río Caxonos . . . . . 18	Tuxtla, Los . . . . . 14
Acolman . . . . . 8	Ihuatzio . . . . . 6	San Andrés Totoltepec . . . . . 9	Tzintzuntzan . . . . . 6
Altos de Chiapas . . . . . 23	Istepeji . . . . . 16	San Antonio, Misión de . . . . . 1	Uxmal . . . . . 24
Altos de Guatemala . . . . . 32	Izamal . . . . . 26	San Diego . . . . . 2	Verapaz . . . . . 30
Amatlán . . . . . 12	La Huasteca . . . . . 4	San Francisco Tecospa . . . . . 9	Villa Alta Sierra de . . . . . 18
Atla . . . . . 5	Los Tuxtlas . . . . . 14	San Miguel Tinacapan . . . . . 5	Xelajú (Quezaltenango) . . . . . 31
Calceyones . . . . . 33	Magdalena Milpas Altas . . . . . 32	Santa Ana Tlacotenco . . . . . 9	Yacochi . . . . . 18
Caxonos, Río . . . . . 18	Mayapán . . . . . 25	Santiago El Palmar . . . . . 31	Yagavila . . . . . 18
Copainalá . . . . . 22	México . . . . . 9	Santiago Tuxtla . . . . . 14	Yalálag . . . . . 17
Cuetzalan . . . . . 5	Misión de San Antonio . . . . . 1	Sierra de Villa Alta . . . . . 18	Yecocómac . . . . . 8
Chamula . . . . . 23	Milla . . . . . 19	Sierra Norte de Puebla . . . . . 5	Zaragoza . . . . . 21
Chan Kom . . . . . 28	Morelos, Estado de . . . . . 11	Tecómil . . . . . 9	Zempoaltepétl . . . . . 18
Chichén Itzá . . . . . 27	Oteapan . . . . . 21	Tepepan . . . . . 9	Zinacantan . . . . . 23
Durango, Estado de . . . . . 3	Oxchuc . . . . . 23	Tepoztlán . . . . . 11	Zongolica . . . . . 12
Huasteca, La . . . . . 4	Pajapan . . . . . 20	Talmanalco . . . . . 10	
Hueyapan . . . . . 11	Pátzcuaro . . . . . 6		
Hueyepochila . . . . . 8	Quezaltenango . . . . . 31		
Huitziltepec . . . . . 13	Quintana Roo, Estado de . . . . . 29		



GRUPOS INDIGENAS, POBLACIONES.  
ESTADOS Y REGIONES  
MENCIONADOS EN EL TEXTO

forma similar en diversas sociedades indígenas que habitan en territorios entre los que no ha existido una habitual comunicación desde la época colonial.

d. Igualdad, en las sociedades indígenas actuales, de los puntos de diferencia entre los elementos estudiados y los extraamericanos que supuestamente les dieron origen. De otra manera habría que aceptar que todas las sociedades indígenas interpretaron de igual forma elementos extraños, en tal medida que uniformaron sus concepciones hasta hacerlas más parecidas entre sí que cada una de ellas al modelo original.

e. Presencia del elemento estudiado en sociedades indígenas de distinto nivel de desarrollo. Es más fácil suponer un origen autóctono común, muy antiguo, previo a un desarrollo desigual, que una posterior aceptación homogénea por sociedades que se encuentran en diversos estadios.

f. Existencia de terminología indígena relacionada con el elemento estudiado, no coincidente con lo que correspondería a simples traducciones. Esto es más importante si el significado de los vocablos es el mismo en varias lenguas indígenas.

g. Registro de la presencia del elemento estudiado muy poco tiempo después de la conquista europea.

h. Falta de un propósito en el conquistador para introducir o crear elementos o instituciones.

Es obvio que éstos son simples puntos de apoyo, y que de ninguna manera debe considerarse su cumplimiento como prueba indefectible de la autoctonía. En cada caso, repito, debe hacerse un estudio completo, para el que es necesario el conocimiento tanto de las tradiciones americanas como de las del Viejo Mundo.

#### *Las fuentes etnográficas utilizadas*

Debo referirme a las fuentes etnográficas utilizadas en el presente estudio. En primer término, hay que repetir que no se limitan a los pueblos nahuas. En segundo término, debo reconocer que el número de fuentes etnográficas utilizadas es reducido, si se toma en cuenta el volumen de la actual producción en este campo. No hubiera podido ser de otra manera: fue preciso equilibrar el material; de ser más abundante el recurso auxiliar, se vería pobre la información histórica, que es la que importa aquí medularmente.

Incluyo en las páginas anteriores un mapa en el que el lector podrá localizar los pueblos, estados y regiones de los que procede la información etnográfica.

#### LOS TESTIMONIOS EN LETRA LATINA

El registro fonético de la palabra directa o indirecta del informante proporciona la noticia más precisa acerca de las antiguas concepciones nahuas. Este registro, sin embargo, debe ser tomado con las debidas reservas, ya que múltiples factores pudieron viciar su contenido. En primer lugar, la inscripción fonética se dio hasta los inicios de la época colonial, lo que implicó problemas de traducción si el informe se vertía al español, o de registro si se escribía directamente en la lengua a la que apenas se empezaba a adaptar la grafía latina. Y a los escollos de la escritura se fueron acumulando en las fuentes otros de muy diversa índole, entre los que destacan los ideológicos, ya de los informantes, ya de los recopiladores de información, que condujeron a frecuentes agregados, ocultamientos o distorsiones, tanto conscientes como inconscientes.

La relatividad del valor de la fuente hace que el investigador deba dedicar buena parte de su tiempo a la crítica de su material informativo. No hay manera de seguir reglas tan generales que disuelvan de un golpe todo tipo de obstáculos, a menos que se elijan los ingenuos extremos de aceptar como verídica toda información, de negar en absoluto el valor de los documentos por los vicios que los deforman, o, en el colmo de la candidez, de aceptar como verdadero lo que se ajusta al enfoque y al deseo del investigador, y rechazar por falso lo que no se ciñe a sus esquemas preconcebidos. La labor del historiador ha de partir de la idea de que todo documento ha sufrido en alguna medida una influencia que tergiversa los datos; de que, no obstante, casi todo material es aprovechable, y de que la posibilidad de aprovechamiento descansa en el recto análisis que permite descubrir las distorsiones, sus causas y, posiblemente, los informes originales que no quedaron explícitos. Pero este trabajo es minucioso, casuístico, ya que la crítica debe hacerse en muchos casos no sólo a nivel de autor o de proceso de elaboración de la fuente, sino de párrafo o de vocablo. Lógicamente, no es posible que el historiador dé cuenta de la constante crítica a la que somete sus fuentes; pero sí que señale, aunque sea a grandes rasgos, los lineamientos generales que se ha fijado para ello, los problemas más sobresalientes con los que ha tropezado y las vías de solución seguidas con mayor frecuencia.

En el caso particular de la investigación sobre las concepciones prehispánicas relativas al cuerpo humano, cabe repetir que las ma-

yores dificultades de valoración de las fuentes aparecen en el momento en que es necesario deslindar qué información deriva en forma más o menos inalterada de la época anterior a la conquista, y qué información nos entrega elementos que no corresponden a dicha época, al transformarse las concepciones por el proceso colonial o, simplemente, por atribuirse erróneamente a los indígenas concepciones que no les pertenecieron. El dominio colonial transformó notablemente el pensamiento indígena en unas cuantas décadas, las que mediaron entre la conquista y la elaboración de algunas fuentes, y a estas transformaciones se deben hoy las mayores dificultades de precisión del pensamiento prehispánico.

Como lo han señalado ya Dibble y Anderson, la información más importante acerca de las ideas anatómicas nahuas derivan de los vocabularios que han llegado hasta nosotros, y éstos fueron compilados por españoles educados en la tradición medieval.<sup>13</sup> La primera dificultad estriba en localizar hasta dónde está alterada la exigua información que de los vocabularios obtenemos. En otras ocasiones de los mismos informantes procede la pérdida de información, ya por el abandono de las antiguas concepciones debido a la introducción del cristianismo, ya por la prudencia que debieron tener frente a las autoridades religiosas coloniales. Rogers y Anderson hacen notar que no llegan a los vocabularios algunos importantes nombres metafóricos que implicaban vínculos con la antigua cosmovisión, entre ellos *cuahnochtli* o "tuna del águila", que significaba "corazón", y *chalchiuhatl*, "líquido de piedra verde preciosa" o "líquido precioso", que significaba "sangre".<sup>14</sup>

Creo necesario citar algunos de los muy numerosos casos de incertidumbre sobre el origen de las concepciones:

El primero se refiere a la etiología de las caries dentales. Una antigua fórmula babilónica hace alusión a pequeños gusanos que destruyen el interior de los dientes:

Los pantanos crearon los gusanos.

Avanzó el gusano y fue a llorar delante de Shamash,  
ante Ea llegaron sus lágrimas:

-¿Qué me darás por alimento?

¿Qué me darás para devorar?

-Te daré huesos secados

y perfumada madera.

-Deja que beba entre los dientes

<sup>13</sup> CF, X, 95, nota 1.

<sup>14</sup> Rogers y Anderson, "La terminología anatómica ...", 74.

y me instale en las encías  
para que devore la sangre de los dientes,  
y de las encías destruya la fuerza.  
Luego poseeré yo el cerrojo de la puerta.<sup>15</sup>

La creencia se extendió por el Mediterráneo. En la medicina académica, estos imaginarios gusanos, que recibieron en español el nombre de "negujiones", son mencionados por facultativos iberos, entre ellos el toledano Jerónimo Gómez de Huerta (1578-1643). La mención de los gusanos de las caries dentales aparece en la Nueva España en las primeras obras coloniales, y Samuel Fastlicht, al estudiar la historiografía del siglo XVI, se refiere a ellos como producto de las concepciones erróneas de los europeos.<sup>16</sup> Foster también se refiere a esta creencia, y estima que pasó de Andalucía a México.<sup>17</sup> La afirmación de Foster parece apoyada por el *Vocabulario* de Molina, cuando al término español "negujón de dientes" se dan los equivalentes de *tlancualoliztli* y *tlampanaliztli*, palabras que se refieren al daño de los dientes, pero no al gusano. Sin embargo, el mismo Molina dice en otra parte de su obra que "gusano de los dientes o muelas" es *tlanocuilin*, palabra que designa al supuesto agente. Por su parte, Sahagún relata que la mala médica finge sacar gusanos de los dientes de sus pacientes,<sup>18</sup> y el *Códice Florentino*, al hablar de esta práctica terapéutica, llama a los médicos *tetlanocuilanque*, nombre que traducido en forma directa significa "los que toman los gusanos de los dientes de la gente".<sup>19</sup> Queda el problema de determinar si estos vocablos nacieron en las primeras décadas coloniales por la recepción de las ideas europeas o si corresponden a concepciones prehispánicas.

Otro ejemplo de posible paralelismo es el del malestar que recibe en náhuatl el nombre de "flechar del agua" (*amina*). Molina define esta palabra como "hacerme mal el agua, por la haber bebido después de haber comido pepinos y yerbas crudas". La mención misma de los pepinos puede hacer suponer que la asociación del agua con el mal viene del Antiguo Continente, y más si sabemos que Luis Lobera de Avila recomienda que no se beba agua después de haber comido verduras y frutas, y cita entre las autoridades que hablan de esta precaución al médico y filósofo

<sup>15</sup> Osuna, *Los curanderos*, 126.

<sup>16</sup> Fastlicht, *La odontología en el México prehispánico*, 91. Fastlicht, "La odontología en el Códice", 349.

<sup>17</sup> Foster, "Relationships ...", 213.

<sup>18</sup> HG, III, 129.

<sup>19</sup> CF, I, viii, 4.

Avicena.<sup>20</sup> No sería improbable que en este caso existiese un paralelismo, producido por la observación de algunos leves males ocasionados por el aumento de gases que, a partir del agua, produce una indigestión.

Más difícil de explicar es el tratamiento de los problemas oculares en Europa con simiente de lagarto cogido por el mes de mayo,<sup>21</sup> o con hienda de lagarto,<sup>22</sup> y en México con excremento de lagartija.<sup>23</sup>

Y en cuanto a las transformaciones de seres humanos con poderes mágicos, debe uno preguntarse si existe relación, por un lado, entre las españolas brujas que se convierten en ánsares para ir a chupar la sangre de los niños,<sup>24</sup> las meigas chuchonas de Galicia<sup>25</sup> y las mujeres hilanderas que se vuelven ratones, hormigas, perros o gatos mediante ungüentos,<sup>26</sup> y por otro lado las mesoamericanas *mometzcopinque*, según las concepciones actuales. Estas aparecen en los documentos próximos a la conquista como mujeres que se desarticulaban las piernas y volaban con bolas de fuego por los aires. Más explícitas, las tradiciones contemporáneas —y, por cierto, registradas en versiones extrañamente similares en un amplio territorio—, nos dicen que cambian sus piernas por patas de guajolote, se colocan alas de petate, vuelan y van a chupar la sangre de los niños de cuna. Creo que estos casos, tan diversos entre sí, pueden demostrar fácilmente la necesidad de sendos estudios para desentrañar el problema de origen. Y como éstos, son múltiples los casos que surgen a lo largo de las investigaciones.

#### *Los textos de fray Bernardino de Sahagún*

Como quedó dicho anteriormente, son dos las fuentes principales para el estudio de las ideas anatómicas de los antiguos nahuas: las listas de partes del cuerpo humano de la obra de fray Bernardino de Sahagún, y el *Vocabulario* de fray Alonso de Molina. Del primero de estos autores deben tenerse también muy en cuenta los ricos textos relativos a las enfermedades del cuerpo humano y a las medicinas indígenas.

<sup>20</sup> Avila de Lobera, *Libro del regimiento...*, f. 5r. Lobera de Avila, *Vergel...*, f. 72. Luis Lobera de Avila se firmaba también Avila de Lobera y Dávila de Lobera.

<sup>21</sup> Dávila de Lobera, *Libro de las experiencias*, f. 23r. Véase la nota anterior.

<sup>22</sup> Chirino de Cuenca, *Menor...*, f. 29r.

<sup>23</sup> López Austin, "De las enfermedades...", 65.

<sup>24</sup> Barrientos, *Tractado de la divinança*, 178.

<sup>25</sup> Risco, "Apuntes sobre el mal de ojo...", 78.

<sup>26</sup> Salillas, *La fascinación...*, 28, nota 3.

La historia de Sahagún en la Nueva España se inicia cuando, a los treinta años de edad, en 1529, arriba con el grupo de compañeros de orden que dirigía fray Alonso de Ciudad Rodrigo. Tras una larga experiencia en labores de evangelización, y después de haber aprendido como pocos de los frailes la lengua náhuatl, inició en Tepepulco (antiguo dominio del Aculhuacan) la recopilación de textos relativos a la vida prehispánica de los indígenas. Hacia 1561 se trasladó a Tlatelolco, y ahí y en Tenochtitlan continuó su labor de interrogatorio, registro y puesta en limpio de la obra que puede reputarse como el mayor monumento historiográfico del siglo XVI novohispano. En 1590 falleció en México, tras sufrir las penalidades ocasionadas por la oposición que a su obra presentaron las autoridades españolas.

Aunque no es oportuno narrar aquí en detalle la vida del franciscano ni describir con más espacio su extraordinario método de investigación, debo mencionar a grandes trazos la forma en que elaboró su obra. Quien desee penetrar en tan interesante tema, encontrará al respecto abundante bibliografía.<sup>27</sup>

El proyecto más importante de Sahagún tuvo como propósito fundamental coadyuvar a la evangelización de los indios. La obra serviría en primer término para conocer las costumbres prehispánicas, tanto para adecuar la acción doctrinaria como para descubrir los vestigios de la antigua religión, que obstaculizaban la actividad de los frailes. Otro propósito era la factura de un precioso instrumento para la conversión de los indígenas: un diccionario de ambiciosas dimensiones en la lengua que habían adoptado los españoles como la más adecuada para la evangelización, la lengua náhuatl, la más difundida en razón de ser el idioma de los pueblos que en el momento de la conquista europea dominaban políticamente gran parte de Mesoamérica.

Ambos proyectos se encontraban concordados con el afán de algunos evangelizadores franciscanos de crear un régimen político

<sup>27</sup> Señalo tres obras solamente, las cuales remitirán a más detallada información: Wigberto Jiménez Moreno. "Fray Bernardino de Sahagún y su obra", en Fray Bernardino de Sahagún. *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. de Joaquín Ramírez Cabañas, estudio de —, 5 v., México, Editorial de Pedro Robredo, 1938, en v. I, p. xiii-lxxxiv. Luis Nicolau D'Oliver. *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Comisión de Historia, 1952, 232 p. (Historiadores de América, IX). Munro S. Edmonson (editor). *Sixteenth-Century Mexico. The work of Sahagún*, Albuquerque, School of American Research, University of New Mexico Press, 1974, xvi-292 p.

en el que los indios vivirían bajo la dependencia directa de los religiosos, conservando su lengua y aun sus costumbres en todo lo que fuese compatible con la religión cristiana. Aquí aparece el meollo de la creación de una obra que abarcaría todos los temas fundamentales del pensamiento indígena, desde lo divino hasta lo inanimado, y un diccionario tan completo que pretendía tomar como modelo el de Ambrosio Calepino. Las dos obras estaban estrechamente ligadas, ya que el léxico se obtendría, según lo esperaba Sahagún, de aquellos textos enciclopédicos. La utopía franciscana chocó contra la realidad de la dominación española. El diccionario quedó en pasos muy iniciales. Sólo la gran *historia universal* vio su término, y ha llegado hasta nosotros después de innumerables desgracias que le causaron la política real y la incuria de los siglos.

Los textos de Sahagún directamente relacionados con el tema de esta investigación pueden ser divididos en tres partes: *a*, la correspondiente a las enfermedades; *b*, la de las medicinas, y *c*, la de las partes del cuerpo humano, que en definitiva versión del *Código Florentino* aparecen respectivamente en el libro X, capítulo xxviii; en el libro XI, capítulo vii, párrafo 5, y en el libro X, capítulo xxvii.

Los textos de las enfermedades se inician en Tepepulco, en dos cuerpos distintos que aparecen en los *Primeros memoriales*. Son simplemente dos listas con escasa información; pero Sahagún las utilizó como base para formular los cuestionarios que dirigiría a sus informantes tlatelolcas en las siguientes etapas de su trabajo. Ya en Tlatelolco, la base tepepulca da origen a otra información, anónima, que integra los cinco primeros párrafos del capítulo xxviii del libro X del *Código Matritense*. Este documento es revisado, corregido y adicionado por los médicos indígenas Juan Pérez, Pedro Pérez, Pedro Hernández, José Hernández, Miguel García, Francisco de la Cruz, Baltasar Juárez y Antonio Martínez, también en el *Código Matritense*. La versión de estos médicos fue pasada en limpio, con otra pequeña adición, en el manuscrito conocido como *Código Florentino*, y a esta última copia se agregaron la traducción al castellano y las ilustraciones. En forma independiente, el texto del *Código Matritense* fue nuevamente modificado en el mismo manuscrito por autores desconocidos, sin que este hecho haya tenido mayor trascendencia.

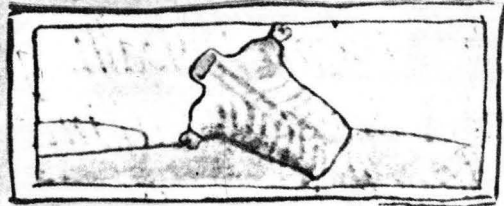
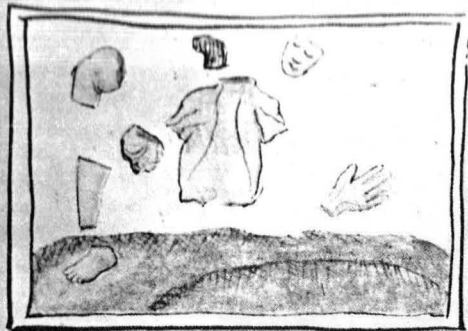
Los textos de las medicinas aparecen ya como obra tlatelolca, iniciados como una muy breve lista que formaba parte de la descripción general de los vegetales en el libro XI, el correspondiente

tieloblo	tlachna cochi moolubna
toacchi u	ycitrix cucueyoma
toama ena	tlaaqui yaouca
tomac	titixtlaa
toaxac	
rix teluhca	tlactlac
toama tapal	tlancui tlaqomya
toyac	tlaua chicha
toamnac	ycitlacalmati
tocpac	ycititlaca
tonenepil	tlaua ytitlaqua
totla	
toquequetol	tlapachichna
tozapal	
tu tluya	
toten chal	ycitlacal
to tlo	ycitlacal
toquechquauhyo	ycitlacal
to cawuh	ycitlacal
raculchimatl	
tuol	
tomolcepi	ycitlaca ytitlacetimya
tomaqohopy	ycitlacal
tomacpal	ycitlacal
to mapil	mapilca tlactlac tlambla yctra
toyte	migallia tlactlac tlambla yctra
toflac	toflac tlambla
telchi quuh	tlactlac tlambla
tomiztial	
ti te	ti te yctra tlambla
tomimluthca	ycitlacal
to cuitlatete po	ycitlacal
toqintepiz	
toqinta mal	
toquez tepol	ycitlacal
toque quauhyo	ycitlacal
totla qua	
tochi nra	
toquetih	
toxapal	
toque que pol	
toapal	
tojt	
tozapal tlo	
to mamayac yo	

Textos que se refieren al cuerpo humano. Folio 83r de los *Primeros memoriales*



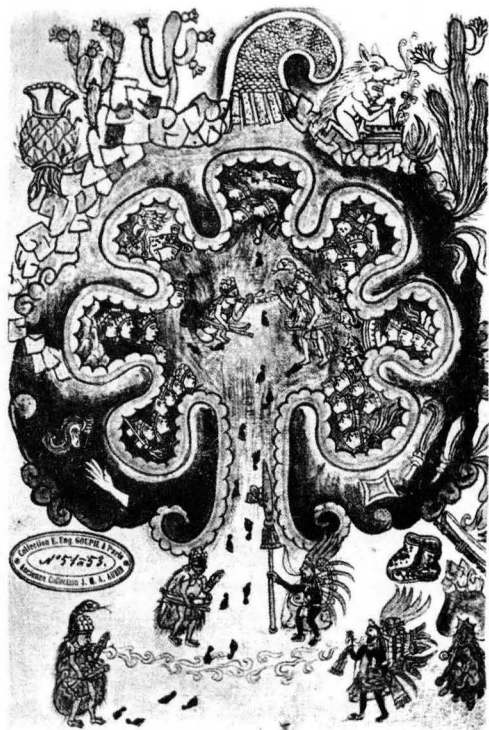
Y mapilli. Vnde foyto tosa  
 Vnde pofavae hof. au. ha  
 bina. p. f. h. a. l. a. u. g. h. i. g.  
 h. e. b. e. d. a. u. a. l. a. c. e. d. e. a.  
 h. a. r. e. l. a. u. a. y. a. n. g. u. i.  
 h. o. n. o. r. i. q. u. i. p. u. i. d. e. a. l.  
 i. q. u. i. m. o. d. i. v. e. l.  
 q. u. i. e. a. u. m. e. d. i. a. l. o. u. i.  
 N. e. q. u. i. a. u. u. l. o. n. i.  
 Y shle. i. i. ca. o. m. i. t. e. l. e. g. a.  
 u. e. d. e. p. o. r. t. a. e. e. z. u. i.  
 e. u. i. l. i. e. h. a. p. e. a. l. i. e. p. a. j. a.  
 v. u. e. h. a. l. e. l. a. l. a. c. a. d. e. n. e.  
 l. a. l. e. c. o. i. i. n. e. m. o. m. o. f. o. l. o.  
 Y p. e. i. m. a. p. i. l. l. i. t. u. v. e. i. m. a.  
 p. i. l. t. o. m. a. r. a. e. t. e. p. i. t. o.  
 h. a. l. a. l. a. u. s. h. i. g. u. i. l. a. h. a.  
 h. i. u. a. e. a. l. i. h. q. u. i. a.  
 l. e. u. m. i. l. p. u. i.  
 Y m. a. p. i. l. l. i. t. e. m. a. p. i. l. l. o. u. i.  
 m. i. t. e. t. e. t. a. i. t. i. a. n. i. i. h. a.  
 m. a. p. i. l. l. o. i. o. i. e. t. e. t. a. i. t. i.  
 h. i. l. o. m. i. m. a. p. i. l. l. o. u. i.  
 Y m. a. p. i. l. l. i. v. i. d. e. t. o. r. a. v. a. e.  
 h. a. h. a. p. a. u. c. e. n. m. a. p. i. l. l. i.  
 Y p. a. l. l. o. q. u. i. l. l. i. a. m. a. p. i. l. l. i.  
 y. a. m. a. p. i. t. a. m. a. t. a. d. u. i. a.  
 Y m. a. p. i. l. l. o. c. o. y. o. t. l. i. t. e. p. i.  
 t. o. f. i. g. a. t. o. p. i. g. a. c. h. e. d. i.  
 n. e. n. a. d. m. a. l. i. a. n. i. u. i.  
 y. e. n. e. n. a. a. c. a. s. u. a. m. a. l. i. a. n.  
 Y c. e. m. i. p. l. l. i. m. a. p. i. l. l. i.  
 m. a. p. i. l. l. i. m. a. p. i. l. l. i. t. o. m. a. p. i. l.  
 c. a. m. i. o. y. a. c. a. h. i. d. i. g. u. i.  
 e. a. c. a. h. i. d. i. g. u. i.  
 Y t. o. m. a. p. i. l. l. i. h. a. l. i. c. a. i. g. o. l. i. i.  
 h. a. q. o. l. i. i. y. t. a. y. a. c. e. a. v. a.  
 y. a. d. i. p. i. n. a. l. e. y. a. n. i. g. o. l. i. i.  
 a. l. i. i. n. j. e. n. i. p. a. n. i. u. i. u. i.  
 p. u. l. e. a. e. m. a. p. i. l. l. i. q. u. i.  
 Y t. o. m. a. t. a. l. a. h. a. c. o. r. i. g. u. i. a.  
 c. o. r. i. g. u. i. i. h. a. l. e. n. p. i. l. o. c. i.  
 m. a. p. i. l. l. i. o. d. y. n. e. l. e. m. a.  
 p. i. l. l. o. n. i. m. a. p. i. l. l. i.  
 Y q. u. e. a. l. l. i. c. e. m. o. l. i. t. i. e. y. a. n. a. y.  
 h. e. x. o. p. i. p. i. c. e. m. o. l. i. t. i. e.  
 m. a. p. i. l. l. i. h. o. m. i. p. u. a.  
 Y e. i. a. c. a. t. h. o. m. i. l. l. i. c. a. e. i. l. l. i. g. e.  
 f. o. q. u. e. y. a. n. d. e. m. a. r. a. e. d. i. p. e. n. d. e.  
 i. n. q. u. e. y. a. n. d. e. m. a. r. a. e. d. i. p. e. n. d. e.  
 a. n. p. i. h. a. e. y. a. n. d. e. m. a. r. a. e. d. i. p. e. n. d. e.  
 i. l. l. i. g. e. y. a. n. d. e. m. a. r. a. e. d. i. p. e. n. d. e.  
 o. n. i. g. u. e. y. a. n. d. e. m. a. r. a. e. d. i. p. e. n. d. e.  
 y. a. n. d. e. m. a. r. a. e. d. i. p. e. n. d. e.



Textos que se refieren al cuerpo humano. Folio 155r del Códice Matritense

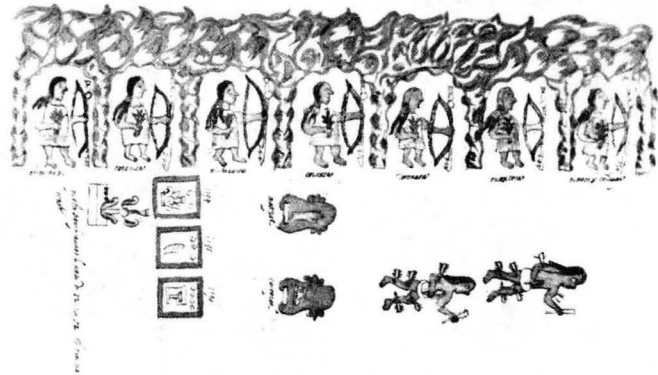
Dibujos del Códice Florentino que ilustran los textos de las partes del cuerpo humano





Colhuacatépec Amaqueme  
Chicomóztoc, la montaña  
madre  
*Historia Tolteca-chichimeca*,  
fol. 16r

*[Faint, illegible text from the reverse side of the page, likely bleed-through from the other side of the leaf.]*



Chicomóztoc, la montaña madre  
*Códice Vaticano Latino 3738*, lam. lxxxviii



Ofrecimiento del niño al agua  
*Códice Mendocino*, p. 57

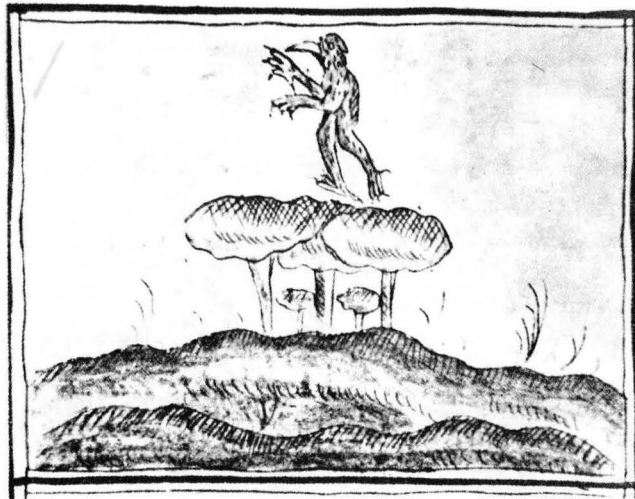


Castigo al niño y a la niña con humo de chile  
*Códice Mendocino*, p. 60





Licencia a la anciana para beber pulque  
Códice Mendocino,  
p. 71



Dibujo colonial de un psicotrópico con el demonio que lo habita, en el Códice Florentino

		ENFERMEDADES	MEDICINAS	PARTES DEL CUERPO
TEPEPILCO	PRIMEROS MEMORIALES	"De las diversas enfermedades que se producen en nuestro cuerpo"  ("Enfermedades de nuestro cuerpo. I") Informantes anónimos cap. IV, par. 9, fol. 69		"De los nombres de lo que aparece por encima de nuestro cuerpo."  Informantes anónimos cap. IV, par. 5, fol. 82v-83r
		(Enfermedades de nuestro cuerpo. II") Informantes anónimos cap. IV, fol. 81		"De los nombres de lo que está en el interior de nuestro cuerpo, que no se muestra".  Informantes anónimos cap. IV, par. 6, fol. 83v
TLATELOLCO NARUAL	CODICE MATRITENSE	Base para cuestionario  "De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas. Las enfermedades del hombre"  Informantes anónimos fol. 163r-172v  Correcciones y adiciones  Informantes: Juan Pérez, Pedro Pérez, Pedro Hernández, José Hernández, Miguel García, Francisco de la Cruz, Baltasar Juárez y Antonio Martínez	"De las hierbas medicinales y maderas potables"  (Relación breve) Informantes anónimos fol. 238r-239r	Base para cuestionario  "De las partes del hombre y de la mujer, de dentro y de fuera"  Informantes anónimos fol. 146r-148r  Nueva redacción  "De todos los miembros exteriores e interiores, así del hombre como de la mujer"  Informantes anónimos fol. 148r-162r
		Adiciones y supresiones   Informantes anónimos  Pasa en limpio	Nueva redacción	Pasa en limpio
TI-MOCHITLAN Y TLATELOLCO ESPAÑOL Y DIBUJOS	CODICE FLORENTINO	"De las enfermedades de nuestro cuerpo y de sus medicinas correspondientes, de lo que constituye su medicina"  Informantes: Juan Pérez, Pedro Pérez, Pedro Hernández, José Hernández, Miguel García, Francisco de la Cruz, Baltasar Juárez y Antonio Martínez  fol. 97r-113v  Versión al español y dibujos	"De las hierbas medicinales y de diversas hierbas"  (Relación extensa)  Informantes: Gaspar Matías, Pedro de Santiago, Francisco Simón, Miguel Damián, Felipe Hernández, Miguel García y Miguel Motolinía Escribano: Pedro de Raquera  fol. 139v-181r  Versión al español y dibujos	"De los intestinos y de todo lo que está en el interior del hombre, y de todo lo que está en la superficie, y de las coyunturas, de lo que nos pertenece a los varones, y de lo que pertenece a la mujer"  Informantes anónimos fol. 70r-97r  Dibujos
		"De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas"  fol. 97r-113v	"De las hierbas medicinales y de otras cosas medicinales"  fol. 143r-181r	Cinco dibujos  fol. 70v, 77v, 80v, 83v y 84r
		LIBRO X, cap. XXVIII	LIBRO XI, cap. VII, par. 5	LIBRO X, cap. XXXVII

PROCESO DE LA LABORACION DE LOS PRINCIPALES TEXTOS DE FRAY BERNARDINO DE SAHAGUN ACERCA DE LA MEDICINA

a la historia natural de la obra de Sahagún. Apenas ocupa más de una foja del *Códice Matritense*. No satisfecho el franciscano con tan pobre descripción acerca de un tema que resultaba tan útil e interesante, ocupó los servicios de un equipo de médicos indígenas que desarrollaron el informe que aparece en el *Códice Florentino*. Fue un equipo diferente al primero. Lo formaron Gaspar Matías, Pedro de Santiago, Francisco Simón, Miguel Damián, Felipe Hernández, Miguel García y Miguel Motolinía, auxiliados por el escribano Pedro de Raquena. Junto a este texto aparecen el de la traducción al castellano y los dibujos correspondientes.<sup>28</sup>

Por último, los textos referentes a las partes del cuerpo humano se inician en Tepepulco con dos listas dictadas por informantes anónimos, textos que ocupan respectivamente el capítulo iv, párrafo 5, folios 82v y 83r, y el capítulo iv, párrafo 6, folio 83v de los *Primeros memoriales*, con los títulos "De los nombres de lo que aparece por encima en nuestro cuerpo" y "De los nombres de lo que está en el interior de nuestro cuerpo, que no se muestra". Son textos pobres, ya que a las listas de nombres sólo acompañan algunas palabras (ya verbos, ya adjetivos) referentes a los sustantivos enunciados. Como en el caso de los textos de las enfermedades, éstos van a ser base de los cuestionarios de los que haría uso Sahagún en Tlatelolco.

En el *Códice Matritense* la lista de las partes del cuerpo humano ocupa el capítulo xxvii del libro X; pero en realidad se trata de dos textos diferentes. El primero de ellos abarca del folio 146r hasta la mitad del folio 148r, y tiene el título "De las partes del hombre y de la mujer, de dentro y de fuera". Es una larguísima lista de nombres de las partes del cuerpo humano, sin divisiones y sin los agregados de verbos y adjetivos que aparecen en los *Primeros memoriales*. Después, como si tampoco aquí estuviese satisfecho Sahagún del capítulo, se reinicia el xxvii con otro texto en el que cada uno de los nombres de las partes del cuerpo va seguido de largas listas de adjetivos, verbos o sustantivos que se relacionan con los nombres de una u otra manera. Este segundo y definitivo capítulo xxvii tiene por título "De todos los miembros exteriores y interiores así del hombre como de la mujer", y abarca de la mitad del folio 148r al 162v. Está dividido en catorce párrafos, cuyos títulos aparecen en español, con letra del propio Sahagún.

<sup>28</sup> Quien desee una mayor información acerca de la historia de estos documentos, su paleografía y su versión directa al español, puede consultar: López Austin, "De las enfermedades..."; López Austin, "De las plantas..."; López Austin, "Textos acerca...", y López Austin, "Descripción de..."

La versión del *Códice Florentino* deriva de la segunda del *Matritense*, con variación del título general, que en el *Florentino* será "De los intestinos y de todo lo que está en el interior del hombre, y de todo lo que está en la superficie, y de las coyunturas, de lo que nos pertenece a los varones y de lo que pertenece a las mujeres". Los títulos de los párrafos están escritos en lengua náhuatl, con letra de fray Bernardino. La siguiente lista permitirá comparar los títulos de ambos documentos, de los que doy en el original español los del *Matritense*, y en su traducción del náhuatl los del *Florentino*:

CODICE MATRITENSE	CODICE FLORENTINO
1 Del pellejo del hombre o de la mujer	1 De nuestra carne, de la piel de nosotros los hombres y de las mujeres
2 De la cabeza y de sus partes	2 De la cabeza y de todo lo que en ella está
3 De los ojos y de todos sus adherentes	3 De los ojos y de todo lo que les pertenece, y de nuestra nariz y de todo lo que en ella está
4 De la cara con todos sus adherentes	4 De la cara y de todo lo que le pertenece
5 De los dientes y muelas y colmillos	5 De los dientes, y de las muelas, y de nuestros colmillos
6 De los labios con sus circunstancias	6 De nuestros labios y de lo que les pertenece
7 Del pescuezo, con sus circunstancias	7 Del cuello y de todo lo que le pertenece
8 De los hombros, brazos, manos y dedos	8 Del hombro, y del antebrazo, y de los dedos de la mano
9 Del cuerpo con sus adherencias	9 De nuestro tronco y de todo lo que en él está
10 De las piernas y pies, y todo lo adherente	10 De nuestras piernas y de todo lo que les pertenece
11 De los huesos de todo el cuerpo	11 De todos nuestros huesos que están en nuestro cuerpo
12 De los miembros y partes interiores	12 De nuestras partes discernibles, las que están en nuestro interior
13 De otras menudencias que hay en el cuerpo humano	13 De otras partes discernibles que están en nuestro cuerpo
14 De las horrras que salen del cuerpo	14 De las podredumbres, de las suciedades que salen de nuestro cuerpo

En el *Florentino*, como se ha dicho, aparecen pareados los textos nahuas que fueron producto de las respuestas de los informantes, con la traducción, demasiado libre en ocasiones, que Sahagún hizo de ellos al español. Los textos referentes a las partes del cuerpo humano son la excepción, pues están en náhuatl; pero sin versión al español. La razón es obvia: Sahagún concibió esta parte de su libro como una rica fuente de léxico para su diccionario; pero consideró absurdo traducir lo que era casi una mera lista de palabras. En la columna paralela donde debiera aparecer la traducción, Sahagún se ocupa de otro tema: diserta sobre los oficios y habilidades, vicios y virtudes de los indios de su tiempo. Aparecen, además, algunas ilustraciones, malas y pobres, del tema del cuerpo humano.

Hay en este capítulo cinco particularidades que llaman la atención. Primera, que en el párrafo decimotercero se incluyen algunos defectos y señales corporales. Segunda, que ahí mismo aparece una lista de locativos que tienen como elementos de composición nombres de partes del cuerpo humano. Tercera, que no se mencionan los testículos, y que los nombres de los riñones ocupan su lugar. Cuarta, que en la parte final del capítulo existe un intento de referencia a la función y al órgano, en oraciones pareadas, distintas sólo porque unas emplean la palabra *inic* y otras *uncan* para decir respectivamente que con ese órgano se realiza la función y que allí es donde se realiza. Por último, parece existir una necesidad de distinción entre singularidad y pluralidad orgánica con indicador de accidente gramatical de número en palabras que normalmente no lo admiten. Así, aparece tanto la voz *nepicya* ("coyuntura") como *nenepicya*, como si la segunda fuese el plural de la primera, siendo que, por ser nombres de entes inanimados, no pueden pluralizarse.<sup>29</sup>

Esta tercera parte de los textos de Sahagún, la de la constitución del cuerpo humano, es la que aporta el grueso de la información. En los apéndices 1 y 2 encontrará el lector mi paleografía y mi traducción completas de los textos en las diversas etapas de elaboración: *Primeros memoriales*, *Códice Matritense* y *Códice Florentino*.

Frecuentemente se comparan los textos de los informantes in-

<sup>29</sup> Anderson, en *Rules...*, 52, admite esta posibilidad: "...the nouns often reduplicate the first syllable, especially those which, because they name inanimate objects, have no plural forms; thus they are pluralized." La opinión de Anderson es muy valiosa; sin embargo, en ciertos casos no es posible justificar esta duplicación, como sucede en *cocoxipochtli*, "nuez de la garganta".

dígenas de Sahagún con la obra de Martín de la Cruz, *Libellus de medicinalibus Indorum herbis*, para contrastar la poca influencia de la medicina española en aquéllos, y la excesiva penetración de conceptos europeos en ésta. La comparación es válida; pero siempre que no se crea que los médicos informantes de Sahagún estaban demasiado exentos de la influencia extranjera. Prueba de ello son las prescripciones de tratamientos con jeringas metálicas (llega a aparecer su dibujo en las ilustraciones del *Códice Florentino*) y el uso de lechinos. Además, algunas medidas terapéuticas hacen sospechar que en forma directa o indirecta, los médicos indígenas conocieron los libros médicos españoles. Puede citarse como ejemplo de libros que posiblemente influyeron en ellos el de Chirino de Cuenca, que recomienda el ya mencionado excremento de lagarto contra las nubes de los ojos; la leche de mujer contra las excrescencias del interior de los párpados; la orina humana para limpiar toda sarna y llaga, y el uso de medicinas negras contra las infecciones.<sup>30</sup> Iguales recomendaciones aparecen en los textos de Sahagún.<sup>31</sup> Otro ejemplo de prescripciones que pueden hacer presumir influencia extraña son las sangrías de determinadas venas para evitar los daños de las contusiones, sobre todo cuando se menciona la "vena del corazón".<sup>32</sup> Sin embargo, Adams registra la creencia cakchiquel actual de que las venas de las piernas están unidas al estómago, mientras que las de los brazos se conectan con el corazón.<sup>33</sup>

En resumen, la obra de Sahagún es de primer orden para el estudio de las concepciones de los antiguos nahuas acerca del cuerpo humano, así como lo es para casi todos los campos del pensamiento prehispánico; pero es una obra colonial, no exenta de muy diversos tipos de distorsiones. Su validez depende de la constante y casuística crítica a la que deben someterse sus datos.

#### *El vocabulario de fray Alonso de Molina*

Alonso de Molina llega a la Nueva España hacia 1522 (seis o siete años antes que Sahagún), apenas niño, junto con sus padres y su hermano. Huérfano de padre muy pronto, su madre lo entregó a los franciscanos para que les sirviera de intérprete y maestro de

<sup>30</sup> Chirino de Cuenca, *Menor...*, f. 20v, 21v, 22r, 28v, 29r, 30r y 30v.

<sup>31</sup> López Austin, "De las enfermedades...", 57, 63, 65 y otras.

<sup>32</sup> López Austin, "De las enfermedades...", 93 y 97.

<sup>33</sup> Adams, "Un análisis...", 14. El dato procede del pueblo de Magdalena Milpas Altas, Guatemala.

la lengua indígena que el niño había aprendido en sus juegos infantiles. Tendría entonces unos once años, y correría 1524. Los solicitantes franciscanos fueron los llamados "doce", tan activos en la labor evangelizadora, y el niño hablante de náhuatl se unió a ellos como un miembro más de la comunidad, en verdad de los más útiles. En 1528, tras vivir como fraile, tomó los hábitos, para continuar así la empresa religiosa hasta su muerte, en 1579.

Molina fue autor de un vocabulario único en su género. Lo publicó en 1555 en su forma original, que vertía del español al náhuatl. Su hermano de orden, fray Bernardino de Sahagún, revisó la obra. En 1571 apareció la siguiente edición, un libro mucho más completo, no sólo aumentado considerablemente en voces, sino con la inversa traducción del náhuatl al español. Desde entonces es la fuente más valiosa para el estudio del léxico náhuatl del siglo XVI.

Como diccionario de las primeras décadas de la Colonia, el de Molina tuvo que resolver muchos de los problemas planteados por el difícil concierto lingüístico de dos formas distintas de concebir el mundo. Registró voces que apenas nacían, tanto en español como en náhuatl. Muchas de ellas, tal vez, fueron creadas por el mismo Molina en su esfuerzo por ajustar ambas lenguas. Para aquilatar este proceso es necesario pensar que el vocabulario no fue fruto de una mera recopilación de equivalencias que ya habían cristalizado. Por el contrario, fue un factor catalítico y creador, un instrumento evangelizador que proporcionó a los frailes el auxilio requerido en su esfuerzo por comunicar en una lengua extraña conceptos difícilmente traducibles. No en vano el primer vocabulario vertía sólo a una lengua. Se pensó más entonces en la expresión unilateral que en el diálogo, más en el hablar que en el escuchar, más en la supuesta bondad prístina de la doctrina propia que en la respuesta razonada, más en la traducción del español al náhuatl que en la del náhuatl al español. No es el vocabulario, por tanto, un simple registro de las voces del mundo que había sido, ni de las de uno ya fraguado; fue al mismo tiempo fruto y herramienta de una práctica cotidiana.

Dadas estas características, ¿cómo aproximarnos al material de Molina para obtener de él la información acerca de las concepciones del cuerpo humano? Creo indispensable tener presentes los puntos que enseguida se listan:

a. Polisemia, homonimia, sinonimia y vaguedades del lenguaje están constantemente presentes tanto en el náhuatl como en el español de la época. Rafael Martín del Campo (que me ha precedido

en estos menesteres de tratar de descubrir los conceptos relativos al cuerpo humano a través de la nomenclatura del *Vocabulario de Molina*) proporciona un magnífico ejemplo de la imperfecta comunicación, citando las equivalencias dadas por el franciscano a las diversas acepciones de la palabra española "garganta".<sup>34</sup>

b. La simple recopilación de léxico no deja de ser un reflejo de la cosmovisión de quien reúne el material. La elección de los términos a los que hay que proporcionar equivalentes en lengua extraña puede dar la falsa imagen de una correspondencia nítida y precisa. Un ejemplo es el de los sentidos corporales, que aparecen en el vocabulario en número de cinco, como eran concebidos por la tradición europea de la época. La llana aceptación de tan precisa coincidencia sin elementos diversos que la corroboren deja la puerta abierta a interpretaciones cargadas de europeocentrismo.

c. La lengua náhuatl ofrece una increíble posibilidad de acuñación de vocablos que corresponden a conceptos ajenos.<sup>35</sup> Esta característica del náhuatl aumenta el riesgo de reflejo que se menciona en el punto anterior.

d. Los conocimientos de anatomía de Molina y de sus informantes no fueron los de especialistas en medicina. Martín del Campo hace hincapié en este punto.<sup>36</sup> Aquí habría que contestar a Martín del Campo que es de tomarse muy en cuenta su opinión, siempre que no atribuyamos o neguemos a priori a los médicos indígenas un conocimiento anatómico muy superior al que tuvieron Molina y sus ayudantes.

e. El español de la época presenta escollos que hay que descubrir. Vuelvo a Martín del Campo para citar un buen ejemplo de equívoco por él advertido: *icxixiōtl* se traduce en el vocabulario como "empeine del pie"; pero aquí "empeine" significa un tipo de lesión dérmica y no una parte del pie.<sup>37</sup> Es "empeine" derivado de *impetigo*, no de *antepedimum*. Lo que captó Martín del Campo no pudo verlo Rémi Siméon, quien en su vocabulario náhuatl-francés tradujo *cou-de-pied*.

f. Es necesario registrar los casos en los que existe alguna sospecha de influencia colonial. Molina vierte "abortar por algún desastre y sin voluntad" como *tlaoilinilia (nino)*, palabra que literalmente significa "realizar en mí un movimiento de algo". Hay que recordar que en el español de la época "mover" era sinónimo

<sup>34</sup> Martín del Campo, "La anatomía...", 51.

<sup>35</sup> Así lo hacen notar Rogers y Anderson, "La terminología anatómica...", 74.

<sup>36</sup> Martín del Campo, "La anatomía...", 50.

<sup>37</sup> Martín del Campo, "La anatomía...", 57.

de "abortar". Y, sin embargo, hablo de sospecha, porque el término *tlaoilnilia* aparece frecuentemente en los textos nahuas.

g. Deben localizarse vocablos que implican antiguas creencias, ya que su información puede ser valiosa. Tanto Sahagún como Molina estuvieron alertas contra la transmisión de términos que dieran pie a la persistencia de elementos mágicos y religiosos indígenas.<sup>38</sup> Pero no todo pudo ser cernido, y algunos términos pasaron a las obras definitivas. Molina registra *itech naci Tlaltecuhltli* como "morirse el enfermo", expresión que hace referencia a la antigua divinidad de la tierra.

A éstos y a otro tipo de problemas me refiero, ya en la práctica, en la nómina de partes del cuerpo humano y en su vocabulario auxiliar. Largo sería mencionar las dificultades específicas de otras fuentes. Baste por ahora la cita de las dos principales, y la referencia a las etnográficas que aparece más arriba.

#### LOS APENDICES

El lector interesado podrá recurrir a los apéndices de este libro en busca de la información adicional que contienen los siguientes documentos:

1. Textos nahuas acerca de las partes del cuerpo humano. Se ofrece la paleografía de los distintos documentos de Sahagún: *Primeros memoriales*, *Códice Matritense* y *Códice Florentino*, anotados.

2. Traducción al español de los textos referentes a las partes del cuerpo humano.

3. Nómina de partes del cuerpo. Incluye el análisis filológico de los nombres de las partes del cuerpo humano y algunos comentarios sobre la materia.

4. Vocabulario auxiliar a la nómina de partes del cuerpo humano. Explica algunos de los problemas de interpretación en el análisis filológico.

5. Cuadros de análisis filológico de términos que se refieren a funciones y estados anímicos, y que al mismo tiempo hacen alusión a partes o productos del cuerpo humano. Estos cuadros sirven de base a la localización de los centros anímicos.

6. Bibliografía mínima sobre la polaridad frío-calor en México y

<sup>38</sup> Sahagún, por ejemplo, elimina de la lista de enfermedades *necihuaquetzaliztli* y *netlahuitequilitzli*. Habían aparecido en los *Primeros memoriales*; pero no se encuentran después en el *Códice Matritense*. Ambas hacen alusión a etiología sobrenatural. López Austin, "Textos acerca ..."; 131.

Guatemala.

7. Textos nahuas de Sahagún acerca de las condiciones de edad y sexo, con su traducción al español.

8. Bibliografía mínima sobre nagualismo.

9. Glosario que contiene una breve explicación de las voces en lenguas indígenas que aparecen en el libro, a las que se agregan aquellas en español cuyo significado no es fácilmente asequible al lector no especializado.

Estos nueve apéndices los encontrará el lector en el segundo volumen de este libro.



## 2. LA COSMOVISION

### EL ALTIPLANO CENTRAL

He circunscrito mi estudio de las representaciones del cuerpo humano a las concepciones de los pueblos nahuas que habitaron el Altiplano Central de México, región limitada al norte por la sierras de Zacatecas y de Guanajuato; al oeste por la Sierra Madre Occidental; al sur, por la Cordillera Neovolcánica, y al este, por la Sierra Madre Oriental. Durante los últimos y turbulentos siglos de la historia mesoamericana vivieron en el territorio enmarcado por estas murallas fisiográficas poblaciones diversas, heterogéneas en lo lingüístico, en lo étnico y en el grado de complejidad social, económica y política. En los siglos XIV, XV y XVI florecieron en el área algunos centros de población, entre los que pueden mencionarse Azcapotzalco, Tetzoco, Cholollan, Xaltocan, Culhuacan, Tlaxcallan, Huexotzinco, Chalco, Xochimilco, Cuitláhuac, Míztic, Coyohuacan, Tlacopan, Coatlinchan, Huexotla, Acolman, Cuauhtitlan y las dos ciudades mexicas: Tenochtitlan y Tlatelolco. Aunque era frecuente la composición pluriétnica y plurilingüística en los centros, en la mayor parte de los mencionados la población predominante hablaba la lengua náhuatl, y en todos se compartía una tradición cultural común no sólo a los pobladores del Altiplano Central, sino a pueblos que habitaban en territorios muy distantes.

En la región se suceden en forma accidentada mesetas, valles, cuencas cerradas y montañas de pinos, encinos y robles, con alturas mínimas de 1800 metros sobre el nivel del mar, lo que hace del altiplano una zona fría, aunque con grandes variaciones climáticas que dependen de las diferentes alturas, vientos dominantes, irrigación y regímenes pluviales. El territorio está irrigado por numerosas corrientes que dependen no sólo de las lluvias de las sierras, sino, en forma más permanente, de los deshielos de cumbres nevadas de los volcanes. Hoy, en términos generales, el régimen de lluvias es pobre y las mayores precipitaciones ocurren en verano, con carácter torrencial. Existe gran irregularidad en los

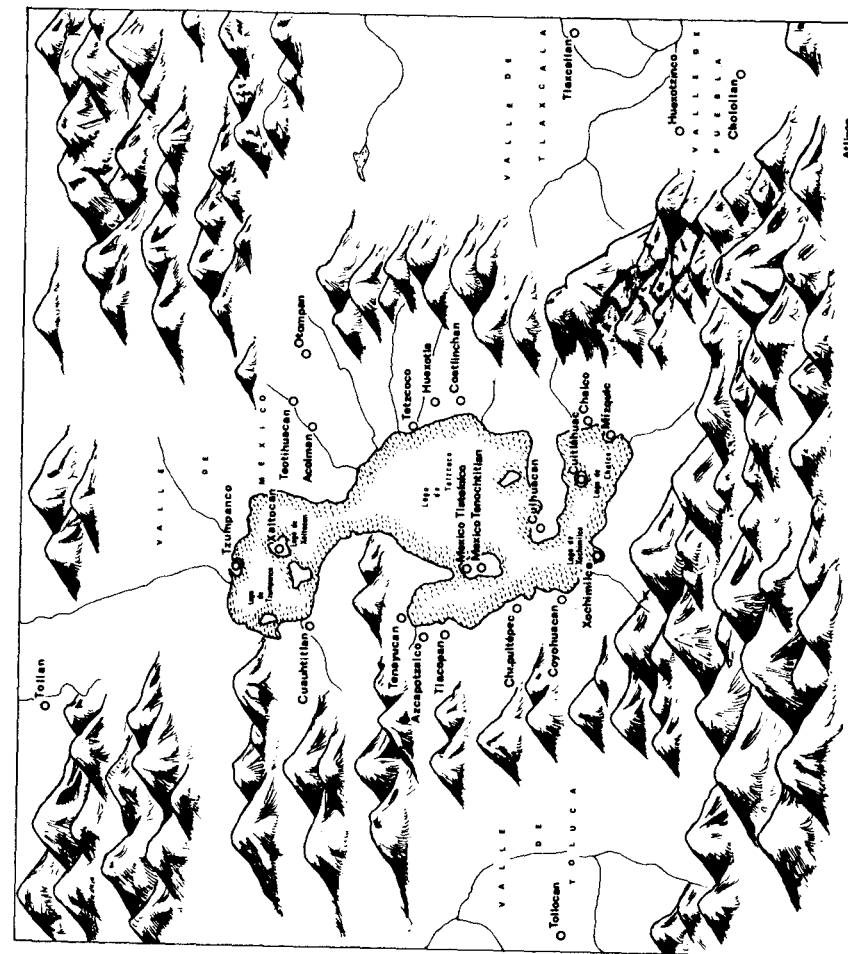
inicios de la temporada de lluvias, y los períodos de sequía pueden adquirir peligrosa frecuencia para los sembradíos de temporal. En los siglos XIV, XV y XVI la humedad era mayor y el clima más benigno, debido a la existencia de las grandes masas de agua de la cuenca central, depósitos que fueron drenados en la Colonia; pero las fuentes históricas nos hablan de la difícil vida de un pueblo sometido a un inseguro régimen de lluvias y azotado por hambrunas debidas a las inclemencias de la naturaleza.

Dos son las regiones del altiplano de las que procede la mayor parte de la información histórica. La primera es el Valle de México, con alturas mínimas de 2000 metros sobre el nivel del mar, que contenía en aquella época un conjunto de vasos de pantanosas riberas, cuyos esteros limítrofes se anegaban en la época de lluvias para formar un solo lago. Estos vasos eran los de Xaltocan y Zumpango al norte, el de Tetzaco al centro, y los de Chalco y Xochimilco al sur. El vaso central, el de más bajo nivel y el de mayores dimensiones, era salobre en su parte oriental debido a los torrentes que en dicha zona se vertían y al carácter somero de sus aguas. En cambio, los lagos septentrionales, más altos, recibían las aguas dulces de numerosos manantiales. En la parte occidental del lago de Tetzaco se erigieron las dos ciudades mexicas, islas contiguas que se comunicaban con tierra firme por medio de calzadas.

La segunda región en importancia es la de los valles de Puebla y Tlaxcala, separados del de México por la Sierra Nevada. Sus fértiles tierras, con alturas mínimas de 1800 metros sobre el nivel del mar, son irrigadas por los ríos San Martín Texmelucan, Zahuapan y Atoyac. En la región destacaron las poblaciones de Cholollan, Tlaxcallan y Huexotzinco.

Pese a la relativa escasez y a la inseguridad de las precipitaciones pluviales, el cultivo de temporal era posible en casi todo el Altiplano Central, principalmente sobre los ricos suelos aluviales. Muy favorables también para la agricultura eran las zonas artificialmente irrigadas y los pantanos en aguas dulces: en éstos se desarrolló la compleja técnica de chinampas. El principal cultivo era el del maíz, y le seguían en importancia los de frijol, chile, calabaza y huahtli. El complejo cuadro ecológico y la posibilidad de comunicación con otras regiones fisiográficas, principalmente con los próximos valles bajos del sur y con la región costera del Golfo de México, favorecieron el intercambio de productos y la expansión militar de la gente del altiplano.

Este era el mundo que percibían con muy peculiar mirada agri-



cultores, cazadores y recolectores de bosques y lagos, pescadores, artesanos, comerciantes y funcionarios de complejos aparatos gubernamentales. En él se establecían y se transformaban las relaciones entre los hombres, ya bajo la normatividad de tradiciones seculares, ya como resultado de los procesos políticos de sociedades en constante ebullición, ya con el fragor de la guerra. Y así se controvertían las diversas concepciones del cosmos.

Antes de pasar adelante debo aclarar que en este capítulo de carácter introductorio sólo podré hacer referencia a algunos de los aspectos centrales de la cosmovisión indígena, útiles para comprender cómo uno de los sistemas ideológicos, el de las representaciones del cuerpo humano, se encontraba incluido en ella. Daré preferencia a temas como el de la estructura del cosmos, el de las bases taxonómicas generales, el del tiempo, el de los seres sobrenaturales y el de las concepciones acerca de las relaciones comunitarias, de las diferencias sociales, de la dependencia y de la organización política, de la guerra y de las hegemonías. Todos estos temas, obviamente, serán tratados a grandes rasgos, puesto que además de su presentación sucinta es indispensable indicar al menos las vinculaciones que existían entre la superestructura y la base material.

#### LA ESTRUCTURA DEL COSMOS

Si consideramos que la cosmovisión es el conjunto estructurado de los diversos sistemas ideológicos con los que un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo, debemos fijar la atención en las ligas de congruencia relativa que vinculan los distintos sistemas entre sí, y que convierten la cosmovisión, precisamente por la estructura resultante, en algo más que un agregado de sistemas. La cosmovisión pone en primer plano y generaliza algunos de los principios básicos pertenecientes a uno o varios sistemas y extiende el valor de las taxonomías. En esta forma la cosmovisión adquiere las características de un macrosistema conceptual que engloba todos los demás sistemas, los ordena y los ubica.

Un principio que puede ser considerado al mismo tiempo como fundamental y conspicuo en la cosmovisión de los pueblos del Altiplano Central es el de la geometría del universo. Es, además, producto de una concepción cuyos elementos estructurales, taxonómicos y explicativos de la dinámica eran compartidos, en mayor o menor medida, por todos los pueblos mesoamericanos, y cuya

similitud con los de otras tradiciones americanas es sorprendente. En esta cosmovisión destaca magna (y al mismo tiempo fitrada en todos los ámbitos) una oposición dual de contrarios que segmenta el cosmos para explicar su diversidad, su orden y su movimiento. Cielo y tierra, calor y frío, luz y oscuridad, hombre y mujer, fuerza y debilidad, arriba y abajo, lluvia y sequía, son al mismo tiempo concebidos como pares polares y complementarios, relacionados sus elementos entre sí por su oposición como contrarios en uno de los grandes segmentos, y ordenados en una secuencia alterna de dominio. A partir de esta gran separación, la geometría se hace compleja, regida por un orden que tiene su máxima expresión abstracta en números básicos y en sus productos: 2, 3, 4, 5, 9, 13, 18, 20, 52, 73, 104, 260, 18980, etcétera. Todos estos números, a su vez, fueron fundamentales para el establecimiento de la taxonomía y de la secuencia de dominios de las distintas fuerzas de la naturaleza. La original división dual poseyó entre sus pares importantes los que, para mejor comprensión de múltiples relaciones, cito a continuación en las dos columnas de opuestos:

MADRE	hembra	macho	PADRE
	frío	calor	
	abajo	arriba	
	ocelote	águila	
	9	13	
	inframundo	cielo	
	humedad	sequía	
	oscuridad	luz	
	debilidad	fuerza	
	noche	día	
	agua	hoguera	
	influencia ascendente	influencia descendente	
	muerte	vida	
	pedernal	flor	
	viento	fuego	
	dolor agudo	irritación	
	menor	mayor	
	chorro nocturno	chorro de sangre	
	fetidez	perfume	

Se concibió un universo dividido por un plano horizontal que separaba primariamente a la Gran Madre y al Gran Padre, y sobre esta división se montaron estructuras más complejas. A la primera división aluden las fuentes documentales cuando la atribuyen a grupos de bajo desarrollo técnico y social:

...las demás naciones chichimecas no tenían ídolos, ni adoraban a los demonios que adoraron los mexicanos, tepanecas y aculhuas, si no es al Sol, que llamaban Padre, y a la Tierra, Madre, y le ofrecían todas las mañanas la primera caza que cazaban, así pájaros como venados, liebres, conejos y demás animales y aves.<sup>1</sup>

La división dual, principalmente por lo que respecta a la integridad corporal del hombre, a la enfermedad, a los alimentos y a las medicinas, se proyecta, aún en nuestros días, en la división de lo frío y lo caliente, al considerarse al ser humano formado por ambos principios, armonizados en un estado de equilibrio. Este equilibrio puede ser perdido por fuerzas exteriores o interiores; y en la misma forma, factores externos y la acción del enfermo pueden recuperar el equilibrio perdido. Varios antropólogos han opinado que la oposición dual frío-calor de las enfermedades, los alimentos y las medicinas proviene de una degeneración de la doctrina del humorismo, traída a América por los conquistadores españoles. En distintos trabajos me he opuesto a esta hipótesis.<sup>2</sup> No puedo en este capítulo detenerme en el esclarecimiento del tema. Más adelante, en el capítulo "Equilibrio y desequilibrio del cuerpo humano", me referiré a él.

Los antiguos nahuas dividían el cosmos en trece pisos celestes y nueve pisos del inframundo. Varias aparentes contradicciones en cuanto al número de pisos celestes (se mencionan, por ejemplo, nueve pisos celestes en lugar de trece) hacen verosímil la suposición de una muy remota concepción preagrícola de la geometría del cosmos, en la que se contaban nueve pisos celestes sobre los nueve pisos del inframundo. Es muy probable que esta antigua concepción dual se hubiese hecho más compleja cuando las sociedades indígenas empezaron a depender en forma más amplia de la agricultura, y que hombres con nueva visión y distintas necesidades hubiesen interpuesto otros cuatro pisos entre la tierra y el cielo. Las importantes funciones que estos hombres descubrieron (o que atribuyeron) al Sol, a la Luna, a las lluvias, nubes, relámpagos, rayos, granizo y vientos en la vida de las cosechas pudo provocar que entre el Padre y la Madre colocaran independiente el mundo de los Hijos, hijos astrales o acuáticos que quedaron muy próximos a los agricultores.

<sup>1</sup> Alva Ixtlilxóchitl, I, 412.

<sup>2</sup> López Austin, *Textos de medicina náhuatl*, 1975, 16-31; López Austin, "Salutaciones...", 93; López Austin, "Cosmovisión y medicina...", 18-22.

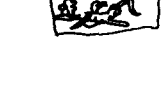
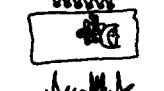
A la posición intermedia del Sol alude el mito. El nacimiento solar aparece relatado en algunos mitos como la fecundación del Padre celeste, la preñez de la Madre terrestre y el nacimiento del Hijo luminoso, ligado estrechamente a las fuerzas acuáticas, pero armado del fuego celeste. Más allá del ámbito del dominio solar, distante, quedaba el verdadero cielo, el cielo del fuego azul, que seguía gobernado por el Padre, a cuya morada no llegaban los astros. Esto explica que una fuente afirme que "comenzó a alumbrar el Sol, porque hasta entonces había sido noche, y la Luna comenzó a andar tras él, y nunca lo alcanza; y andan por el aire, sin que lleguen a los cielos".<sup>3</sup> Y explica también, como se dijo, que en muchos textos aparezca la mención a los "nueve cielos", lo que hace una distinción entre dos sectores celestes, uno de nueve cielos y otro de cuatro.

Cada piso celeste y del inframundo estaba habitado por diversos dioses y por seres sobrenaturales menores. Los dioses aparecen frecuentemente representados en parejas de cónyuges, como proyección de una concepción cósmica dual. Hay problemas de interpretación de las fuentes: la ubicación de las divinidades en sus correspondientes moradas varía mucho en los documentos históricos; la información sobre la composición y nombres de los pisos cósmicos es escasa y confusa;<sup>4</sup> la contradicción más frecuente es la ya citada de los textos que hablan de nueve o trece pisos celestes; en otros textos los cielos decimosegundo y decimotercero, que se creían habitados por Ometéotl, el dios de la dualidad, son mencionados como un solo piso, doble, por lo que se cuentan indistintamente doce o trece cielos, o se dice que Ometéotl vive en el cielo más alto, el decimosegundo.

Para la debida interpretación del aspecto numérico me valgo de las láminas primera y segunda del *Códice Vaticano Latino 3738*. Creo que, dentro de la gran confusión existente en las fuentes, el *Códice Vaticano Latino 3738* es el que proporciona la imagen más clara. El *Códice Florentino*, que también se refiere a las divisiones del cosmos en el apéndice al Libro III, ni siquiera da los nombres de todos los pisos. Frente a los glifos del *Códice Vaticano Latino* ofrezco la versión al español de los nombres que en náhuatl aparecen en el documento, y propongo un doble orden numérico: a. sin paréntesis, el número ordinal de cada uno de los

<sup>3</sup> *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 35.

<sup>4</sup> Véase al respecto González Torres, *El culto a los astros...*, 21-33.



LUGAR DE LA DUALIDAD	13 y 12	(9 y 8)
DIOS QUE ESTA ROJO	11	(7)
DIOS QUE ESTA AMARILLO	10	(6)
DIOS QUE ESTA BLANCO	9	(5)
LUGAR QUE TIENE ESQUINAS DE LAJAS DE OBSIDIANA	8	(4)
CIELO QUE ESTA VERDIAZUL	7	(3)
CIELO QUE ESTA NEGRUZCO	6	(2)
CIELO DONDE ESTA EL GIRO	5	(1)
CIELO LUGAR DE LA SAL	4	(4)
CIELO DEL SOL	3	(3)
CIELO DE CITLALICUE	2	(2)
CIELO DEL TLALOCAN Y DE LA LUNA	1	(1)
LA TIERRA	1	
EL PASADERO DEL AGUA	2	
LUGAR DONDE SE ENCUENTRAN LOS CERROS	3	
CERRO DE OBSIDIANA	4	
LUGAR DEL VIENTO DE OBSIDIANA	5	
LUGAR DONDE TREMOLAN LAS BANDERAS	6	
LUGAR DONDE ES MUY FLECHADA LA GENTE	7	
LUGAR DONDE SON COMIDOS LOS CORAZONES DE LA GENTE	8	
LUGAR DE OBSIDIANA DE LOS MUERTOS. LUGAR SIN ORIFICIO PARA EL HUMO	9	

GRAFIA DEL CODICE	LECTURA PROPUESTA	TRADUCCION	ORDEN PROPUESTO
Homeyoca	Omeyocan	Lugar de la dualidad	13 <sup>o</sup> y 12 <sup>o</sup> cielos (9 <sup>o</sup> y 8 <sup>o</sup> cielos superiores)
Teotl tlatlahuca	Teotl tlatlahuca	Dios que está rojo	11 <sup>o</sup> cielo (7 <sup>o</sup> cielo superior)
Teotl cocauhca	Teotl cozauhca	Dios que está amarillo	10 <sup>o</sup> cielo (6 <sup>o</sup> cielo superior)
Teotl yztaca	Teotl iztacca	Dios que está blanco	9 <sup>o</sup> cielo (5 <sup>o</sup> cielo superior)
Yztapal nanazcaya	Itztapalnacazcayan (?)	Lugar que tiene esquinas de lajas de obsidiana	8 <sup>o</sup> cielo (4 <sup>o</sup> cielo superior)
Ylhuicatl xoxouhca	Ilhuicatl xoxouhca	Cielo que está verde	7 <sup>o</sup> cielo (3 <sup>o</sup> cielo superior)
Ylhuicatl yayauhca	Ilhuicatl yayauhca	Cielo que está negruzco	6 <sup>o</sup> cielo (2 <sup>o</sup> cielo superior)
Ylhuicatl mamaluacoca	Ilhuicatl mamaluacoca	Cielo donde está el giro	5 <sup>o</sup> cielo (1 <sup>er</sup> cielo superior)
Ylhuicatl huixtutla	Ilhuicatl huixtutlan	Cielo-lugar de la sal	4 <sup>o</sup> cielo (4 <sup>o</sup> cielo inferior)
Ylhuicatl tunatiuh	Ilhuicatl Tona-tiuh	Cielo del Sol	3 <sup>o</sup> cielo (3 <sup>o</sup> cielo inferior)
Ylhuicatl iztlalicoe	Ilhuicatl Citlalicoe	Cielo de Citlalicoe (La de la Falda de Estrellas)	2 <sup>o</sup> cielo (2 <sup>o</sup> cielo inferior)
Ylhuicatl tlalocanyanmeztli	Ilhuicatl Tlalocan ihuan Metzli	Cielo del Tlalocan y de la Luna	1 <sup>er</sup> cielo (1 <sup>er</sup> cielo inferior)
Tlalticpac	Tlalticpac	La tierra	1 <sup>er</sup> piso terrestre
Apano huaya	Apanohuayan	El pasadero del agua	2 <sup>o</sup> piso terrestre
Tepetli monanamycia	Tepetl monanamicyan	Lugar donde se encuentran los cerros	3 <sup>o</sup> piso terrestre
Yztepetl	Itztepetl	Cerro de obsidiana	4 <sup>o</sup> piso terrestre
Yeehecaya	Itzehecayan	Lugar del viento de obsidiana	5 <sup>o</sup> piso terrestre
Pacoecoetlacaya	Pancucuetlacayan	Lugar donde tremolan las banderas	6 <sup>o</sup> piso terrestre
Temiminaloya	Temiminaloyan	Lugar donde es muy flechada la gente	7 <sup>o</sup> piso terrestre
Teocoylqualoya	Teyollocualoyan	Lugar donde son comidos los corazones de la gente	8 <sup>o</sup> piso terrestre
Yzmictlan	Itzmictlan	Lugar de obsidiana de los muertos, lugar sin orificio para el humo	9 <sup>o</sup> piso terrestre
Apochcaloca	apochcalocan		

pisos cósmicos en la simple división de trece superiores y nueve inferiores; *b.* entre paréntesis, el número ordinal que corresponde a los pisos celestes si se distingue entre los nueve del Padre y los cuatro de los Hijos.

El códice nos muestra los cuatro cielos inferiores ocupados en el siguiente orden: el más bajo, por la Luna y el Tlalocan (el paraíso de los seres pluviales); el segundo, por las estrellas; el tercero, por el Sol, y el cuarto por Huixtocihuatl, la diosa de las aguas salobres que se levantaban como pared circundante hasta tocar los cielos.

Volvamos a la originaria división dual de cielo y tierra. El mundo inferior, terrestre, acuático, daba origen a los ríos, a los arroyos, a los vientos y a las nubes, procedentes todos de los grandes depósitos que se erguían sobre la superficie de la tierra. Estos (los montes) liberaban sus cargas ya por manantiales, ya por elevadas cuevas de las que partían nubes y vientos para ocupar su sitio celeste. Era el mundo inferior un mundo plétórico de riquezas (aguas, semillas, metales); pero concebido como avaro y cruel por los agricultores, dependientes del inseguro régimen pluvial. Ellos imaginaban este mundo terrestre y acuático contaminado por la muerte y custodiado celosamente por los peligrosos "dueños" de manantiales y bosques. Aún hoy los lugares de donde procede la riqueza —fuentes, bosques, minas— se conciben como puntos de comunicación entre el mundo de los hombres y el de la muerte, guardados por los *ohuican chaneque*, los "dueños de los lugares peligrosos".

Los montes (depósitos de agua) fueron personalizados como dioses estrechamente vinculados con las lluvias, pero también con la enfermedad y la muerte. De ellos emanaban tanto el indispensable líquido como las malas influencias en forma de enfermedades, accidentes o meteoros acuosos dañinos a las cosechas. Su jerarquía culminaba en Tlalocan Tecuhtli, el dueño de la montaña arquetípica, la fuente máxima y general de las aguas y de las plantas domésticas que nutrían al hombre. A las órdenes de Tlalocan Tecuhtli estaban los cuatro grandes *tlaloque*, moradores de cada uno de los extremos del mundo, y se encontraban en el siguiente nivel jerárquico los ejércitos de *tlaloque* o *tlamacazque* menores, encargados de particulares meteoros. De los cuatro grandes *tlaloque* provenían los distintos tipos de precipitaciones y vientos, benéficos o maléficos según el extremo de la tierra en el que cada *tlaloc* se encontraba.

Del mundo superior, celeste y masculino, también llegaban bienes indispensables para la vida y males temidos por los hombres.

Era el cielo, como se ha dicho antes, el gran fecundador; pero descendían de él fuerzas dañinas que alteraban la superficie de la tierra y penetraban en el cuerpo humano para causarle enfermedades.

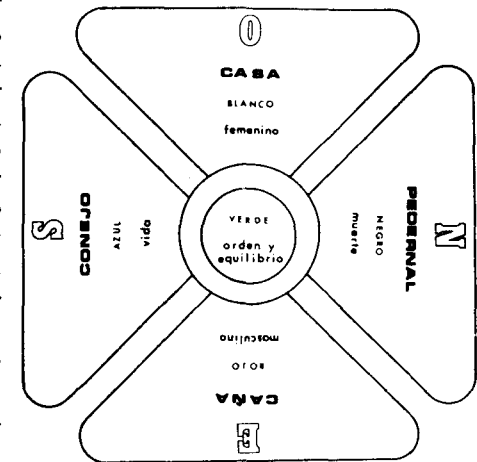
La superficie de la tierra era concebida como un rectángulo o como un disco<sup>5</sup> rodeado por las aguas marinas, elevadas en sus extremos para formar los muros sobre los que se sustentaba el cielo. Si hemos de interpretar de acuerdo con la información de las láminas primera y segunda del *Códice Vaticano Latino*, las aguas del mar rodeaban como pared los cuatro pisos celestes inferiores y soportaban los nueve superiores.

La superficie terrestre estaba dividida en cruz, en cuatro segmentos. El centro, el ombligo, se representaba como una piedra verde preciosa, horadada, en la que se unían los cuatro pétalos de una gigantesca flor, otro símbolo del plano del mundo.

A cada uno de los cuatro segmentos de la superficie terrestre se le asignaba un color. La distribución de los colores no era la misma en toda Mesoamérica. En el Altiplano Central, la división más frecuente daba al norte el color negro, blanco al oeste,

azul al sur y rojo al este. El color verde estaba relacionado con el centro, con el ombligo del mundo. Otros símbolos, entre los múltiples vinculados con los cuatro rumbos del plano terrestre, fueron el pedernal al norte, la casa al occidente, el conejo al sur y la caña al oriente, lo que constituía, según Garibay K., una doble oposición de muerte-vida (norte-sur, con los símbolos de la materia inerte y de la movilidad extrema)

y hembra-macho (oeste-este, con los símbolos sexuales de la casa y de la caña),<sup>6</sup> como si el eje cielo-inframundo se hubiese proyectado en dos giros de 90°, perpendiculares entre sí, sobre



El plano del mundo

<sup>5</sup> H. B. Nicholson opina que es más verosímil que se haya concebido el plano terrestre en forma rectangular, si se atiende a la iconografía. Comunicación personal.

<sup>6</sup> Garibay K., "Semejanzas de algunos...", 77.<sup>4</sup>

el plano de la superficie terrestre, distribuyendo dos de sus pares de oposición.

En cada uno de los extremos del plano horizontal se erguía un soporte del cielo. Las columnas aparecen en las fuentes concebidas como distintos tipos de seres, en fusiones simbólicas que son muy frecuentes en la cosmovisión mesoamericana. En esta forma pueden aparecer como árboles sagrados, o como cada uno de los cuatro grandes *tlaloque* que enviaban las lluvias desde los confines de la tierra. Por ejemplo, se menciona a los *tlaloque* en su función de columnas sustentantes del cielo en un conjuro de principios del siglo XVII, recogido de nahuas de los valles bajos, al sur del Altiplano:

...in antlamacazque, in antlaloque,	...vosotros, los sacerdotes, vosotros los <i>tlaloque</i> ,
in nauhcampa anonoque,	los que estáis colocados en los cuatro lados,
in nauhcampa ancate,	los que estáis en los cuatro lados,
in amilhuicatl quitzquitoque ... <sup>7</sup>	vosotros, los que portáis el cielo ...

Los cuatro árboles cósmicos no eran sólo soportes del cielo. Con el eje central del cosmos, el que atravesaba el ombligo universal, eran los caminos por los que viajaban los dioses y sus fuerzas para llegar a la superficie de la tierra. De los cuatro árboles irradiaban hacia el punto central las influencias de los dioses de los mundos superiores e inferiores, el fuego del destino y el tiempo, transformando todo lo existente según el turno de dominio de los númenes. En el centro, encerrado en la piedra verde preciosa horadada, habitaba el dios anciano, madre y padre de los dioses, señor del fuego y de los cambios de naturaleza de las cosas.

El carácter de vías de comunicación que tenían el eje central y los cuatro cuerpos de las esquinas del mundo había hecho que se les concibiera formados por dos pares de bandas helicoidales (las dos bandas de naturaleza opuesta) en constante movimiento, que hacían ascender las fuerzas del inframundo y descender las del cielo. Un conjuro del mismo origen que el citado anteriormente se refiere a una de estas dobles vías en los siguientes términos:

Ye nictocaz in otlí patlahuac, in otlí maxalihuic,	Ya andaré el camino ancho, el camino bifurcado,
--	---

<sup>7</sup> Ruiz de Alarcón, 80. Tanto en éste como en los demás textos que cito de Ruiz de Alarcón, la ortografía y la traducción son mías.

in acan yole, in acan tzontecome ...	que en ninguna parte tiene corazón, que en ninguna parte tiene cabeza ...
... in tolan otlí,	... el camino del tular,
in aquenman cahui. in aquenman teuhyohua,	que nunca se acaba, que nunca se empolva, <sup>8</sup>
iz cemilhuítl, iz ceyohual in toco. <sup>9</sup>	que durante todo el día, que durante toda la noche es andado.

El simbolismo de las vías es uno de los más abundantes, ya se les presente iconográficamente con las largas bandas helicoidales entrelazadas (el *malinalli*); ya con pequeños segmentos cruzados (algunas representaciones del *ollin*); ya indiferenciados sus dos elementos, ya precisados éstos por algunos de sus múltiples símbolos particulares de oposición: uno de ellos (el frío) como chorro de agua, o con pedernales, o con caracoles y gotas de agua, o como columna de viento o chorro nocturno ...; el otro (el caliente) con cuerdas que ligan plumones blancos, o con flores, o con signos semejantes a una herradura, o como chorro de sangre... Comunicaban así estas vías el lugar de la turquesa (el cielo) con el de la obsidiana (el inframundo), para producir en el centro, en el lugar de la piedra verde preciosa (la superficie de la tierra) el tiempo, el cambio, la guerra de las dos corrientes.

Ambas vías llevaban a la superficie de la tierra, también, a los seres agresores que se burlaban de los hombres y los afligían con tormentos y enfermedades. Los hombres, además de resguardarse de los "dueños de los lugares peligrosos", tenían que hacer frente a los agresores del cielo y del inframundo. Contra ellos, contra "el del lugar del viento" y contra "el del lugar de las flores" (respectivamente el del mundo inferior y el del superior), ponía en guardia un padre a su hijo en uno de los discursos amonestatorios:

Auh inin tla xicmocuílli, tla xicmo-caqúiti, ma achi tictocuíli in Totecuyo, ma tinen in tlatlícpac, ma za tihuecahua cenca cenca tle ticmati, cenca moyolic, cenca xitlachia: mach tetzauhohuica, mach huellailtílan, aihuiayocan, acemellecan temamauh-tica, auh teelaxítican: auh cenca nel	Y capta esto, oye esto: Sigue un poco a Nuestro Señor. Que vivas sobre la tierra, que prolongues tu edad. Pon mucha atención; pon mucho cuidado; mira mucho. Dizque (éste) es el lugar de dificultades espantosas; dizque es un sitio asqueroso, un lugar desapacible, un lugar sin placer, te-
--	---

<sup>8</sup> No tener corazón significa que está hueco, que no tiene centro. No acabarse ni empolvarse significa que no sufre el deterioro del tiempo.

<sup>9</sup> Ruiz de Alarcón, 79 y 81.

conitotihui in tonanhuan, in totahuan in huehuetque ayac onquizca Tamohuanchan, ecatlan, ecaxaxantlan, ecamecatl, xochimecatl onoc, teca mocacayahua in tlalticpactli: teca papaqui, teca huehuetzcatica, tetennecuilhuitica in tlalticpac, amo tle nelli: auh amo nelli in quitoa, in quitenehua, in quiteilhuia: zan tetennecuilhuitica.<sup>10</sup>

mible, y lugar de sufrimientos. Y con mucha verdad lo anduvieron diciendo nuestras madres, nuestros padres, los ancianos: "Nadie se libra en Tamohuanchan, el lugar de los vientos, el lugar del rompimiento de los vientos. Permanecen (aquí) el habitante del lugar del viento, el habitante del lugar de las flores, que se burlan de la gente sobre la tierra. Se alegran del mal de la gente; se ríen de la gente, se mofan de la gente sobre la tierra. Nada es verdad. Y no es verdad lo que dicen, lo que expresan, lo que manifiestan a la gente: sólo se están mofando de la gente".

A través del *malinalli* llegaban las influencias divinas para provocar el sufrimiento de los hombres en una sucesión temporal que era una ilusión.<sup>11</sup>

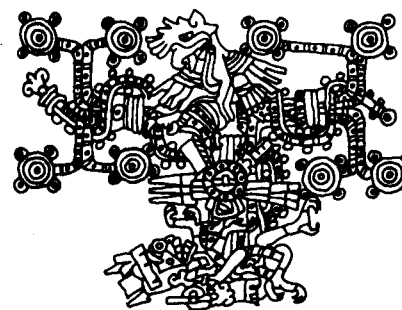
#### LA DINAMICA DEL COSMOS

Quedó dicho que sobre la superficie de la tierra, a partir de los soportes del cielo y como producto de las fuerzas provenientes del cielo y del inframundo, se daba el tiempo. Sin embargo, éste era uno de los tipos de tiempo: el tiempo de los hombres. Dimensiones diferentes eran la del tiempo anterior a la creación y la del tiempo del mito o tiempo de la creación. Las fuentes hablan de un primer tiempo de existencia intrascendente de los dioses. Esta paz fue interrumpida por el segundo tiempo, el del mito, el de las creaciones, tiempo en el que por raptos, violaciones, quebrantamientos de castidad, muertes, luchas y desmembramiento de los dioses se fue dando origen a los seres que estarían en contacto más inmediato con los hombres, y a éstos mismos. Las creaciones darían

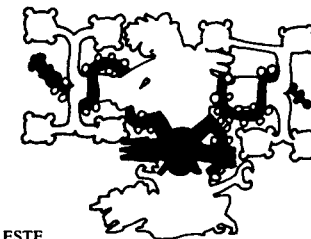
<sup>10</sup> CF, VI, 105. Al parecer, el texto fue oscuro para Sahagún. Curiosamente, y tal vez por la explicación que obtuvo de algún informante, su traducción en la HG hace mención al ascenso y al descenso: "No se escapa nadie de las descendidas y subidas de este mundo". HG, II, 136.

Al citar el *Códice Florentino*, si en la nota aparece número de folio, remito al documento original, de cuyo texto náhuatl he hecho paleografía y traducción. Si, por el contrario, aparecen citados número de volumen y páginas, remito a la edición de Anderson y Dibble, *Florentine Codex*, de la que he tomado la paleografía. En dicho caso, la ortografía y la traducción del náhuatl son mías.

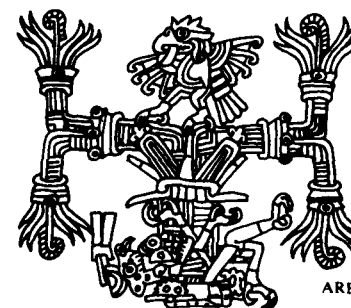
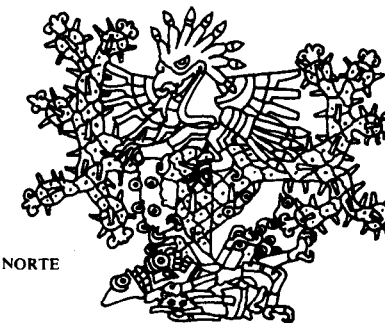
<sup>11</sup> Sobre la relación entre el *malinalli* y los caminos de las influencias superiores e inferiores, véase López Austin, "Algunas ideas...", 296.



ARBOL DEL ESTE



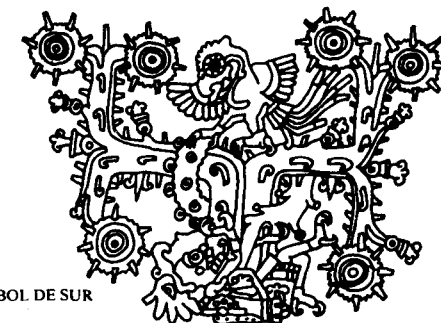
ARBOL DEL NORTE



ARBOL DEL OESTE



ARBOL DEL SUR



Los cuatro árboles cósmicos: el Arbol del Este, el Arbol del Norte, el Arbol del Oeste y el Arbol del Sur. En ellos aparecen representadas las dos vías de los dioses: la fría como cuerda de agua, chorro nocturno o puntas agudas; la caliente, como cuerda florida, flores o chorro de sangre. En el Arbol del Este se ve sobre el tronco el símbolo de la guerra, como confluencia de los dos elementos contrarios. *Códice Borgia*, lams. 49-52.

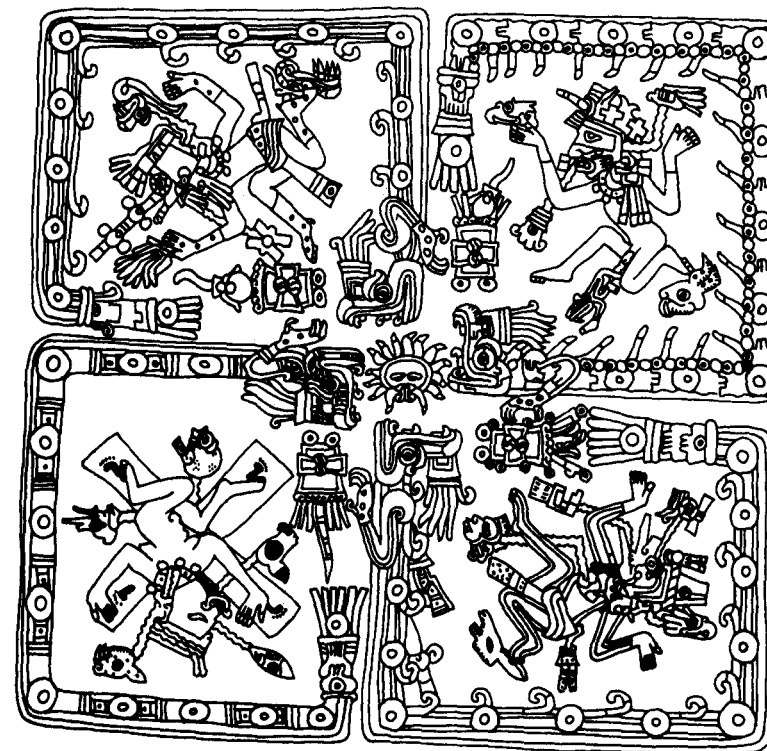


también lugar al tiempo tercero, el tiempo de los hombres, tiempo que se daba en la parte intermedia del cosmos, esto es, en la superficie de la tierra y en los cuatro cielos inferiores. Con el segundo tiempo y para regir el tercero se originaban los ciclos calendáricos. Los mitos, en efecto, mencionan frecuentemente fechas de creación, y los seres nacidos en el tercer tiempo conservarían nombres mágicos correspondientes a los signos de su aparición. Los árboles y los objetos de madera recibían por nombre Uno Agua; lo que tenía consistencia terrosa era Uno Muerte; lo pétreo, Uno Pederal; los objetos de fibra dura, Uno Hierba Torcida; los objetos puntiagudos parecen haber sido Uno Ocelote; el fuego era Cuatro Caña; los ciervos, Siete Flor; y así otros seres de los que quedó registrado el nombre secreto.<sup>12</sup> Los dioses tenían también los nombres de los signos que establecían su oportunidad de acción sobre la tierra.<sup>13</sup>

El segundo tiempo, el tiempo del mito, no concluyó al dar origen al tiempo del hombre. El tiempo del mito siguió vigente, lejos de la morada del hombre; pero determinando con sus turnos de dominio sobre la tierra lo que en el tercer tiempo acontecía. Al coincidir un momento del tiempo humano con uno de los momentos siempre presentes del tiempo mítico, el tiempo del hombre recibía la impronta del mundo de los dioses. La secuencia de las correspondencias entre uno y otro tiempos las daban ciclos de distintas dimensiones, que hacían de cada momento del acontecer del tiempo humano un punto de confluencia de una pluralidad de fuerzas divinas, en una combinación que le daba su particular naturaleza. Las fuerzas, como se dijo anteriormente, se hacían presentes en los ámbitos del tercer tiempo al surgir de las dobles columnas helicoidales de comunicación. En esta forma, una hora del día tenía características determinadas por ser un momento diurno o uno nocturno, por la influencia de un signo (uno entre los 20 que daban nombre a los días) y un numeral (entre 13) de un ciclo de 260 días; por las de la trecena a la que pertenecía; por su mes (entre 18) y su posición dentro de él (entre 20); por el año (entre 52), que a su vez estaba marcado con el destino de un signo (entre 4) y de un numeral (entre 13); y así sucesivamente, por la secuencia de otros ciclos, que hacían de cada momento transcurrido sobre la tierra una compleja combinación de las distintas influencias que bajaban de los cielos o subían del inframundo. Esto lleva a pensar, si seguimos su lógica, que teóricamente había

<sup>12</sup> Acerca de esto, López Austin, "Algunas ideas ..."

<sup>13</sup> Habla de estos nombres Caso, *Los calendarios...*, 189-199.



Los cuatro rumbos y los símbolos de los días que surgen de cada uno de ellos. Del poniente (sector inferior derecho) llegan las fuerzas de los cuatro signos en los que bajaban las diosas *chuateteo*: águila, lluvia, casa, mono y venado. *Códice Borgia*, lam. 72.

la posibilidad, transcurrido un tiempo enorme, de que se diera la coincidencia de todos los puntos de los ciclos que en un día fueron, y que con ello la historia se repitiera en forma idéntica. Así parece indicárnoslo un proverbio y su explicación, registrados en el *Códice Florentino*:

"Oc ceppa yuhcan yez,  
oc ceppa yuh tlamanz  
in iquin, in canin"

"Otra vez será así, otra vez así  
estarán las cosas, en algún tiempo,  
en algún lugar"

In tlein mochihuaya cenca ye huecauh, in ayocmo mochihua: auh oc ceppa yuh tlamanz, in yuh tlamanca ye huecauh: in yehuantin, in axcan nemi, oc ceppa nemizque, yezque.<sup>14</sup>

Lo que se hacía hace mucho tiempo y ya no se hace, otra vez se hará, otra vez así será, como fue en lejanos tiempos: ellos, los que ahora viven, otra vez vivirán, serán.




















<sup>14</sup> CF, VI, 235.

Afirmación que, naturalmente, horrorizó a Sahagún y lo obligo a decir: "Esta proposición es de Platón, y el Diablo la enseñó acá, porque es errónea, es falsísima, es contra la fe. La cual quiere decir: las cosas que fueron tornarán a ser como fueron en los tiempos pasados, y las cosas que viven tornarán a vivir, y como está agora el mundo tornarán a ser de la misma manera, lo cual es falsísimo y hereticísimo" <sup>15</sup>

El orden del viaje de las influencias por las dobles vías de las columnas comunicantes estaba estrictamente determinado por los ciclos calendáricos. Más allá del mundo del tercer tiempo, los dioses permanecían confinados en sus moradas, y desde ahí enviaban sus fuerzas, que sólo podían viajar en el momento que les correspondía de acuerdo con los turnos marcados en el tiempo terrestre, y a través de la columna-vía determinada por el orden de secuencia. El tiempo de cada día iba procediendo de uno de los árboles cósmicos, en un orden este-norte-oeste-sur... El mismo orden seguían los años, cuya temporalidad surgía sucesivamente del este, del norte, del oeste y del sur.

En los días ocelote, muerte, pedernal, perro y viento, las fuerzas llegaban por el árbol del norte; en los días venado, lluvia, mono, casa y águila, por el oeste; en los días flor, hierba torcida, lagartija, águila de collar y conejo, por el sur; en los días monstruo de la tierra, caña, serpiente, movimiento y agua, por el este; en los años de signo pedernal, por el norte; en los de signo casa, por el oeste; en los de signo conejo, por el del sur; en los de signo caña, por el este. Las diosas *cihuateteo*, que habitaban en la parte occidental del cielo, sólo podían dañar a los niños en días pertenecientes al árbol del poniente.

Estas representaciones referentes a los momentos y puntos de contacto entre el tiempo tercero y el tiempo del mito servían de fundamento a la actividad ritual. A través del rito el hombre mesoamericano pretendía revitalizar a los seres divinos, obtener de ellos los favores indispensables para subsistir, y liberarse de sus influencias dañinas. La vida normal del hombre y de las especies naturales de las que dependía su existencia no era concebida sin la intervención de los seres sobrenaturales, ni la intervención adecuada de éstos podía esperarse sin la idónea comunicación del rito. Los rituales más importantes, por otra parte, eran actividades necesariamente colectivas. La creencia en la presencia constante sobre la superficie de la tierra de fuerzas divinas favorables o perjudiciales (fuerzas creadoras del cambio, del movimiento, del tiempo,

	CIPACTLI monstruo de la tierra	E		OZOMATLI mono	O
	EHÉCATL viento	N		MALLINALLI hierba torcida	S
	CALLI casa	O		ÁCATL caña	E
	CUETZPALIN lagartija	S		OCÉLOTL ocelote	N
	CÓATL serpiente	E		CUAUHTLI águila	O
	MIQUIZTLI muerte	N		COZCACUAUHTLI águila de collar	S
	MÁZATL venado	O		OLLIN movimiento	E
	TOCHTLI conejo	S		TÉCPATL pedernal	N
	ATL agua	E		QUIÁHUITL lluvia	O
	ITZCUINTLI perro	N		XÓCHITL flor	S

Los veinte signos del día del mes, con la indicación de los rumbos del plano terrestre de los que cada uno de ellos procedía.

<sup>15</sup> CF, VI, 235.

los 20 signos del día del mes  
 y sus correspondencias  
 de los años

que impregnaban y animaban todo lo existente) hacia que el hombre luchara en forma ininterrumpida para aprovecharse o para protegerse del destino. Y la lucha se libraba por toda la comunidad. De esta manera, en los distintos niveles de organización social, el individuo náhuatl se sentía imposibilitado para desligar sus intereses personales de los de su grupo, puesto que tal hecho lo haría caer de inmediato en el desamparo frente a las terribles fuerzas divinas, siempre dinámicas sobre la superficie de la tierra. Los hombres dependían por completo de la actividad colectiva en la constante cadena de fiestas religiosas o de sus preparativos. Multitud de sacerdotes guardaban el preciso conocimiento de los varios ciclos calendáricos, de sus influencias y de la forma de evitarlas, de tal manera que eran muy pocas las actividades que un agricultor, un artesano o un comerciante creía poder realizar sin el auxilio de los religiosos. Estos estaban pendientes de la llegada de las influencias divinas y de los resultados de todas sus combinaciones, sujetos ellos mismos a sus cómputos.

Otros hombres, en cambio, creían poder moverse en forma libre a través de las columnas-vías entre el segundo y el tercer tiempo. La idea de la posibilidad de escape de la superficie terrestre se refleja en los mitos y narraciones, tanto antiguos como modernos. Se cuenta en ellos que personajes míticos y hombres usan como vías de acceso las cuevas, los lagos, los manantiales y los troncos huecos de árboles y bejuco; estos últimos aluden sin duda a los conductos habituales de los dioses. Frecuentemente se hace mención a la perplejidad de los personajes al regresar a la superficie de la tierra en un tiempo distinto al que esperaban encontrar. Los magos, profesionales de estos viajes, podían buscar en los cielos superiores o en el inframundo el tiempo siempre presente que les fuera más favorable para el ejercicio de la actividad particular que motivaba su travesía. En los mencionados conjuros recogidos en los valles meridionales por Hernando Ruiz de Alarcón se puede leer que los magos invocaban el sueño—provocado frecuentemente con alguna droga—para ir a “los nueve lugares que están sobre nosotros” (*chicnauhtopan*); o aparece su afirmación: “yo soy el viajero del mundo de los muertos, yo soy el viajero del lugar que está sobre nosotros” (*niani Mictlan, niani topan*), que no deja lugar a dudas acerca de la pretendida naturaleza de su acción. Así los magos creían estar en un sitio no ecuménico frente a una multiplicidad temporal simultáneamente válida: podían observar los *tonalli* (las influencias, las irradiaciones o destinos) en un solo presente, sin tener que sujetarse a la oportunidad del arribo de es-

tas fuerzas sobre la superficie de la tierra. Uno de los aspectos más interesantes de la concepción del tiempo entre los antiguos nahuas es la división en etapas llamadas “soles”, cuyo nombre hace alusión al período de dominio de una divinidad con transitorias funciones astrales sobre el acontecer de la tierra y de los cielos inferiores.

Se creía que el dominio solar se había otorgado sucesivamente a varios de los dioses, y que la era de cada uno había terminado al ocurrir un desequilibrio que conducía al caos, originándose así la necesidad de una nueva creación de seres humanos. Se había llegado al Quinto Sol, el presente. El número 5 corresponde al punto central, la posición más importante de un mundo estable, ya que cada uno de los anteriores soles había pertenecido a uno de los cuatro extremos de la superficie terrestre.<sup>16</sup> Es lógico suponer que el hombre, como creador de mitos de origen, coloque el momento de su nacimiento en un punto firme, estable y sobresaliente, haciendo resaltar su naturaleza de ser central, naturaleza en la que confluyen y se armonizan todas las fuerzas del cosmos. Pero el Quinto Sol, como los anteriores, estaba destinado a sufrir el cataclismo resultante de su deterioro. Ambas ideas, la de la estabilidad de la propia existencia y la del peligro de la desaparición del hombre actual, coexistieron contradictoriamente, y ambas fueron útiles al aparato gubernamental, como se verá más adelante.

#### EL DIOS TUTELAR

Las sociedades que poblaron el Altiplano Central de México aparecen en las fuentes formando agrupaciones, llamadas *calpulli*, que muestran las siguientes características:

1. La pertenencia al *calpulli* derivaba del nacimiento de las personas dentro del grupo. Sus miembros decían estar ligados por parentesco o amistad. Los *calpulli* no eran totalmente refractarios a la adopción de nuevos miembros; pero parece haber existido cierta resistencia a ello. Se afirma que se procuraba que los campesinos labraran dentro de los límites territoriales del *calpulli* para “no dar lugar a que se mezclen unos con otros ni salgan de su linaje”.<sup>17</sup> Los miembros de un *calpulli* reconocían ascendencia mítica común.

2. Los miembros vivían en inmediación geográfica, independientemente de su mayor o menor concentración. La agrupación poseía un territorio propio.

<sup>16</sup> Moreno de los Arcos, “Los cinco...”, 210.

<sup>17</sup> Zurita, 88.

3. Existía una relativa igualdad entre los miembros de los *calpulli*. Sin embargo, los cargos principales de dirección pertenecían a determinadas líneas de descendencia. Es posible que de estos miembros de estirpe señalada hubiesen surgido originariamente los representantes de las comunidades campesinas en los cuerpos colegiados que dieron nacimiento a los aparatos complejos de gobierno que unían bajo ellos diversas agrupaciones aldeanas. Una vez consolidados los aparatos complejos de gobierno y desarrolladas las diferencias sociales y económicas entre los estratos dominantes y el común de la población, se pudo producir el fenómeno opuesto: que el organismo político superior nombrara, reconociera o impusiera al funcionario que, ya con poder delegado, gobernara uno o varios *calpulli*.

4. Los miembros de *calpulli* agricultores estaban capacitados para realizar trabajos que satisfacían sus necesidades más inmediatas. Entre estas labores estaban el hilado, el tejido no muy complejo, la elaboración de prendas de vestir simples y la construcción de casas; pero al mismo tiempo dominaban otro u otros oficios muy especializados. A un *calpulli* pertenecían los vendedores de agua; a otro, los fabricantes de pulque; a otro, los tejedores de esteras; a otro, los talladores de piedras finas; a otro, los orfebres; a otro, los médicos; a otro, los comerciantes; a otro, los pescadores, y así por el estilo. La unidad económica en la producción era el grupo doméstico; pero el hecho de que todas las familias de especialistas en la misma producción pertenecieran al mismo *calpulli*, hacía de éste un desarrollado organismo de protección y colaboración.

5. La tenencia de la tierra correspondía al grupo doméstico. Sin embargo, se decía que la tierra era del *calpulli*, y sus dirigentes la distribuían entre sus miembros solicitantes cuando había demanda de ella y existían lotes disponibles. Las familias que la obtenían estaban obligadas a su constante cultivo, puesto que si por negligencia la dejaban improductiva, la parcela, por designación de los dirigentes del *calpulli*, pasaba a otra familia del mismo grupo que careciera de tierra. Si en un momento dado no existía demanda entre los miembros del *calpulli* y la había entre extraños, les arrendaban a éstos las parcelas vacías, y se destinaban las percepciones del arrendamiento a los gastos comunes. La diferente calidad de las tierras y el crecimiento desigual de las familias, así como la emergencia de individuos sin tierra, hacían que la distribución no fuese del todo equitativa.

6. Aun cuando no había prohibición de matrimonio entre personas de distinto *calpulli*, existía una fuerte tendencia a la endogamia.

7. Una de las formas de robustecer la cohesión del grupo era el alto grado de cooperación entre los distintos miembros del *calpulli*, sobre todo cuando se constituían las uniones conyugales de miembros jóvenes.

8. El *calpulli* era una unidad de defensa, tanto en lo militar, en los períodos de vida migrante, como en lo político, cuando el *calpulli* se integraba a poblaciones complejas.

9. Era también una unidad persistente cuando se aglutinaba a poblaciones complejas. Los individuos que vivían en grandes centros de población no se fusionaban en una gran masa heterogénea, sino que permanecían separados en barrios que correspondían a los límites territoriales de su propio *calpulli*.

10. Aun cuando las familias vivieran en un centro de población dirigido por un aparato gubernamental complejo, el *calpulli* conservaba gobierno propio en determinados asuntos de su exclusiva competencia e interés, tales como la distribución de las tierras, la administración de su templo o la vigilancia interna. El gobierno era ejercido por un funcionario de estirpe señalada y un cuerpo colegiado en el que los cargos eran repartidos entre los ancianos del *calpulli*. El grado de independencia de los *calpulli* frente al aparato gubernamental variaba de acuerdo con el grado de poder de éste; la imposición de regímenes totalitarios, y con ellos la lesión de los derechos del *calpulli*, aparece registrada en las fuentes.

11. Los *calpulli* podían escindirse de la unidad política mayor e incorporarse a otra distinta, independientemente de que la ruptura adquiriese en ocasiones caracteres violentos. Este recurso se daba cuando las condiciones políticas les eran adversas o cuando la explotación rebasaba los límites tolerables.

12. Por último, incorporado a complejos políticos mayores, el *calpulli* era una unidad—aunque no autónoma—en lo administrativo, en lo judicial, en lo militar, en la responsabilidad tributaria y en su participación ritual y económica en las ceremonias del culto centralizado.

La mayor fuerza cohesiva del *calpulli* partía de la creencia en el *calpultéotl*, el dios tutelar. Era este dios uno de los del panteón de la religión general; pero ocupaba una posición prioritaria para sus protegidos, al enlazarse míticamente con el origen del grupo. El grupo había nacido bajo el amparo y por la decisión del *cal-*

*pultéotl*, y toda la existencia de la comunidad dependía de su acción protectora. Su fuerza se concentraba en una imagen y en el interior de un bulto de extraño contenido que portaban sus sacerdotes, bulto que sólo ellos podían tocar. Los pueblos consideraban estos bultos sagrados y protectores como sus legados, sus depósitos (*intlápial*), y estaban obligados a rendirles culto, por ser la herencia de sus dioses.

La vida, la salud y la capacidad reproductiva de los miembros del *calpulli* derivaban del *calpultéotl*, tanto en forma individual como colectiva. Esta es una de las creencias arraigadas en muchos pueblos indígenas actuales, que conciben al dios protector como un campeón que lucha contra las malas influencias externas, incluyendo las que provienen de los dioses de comunidades vecinas, y subsiste el temor de que los individuos que salen del radio particular de protección divina quedan inermes ante la hostilidad del mundo.<sup>18</sup> Los antiguos comerciantes, quienes por su oficio tenían que desplazarse a grandes distancias, portaban la fuerza de su dios protector en sus báculos negros, y al descansar formaban la imagen atándolos en un haz que cubrían con las vestimentas características de su protector.

En las fuentes hay frecuentes menciones de que, al establecerse un *calpulli*, el dios protector iba a habitar un monte próximo. En esta forma, e independientemente de su posición y de sus atribuciones dentro del panteón, actuaba como el dios pluvial que proporcionaba a su pueblo las aguas en la medida en que se mantenían las buenas relaciones a través del culto.

También del *calpultéotl* derivaba el derecho de las familias que componían el *calpulli* a la tenencia de la tierra. Las migraciones quedaron registradas en las fuentes documentales como el lapso entre el nacimiento mítico y el milagro que ordenaba el establecimiento definitivo. El sitio era señalado por las portentosas apariciones de las que eran testigos los sacerdotes, y las marcas del prodigio eran la prueba de que el dios cedía a los migrantes las tierras labrantías. Esta historia, en la que se hermanan el mito y los acontecimientos vividos, pudo haber obrado en un principio como fuente de legitimación frente a comunidades vecinas.

Pero el *calpultéotl* no sólo proporcionaba a sus protegidos la tierra: también creían los antiguos nahuas que del patrono derivaba la cesión de las técnicas necesarias para su oficio especializado y la asignación de la especialidad al *calpulli*. En el mito el dios había

<sup>18</sup> Véase, por ejemplo, lo que de grupos tzotziles actuales relata Holland, *Medicina...*, 80-81.

sido el inventor de la actividad que los padres transmitían a los hijos como parte de su riqueza.

He mencionado anteriormente la existencia de sacerdotes en el *calpulli*. Durante las migraciones su función era compleja, ya que actuaban también como líderes políticos y militares. No es posible saber si el desempeño del cargo pertenecía a un linaje, aunque en otros grupos mesoamericanos, entre ellos los tarascos, se identifican sacerdotes y líderes políticos, y sí se hereda la custodia de la imagen del patrono, y con ella su representación.<sup>19</sup> Lo que es frecuente ver entre los nahuas es que los miembros de los *calpulli* creían que estos líderes tenían poderes especiales, desde una fuerza militar sobrenatural hasta la posibilidad de hablar con el dios, o, aún más, de ser recipientes de su fuerza, lo que aproximaba a los dirigentes a la personalidad divina.<sup>20</sup>

Son pobres las fuentes históricas y los estudios contemporáneos referentes al sistema de parentesco que existía entre estos antiguos grupos agricultores, lo que limita sobremanera la posibilidad de penetrar en la unidad económica de producción y en sus nexos con otras unidades dentro del mismo *calpulli*. Sin embargo, quedaron registradas algunas noticias relativas a la formación de la familia nuclear, que muestran una posición preeminente del padre, seguido muy de cerca por la madre. La mujer tenía una destacada participación en la economía familiar, no sólo por su esclavizada administración hogareña, sino como colaboradora en algunas actividades agrícolas y como productora de bienes destinados al intercambio y al tributo. En los hijos se daba un orden jerárquico en el que la autoridad iba en relación directa a la edad. Se conservan en nuestros días normas de este tipo y subsiste el temor a su transgresión. Redfield habla del orden jerárquico de varón sobre hembra, y de hermano mayor sobre hermano menor entre los mayas peninsulares,<sup>21</sup> mientras que Calixta Guiteras menciona que entre los tzotziles la falta de respeto del hermano menor ocasiona que el calor corporal del mayor lo dañe.<sup>22</sup> Los temores a los daños emanados de las personas mayores tienen particular importancia en pueblos de agricultores avanzados. Para grupos seminómadas los ancianos constituían una pesada carga; sus menguadas fuerzas hacían difícil su existencia, y se justificaba la occisión por piedad. Sahagún nos dice de un grupo seminómada que

<sup>19</sup> *Relación de Michoacán*, sobre todo en el relato de la vida de Hireti-Ticátame.

<sup>20</sup> Esto puede verse en forma más extensa en López Austin, *Hombre-dios*.

<sup>21</sup> Redfield, *The folk...*, 123.

<sup>22</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros...*, 110.

... si alguno le daba alguna enfermedad, y dentro de tres o cuatro días no sanaba, hacían junta todos los teochichimecas y lo mataban, metiéndole por la olla de la garganta una flecha. Y los que eran muy viejos y viejas, los mataban asimismo con flechas, diciendo que con aquello les despeñaban porque ya no pensasen más en el mundo, y porque no tuviesen ya lástima de ellos ...<sup>23</sup>

En cambio, en sociedades sedentarias, poseedoras de complejas tecnologías e inmersas frecuentemente en situaciones políticas difíciles de solucionar, los ancianos poseían un acervo de información técnica e ideológica que era indispensable para la existencia del grupo. Debido a ello, los antiguos nahuas rodeaban a los hombres a partir de los 52 años de una atmósfera protectora que no sólo permitía la subsistencia placentera de los ancianos, sino que los colocaba en situación preeminente en la dirección de la comunidad. En los viejos recaía el control político y moral de la sociedad, de la misma manera que en el dios viejo, el dios del fuego se hacía recaer la transformación del mundo. Era Huehuetéotl, Xiuhtecuhtli, el morador del ombligo de la superficie terrestre, la madre y el padre de todos los dioses, omnipresente en los hogares, en los templos y en los ritos mágicos y religiosos.

Uno de los privilegios de los viejos era su exención de las obligaciones comunales. El resto de la población debía colaborar desde edad temprana en alguna forma a la satisfacción de las necesidades colectivas, tanto de las que en forma directa mejoraban o hacían posible la producción, como de las que obedecían a factores superestructurales y que, según la cosmovisión de los agricultores, tenían relación inmediata con la vida de los individuos y la suerte de las cosechas. Entre estas necesidades ocupaban un importante lugar las de manutención del templo del *calpultéotl* y de la casa donde se reunían los viejos para administrar el *calpulli*. La cooperación de estos agricultores debía darse por medio de una racional y organizada distribución de labores en las que la fuerza de trabajo tenía que ser aprovechada al máximo. Para ello se establecían órdenes de secuencia de participación en actividades colectivas, que hacían que todos los miembros intervinieran en forma equitativa, sin descuidar sus tareas de producción familiar. Para establecer la sucesión de faenas tuvo que desarrollarse un sistema censal, a cargo de los administradores del *calpulli*. Al mismo tiempo se encontró apoyo ideológico en la concepción del cosmos, en el que las fuerzas de los dioses se ordenaban, tanto en

<sup>23</sup> HG, III, 192-193.

el mito como en su influencia sobre la superficie de la tierra, en la sucesión que establecían las ruedas calendáricas.<sup>24</sup> La participación en trabajos colectivos, que debieron de haber dado origen a esta particular concepción de la actividad del cosmos, quedaba consagrada por ella, en reversión, como una tarea "natural" a la que ningún hombre capaz podía sustraerse.

Por último, la doble finalidad de preparación técnica y de afirmación ideológica de los individuos del *calpulli* tenía que obtenerse a través de una institución que fijara la fidelidad al grupo, fidelidad representada en la que se debía al *calpultéotl*. La institución fue el templo, con funciones escolares, al que quedaban ligados los niños desde los primeros días de su vida por el voto que hacían los padres ante los sacerdotes.

#### LA NECESIDAD Y EL COMPLEMENTO

Cuando los españoles arribaron al Altiplano Central quedaron admirados por la densidad de población de los valles. Más admirable es esta densidad si se toma en cuenta la falta de la rueda y de bestias de carga y de tiro en el transporte. La explicación debe buscarse principalmente en dos factores: las particulares formas de organización de la fuerza de trabajo y el grado de aprovechamiento del medio ecológico, que permitían obtener de él un considerable rendimiento. Para el aprovechamiento del medio tuvieron que desarrollarse los conocimientos del habitat y las técnicas específicas de extracción y producción de bienes. La variedad de climas de Mesoamérica, debida sobre todo a la inmediatez de zonas de diferentes alturas, favoreció sobremanera la especialización de los distintos grupos humanos en particulares nichos ecológicos. Estos grupos, pese a las continuas migraciones originadas por los reacomodos que producían las transformaciones de las relaciones económicas y políticas, buscaban su ubicación en los microambientes que les eran familiares y favorables a sus específicas actividades. La especialización y la variedad ecológica, a su vez, permitieron que los grupos humanos crearan redes de intercambio y mercados en los que cazadores, recolectores, pescadores, agricultores y artesanos se reunían periódicamente.

Los grupos humanos de actividades comunes o afines se consideraban emparentados entre sí. Tal parentesco se proyectaba al plano sobrenatural, en el que los dioses protectores eran con-

<sup>24</sup> Sobre la relación entre las tandas de faenas y la secuencia de las fuerzas divinas, véase Carrasco, "La sociedad mexicana ..."

cebidos también como parientes. Las alianzas entre comerciantes de distintos pueblos, por ejemplo, facilitaron el establecimiento de rutas mercantiles y la formación de caravanas que, por el número de los viajeros, podían ofrecer resistencia a los ataques de los naturales de regiones hostiles. Por otra parte, los dioses de los comerciantes y los de los artesanos que producían bienes suntuarios recibían recíprocamente ofrendas de ambos grupos, y en esta forma los importadores de materias primas y los exportadores de bienes manufacturados vivían en completa armonía y vecindad con los fabricantes de productos de lujo. Al respecto nos dice Sahagún:

El barrio de los amantecas y el barrio de los pochtecas estaban juntos, y también los dioses de los amantecas y de los pochtecas estaban pareados. El uno se llamaba Yiacatecuhtli, que es el dios de los mercaderes, y el otro se llamaba Coyotlináhual, que es el dios de los amantecas; por esta causa los mercaderes y los oficiales de la pluma se honraban los unos a los otros.

Y cuando se sentaban en los convites, de una parte se sentaban los mercaderes y de la otra parte los oficiales de la pluma. Eran casi iguales en las haciendas y en el hacer de las fiestas o banquetes; porque los mercaderes traían de lejas tierras las plumas ricas; y los amantecas las labraban y componían, y hacían las armas y divisas y rodelas de ellas, de que usaban los señores y principales, que eran de muchas maneras y de muchos nombres ...<sup>25</sup>

En esta forma las relaciones intergrupales, como las que se daban dentro del grupo, quedaban sancionadas por la creencia de vínculos entre los seres divinos, también especializados y recíprocamente dependientes, en cierto grado, dentro de un orden universal. Orden universal que, dada la dinámica histórica, no siempre conservaría su inmutabilidad arquetípica y reflejaría los conflictos que se sucedían sobre la superficie de la tierra.<sup>26</sup>

Al mismo tiempo, los dioses fueron concebidos como seres participantes en el proceso de intercambio; o, más allá, como expoliadores de los humanos sorprendidos en desventaja. Los hombres adquirirían las aguas y las cosechas, y se libraban de enfermedades y plagas a cambio de la entrega de sangre, de corazones, de fuego, de copal, de codornices, y el mismo vocabulario indica que en el fondo se trataba de una relación mercantil: el sacrificio a los dioses se llamaba *nextlahualiztli*, literalmente "acción

<sup>25</sup> HG, III, 63.

<sup>26</sup> Sobre el tema de la liga entre profesiones y dioses patronos, véase López Austin, *Hombre-dios*.

de pago", y ofrecer el fuego era *tlenamaca*, cuyo significado es "vender el fuego". En cuanto a los violentos ataques de los dioses a los hombres desprotegidos, debe tomarse en cuenta que se concibió a los númenes como seres carentes, deseosos de obtener lo que el hombre (ser en el que se conjugaban todos los elementos del cosmos) sí poseía; necesitados de la ofrenda que consumirían como alimento; de la belleza de los niños; de las almas de los accidentados, como si los seres sobrenaturales superiores e inferiores tuviesen que satisfacerse en la superficie de la tierra, en su mercado, en el lugar donde confluían todos los tipos de fuerzas en el cuerpo de los seres humanos.

#### LOS DELEGADOS

Las grandes poblaciones del Altiplano Central de México estaban divididas en barrios que ocupaban, por separado, los diversos *calpulli*. Era frecuente que estas grandes poblaciones estuviesen formadas por dos o más etnias, lo que aumentaba el distanciamiento entre grupos. De cualquier manera, los grupos protegían sus particulares intereses con su tendencia a la endogamia, su fidelidad al *calpultéotl* y todo lo que ésta representaba. Al frente de las grandes poblaciones estaba un aparato gubernamental (el *tlatocáyotl*), institución que, como se ha dicho, pudo haber tenido un muy remoto origen en la organización colegiada de dirigentes de diversos grupos gentilicios; pero al dar origen a un cuerpo sostenido por la tributación, el grupo dominante fue aumentando en poder, privilegios y ostentación de magnificencia. En la época estudiada, este grupo era ya una nobleza que demandaba grandes tributos y que había consolidado su posición al atribuirse una desarrollada capacidad directiva. También se había apropiado de los más importantes instrumentos de dominio técnico, coercitivo e ideológico. Si bien cada *calpulli* conservaba el culto a su *calpultéotl*, los rituales propiciatorios de la lluvia, la salud general del centro de población, el manejo del calendario agrícola-ceremonial y el conocimiento del calendario de los destinos estaban a cargo de un sacerdocio que formaba parte del gobierno central. Sobre todos los *calpulteteo* se había impuesto al dios protector del centro de población, dios identificado con el poder del *tlatocáyotl* y posiblemente extraído del *calpulli* políticamente dominante en el momento de la constitución del centro. Los *calpulli* contribuían al culto de este dios superior y a los gastos del ritual centralizado en órdenes de tandas, que no eran sino las pro-

yecciones de las formas de contribución de los miembros del *calpulli* a los gastos de éste. Pero aquí aparecen ya las graves medidas coercitivas en contra de los morosos. Además, era una contribución de tal magnitud que podía sostener una fastuosidad que asombraba a los propios contribuyentes y que redundaba en beneficio del grupo en el poder, considerado como único capaz de dirigir los esplendorosos, complejos y frecuentes ritos.

Las fuentes documentales que llegan a nuestros días ya corresponden a una época de producción historiográfica en la que los *tlatocáyotl* estaban perfectamente consolidados. Los problemas surgidos en el momento de constituirse alguno de los centros de población se perciben muy levemente en los relatos, elaborados mucho tiempo después por los historiadores oficiales, que tuvieron buen cuidado de suprimir la información que aludiera a etapas en las que los diversos *calpulli* propugnaban hacer valer sus intereses particulares primero entre sí y luego contra el grupo dominante. La existencia de una antigua historia oficial impide que apreciemos claramente las repercusiones de las contradicciones sociales en la cosmovisión de los nahuas. La permanencia del culto a los diversos *calpulteteo* no debe ser considerada como una mera concesión del gobierno central a sus *calpulli*, sino como consecuencia de la formación peculiar del *tlatocáyotl*, que encontró en la institución menos compleja un órgano adecuado para la extracción de los tributos y una base para el aprovechamiento de la fuerza humana en las obras colectivas.

La mayor parte de los agricultores cultivaban su parcela familiar por iniciativa y con recursos propios, considerándola tierra suya en tanto no la convirtieran en un medio de producción ocioso. De sus cosechas tenían que dar una parte al *tlatocáyotl* a través de su *calpulli*, o en forma directa al delegado del aparato gubernamental cuando el excedente de producción estaba destinado al sostenimiento de este funcionario. Según Torquemada, en tiempos de Motecuhzoma Xocoyotzin, un labrador tenochca poseedor de parcela familiar tenía que entregar al gobierno central un tercio de su cosecha.<sup>27</sup> Los comerciantes y artesanos contribuían, en cambio, con bienes de su oficio, y todos debían aportar lo necesario para la celebración de las fiestas religiosas, como quedó dicho anteriormente; lo que los obligaba a llevar ante los templos a los enemigos vivos capturados en combate o a los esclavos comprados en el mercado (cuando el contribuyente era comerciante), a fin

<sup>27</sup> Torquemada, I, 231.

de que los dioses recibieran la sangre y los corazones de los hombres. Los plebeyos, además, tenían que acudir a la erección de obras colectivas y que entregar su esfuerzo y sus vidas en las campañas militares emprendidas por el *tlatocáyotl*.

Esta situación hacía que la carga del aparato gubernamental y el sustento de las familias de los nobles recayera principalmente en la población de agricultores que tenían adjudicadas parcelas familiares del *calpulli*. Había, sin embargo, labradores que vivían en una situación menos favorable aún, y que debían pagar a un *calpulli* extrañío el arrendamiento de las tierras que cultivaban. La dura condición sólo podía mantenerse por medio de una sólida ideología que hacía creer al plebeyo que su situación era la normal, la consagradas por los dioses.

La fuerza de los dioses se manifestaba sobre la tierra en la persona del gran delegado. Al frente de cada *tlatocáyotl* se encontraba un *tlatoani*, representante sobre la tierra del dios protector del centro de población. El gobernante transmitía el mensaje de la divinidad y ejecutaba sus designios sobre el pueblo; era el máximo jefe militar, político y religioso. Toda autoridad emanaba de su persona, y debía reflejarse su grandiosidad como la de un ser en el que confluían la naturaleza humana y la divina. El *tlatoani*, como delegado del dios, era quien podía disponer de toda la tierra que su fuerza política controlaba, y la distribuía a su arbitrio entre los *calpulli* que acudían a él, principio de decisión que generaba la primera obligación tributaria. Esto se encuentra en completa contradicción con la creencia de que el *calpultéotl* daba a sus protegidos la tierra que necesitaban para su sustento. La creencia en el don del *calpultéotl* debió de haber subsistido más como fuente de cohesión interna del *calpulli* que como creadora de derechos territoriales, y puede pensarse que en tiempos remotos la doble forma de legitimación ocasionó conflictos de carácter político y religioso.

La dualidad cósmica servía de modelo para la organización política. En Mexico-Tenochtitlan aparece clara la delegación divina en los dos supremos señores del *tlatocáyotl*: por una parte se encontraba el *tlatoani*, quien recibía sus atributos de la divinidad en el aspecto masculino, y por la otra el *cihuacóatl*, cuyo nombre va ligado al aspecto femenino de la divinidad. Mientras el primero era el jefe máximo del *tlatocáyotl* y predominaba su función militar, el segundo era el gran administrador, el que recibía, concentraba y distribuía la riqueza. Era éste como la tierra misma, que a partir de la influencia celeste gestaba los bienes que des-



pués emanarían de su depósito. En la cosmovisión indígena, aun los metales provenían de las excreciones divinas que formaban los filones bajo la tierra.

No sólo recaía la delegación en los personajes que representaban la fuerza masculina y la fuerza femenina de la divinidad. Sobre la tierra existían familias que tenían como misión divina gobernar. El grupo en el poder, ya se ha visto, se identificaba con el grupo privilegiado: la nobleza. Fue necesario fincar ideológicamente la creciente diferenciación política, social y económica del grupo dominante sobre los dominados, de los *pipiltin* o nobles sobre los *macehualtin* o plebeyos. Uno de los fundamentos ideológicos parece derivar de un antiguo sistema de linajes, en el que grupos de organización más simple, que consideraban a todos sus miembros descendientes de un ser mítico, atribuían particulares funciones a algunas de las líneas de descendencia. Una línea daba origen a los que tomaban en sus manos la jefatura del grupo, y al transformarse las sociedades con el paso del tiempo, esta concepción pudo llegar a constituir, ya en la formación del *tlatocáyotl*, el principio hereditario por medio del cual los gobernantes debían ser electos o se sucedían automáticamente, siempre dentro de un tronco hereditario. La posición privilegiada de los *pipiltin* se heredaba también de padres a hijos.

Otro de los fundamentos era de carácter religioso, y establecía que, así como los *macehualtin* habían sido beneficiados por sus particulares *calpulteteo* con una especialidad, los nobles podían ostentarse como los especialistas del poder. Otro fundamento más era la capacidad de percibir bienes tributados a cambio de los esfuerzos que realizaban los nobles en la administración pública o en la guerra; y este fundamento, a su vez, descansaba tanto en la justificación del trabajo constante que una nobleza no ociosa realizaba dentro del aparato gubernamental, como en la exclusividad que tenían los *pipiltin* para ocupar dichos cargos, debida a la rigurosa preparación que recibían en sus escuelas, los *calmécac*.

Pero la justificación del privilegio por el trabajo presente derivó a la del trabajo pasado, a la recompensa por el esfuerzo militar que había colocado al noble, primero, como alto funcionario por sus méritos en campaña; después, como receptor de tributo por simples méritos de campaña, sin necesidad de desempeñar un cargo público, y por último, como beneficiario que podía heredar sus derechos a sus descendientes. En el momento de la conquista española, todavía el desempeño de los cargos administrativos, militares, judiciales y sacerdotales constituía la justificación

primordial del privilegio; pero ya era importante la herencia a los hijos del premio recibido por méritos en campaña. La forma de premiar a los militares nobles distinguidos en combate era la cesión de los derechos sobre el tributo de los ocupantes de tierras conquistadas, como se verá más adelante.

Los *macehualtin* habían asumido su papel de subordinación. En el caso particular de los tenochcas, se hablaba de un pacto por el que los plebeyos se vieron precisados a aceptar su posición de inferioridad, al dejar a los nobles el peso de la guerra que liberaría a todos del dominio tepaneca. Esto debe ser interpretado como una lucha de la nobleza de Tenochtitlan por adquirir una posición más favorable en un momento político propicio; pero no es ni el nacimiento de las prerrogativas de los nobles mexicas ni, mucho menos, la institucionalización de las grandes diferencias entre nobles y plebeyos en el Altiplano Central de México, en donde su raigambre era secular. En los textos aparece una metáfora con la que se designa a los *macehualtin*: "la cola, el ala"; como si el *tlatocáyotl* fuese una gran águila en la que los plebeyos tuviesen la función de sustentación; pero no la dirección de la marcha.

No obstante, se tuvo que abrir una posibilidad de escape a la inconformidad de los *macehualtin*, al permitirse que algunos plebeyos que se distinguían por sus servicios al *tlatocáyotl* pudiesen ascender de categoría y adquirir determinados privilegios. En esta forma se aumentó la adhesión de los plebeyos a un aparato gubernamental dirigido en beneficio de los intereses de los nobles, con la ilusión de que cualquier *macehualli* podía llegar a una posición sobresaliente.

Quedó dicho que el aparato gubernamental se había apropiado de los más importantes instrumentos de dominio ideológico. Entre ellos se encontraba el conocimiento y manejo del calendario de los destinos. Las influencias divinas que llegaban a la superficie de la tierra a través de las columnas del mundo tenían que ser tomadas en cuenta para todas las decisiones y actividades trascendentales. Sustraerse a la consulta de los especialistas era tanto como desafiar las fuerzas de los destinos, de vivir a ciegas en el mundo, de exponer a la desgracia y a la muerte a la familia. Los *tonalpouhque* o lectores de los libros de los destinos adquirirían los conocimientos necesarios para la interpretación en las escuelas de los nobles, los *calmécac*.

Es obvio que bajo el control del *tlatocáyotl* y ante la conveniencia de convertir el conocimiento de los destinos en materia esotérica, la cosmovisión se desarrolló en este aspecto en forma

notable, multiplicando el número de los factores que debían ser tomados en cuenta para la interpretación de los sinos.

Otros sacerdotes conocían el calendario agrícola-ceremonial, con el que dirigían la producción de las parcelas labrantías, no solamente para solicitar en forma adecuada la participación de los dioses en los procesos de cultivo con un complicado y constante ritual, sino para determinar la oportunidad de las labores del campo. Para aquilatar la importancia de su intervención, es conveniente conocer las experiencias de fray Diego Durán, quien nos habla de las costumbres de los naturales ya en la época colonial:

...preguntado yo a un viejo que qué era la causa de sembrar el frijol pequeño tan tarde, que pocos años hay que no se les hiele, respondió que todo tenía su cuenta y razón y día particular. También daré otra razón a todos muy notoria; acontece estar el maíz de la sementera ya seco y sazonado, y bueno para coger, que ya recibe detrimento de estarse allí, y acullá está lo mesmo, y en otras muchas partes, no lo cogerán aunque todo se pierda hasta que por los viejos son avisados que ya es tiempo de coger, y ósolo certificar porque yo lo he muchas veces oído apregonar en las iglesias cuando el pueblo está junto, y acuden tan a una y con tanta priesa que no queda chico ni grande que no acuda, habiendo podido coger antes y de espacio; pero como el sortilego viejo halló que el día era llegado, que en su libro y calendario halló, dio aviso y luego acudieron sin ninguna dilación.<sup>28</sup>

#### EL ALIMENTO DIVINO

La necesidad de la nobleza de percibir la tributación de un número cada vez mayor de *macehualtin*, de adquirir el control sobre zonas claves para la captación y regulación de las aguas, y de dominar regiones en las que existían importantes centros de producción e intercambio, llevó a los *tlatocáyotl* más fuertes a iniciar su expansión sobre territorio y señorío de los más débiles. La expansión se lograba por medio de la guerra. Pero para hacer la guerra, independientemente de que los *tlatocáyotl* fuertes siempre encontraban una justificación que los mostraba como agredidos y no como agresores, era necesario construir todo un andamiaje ideológico que apoyara la empresa de la nobleza belicosa ante sus propios *macehualtin*, ante los *pipiltin* agredidos y ante los nuevos tributarios conquistados. Frente a los primeros, porque sus *macehualtin* tenían que servir como militares, en detrimento de sus vidas y de las labores de las que obtenían su sustento; frente a los segundos,

<sup>28</sup> Durán, II, 258.

porque el fundamento ideológico con el que los *pipiltin* conquistados se habían mantenido en el poder era semejante al de los conquistadores, y negar la validez de uno era negar la del otro; frente a los *macehualtin* conquistados, porque quedaban incorporados a los fines del *tlatocáyotl* poderoso como tributarios y como componentes de los ejércitos aliados.

Las soluciones más importantes fueron la caracterización de los dioses protectores del *tlatocáyotl* como divinidades bélicas, y la concepción de que la estabilidad del cosmos dependía de la actividad humana. Para lo primero era necesario que de las múltiples facetas de los dioses protectores se hiciesen resaltar aquellos aspectos que justificaran su naturaleza militar. Los dioses de los cielos inferiores, cuya sucesión podía interpretarse como una campaña en la que quedaban derrotados los que en el curso del cielo los iban precediendo, aportaron a través de sus mitos la justificación que se buscaba. El dios Quetzalcóatl, siglos atrás, había empuñado el lanzadardos como guerrero del amanecer, en su advocación de Tlahuizcalpantecuhtli, para apoyar la supremacía tolteca. En la época estudiada fue Huitzilopochtli el prominente, como deidad solar que ya desde su salida del vientre materno portaba la serpiente de fuego azul de su padre. Guerreros ambos que habían combatido contra las fuerzas de la noche, fueron presentados por sus protegidos como númenes que les habían entregado las armas y otorgado el derecho a la guerra.

La estabilidad del cosmos ya hacía valer un supuesto beneficio universal de la guerra. Su fundamento fue la necesidad de robustecer a un dios apetente y necesitado de alimento, dios de cuya existencia dependían todos los humanos: el Quinto Sol, que estaba condenado, como los anteriores, a perecer entre cataclismos. Mientras los hombres pudieran ofrecerle la sangre y los corazones de los cautivos en combate, sus fuerzas no decaerían y seguiría su curso sobre la tierra.

Ya con estas justificaciones, los nobles se lanzaban a la lucha. Si los conquistados no aceptaban de inmediato sus fundamentos ideológicos, como es fácil suponerlo, el dominio se encargaría de irlos convenciendo.

Por lo común, tras la conquista no venía una anexión completa al *tlatocáyotl* conquistador. El *tlatocáyotl* conquistado debía entregar un tributo fijado en el momento de la derrota; pero era común que siguiese existiendo como unidad política autónoma, con su misma nobleza en el poder y, al menos teóricamente, con una independencia poco menoscabada, más en la posición de

aliado tributante y protegido que en la de subordinado. Obviamente, existían casos de sujeción mayor.

Es muy interesante ver cómo se reproducía a distintos niveles este "respeto" de los dominantes en el Altiplano Central, quienes por lo regular no destruían la estructura sociopolítica propia de los dominados. Con esta política obviaban las revueltas que pudiesen estallar con las banderas de las lesiones a la integridad étnica o religiosa, principalmente cuando el dominio se daba sobre grupos de distintas tradiciones. Esto implicaba un gran ahorro en gastos y esfuerzos de administración. Sin embargo, formaba estructuras muy débiles, grados de dominio muy bajos, y hacía necesaria la existencia de un ejército oneroso, brutal y rápido en sus acciones; pero era un ejército poco eficaz en el control de los *tlatocáyotl* conquistados. Los "imperios" venían a quedar integrados por una red de alianzas particulares y forzadas, de pactos entre vencedores y vencidos, de expolio a través de los tributos, y de ocultas medidas de intervención en la economía y en la política de los dominados. Mientras más se expandía el *tlatocáyotl* victorioso, los lazos eran menos firmes, mayor el peligro de traiciones y rebeliones, y más inestable su posición.

Ideológicamente, el predominio se fundó en el carácter temporal de la superioridad de unos dioses sobre otros, en un turno que se hacía evidente en la historia. Y aquí hay que recalcar que la superioridad era temporal. Cuando un nuevo pueblo conquistador aparecía pujante en el escenario de la lucha hegemónica, podía justificarse o alegando ser el legítimo protegido del dios dominante en turno (Quetzalcóatl, por ejemplo), o aduciendo que la época anterior había quedado liquidada y era el turno de dominio de otro dios (Huitzilopochtli, por ejemplo), iniciador de una nueva etapa histórica, de un nuevo orden.

Un oscuro texto de pueblos no nahuas, sus vecinos occidentales, alude a este turno de dominio. Relata la discusión en una reunión de dioses, celebrada poco antes de la llegada de los españoles. Parece desprenderse de la lectura que, habiendo existido un acuerdo de secuencia de dominio entre las divinidades antes de que existiese la luz sobre el mundo, no era posible que un dios que ya había dominado volviese a hacerlo, quebrantando así el turno de lo pactado. Al parecer, este relato sirvió para explicar el nuevo orden, implantado por los españoles, y se retrotrajo la época de la discusión divina a la víspera de la conquista. Los españoles, según se deduce, fueron considerados hijos del dios cuyo dominio ya había concluido y que ahora pretendía volver, precisamente cuando imperaba

Curicaueri sobre el mundo. Algunos dioses se rebelaron ante la posibilidad de que el numen cuyo período había terminado volviera a regir; pero tuvieron que ceder ante la fatalidad. Así dice el texto de la asamblea de los dioses tarascos en la *Relación de Michoacán*:

... todos estaban allá los dioses, y probaron contradecir los pobres a la madre Cuerauáperi, y no fueron creídos los que querían hablar, y fueron rechazadas sus palabras, y no les quisieron recibir lo que querían decir: "Ya son criados otros hombres nuevamente y otra vez de nuevo han de venir a las tierra". Esto es lo que ellos querían contradecir que no se hiciese, y no fueron oídos. Y dijéronles: "Dioses primogénitos, esforzaos para sufrir. Y vosotros, dioses de la mano izquierda: sea así como está determinado por los dioses. ¿Cómo podemos contradecir esto que está determinado? No sabemos qué es esto: a la verdad no fue esta determinación al principio, que estaba ordenado que no anduviésemos dos dioses juntos antes que viniese la luz, porque no nos matásemos, y perdiésemos deidad, y estaba ordenado entonces, que una vez sosegada la tierra que no se volviese dos veces, y que para siempre se habían de estar así, que no se había de mudar. Esto teníamos concertado todos los dioses antes que viniese la luz, y ahora no sabemos que qué palabras son éstas." Los dioses probaron de contradecir esta mutación, y en ninguna manera los consintieron hablar ...<sup>29</sup>

La idea de temporalidad de dominio de los dioses correspondía a la realidad política, en un período que los textos históricos nos dibujan difícil e inestable. Los pueblos del Altiplano Central de México luchaban por la supremacía, incapaces de mantener un equilibrio político duradero entre los diversos *tlatocáyotl* o de formar un estado sólido que los cohesionase. Los dominantes no podían ofrecer a los conquistados los medios que hiciesen avanzar las fuerzas productivas mucho más allá de lo que se habían desarrollado. Lo más que podían proporcionar era la precaria seguridad que su imposición lograba, y la fluidez de un comercio que enlazaba el Altiplano Central con buena parte de Mesoamérica; pero la manutención de los grandes aparatos de dominio requería que las ganancias de la seguridad precaria y del comercio fuesen absorbidas por los poderosos, y esta contradicción condenaba al derrumbe de los *tlatocáyotl* hegemónicos y a su sustitución por otros.

Con las conquistas también se buscaba proporcionar tierras a los *calpulli* poco dotados que pertenecían al *tlatocáyotl* vencedor; una

<sup>29</sup> *Relación de Michoacán*, 233-234. Parte de la oscuridad del texto deriva de la imprecisión en el corte del diálogo.

tributación adicional que era entregada directamente a los militares nobles como premio a sus hazañas, y el trabajo comunal de labranza de tierras cuyos productos se destinaban a los gastos públicos. Estos expolios se daban, obviamente, sobre los *macehualtin* de los *tlatocáyotl* vencidos. Unos agricultores eran lanzados de sus parcelas. Otros, menos perjudicados, quedaban en ellas; pero en condiciones difíciles, con la obligación de entregar parte del producto de sus cosechas, en forma de tributo acrecentado, ya directamente al *tlatocáyotl* vencedor, ya al noble que éste premiara, ya a algún templo para los gastos del culto, ya a una casa de gobierno. En esta forma se oponían el respeto a la posesión de la tierra que los *calpulteteo* entregaban a sus protegidos y el derecho de conquista que creaba las *yaotlalli* o tierras obtenidas por medio de las armas.

Existieron dos importantes medios para lograr la adhesión de los *macehualtin* a los programas de conquista de los *pipiltin*. La primera era, como se ha mencionado, la posibilidad de ascenso individual hasta un punto muy próximo a la nobleza: eran convertidos en "nobles por milicia", *cuauhpipiltin*. La segunda era la promesa de que los muertos en guerra obtendrían un destino glorioso, que habitarían en la Casa del Sol, paraíso celeste en el que continuarían colaborando con el dios en la lucha contra los poderes de la noche. Los mundos de los muertos prolongaban en la otra vida la participación de los hombres en los procesos de la naturaleza. La oscura existencia en el Mictlan, el mundo subterráneo de los muertos, estaba destinada a los que fallecían de alguna causa común. Los que perecían ahogados, por rayo o por cualquier otro motivo relacionado con el agua, iban al Tlalocan, la montaña que guardaba las riquezas vegetales. Los niños que morían antes de haber probado maíz, regresaban a su lugar de origen en espera de una nueva oportunidad de vida. Las mujeres que fallecían en su primer parto, los guerreros que caían en combate y los sacrificados ante las imágenes de los dioses celestes iban a la Casa del Sol. En esta forma la ideología reforzaba los intereses de los dominantes, ofreciendo el premio solar en la otra vida a quienes perecían en su intento de dilatar los límites del *tlatocáyotl* o de reproducir las fuerzas productivas.

Al mismo tiempo, el *tlatocáyotl* conquistador se veía obligado a regular la población de enemigos, equilibrando el número de tributarios dominados con el de guerreros potencialmente rebeldes. Un exceso de enemigos muertos en combate disminuiría la producción de los vencidos en detrimento del tributo expoliable. Un

exceso de enemigos salvos daría a los *tlatocáyotl* vencidos fuerzas suficientes para intentar la liberación del yugo. La persistencia de la íntima relación entre campesinos libres y tierras propias de los *calpulli* como la forma más fructífera de apropiación de excedentes impedía el nacimiento de una esclavitud verdaderamente productiva. Las formas de coerción, ya se ha visto, pese a su brutalidad, no estaban suficientemente desarrolladas para un control efectivo. Además, las tierras no producirían bajo los esclavos lo mismo que bajo campesinos libres, desesperadamente interesados en obtener lo indispensable para su subsistencia. Esto impidió que los cautivos de guerra fuesen destinados a la producción; se consideraban desde el momento mismo de su captura como propiedad de los dioses y quedaban destinados al sacrificio.

El incremento o decremento de los sacrificios humanos debe relacionarse con la etapa política de dominio. Hablan las fuentes de que entre los toltecas fue condenada la práctica de los sacrificios humanos, precisamente cuando dichos documentos se refieren a los momentos de gloria de la vieja Tollan, cuando el proceso de dominio ideológico se encontraba en su apogeo. Esos mismos toltecas, o pueblos que participaban de sus instituciones, ya en territorio de los mayas yucatecos, se harían famosos como introductores de los sacrificios humanos en la península, etapa que corresponde a la invasión e imposición sobre pueblos que se resistían a su dominio.

#### EL GRAN ORDEN

Del pueblo tolteca nos llegan noticias remotas acerca de dos formas desarrolladas de control político: una, la imposición general y firme de un dios en el terreno del dominio humano; otra, la constitución de una alianza de tres *hueitlatocáyotl* (grandes *tlatocáyotl*) para mantener el equilibrio en una zona dominada. Los vestigios arqueológicos muestran una vasta influencia tolteca en Mesoamérica, que pudiera corresponder en buena parte a su extensión hegemónica. El dominio tolteca concluyó en el siglo XII; pero sus sucesores en el Altiplano Central, aun con control disminuido, continuaron llamándose herederos de las viejas instituciones de sujeción, pasándose de unos a otros, de acuerdo con la fuerza de los *tlatocáyotl*, los títulos de miembros de la triple alianza.

Ya en los tiempos a los que se circunscribe este estudio, los tres *hueitlatocáyotl* en la cuenca lacustre eran Mexico-Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan, unidos en vísperas de la conquista español-

la de manera más formal que real, puesto que Tenochtitlan se había apoderado del control económico y político, pasando sobre los intereses y derechos de sus aliados.

Siglos atrás, los toltecas se habían considerado el pueblo protegido por el dios Quetzalcóatl, señor de la aurora, que aparece en un mito realizando un viaje al inframundo para recoger del Mictlan los huesos de las generaciones pasadas, y formando con ellos los cuerpos de los hombres que vivirían bajo el Quinto Sol. También creían, y hacían creer, que, bajo el período de dominio de su dios protector, el poder de todos los gobernantes debía emanar de una capital que era copia de la arquetípica morada divina, la Tollan del punto del nacimiento de la luz astral. En la capital terrena se encontraba también un personaje que representaba al dios Quetzalcóatl, llevaba su nombre y conservaba en su cuerpo la fuerza divina, lo que lo obligaba a vivir según la pauta que marcaba el mito.<sup>30</sup>

Las fuentes mencionan varias ciudades que ostentaron el título de Tollan. En igual forma, fueron varios los personajes que llevaron el nombre de Quetzalcóatl (o el de Kukulcán en la zona maya), lo que ha permitido descubrir que el nombre pertenece más a una tradición institucional que a un destacado personaje, el supuesto *único* Quetzalcóatl de Tollan. Los gobernantes llamados Quetzalcóatl no son sino el producto de la evolución de una extendida creencia de que ciertos líderes guardaban en su cuerpo el fuego del dios protector de su grupo; pero en tiempos de los toltecas la creencia se encontraba magnificada por el poder de un *hueitlatocáyotl* que imponía su dominio sobre un vasto territorio, *hueitlatocáyotl* del que se afirmaba que era el centro de gobierno de la divinidad rectora en turno.

Abundan los ejemplos mesoamericanos de estos personajes receptores del fuego divino; pero, a fin de que no se llegue a sospechar que tales ejemplos no son sino una derivación de la tradición del hombre-dios Quetzalcóatl, extendida en Mesoamérica, citaré dos relaciones de tal creencia entre indígenas que habitaron fuera del territorio mesoamericano, en la remota California. Ambos relatos provienen de un documento de Pedro Fages, quien se refiere primero a los indios de la carrera de San Diego a San Francisco Solano, y el segundo a los que vivían en las proximidades de la Misión de San Antonio, según las costumbres que tenían ya muy entrada la segunda mitad del siglo XVIII:

<sup>30</sup> López Austin, *Hombre-dios*.

La deidad que éstos adoran y preside en cada una ranchería es un indio viejo que ellos mismos eligen, elevándole por aclamación a tan alta dignidad, y ofreciéndole por ceremonia sus semillas y comestibles. Cuando hay guerra (y la hay con frecuencia entre unas y otras rancherías, disputándose los frutos de la tierra y las mujeres), reservan a su viejo, encerrándole en un corral o vallado de maderos altos, fuertes y tupidos, dentro de cuyo recinto queda un terreno en forma de plaza, todo minado y contraminado por diferentes partes, continuando las minas hacia afuera por doce o quince varas en el contorno, con sus ventanillas donde conviene para explorar y comunicar con su divinidad, proveyendo a su subsistencia durante el tiempo calamitoso, y cuidando no se le sorprenda y haga algún daño por los enemigos, de manera que en tales ocasiones vienen a ser ellos (según este grosero modo de pensar) los dioses tutelares del mismo dios que adoran en tiempo de paz y bonanza.<sup>31</sup>

... tienen constituidos en la dignidad de dioses a ciertos indios viejos de sus ranchos, en quienes muestran tener puesta su mayor confianza, pues ofreciéndoles con ceremonia de adoración y culto varios regalos, les piden que llueva, que alumbre el Sol, que se logre la cosecha, etcétera.<sup>32</sup>

Volviendo a las *hueitlatocáyotl*, ningún gobernante de un *tlato-cáyotl* bajo su influencia podía ejercer sus funciones legalmente si antes no recibía del representante divino del *hueitlatocáyotl* una delegación. Esta práctica existió también fuera del Altiplano Central, y no se puede afirmar con certeza que en este territorio haya nacido la tradición. Mixtecos y quichés, por ejemplo, iban a alguna de las Tollan terrenales a adquirir el poder delegado, y regresaban con las insignias del mando. Esto permitió a los dirigentes del *hueitlatocáyotl* tanto el reconocimiento de los líderes ya existentes como, en momentos políticos más favorables, la imposición de otros nuevos a los subordinados.

Por otra parte, la triple alianza, la *excan tlatoloyan*, nacida presumiblemente de la necesidad de lograr mayor cohesión y fuerte control político, tuvo como base ideológica ser la unión de todas las fuerzas divinas. Los tres *hueitlatoque* no sólo representaban a sus particulares protectores, sino al dios supremo. La aparición de estas alianzas triples en otras regiones mesoamericanas hace pensar en un fundamento de tipo cósmico. Fueron alianzas triples: Tollan, Culhuacan y Otompan; luego, Azcapotzalco, Culhuacan y Coatlichan; luego, Mexico-Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan, todas éstas en forma sucesiva en la cuenca lacustre; Mayapán, Uxmal

<sup>31</sup> Fages, *Continuación y suplemento...*, f. 8v-9r.

<sup>32</sup> Fages, *Continuación y suplemento...*, f. 56v.

y Chichén-Itzá primero, y Mayapán, Izamal y Chichén-Itzá después, en el norte de la península de Yucatán; en el occidente de México, Tzintzuntzan, Pátzcuaro e Ihuatzio. Es difícil saber cuál fue el papel de cada uno de los *hueitlatocáyotl* de las triples alianzas. En el plano político-administrativo, parece que se encontraban divididas entre ellos las diversas funciones: guerra, legislación, ingeniería hidráulica... En el ideológico, es posible que cada *hueitlatocáyotl* representara una de las tres capas cósmicas: los nueve pisos del inframundo, los cuatro primeros cielos y los nueve cielos más distantes, unidos para el dominio universal.

Todo indica que en el Altiplano Central, tras la imposición y aceptación ideológica de la existencia de los representantes del dios supremo, había transcurrido en el pasado tolteca un período de paz. Pero las contradicciones del sistema económico y político provocaron la rebelión de sus sujetos, y con ella su escepticismo religioso, cuando menos en lo que toca al dominio de Quetzalcóatl.

Seguían en pie para algunos la creencia, y se mantuvieron como centros hegemónicos los *hueitlatocáyotl* aliados; pero el debilitado fundamento económico y político hacía que no todos los pueblos se entregaran espontáneamente, y que las guerras, incluyendo las que se daban entre los aliados, fuesen frecuentes. A los mexicas corresponde esta época de inestabilidad. Su llegada a las islas del Lago de Tetzaco lo insertó de inmediato en la compleja política de guerras entre los *hueitlatocáyotl* de la alianza, y participaron como tropa del más poderoso, Azcapotzalco. Vicisitudes políticas los colocarían posteriormente en situación privilegiada, como sucesores de uno de los *hueitlatocáyotl* en una reintegración de la triple alianza; pero ni alcanzaron a establecer condiciones de paz, ni los dominados parecieron convencidos de la legitimidad de la sucesión. Existía, sin duda, el deseo de reiniciar una etapa de orden, en la que los pueblos fuesen dominados más por la vía ideológica que por la de las armas. Motecuhzoma Xocoyotzin creyó oportuno su tiempo para intentar el dominio pacífico. Tal vez en sus palabras hubo más optimismo que comprensión de la realidad cuando dijo:

...y es verdad que (antes) estaba colorado el campo y nubes humeando, y el día pardo, oscuro en sus propias partes: por esta honra murieron gentes en la defensa, y esto lleváronse los antiguos. Ahora lo gozamos con las manos lavadas, sin costarnos derramamiento de sangre mexicana: ¿Ahora no señorean los mexicanos todo el mundo...?<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, 490.

De hecho, el siglo de dominio de los mexicas se caracterizó por la rudeza de sus campañas militares y por la multiplicación de los sacrificios humanos.

Por otra parte, la inestabilidad del dominio mexica trajo aparejada la duda propia sobre su legitimidad como herederos del dios Quetzalcóatl, por más que los *tlatoque* descendían de la rama de Culhuacan. La política religiosa de los mexicas aparece vacilante ante la alternativa de ostentarse como hijos de Quetzalcóatl o como iniciadores de una nueva era, la del dominio del dios Huitzilopochtli. Decididos por esta opción, ellos mismos dudaron, en los últimos momentos, de la legitimidad de su predominio. Creyeron ver en los españoles a los hijos de Quetzalcóatl que regresaban a recuperar las tierras que los mexicas habían usurpado por medio de las armas. Era la prueba de que habían errado al creer que el nuevo período, el de Huitzilopochtli, se había iniciado.

Los proclamadores del gran orden, robustecido por la geometría y la dinámica del cosmos, supieron aprovechar también la creencia en el dios supremo, dual, masculino y femenino, Tloque Nahuaque, de quien en última instancia dependían todos los destinos, todo el acontecer de la vida sobre la tierra. Cada dios tenía su área de acción, su tiempo de dominio (una era, un siglo, un año, un mes, un día, un momento), y su modo de proceder. Tloque Nahuaque era, en cambio, el dueño de todo lo existente, el que dominaba las dos fuerzas contrarias del cosmos, el "señor del día y de la noche, y del aire y del fuego", como lo repite en su libro Durán.<sup>34</sup> Por tanto, su imagen correspondía a la del gran dios arbitrario, excluido de la sujeción a sus propias leyes, omnipresente y de acción impredecible. Sin duda, su imagen vino a fortalecer las determinaciones de sus representantes, que tendían a adquirir un poder de arbitrio que nadie pudiese objetar.

#### EL "RESPECTO" A LA TRADICION

La sólida geometría del cosmos, resultado de la búsqueda de un orden totalitario, se refleja en las fuentes históricas como producto de una versión oficial. Las contradicciones de la cosmovisión parecen casi inexistentes. Pero no todo ha de achacarse a los historiadores oficiales que redujeron al mínimo el registro de los conflictos ideológicos. Gran parte de la congruencia pudo deberse a los mecanismos de corrección que estaban en manos de

<sup>34</sup> Durán, I, 40, 296, 303, etcétera.

los grupos en el poder, y, sobre todo, a las peculiares formas de explotación. Se ha visto cómo los *tlatocáyotl* conservaron en lo posible la estructura de los *calpulli* sujetos, y cómo los *hueitlatocáyotl* permitieron que los *tlatocáyotl* subordinados mantuviesen, al menos teóricamente, su independencia. El vínculo máximo fue el tributo. La ideología tuvo un papel de primer orden. El control coercitivo fue arma ineficaz y peligrosa para quien la esgrimía con el propósito de mantener el orden. Los explotadores "respetaron" las formas ideológicas tradicionales, modificándolas y adicionándolas en beneficio de los intereses propios. Así fueron montándose unas en otras las distintas concepciones del cosmos, ligando a los *macehualtin* con las mismas creencias que les habían servido un día para defender sus intereses.

Lo anterior sirve de pauta para el estudio del sistema ideológico de las concepciones del cuerpo humano. En este sistema, como en el resto del complejo ideológico, se proyecta la forma de dominación del aparato gubernamental sobre las comunidades propietarias de la tierra. El "respeto" a la tradición fue una de las bases de la coexistencia de la antigua organización comunal y el aparato gubernamental. Este se sirvió de las instituciones tradicionales para una más cómoda extracción del tributo. El tributo se convirtió así en la prolongación, aunque hipertrofiada, de muy antiguas prácticas de colaboración popular. No hubo una aparente ruptura cualitativa en la relación tributaria; el cambio se operó en forma paulatina, cubierto por la normalidad de la costumbre.

Otros tipos de tradiciones, obviamente, se mantuvieron en igual forma. En el caso del sistema ideológico de las concepciones del cuerpo humano, la función cohesiva de la antigua ideología debió conservarse a fin de garantizar la unidad del *calpulli*, organización básica en la estructuración del *tlatocáyotl*. Gran parte de la cohesión, como se verá en los siguientes capítulos, derivaba de las concepciones del cuerpo humano.

## LOS NOMBRES DE LAS PARTES DEL CUERPO HUMANO

Cuanto hemos deseado aproximarnos a las concepciones que del cuerpo humano tuvieron los antiguos nahuas, hemos tenido que partir de la nomenclatura. Así lo hicieron en superficiales intentos Flores,<sup>1</sup> Ocaranza<sup>2</sup> y Vargas Castelazo<sup>3</sup> al tratar el tema de los conocimientos anatómicos de los nahuas; y así lo hicieron también, pero ya con verdadero interés particular sobre el tema, Martín del Campo,<sup>4</sup> Dibble,<sup>5</sup> Rogers y Anderson.<sup>6</sup> Los trabajos de los cuatro últimos autores son, pese a su seriedad, demasiado breves. Martín del Campo proporciona una recopilación de términos anatómicos nahuas y su correspondiente significado, con base en el *Vocabulario* de Molina. Dibble expone los problemas de versión al inglés de algunos términos de la lista de Sahagún. Rogers y Anderson establecen una comparación entre el énfasis que dan el náhuatl, el escandinavo antiguo, el inglés antiguo, el noruego y el alto alemán a las estructuras internas, a los aparatos sensoriales, a los huesos, al aparato de reproducción, al integumento, a la cabeza, al tronco y a las extremidades, de acuerdo con el número de nombres específicos que cada lengua posee. Por mi parte, he continuado el estudio elaborando una nómina más extensa, que incluye tanto la terminología de Molina como la de Sahagún. La nómina y un vocabulario auxiliar aparecen como apéndices 3 y 4 de este libro.

Una nómina permite, al menos, saber qué partes del cuerpo habían captado la atención de los nahuas; de cuáles partes puede sospecharse su innominación, por no haber quedado registro de sus términos en ninguno de los dos vocabularios; qué regiones eran de-

<sup>1</sup> Flores, *Historia de la medicina en México*.

<sup>2</sup> Ocaranza, *Historia de la medicina en México*.

<sup>3</sup> Vargas Castelazo, "La patología y la medicina..."

<sup>4</sup> Martín del Campo, "La anatomía..."

<sup>5</sup> Dibble, "Nahuatl names..."

<sup>6</sup> Rogers y Anderson, "El inventario anatómico..."

signadas a grandes rasgos y cuáles con detenimiento. Todavía, a partir de la nómina, es posible intentar una penetración mayor: la del significado etimológico. Para manejar este nuevo material de estudio aumenté cada ficha de mi original lista de términos anatómicos con el análisis de los nombres de las partes del cuerpo.

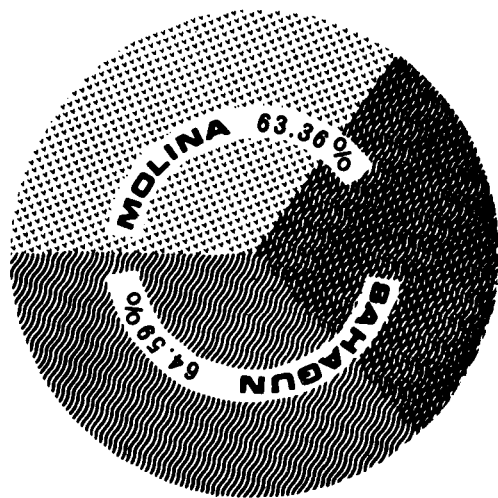
#### EL MATERIAL DE ESTUDIO

El material de la nómina y la información explícita recogida en otras fuentes permiten una visión general de las concepciones de la composición y funcionamiento del cuerpo humano. Es una visión de poca profundidad y con enormes lagunas. La causa, hay que repetirla, es la ausencia de una fuente escrita con interés especial en la materia: la más próxima, el capítulo xxvii del libro X de Sahagún, fue más el producto del deseo de recopilar léxico para el diccionario que del de investigar las creencias de los nahuas.

Sin embargo, la reconstrucción da luz a interesantes concepciones de los antiguos nahuas, a las que me referiré en los siguientes capítulos. En el inmediato pretendo proporcionar al lector un panorama de conjunto; en los restantes abordaré temas particulares. Advierto desde ahora que no vacío en estos capítulos toda la información de los apéndices, labor ociosa que daría a este libro una extensión mucho mayor que la necesaria.

Es interesante comparar cualitativamente los datos arrojados de las dos fuentes principales. Reducidas a una sola todas las variantes formales que de cada término existen en la nómina, pertenece a

Molina el 63.36 por ciento, mientras que deriva de Sahagún el 64.59 por ciento. El total de términos comunes resulta demasiado bajo: apenas el 27.95 por ciento. Una intersección tan pequeña se debe a dos causas que, pese a la posibilidad de su concurrencia, son disímbolas. La primera es el registro de voces provocadas por Molina y por Sahagún en el momento de interrogar a



sus informantes. Estos, dada la facilidad de composición en la lengua náhuatl, pudieron dar una traducción inmediata a los términos sobre los que los franciscanos inquirían. Y esto es válido no sólo para las partes del cuerpo humano, sino para los conceptos con ellas relacionados. La segunda causa, y tal vez la más importante, es la limitación de los interrogatorios, que en ninguno de los dos casos fueron exhaustivos. Se puede pensar que muchos nombres nahuas de partes del cuerpo humano no quedaron registrados.

#### LOS DIBUJOS ANATOMICOS

La nómina, ordenada alfabéticamente, es un instrumento útil para concentrar la información y obtenerla de manera inmediata. Cada artículo se enuncia con un nombre en náhuatl, al que siguen las diferentes acepciones en español, el significado etimológico, el grado de certeza que atribuyo a sus acepciones y a su etimología, las opiniones expresadas por otros autores y algunas informaciones adicionales.

Pero la nómina no basta. Es necesario, además, contar con apreciaciones de conjunto, ya generales, ya parciales, que permitan agrupar la terminología por regiones corporales; analizar la concentración espacial de las partes nominadas, y proporcionar el vocabulario en náhuatl con el que se pueda acudir a la nómina.

Resuelvo lo concerniente a estos puntos con los dibujos anatómicos que aparecen a continuación. Dada la frecuencia de las sinonimias, homonimias y dudas, he optado por ordenar y señalar en la forma siguiente:

- Al nombre en español siguen los diversos términos nahuas que le corresponden.
- Los casos de homonimia, muy frecuentes, se señalan con asterisco.
- Las dudas sobre el significado de un término se indican con un signo de interrogación.

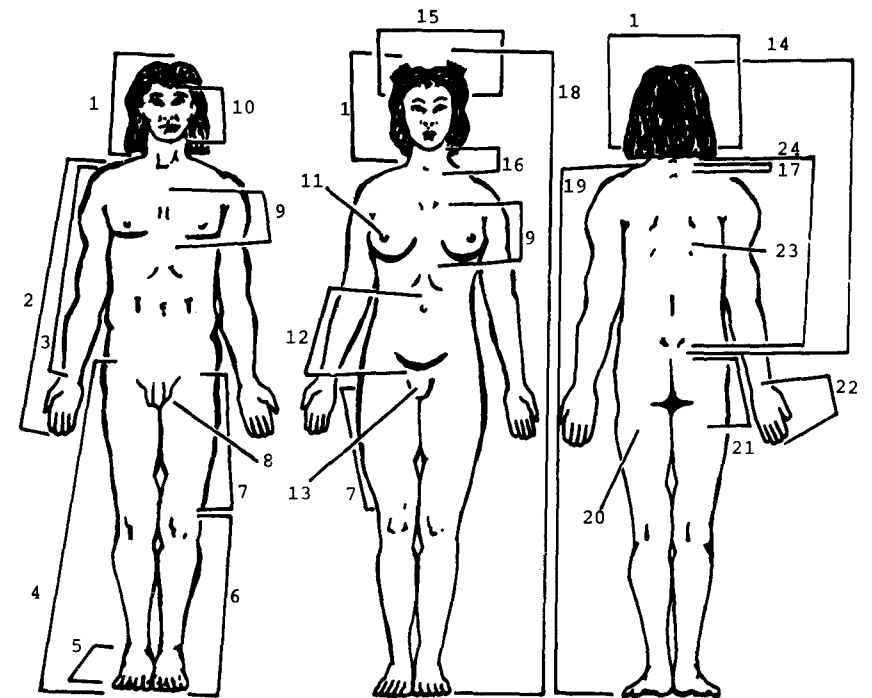
En caso de homonimia, el lector interesado podrá acudir a la nómina para conocer las diversas acepciones del término náhuatl, y encontrará, en algunos de los casos, una explicación del proceso de derivación, aclaraciones que aparecen ora en la nómina, ora en su vocabulario auxiliar.

Debo aclarar, por último, que no se ha pretendido representar en forma gráfica las concepciones nahuas de las partes del cuerpo humano.



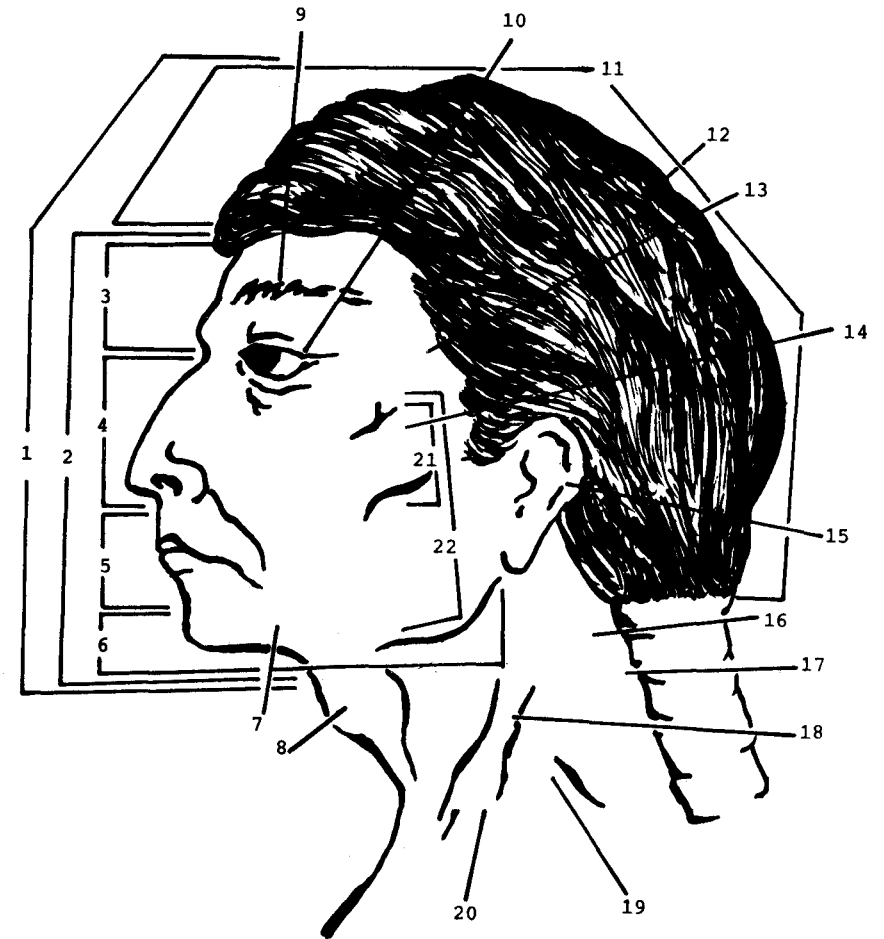
## TONACAYO

- |  |   |
|--|---|
| 1 CABEZA (COMPRENDE LA CARA)<br>Tzontecomatl. Ilhuicatl. Ayotli    | 14 PARTE DEL CUERPO SUPERIOR<br>A LA CINTURA (COMPRENDE<br>EXTREMIDADES SUPERIORES<br>Y CABEZA)<br>Tlactli* |
| 2 BRAZO (CON LA MANO)<br>Maitl*                                    | 15 CABEZA (SIN LA CARA)<br>Cuaitl. Icpac  |
| 3 BRAZO<br>Aztlacapalli ?  | 16 CUELLO<br>Cocoti*. Quechtepolli*. Quechtl*   |
| 4 PIERNA (DESDE EL CUADRIL)<br>Icxitl*. Metzcuauhyotl*. Metztl*    | 17 CERVIZ<br>Quechtepolli*. Quechtl*  |
| 5 PIE<br>Icxitl*. Xo*. Xocpalli*                                   | 18 PARTE FRONTAL DEL CUERPO<br>Ixtli*   |
| 6 PIERNA (DESDE LA PARTE IN-<br>FERIOR DE LA RODILLA) Y PIE<br>Xo* | 19 PARTE TRASERA DEL CUERPO<br>Cuitlapantli*. Icampa. Teputztl*   |
| 7 MUSLO<br>Metzcuauhyotl*. Metztl*. Quez-<br>cuauhyotl*            | 20 NALGAS<br>Nacayocan*. Tzintamalli  |
| 8 GENITALES MASCULINOS<br>Tepolli                                  | 21 TRASERO<br>Tzintli*  |
| 9 PECHO<br>Elchiquihuitl*. Elli*. Elpantli*                        | 22 MANO<br>Macpalli*. Maitl*  |
| 10 ROSTRO<br>Ixtli*. Xayacatl. Ihiotl*                             | 23 ESPALDA<br>Cuitlapantli*. Teputztl*  |
| 11 TETA<br>Chichihualli  | 24 PARTE DEL TRONCO SUPERIOR<br>A LA CINTURA (SIN EXTREMI-<br>DADES NI CABEZA)<br>Tlactli*                  |
| 12 ABDOMEN<br>Ititl. Iteti   |   |
| 13 VULVA<br>Cihuapilli*. Tepilli. Tlatilli                         |   |



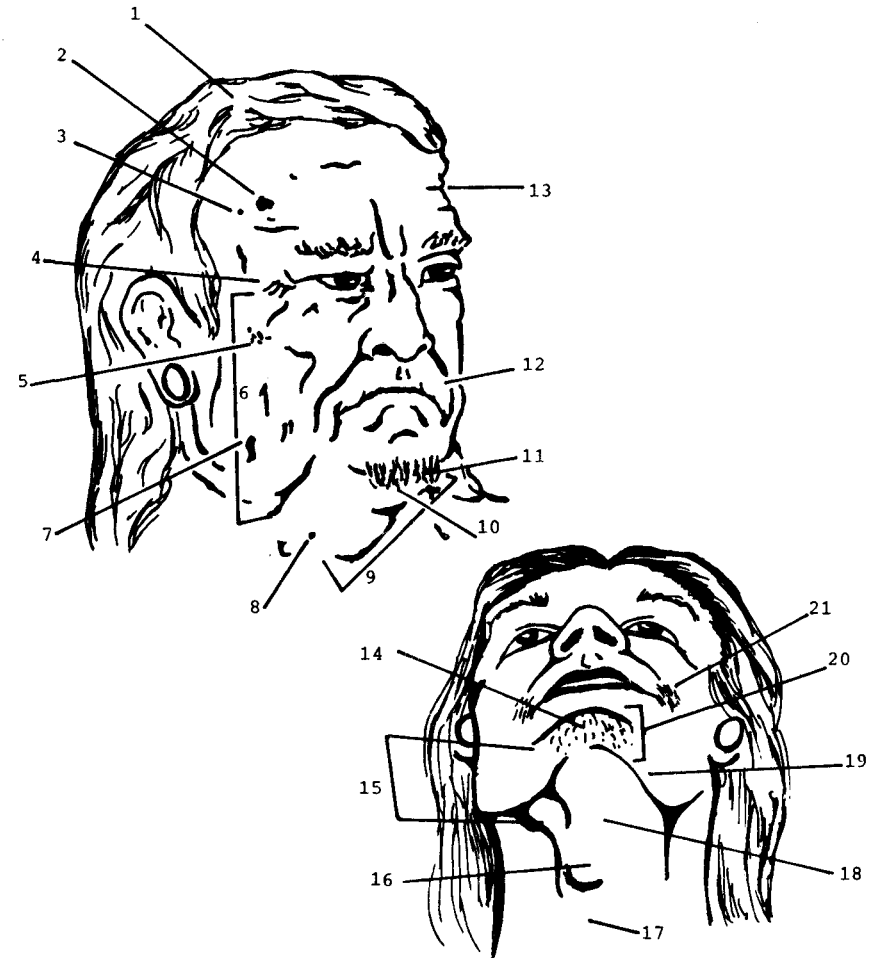
## TZONTECOMATL (I)

- |  |   |
|--|---|
| 1 CABEZA, CON LA CARA<br>Tzontecomatl. Ilhuicatl. Ayotli                             | Cuanepantli*. Cuanepantlatli. Cuatehuillacachiuhcayotl. Cuateyollotl. Cuateyollotli*. Cuezcon |
| 2 ROSTRO<br>Ixtli*. Ihiyotli*. Xayacatl  | 13 SIEN<br>Canahuacantli  |
| 3 FRENTE<br>Ixcuaitl. Tlamamaya  | 14 POMULO<br>Ixteliuhcatl*. Ixtilli*  |
| 4 NARIZ<br>Yacatl. Yacatzolli*   | 15 OREJA<br>Nacaztli  |
| 5 REGION DE LA BOCA<br>Camatl*   | 16 CERVIZ<br>Queztepolli*. Quechtli*  |
| 6 MANDIBULA<br>Camachalli*   | 17 CURVATURA DEL CUELLO<br>Quechcolihca   |
| 7 PARTE LATERAL Y ACANALADA DE LA QUIJADA<br>Camachalacaliuhyantli                   | 18 NERVIOS, TENDONES Y VASOS SANGUINEOS DEL CUELLO<br>Cocotlalhuayo. Quechtialhuatl           |
| 8 NUEZ DE LA GARGANTA<br>Cocochittolli. Cocopuztecca. Cocoxixipochtli. Cocoxittontli | 19 CUELLO<br>Cocotl*. Quechtepolli*. Quechtli*  |
| 9 CEJA, CONJUNTO PILOSO<br>Ixcuamolli  | 20 GARGANTA<br>Cocotl*  |
| 10 OJO<br>Ixtelolotli. Ixtololotli. Ixtli*. Tezcatl                                  | 21 MEJILLA<br>Ixteliuhcatl*. Ixtilli*   |
| 11 CABEZA, SIN LA CARA<br>Cuaitl. Icpac  | 22 CARRILLO<br>Camapantli. Cantli   |
| 12 CORONILLA   |   |



## TZONTECOMATL (II)

- |  |   |
|--|---|
| 1 CABELLO CANOSO<br>Cuaiztalli. Tzoniztalli  | DOS DE LAS COMISURAS DE LOS<br>LABIOS<br>Tentzotzol   |
| 2 LUNAR<br>Tlaciuiuztli  | 13 ARRUGAS DE LA FRENTE<br>Ixcuaxolochtli   |
| 3 LUNAR PEQUEÑO<br>Tlaciuiuztontli   | 14 VELLO DE LA BARBA DE LOS<br>ADOLESCENTES<br>Yancuicentzontli ?                                 |
| 4 ARRUGA<br>Xolochauhca  | 15 BARBA<br>Terametlapil* Tenchalli*. Tenhui-<br>yaca*  |
| 5 PECAS<br>Ixchian cuicuilotl*   | 16 NUEZ DE LA GARGANTA<br>Cocochittolli. Cocopuztecca. Coco-<br>xixipochtli. Cocoxittontli        |
| 6 CARRILLO HINCHADO<br>Camatetl  | 17 CUELLO<br>Cocotl*  |
| 7 MANCHA CUTANEA<br>Ixcuicuiliuztli, Ixchian cuicuilotl*.<br>Ixicuxiliztli. Neixitlacoliztli | 18 TEJIDO BLANDO QUE CUBRE LA<br>PARTE HUECA INFERIOR DE<br>LA QUIJADA<br>Camachalhuacaliuhyantli |
| 8 VERRUGA COMUN<br>Michinix  | 20 MENTON<br>Temmetlapil*. Tenchalli*. Tenhui-<br>yaca*   |
| 9 REGION DE LA PAPADA<br>Quechtlactli  | 21 VELLO DE LOS LABIOS, BOZO<br>Camatochomitl. Tatlia*  |
| 10 PAPADA<br>Quechnacayotl. Quechtlacxollotl   |   |
| 11 BARBA CANA<br>Tetzoniztalli   |   |
| 12 PLIEGUES FLACIDOS A LOS LA-   |   |



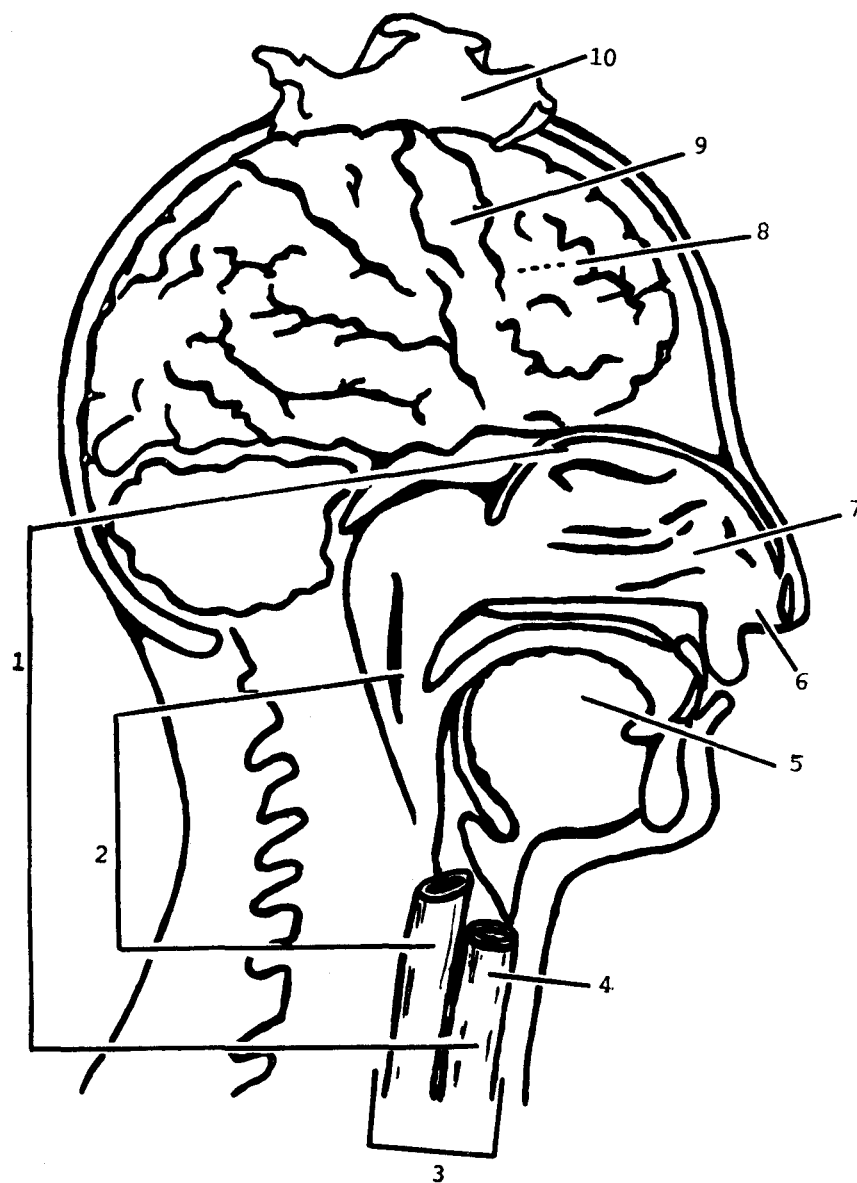
## TZONTECOMATL (III)

- |  |                          |
|--|--------------------------|
| 1 ENTRADAS DE LA FRENTE                          | Tatlia. Atliatl ?        |
| Cuacacalaccan. Cuaxuxumulli                      | 6 BARBAS                 |
| CALVA FRONTAL                                    | Tentzontli               |
| Ixcuacacalaccatl. Ixcuaxipetz                    | 7 PELOS DEL CUELLO       |
| 2 CALVA  | Cocotzontli              |
| Cuaxipetzli                                      | 8 PELOS DE LOS CARRILLOS |
| 3 VASOS SANGUINEOS DE LA SUPERFICIE DE LA CABEZA | Camatzontli              |
| Cuatlalhuayotl                                   | 9 CORONILLA CALVA        |
| 4 ALADARES                                       | Cuezcon*                 |
| Canahuacatzuntli. Nacatzon                       | 10 NUCA                  |
| 5 BIGOTE   | Cuexcochtli              |



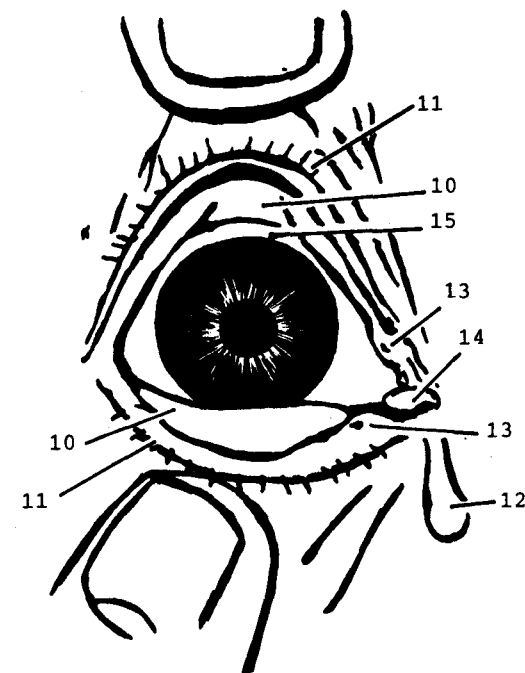
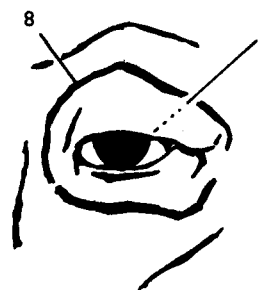
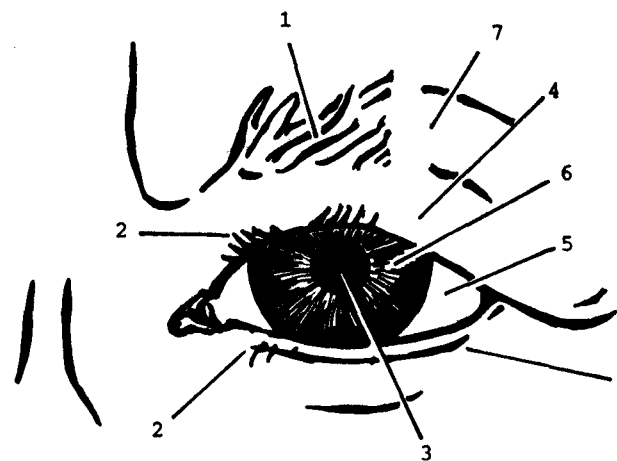
## TZONTECOMATL ITIC

- |   |  |
|---|--|
| 1 CAVIDAD DE LA VOZ (PALADAR, FARINGE Y LARINGE)<br>Tozcac. Tozcatlan. Tozquitl. Tzatzatzia | Nenepilli  |
| 2 TUBO DE LA INGESTION (FARINGE Y ESOFAGO)<br>Tlatolhuaztli. Cocotl*                        | 6 PARTE EXTERNA DEL APARATO RESPIRATORIO<br>Neihiyotiloyan |
| 3 GARGANTA<br>Cocotl*   | 7 FOSAS NASALES<br>Yacaacaliuhya. Yacacomolihca            |
| 4 TUBO DE LA RESPIRACION (FARINGE, LARINGE Y TRAQUEA)<br>Cocotl*                            | 8 SESOS<br>Cuatextli*                                      |
| 5 LENGUA  | 9 CEREBRO<br>Cuanepantla*. Cuatextli*. Cuayolotli*         |
|   | 10 MENINGES<br>Cuatexquimiliuhcayotl                       |



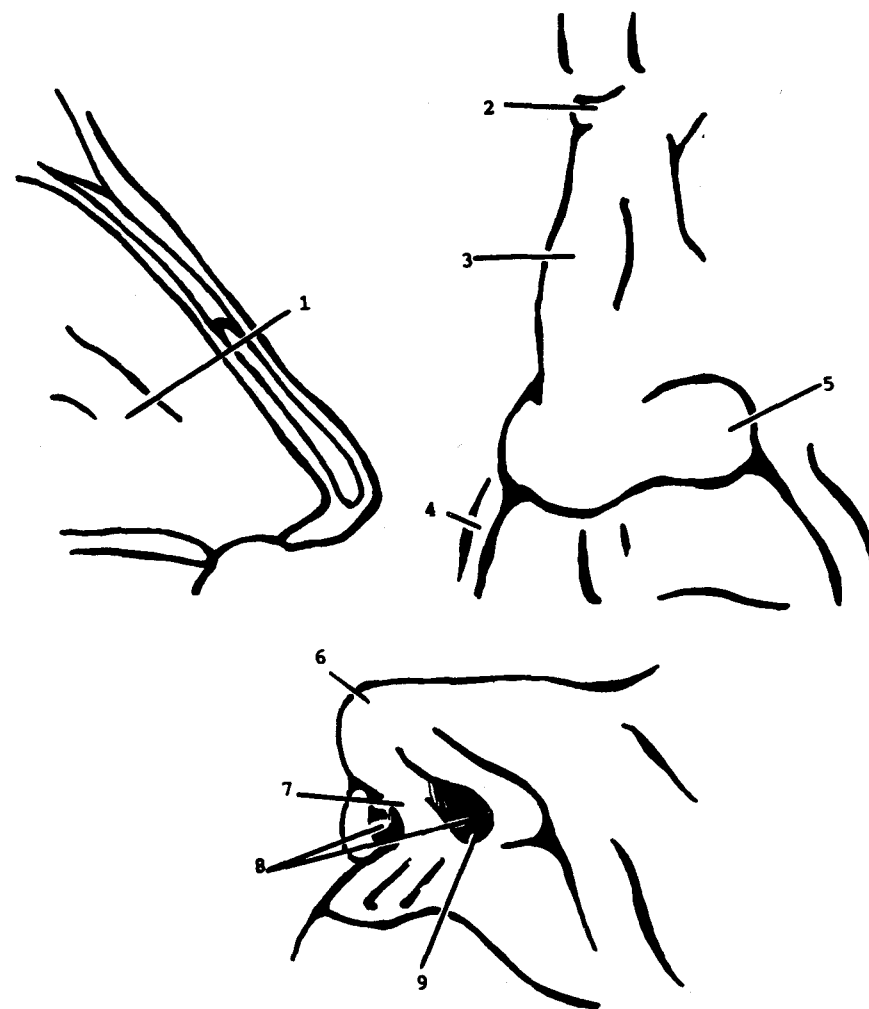
## IXTELOLOTLI

- |   |  |
|---|--|
| 1 CEJA (CONJUNTO PILOSO)                                    | Ixcomol. Ixtecocomol. Ixtecocoyoc-<br>tli              |
| Ixcuamolli  |  |
| 2 PESTAÑAS  | 9 CUENCA, ORBITA                                       |
| Cochiatl  | Ixcallocantli  |
| 3 PUPILA  | 10 CARA PALPEBRAL INTERNA                              |
| Ixneneuh. Ixteuh. Ixtotouh. Teouh.                          | Ixquempalli  |
| Yoyolca*  | 11 BORDE LIBRE DEL PARPADO                             |
| 4 PARPADO   | Ixtentli   |
| Ixquimiliuhcayotl   | 12 LAGRIMA   |
| 5 ESCLEROTICA   | Ixayotl  |
| Iztacauh  | 13 LAGRIMAL  |
| 6 IRIS  | Ixcuilchilli. Ixtencuilchilli. Ixxomol-<br>iuhcantli ? |
| Tiilticauh  | 14 CARUNCULA LAGRIMAL                                  |
| 7 CEJA (PARTE PROMINENTE, SIN<br>EL PELO)                   | Ixnacayo   |
| Ixcuatolli  | 15 CONJUNTIVA  |
| 8 HUECO CIRCULAR QUE SE FOR-<br>MA ENTRE LA ORBITA Y EL OJO | Ixtocatzahuallo ?                                      |



## YACATL

- |   |  |
|---|--|
| 1 FOSAS NASALES<br>Yacaacaliuhya. Yacacomoliuhca  | 5 ALA DE LA NARIZ<br>Yacatomolli         |
| 2 NASION<br>Yacacpa   | 6 APICE NASAL<br>Yacapitzahuaca          |
| 3 DORSO DE LA NARIZ<br>Yacacuauhyotl  | 7 TABIQUE NASAL<br>Yacacelica            |
| 4 PLIEGUES FACIALES CONVEXOS<br>QUE SE FORMAN PARALELOS AL<br>SURCO NASOGENIANO<br>Yacatzolli ? | 8 VENTANILLAS DE LA NARIZ<br>Yacacoyoyan |
|   | 9 PELOS DE LA NARIZ<br>Yacatzontli       |



## CAMATL

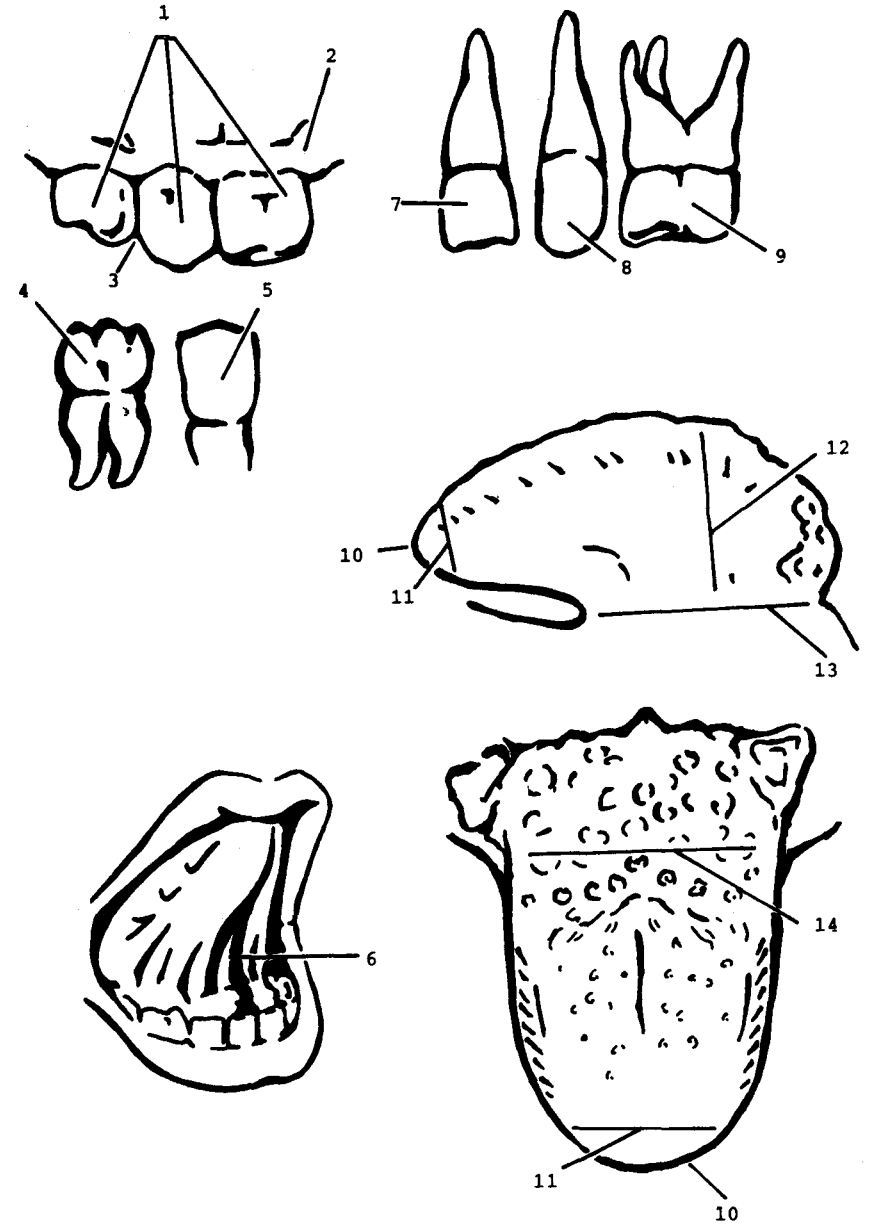
- |   |   |    |                                     |
|---|---|----|-------------------------------------|
| 1 | PLIEGUES FLACIDOS A LOS LADOS DE LAS COMISURAS DE LOS LABIOS                  | 6  | PALADAR DURO<br>Camatapalli ?       |
| 2 | PROLABIO<br>Tentzotzol  | 7  | PALADAR BLANDO<br>Copactli ?        |
| 3 | REGION DE LOS LABIOS Y DEL MENTON<br>Tenchalli*                               | 8  | BOCA, ORIFICIO BUCAL<br>Camatl*     |
| 4 | LABIOS (PARTES CUBIERTAS TANTO DE PIEL COMO DE MUCOSA)<br>Tentli. Tenxipalli* | 9  | LENGUA<br>Nenepilli                 |
| 5 | PALADAR<br>Camatapalli ?  | 10 | ABERTURA DE LA BOCA<br>Camachalli   |
|   |   | 11 | MUCOSA BUCAL<br>Camaxitecuilli ?    |
|   |   | 12 | AMIGDALAS<br>Quechtlatlaulli        |
|   |   | 13 | UVULA<br>Tozcatecuacuilli. Yoyolca* |





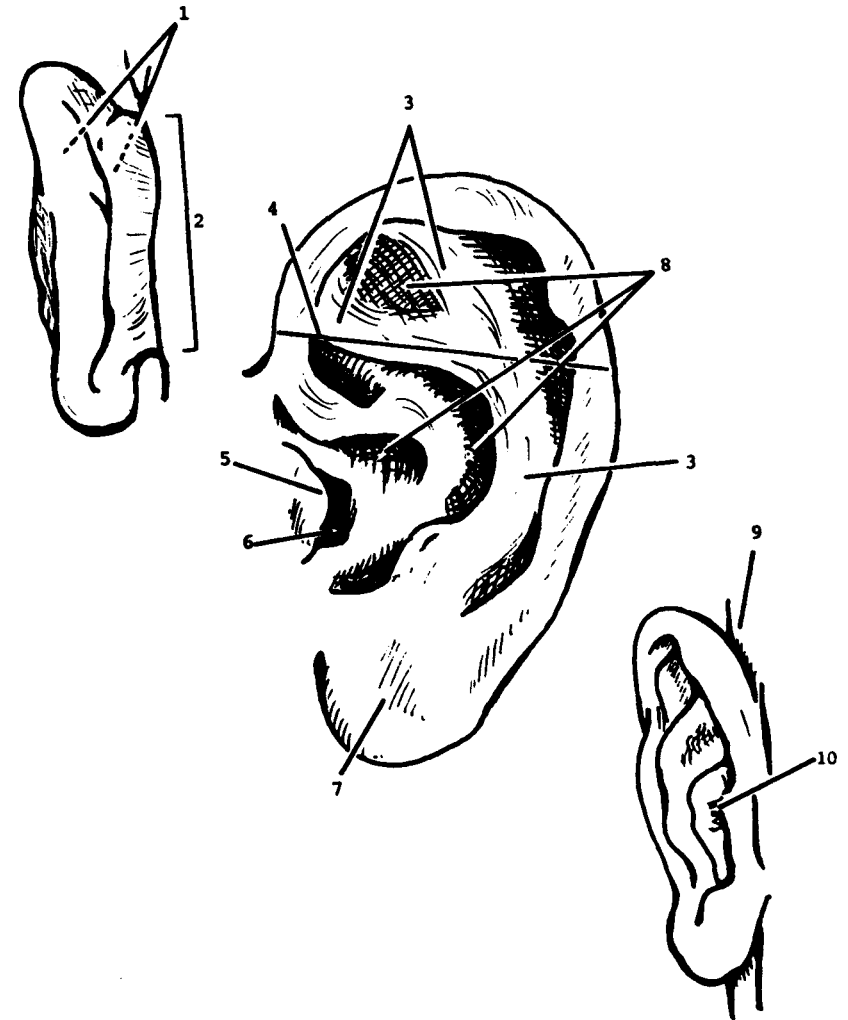
## TLANTLI, NENEPILLI

- |  |  |
|--|--|
| 1 DIENTE<br>Tlantli  | Tlanixcuatl*                                     |
| 2 ENCIAS<br>Quetolli   | 8 COLMILLO<br>Coatlantli                         |
| 3 ESPACIOS INTERDENTALES<br>Tlancocoyoncayotl. Tlanhuihuixcal-<br>ihcayotl. Tlantzatzanyancayotl | 9 MOLAR O PREMOLAR<br>Tlancochtli                |
| 4 MUELA DEL JUICIO<br>Tlancochcuacuauh   | 10 PUNTA DE LA LENGUA<br>Nenepilyacahuitzauhca   |
| 5 CARA VESTIBULAR DE LOS<br>DIENTES<br>Tlanixcuatl*  | 11 APICE DE LA LENGUA<br>Nenepilcua              |
| 6 FRENILLO<br>Cueyanenepilli   | 12 PARTE GRUESA DE LA LENGUA<br>Nenepiltlahuaca  |
| 7 INCISIVO   | 13 RAIZ DE LA LENGUA<br>Nenepiltzintla           |
|  | 14 PARTE ANCHA DE LA LENGUA<br>Nenepilpatlahuaca |



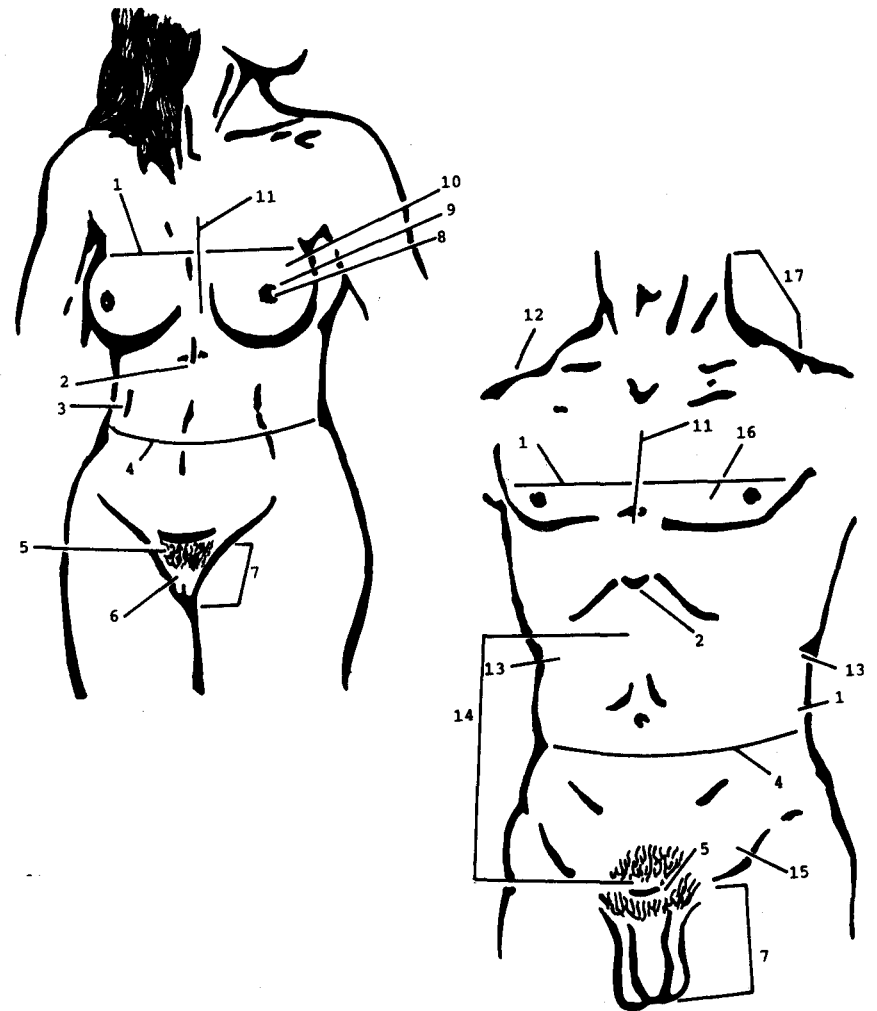
## NACAZTLI

- |  |  |
|--|--|
| 1 ESQUELETO CARTILAGINOSO DEL PABELLON AURICULAR<br>Nacazcuauhyotl       | 6 MEATO AUDITIVO EXTERNO<br>Nacazteyollotl   |
| 2 PARTE DE LA CABEZA CUBIERTA POR EL PABELLON AURICULAR<br>Nacaztitlampa | 7 LOBULO<br>Nacazcelica  |
| 3 PROMINENCIAS DEL PABELLON AURICULAR<br>Nacaztehuihuilacachiuhcayotl    | 8 CONCAVIDADES DEL PABELLON AURICULAR<br>Nacazcopichauhca                                  |
| 4 PARTE ANCHA DEL PABELLON AURICULAR<br>Nacazpatlahuaca                  | 9 ZONA DE LA CABEZA CUBIERTA POR LA PARTE SUPERIOR DEL PABELLON AURICULAR<br>Nacazticpac ? |
| 5 TRAGO<br>Nacazchipinca   | 10 PELO DE LA OREJA<br>Nacaztontli<br>VELLO DE LA OREJA<br>Nacaztochomitl                  |



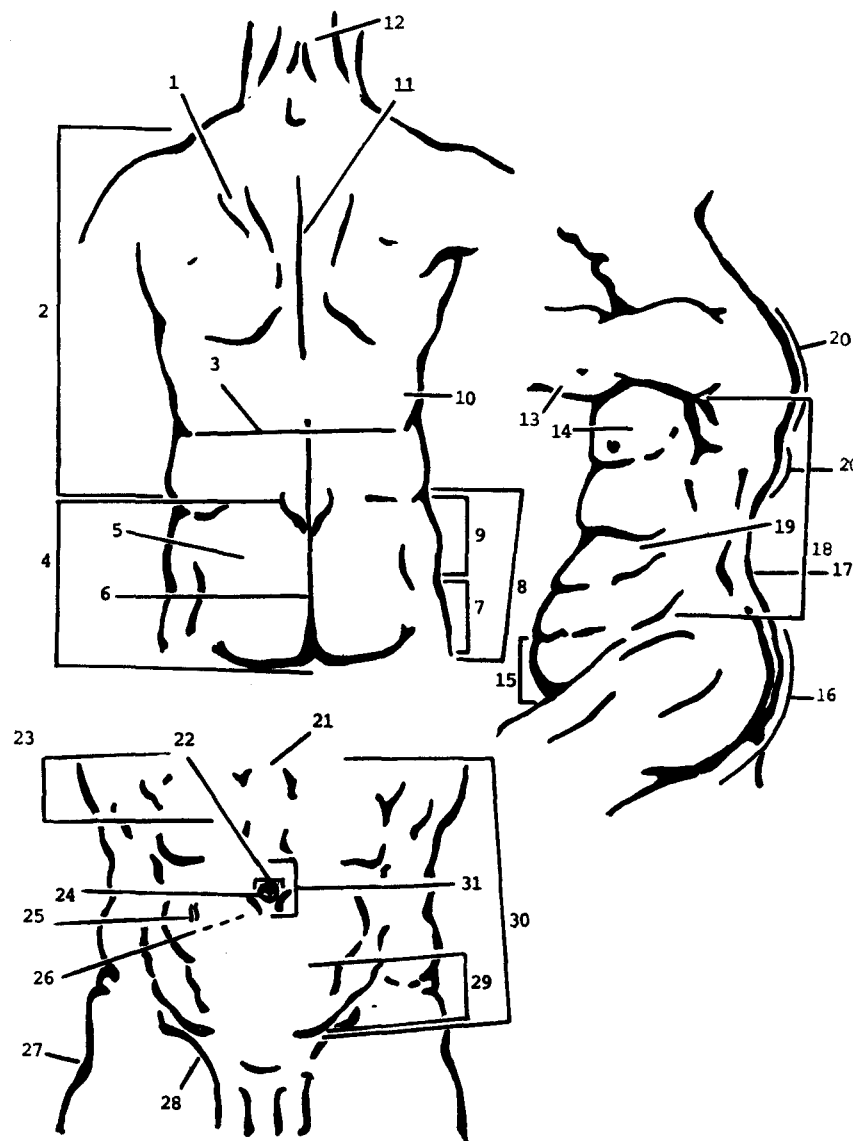
## TLACTLI

- |   |   |
|---|---|
| 1 PECHO EN GENERAL<br>Elchiquihuitl*. Elli*. Elpanti*                                       | 9 PEZON<br>Chichihualyacati   |
| 2 BOCA DEL ESTOMAGO, PARTE<br>CENTRAL DE LA REGION EPI-<br>GASTRICA<br>Elcoyonya. Yolloixco | 10 TETA, PECHO FEMENINO<br>Chichihuali*                                 |
| 3 IJADA<br>Coyonya. Cuelpachiuhan. Eecatl*.<br>Miahuayocan                                  | 11 DEPRESION ESTERNAL<br>Elacaliuhyantli                                |
| 4 CINTURA<br>Pitzahuayan. Tacapitzauhya   | 12 SALIENTE QUE PROVOCA EL<br>PROCESO CORACOIDEO<br>Aculhuihuitzauhca ? |
| 5 PELO PUBIANO<br>Imaxtli   | 13 SURCO SUBCOSTAL<br>Elcomoliuhyantli ?                                |
| 6 VULVA<br>Cihuapilli   | 14 ABDOMEN<br>Ititl. Itetl. Xillantli*                                  |
| 7 GENITALES EXTERNOS, TANTO<br>FEMENINOS COMO MASCULINOS<br>Pinahuiz                        | 15 INGLE<br>Quexiffi  |
| 8 APICE DEL PEZON<br>Chichihualyacahuitztli   | 16 PECHO MASCULINO<br>Chichihuali*                                      |
|   | 17 REGION DEL CUELLO (HASTA<br>LAS CLAVICULAS)<br>Quechtla              |



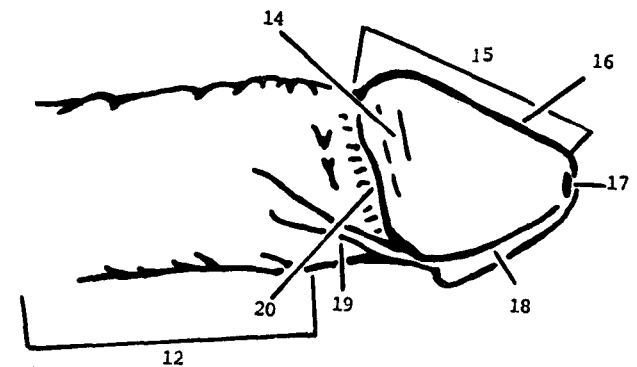
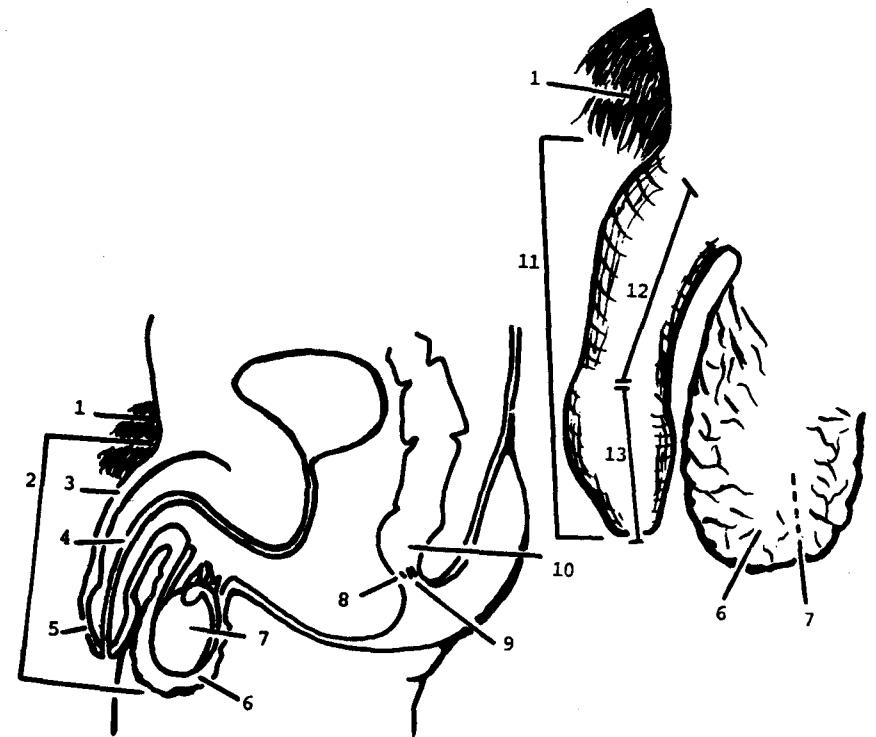
## TLACTLI, NACAYOCAN, ITITL

- |  |  |
|--|--|
| 1 MUSCULOS DE LA ESPALDA EN HACES PROMINENTES<br>Cuitlaxilotca                       | Tzintopoli   |
| 2 ESPALDA<br>Teputztlí*. Cuitlapantli*   | 17 DEPRESION DE LA REGION LUMBAR<br>Cuitlacaxiuhyantli                               |
| 3 CINTURA<br>Pitzahuayan   | 18 COSTADO<br>Itzcalco*. Yomotlantli   |
| 4 TRASERO<br>Tzintli*  | 19 SURCO SUBCOSTAL<br>Elcomoliuhyantli ?   |
| 5 NALGAS<br>Nacayocan*. Tzintamalli. Tzintlantli*                                    | 20 CURVATURAS DEL DORSO<br>Teputzcolihca   |
| 6 LINEA INTERGLUTEA<br>Tzinatlahyo   | 21 BOCA DEL ESTOMAGO, PARTE CENTRAL DE LA REGION EPIGASTRICA<br>Elcoyonya. Yolloixco |
| 7 PARTE INFERIOR DE LA NALGA<br>Tzintlantli* ?                                       | 22 OMBLIGO<br>Xictli   |
| 8 CADERA<br>Cuappantli ?   | 23 EPIGASTRIO<br>Itipan ?  |
| 9 PARTE SUPERIOR DE LA CADERA<br>Cuitlaxayacatl                                      | 24 FONDO DE LA CICATRIZ UMBILICAL<br>Xictehuilacachiuhyantli                         |
| 10 UJADA<br>Coyonya. Cuelpachiuhcan. Eecatí*. Miahuyocan                             | 25 NERVIOS Y VENAS DEL ABDOMEN<br>Ititlahuayo  |
| 11 PARTE ACANALADA DE LA ESPALDA<br>Cuitlapanacaliuhca                               | 26 CARNE DE LA REGION DEL OMBLIGO<br>Xicnacatl                                       |
| 12 CERVIZ<br>Quechtepolli*. Quechtli*  | 27 DEPRESION DE LA CADERA<br>Quezcomoliuhyantli                                      |
| 13 MUSCULOS MAGROS POR LA VEJEZ<br>Pipinqui  | 28 INGLE<br>Quexilli   |
| 14 PECHO EN GENERAL<br>Elchiquhuití*. Eli*. Elpantli*                                | 29 HIPOGASTRIO<br>Xillantli*   |
| 15 TEJIDO GRASO Y PIEL, BLANDOS Y COLGANTES, DE LA REGION HIPOGASTRICA<br>Xiccueyotl | 30 ABDOMEN<br>Itetl. Ititl. Xillantli*   |
| 16 PROTUBERANCIA DEL TRASERO   | 31 REGION DEPRIMIDA Y CIRCUNDANTE DEL OMBLIGO<br>Xicatlacomolli                      |



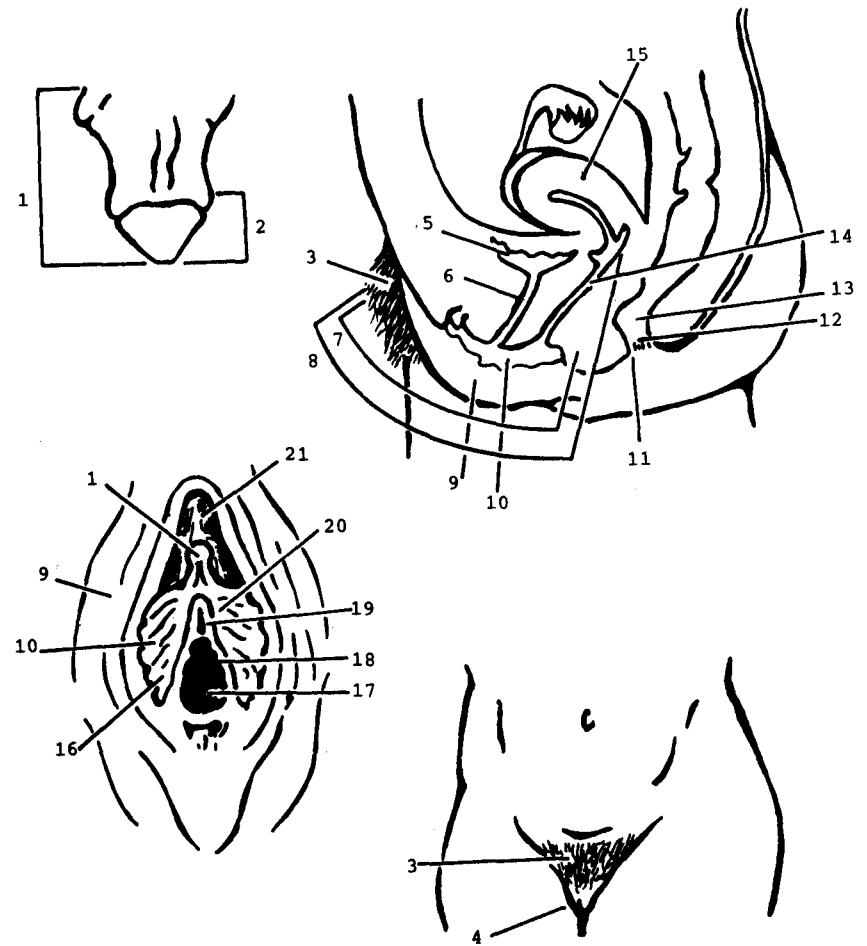
## TEPOLLI

- |  |  |
|--|--|
| 1 PELO PUBIANO<br>Imaxtli  | Acayotl*. Cincul. Cuauhtlaxcon.<br>Mitl. Tepolli*. Tepulacayotl*. To-<br>totl*. Tlamacazqui*. Tzintli*. Xi-<br>pintli*. Xolo*. |
| 2 GENITALES MASCULINOS (PENE<br>Y TESTICULOS)<br>Tepolli*. Tototl*. Tlamacazqui*. Xo-<br>lo* ? | 12 CUERPO DEL PENE<br>Tepulacayotl*  |
| 3 PIEL DEL PENE<br>Tepulehuayotl   | 13 CABEZA DEL PENE (GLANDE Y<br>PREPUCIO)<br>Tepolcuaitl. Xipincuaatl. Xipintli*<br>Xipintzontecomatl*                         |
| 4 URETRA<br>Acatl*. Acayotl*. Axixpiatzli. Co-<br>cotl*. Piaztli*                              | 14 CORONA DEL GLANDE<br>Xipinquechtemalacatl   |
| 5 PREPUCIO<br>Xipinehuatl. Xipintli*. Xipintzonte-<br>comatl*                                  | 15 GLANDE<br>Tepulcuaxipeuhcatl. Xipin icuaolol-<br>auhca. Xipintzontecomatl*  |
| 6 ESCROTO<br>Atexicolli  | 16 MUCOSA DEL GLANDE<br>Xipincuayamancayotl  |
| 7 TESTICULO<br>Atetl. Ahuacatl   | 17 MEATO URINARIO MASCULINO<br>Xipincuacoyoncayotl   |
| 8 ESFINTER DEL ANO<br>Tzinmotzoliuhcayotl. Tzoyotentli   | 18 HENDIDURA DEL GLANDE<br>Tepulcamatl   |
| 9 ANO<br>Tzintli*. Tzoyotl*. Tzincamactli ?  | 19 FRENILLO DEL PREPUCIO<br>Tepulcamapiccatl   |
| 10 RECTO<br>Cuilchilli   | 20 SURCO BALANO-PREPUCIAL<br>Xipinquechtli   |
| 11 PENE  |  |



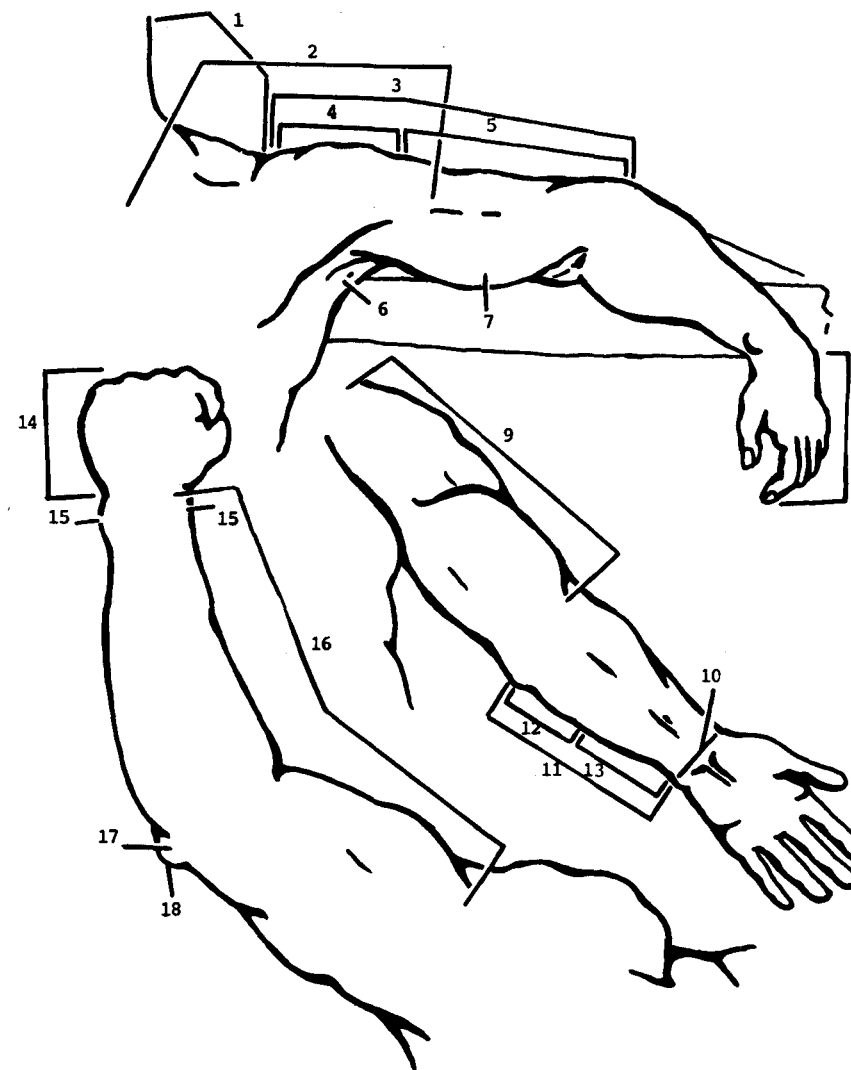
TEPILLI

- |   |  |
|---|--|
| 1 CLITORIS<br>Zacapilli   | Tzintzomoliuhcayotl. Tzoyotentli   |
| 2 GLANDE DEL CLITORIS<br>Zacapilcuatl                                     | 12 ANO<br>Tzincamactli ? Tzintli*. Tzoyotl*                                    |
| 3 PELO PUBIANO<br>Imaxtli   | 13 RECTO<br>Cuilchilli   |
| 4 HENDIDURA FORMADA POR LOS<br>LABIOS MAYORES<br>Tepilcamatl              | 14 VAGINA<br>Cihuatl iacayo. Tepilcuaxicalli* ?                                |
| 5 ORINA<br>Atl*. Axixtli  | 15 UTERO<br>Cihuatl. Cihuyotl. Nantli. Nanyotl.<br>Tenantiliztli. Tlacatcayotl |
| 6 URETRA<br>Acatl*. Acayotl*. Axixpiatzli.<br>Piaztlí                     | 16 LUGARES DONDE SE PLIEGAN<br>LOS LABIOS MENORES<br>Picca                     |
| 7 VULVA<br>Cihuapilli*. Totonqui. Tlatilli.<br>Tzintli*. Xaxantli         | 17 ORIFICIO VAGINAL<br>Ittaloya ? Paquia ?                                     |
| 8 VULVA Y VAGINA<br>Cihuapilli*. Nenetl. Cocoxqui. Te-<br>pilli. Ome iten | 18 HIMEN<br>Chittolli* ?   |
| 9 LABIOS MAYORES<br>Tepiltentli   | 19 MEATO URINARIO FEMENINO<br>Chittolli* ?                                     |
| 10 LABIOS MENORES<br>Tepiltexipalli                                       | 20 VESTIBULO<br>Tepilcamaxitecuilli. Tepilixcuatl                              |
| 11 ESFINTER DEL ANO   | 21 REGION DE LA COMISURA AN-<br>TERIOR<br>Atlauhyacac                          |



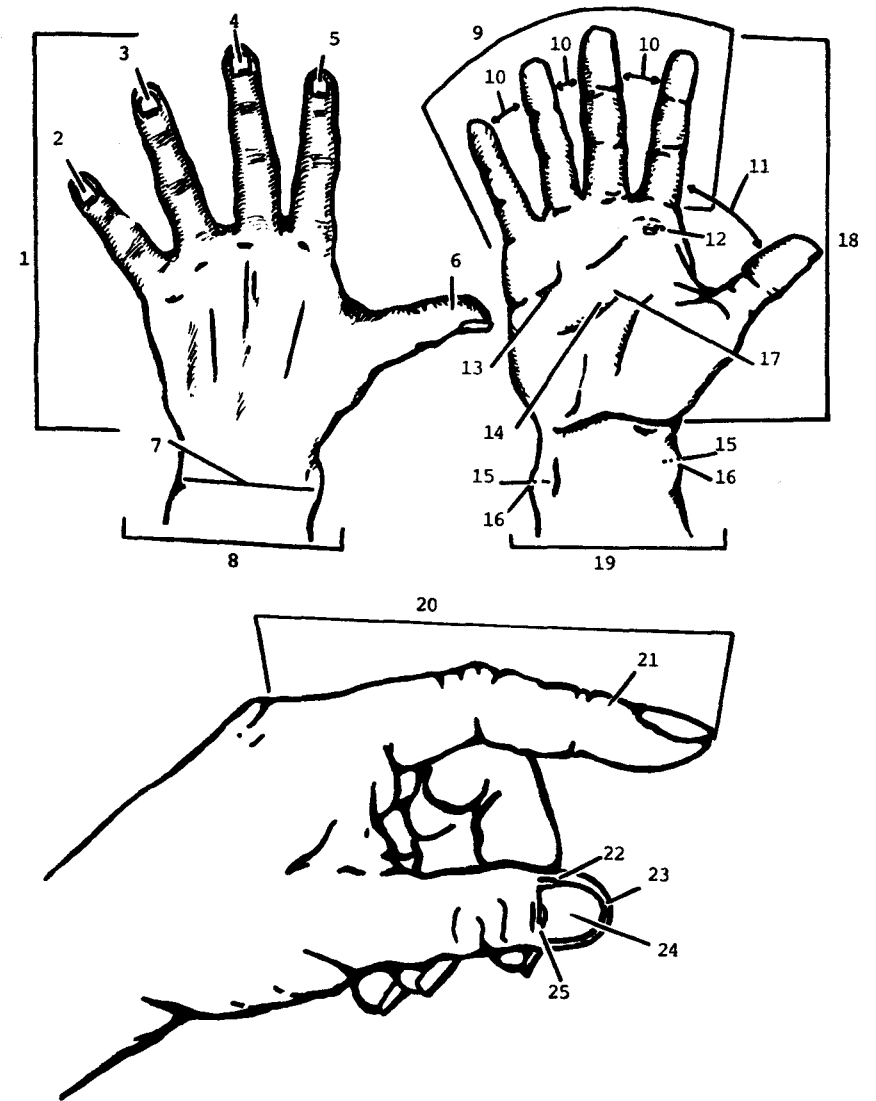
## MAITL

- |  |  |
|--|--|
| 1 REGION DEL CUELLO, HASTA LAS CLAVICULAS<br>Quechtla          | 10 MUÑECA<br>Maquechtl. Matzotzopaztli* ?                        |
| 2 HOMBROS, TAL VEZ CON LA REGION DE LAS CLAVICULAS<br>Quechpan | 11 ANTEBRAZO<br>Matzotzopaztli*                                  |
| 3 HOMBRO Y BRAZO HASTA EL CODO<br>Acolli*                      | 12 REGION PROXIMAL DEL ANTEBRAZO<br>Matzotzopaztomahuaca         |
| 4 HOMBRO<br>Acolli*. Acolteuh*                                 | 13 REGION DISTAL DEL ANTEBRAZO<br>Matzotzopazpitzahuaya          |
| 5 BRAZO, DEL HOMBRO AL CODO<br>Acolli*                         | 14 PUÑO<br>Maololli  |
| 6 AXILA<br>Ciacatl. Itzcalco*                                  | 15 CABEZA DEL CUBITO Y EXTREMO DISTAL DEL RADIO<br>Maquequeyolli |
| 7 CARA INTERNA DEL BRAZO<br>Macochtli                          | 16 BRAZO<br>Aztlacapalli ?                                       |
| 8 MANO<br>Macpalli*. Maitl*                                    | 17 CODO<br>Molicpiti   |
| 9 MUSCULOS DEL BRAZO Y DEL HOMBRO<br>Acolli*                   | 18 PICO DEL OLECRANON<br>Molicpiacatl                            |



## MACPALLI

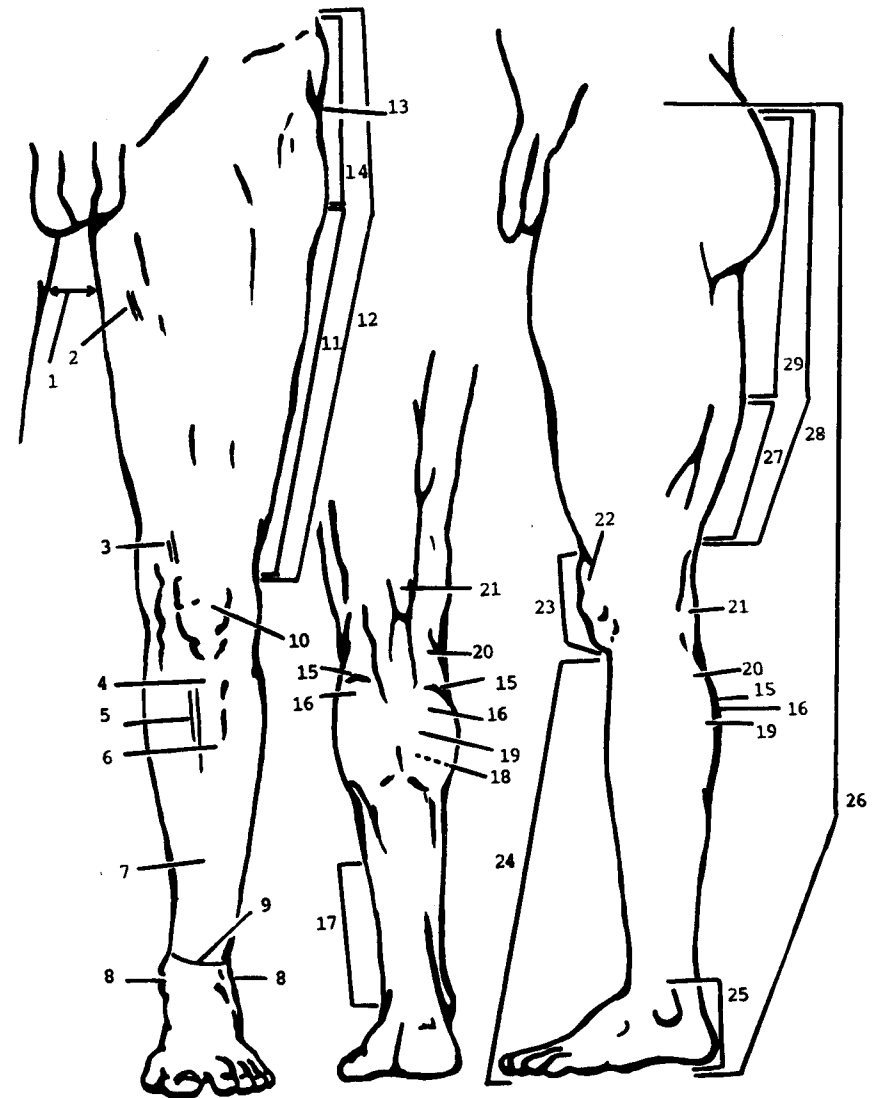
- |   |  |
|---|--|
| 1 DORSO DE LA MANO<br>Macpalteputztl  | CALLO DE LA MANO<br>Machacayolli   |
| 2 MENIQUE, QUINTO DEDO DE LA MANO<br>Mapiltontli. Mapilxocoyotl   | 13 PLIEGUES PALMARES TRANSVERSOS<br>Macpalacaliuhca. Macpalhuihuilteccayotl. Macpalxoxotca |
| 3 ANULAR, CUARTO DEDO DE LA MANO<br>Huallatoquilia mapilli  | 14 HUECO PALMAR<br>Macpalcomolli ?   |
| 4 CORDIAL, TERCER DEDO DE LA MANO<br>Mapilli huiac. Tlanepantla mapilli   | 15 CABEZA DEL CUBITO Y EXTREMO DISTAL DEL RADIO<br>Quequeyolli*. Maquequeyolli             |
| 5 INDICE, SEGUNDO DEDO DE LA MANO<br>Mapilli tlamapilhuiani. Temapilhuia-ya. Tlamapilhuiloni mapilli              | 16 CARNE SOBRE LA CABEZA DEL CUBITO Y EL EXTREMO DISTAL DEL RADIO<br>Quequeyolnacati*      |
| 6 PULGAR, PRIMER DEDO DE LA MANO<br>Huei mapilli. Mapiltecu. Tepito mapilli. Tomahuac mapilli                     | 17 PARTE CENTRAL DE LA PALMA<br>Macpalyolotli  |
| 7 MUÑECA<br>Maquechtli  | 18 PALMA<br>Macpalixtli. Macpalli*   |
| 8 MANO IZQUIERDA<br>Maopoch. Opochmaitl   | 19 MANO DERECHA<br>Maimatca. Manematica. Mayauhcan-tli. Mayeccantli                        |
| 9 CARA PALMAR DE LOS DEDOS<br>Cemixtli mapilli. Mapilcemixtli. Mapilixtli   | 20 DEDO DE LA MANO<br>Mapilli  |
| 10 ESPACIO ENTRE EL INDICE Y EL CORDIAL, ENTRE EL CORDIAL Y EL ANULAR Y ENTRE EL ANULAR Y EL MENIQUE<br>Mapitzala | 21 NUDILLO, ARTEJO<br>Cecepochtli. Mapilixtli*. Mapilteputz-tli ? Mapilzazaliuhyantli      |
| 11 ESPACIO ENTRE EL PULGAR Y EL INDICE<br>Matzala   | 22 PADRASTRO<br>Iztetzinnacayotl. Iztetzinxonehuatl  |
| 12 CALLO<br>Chacayolli. Chachayolli ?   | 23 EXTREMO LIBRE DE LA UÑA<br>Iztecuaitl   |
|   | 24 UÑA<br>Iztetl. Iztitl   |
|   | 25 RAIZ DE LA UÑA<br>Iztetzintli   |





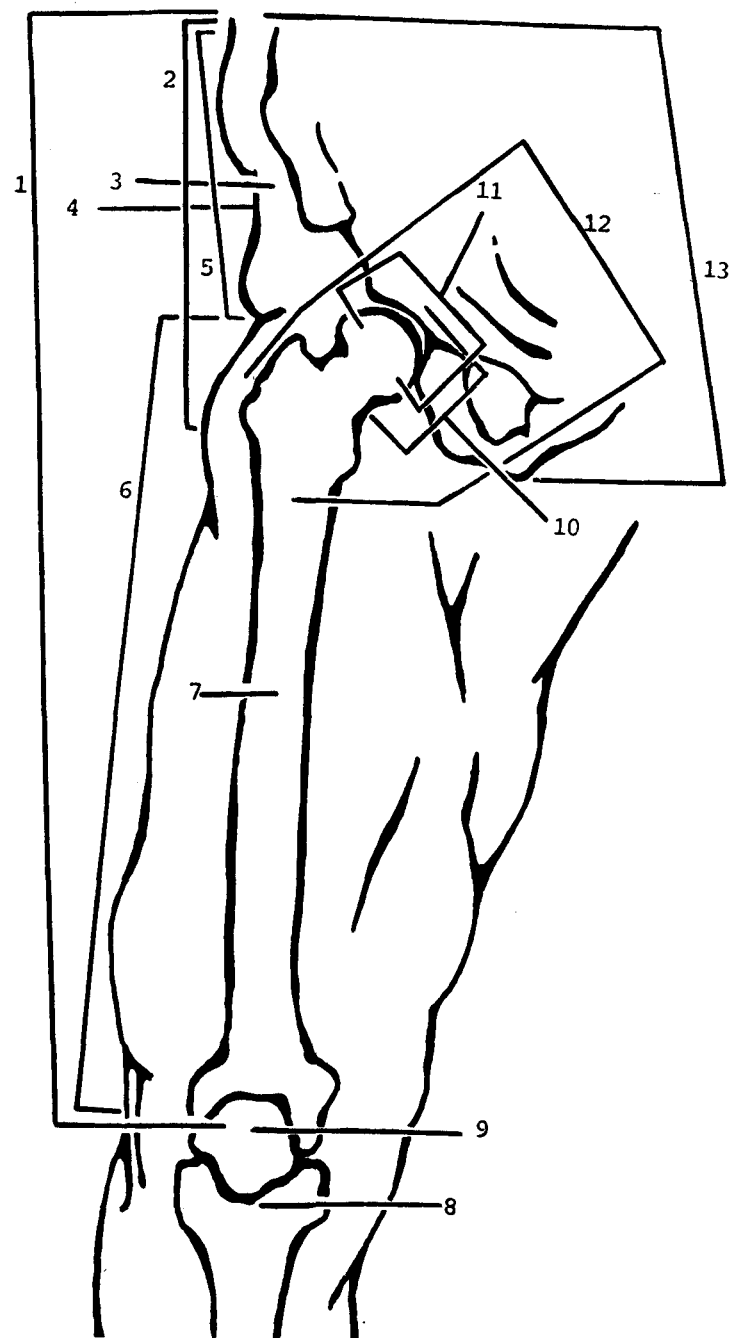
## ICXITL

- |  |   |
|--|---|
| 1 HORCAJADURA, ENTREPIERNAS<br>Maxactli                                  | 16 PUNTA DE LA PANTORRILLA<br>Cotzteyacac   |
| 2 NERVIOS, VASOS SANGUINEOS Y<br>TENDONES DEL MUSLO<br>Metztialhuatl*    | 17 PARTE DELGADA DE LA PIERNA<br>Xopitzauhca. Xopitzactli ?                                   |
| 3 NERVIOS, VASOS SANGUINEOS Y<br>TENDONES DE LA PIERNA<br>Metztialhuatl* | 18 NERVIOS, TENDONES Y VASOS<br>SANGUINEOS DE LA PANTORRI-<br>LLA<br>Cotztialhuatl            |
| 4 PARTE ANCHA DE LA ESPINILLA<br>Tlanitzpatlach                          | 19 PANTORRILLA<br>Cotztetl. Cotztli   |
| 5 SURCOS QUE SE FORMAN PARA-<br>LELAMENTE A LA TIBIA<br>Tlanitzcoyoyan   | 20 PARTE SUPERIOR DE LA PANTO-<br>RRILLA<br>Cotzicpac   |
| 6 ESPINILLA<br>Tlanitztli*. Tlanitzcuauhyotl*                            | 21 CORVA, HUECO POPLITEO<br>Cototzauhca*. Cototzauhya*. Cotz-<br>co*. Zaliuhca*. Nepicyantli* |
| 7 PARTE DELGADA DE LA ESPINI-<br>LLA<br>Tlanitzpitzahuaca                | 22 TEJIDOS BLANDOS SOBRE LA<br>RODILLA<br>Tlanquaticpac                                       |
| 8 MALEOLOS<br>Icxiquequeyol. Xoquequeyol. Que-<br>queyolli*              | 23 RODILLA<br>Tetepontli*. Tlancauitl   |
| 9 REGION DISTAL DE LA PIERNA<br>Xoquechtlantli                           | 24 PIERNA (DESDE LA PARTE INFE-<br>RIOR DE LA RODILLA) Y PIE<br>Xo*                           |
| 10 PARTE MAS PROMINENTE DE LA<br>RODILLA<br>Tlanquayacac                 | 25 PIE<br>Icxitl*. Xo*. Xocpalli*   |
| 11 MUSLO<br>Quezcuauihyotl*  | 26 PIERNA (DESDE EL CUADRIL)<br>Icxitl*. Metzcuauihyotl*. Metztli*                            |
| 12 CADERA, INCLUIDO EL MUSLO<br>Queztli                                  | 27 REGION DISTAL DEL MUSLO<br>Metzpitzahuaya  |
| 13 DEPRESION DE LA CADERA<br>Quezcomoliuhyantli                          | 28 MUSLO<br>Metzcuauihyotl*. Metztli*   |
| 14 CADERA<br>Cuappantli* ?   | 29 REGION PROXIMAL DEL MUS-<br>LO<br>Metztomahuaya  |
| 15 ARCO DE LA PANTORRILLA<br>Cotznoliuhca                                |   |



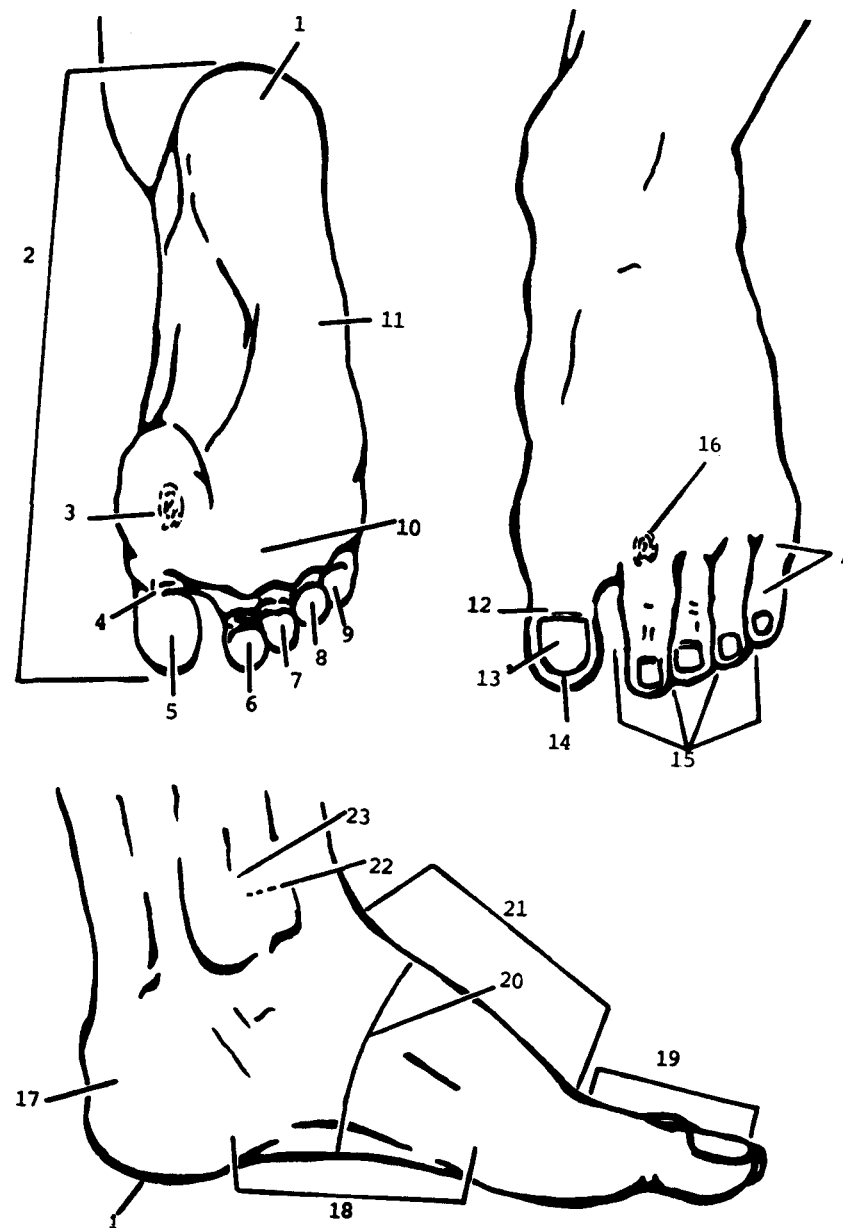
## QUEZTLI, QUEZCUAUHYOTL

- |  |   |
|--|---|
| 1 CADERA, INCLUIDO EL FEMUR<br>Queztli                     | Tetepontli*   |
| 2 HUESO ILIACO Y EXTREMO SUPERIOR DEL FEMUR<br>Cuappantli* | 9 ROTULA<br>Tlancuaololiuhca. Tlancuaxicalli                                |
| 3 CARNE DE LA CADERA<br>Queznacayo                         | 10 CABEZA DEL FEMUR, DESDE LA PARTE MAS ANGOSTA DEL CUELLO<br>Quezololiuhca |
| 4 DEPRESION DE LA CADERA<br>Quezcomoliuhyantli             | 11 EXTREMO DE LA CABEZA DEL FEMUR<br>Queztepolyacatl                        |
| 5 CADERA<br>Cuappantli* ?                                  | 12 EXTREMO SUPERIOR DEL FEMUR<br>Queztepolli*                               |
| 6 MUSLO<br>Quezcuauihyotl*                                 | 13 CONJUNTO OSEO DE LA CADERA<br>Queztepolli* ?                             |
| 7 FEMUR<br>Quezcuauihyotl*                                 |   |
| 8 BORDE ANTERIOR DE LA TIBIA                               |   |



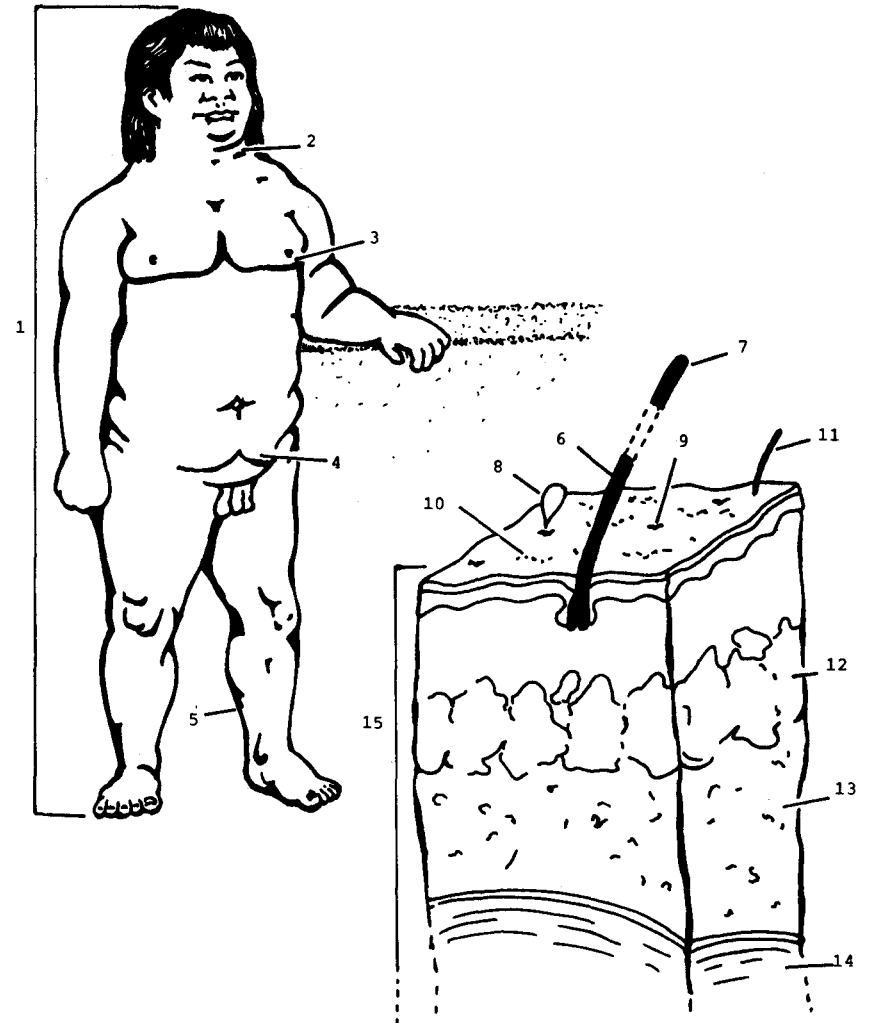
## XOCPALLI

- |   |  |
|---|--|
| 1 CALCAÑAR<br>Quequetzolix  | Iztetl. Iztitl<br>UÑA DEL PIE  |
| 2 PLANTA DEL PIE<br>Tlaczayatl. Xocpalixtli. Xocpalli*  | Xopiliztli   |
| 3 CALLOSIDAD DE LA PLANTA<br>DEL PIE<br>Caczolli. Caczolehuayotl  | 14 EXTREMO LIBRE DE LA UÑA<br>Izticuac. Iztecuaitl   |
| 4 NUDILLO, ARTEJO<br>Cecepochtli  | 15 ESPACIO COMPRENDIDO ENTRE<br>UNO Y OTRO DEDO DEL PIE<br>Xopitzalan  |
| 5 DEDO PRIMERO DEL PIE<br>Huei xopilli. Tecxopil. Xopiltecu   | 16 CALLO<br>Chacayolli. Chachayolli ?  |
| 6 DEDO SEGUNDO DEL PIE<br>Necactiloni (xopilli). Necac-huicol-<br>lotiloni xopilli ?                              | 17 TALON<br>Quequetzilli. Quequetzolli   |
| 7 DEDO TERCERO DEL PIE<br>Necac-huicolotiloni xopilli. Necacti-<br>loni (xopilli) ? Tlanepantla icac xo-<br>pilli | 18 ARCO LONGITUDINAL DEL PIE<br>Xocpalcopichauhya. Xocpalhuacal-<br>iuhyan. Xocpalcichauhyan                 |
| 8 DEDO CUARTO DEL PIE<br>Huallatoquilia xopilli   | 19 DEDO DEL PIE<br>Xopilli   |
| 9 DEDO QUINTO DEL PIE<br>Xopilxocoyotl  | 20 CINTURA QUE SE FORMA EN EL<br>PIE EN LA REGION DE LOS HUE-<br>SOS CUNEIFORMES Y CUBOIDE<br>Xocpaltzahuaca |
| 10 CARA PLANTAR DE LA PUNTA<br>DEL PIE<br>Tlateliczaya  | 21 EMPEINE<br>Xocpalteputztli  |
| 11 CENTRO DE LA CARA PLANTAR<br>Xocpalnepantla. Xocpalyoloco  | 22 MALEOLOS<br>Icxiquequeyol. Quequeyolli*   |
| 12 RAIZ DE LA UÑA<br>Iztetzintli  | 23 CARNE SOBRE LOS MALEOLOS<br>Quequeyolnacatl*  |
| 13 UÑA  |  |



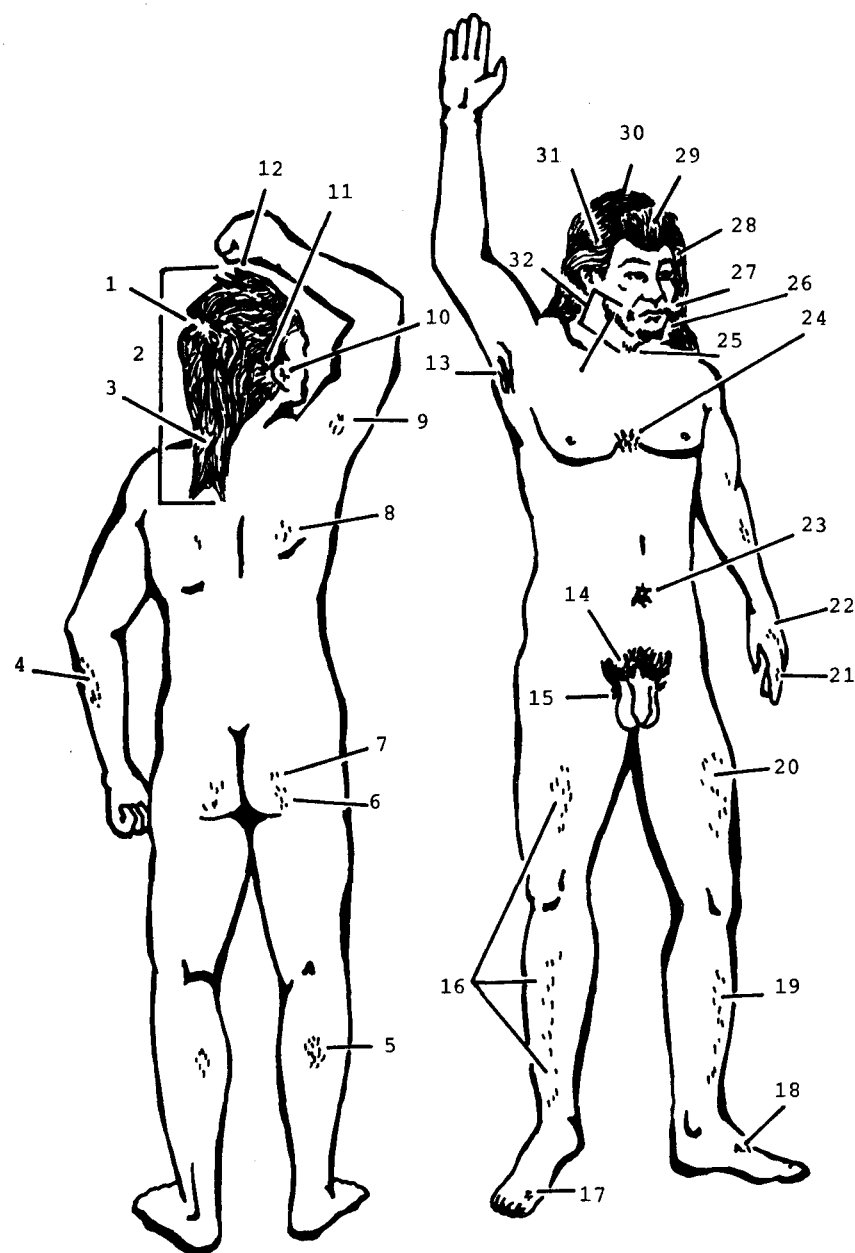
## TILAHUACAYOTL

- |  |  |
|--|--|
| 1 GORDURA MUY FOFA<br>Puchquiyotl  | Itonalli. Neitoniliztli. Quimaxiltiztli                          |
| 2 PAPADA FLACIDA<br>Quechtzotzol   | 9 POROS<br>Quiquizauhca. Quiquiztica                             |
| 3 TEJIDO GRASO Y PIEL, BLANDOS<br>Y COLGANTES, DE LA REGION<br>DEL PECHO<br>Eltzotzoli | 10 PIEL<br>Ehuatl  |
| 4 TEJIDO GRASO Y PIEL, BLANDOS<br>Y COLGANTES, DEL HIPOGAS-<br>TRIO<br>Ititzotzoli     | 11 VELLO<br>Tochomitl. Tomitl                                    |
| 5 TEJIDO GRASO Y PIEL, BLANDOS<br>Y COLGANTES, DE LA PANTO-<br>RRILLA<br>Cotztzotzol   | VELLO SUTIL<br>Quimichtomitl                                     |
| 6 PELO<br>Tzontli  | 12 TEJIDO SUBCUTANEO INMEDIA-<br>TO A LA PIEL<br>Itic paniehuayo |
| 7 EXTREMO DISTAL DEL PELO<br>Tzoncuac  | 13 GRASA AMARILLA<br>Xochyotl                                    |
| 8 SUDOR  | 14 CARNE<br>Nacatl. Tlacanacatl. Tlallotl, zoqui-<br>yotl        |
|  | 15 CONJUNTO DE TEJIDOS BLAN-<br>DOS<br>Tilahua                   |



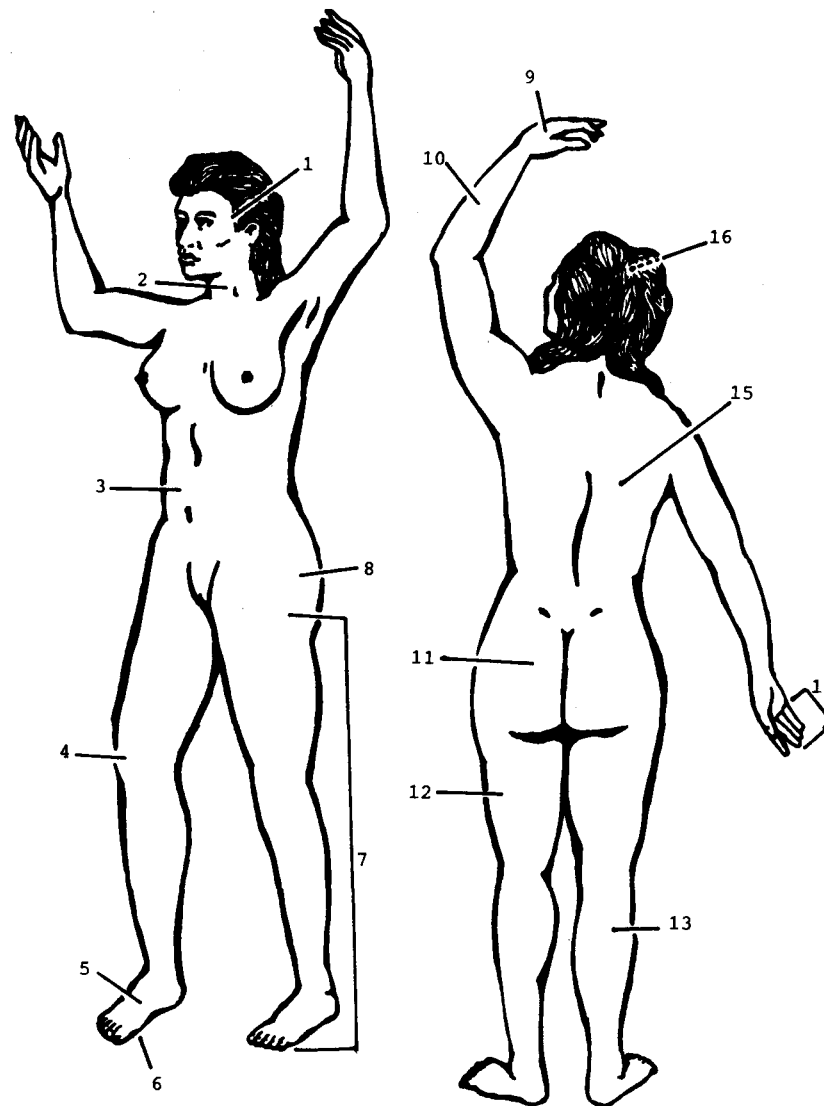
## TZONTLI

- |   |  |
|---|--|
| 1 REMOLINO DE CABELLOS<br>Cuetzconcuailacaztli. Tzontehuila-<br>cachtic | Xopiltzontli   |
| 2 CABELLERA<br>Tzontli  | 18 PELO DEL PIE<br>Xocpaltzontli                     |
| 3 CABELLOS DE LA NUCA<br>Quechtzuntli. Quetzontli                       | 19 PELO DE LA ESPINILLA<br>Tlanitzontli              |
| 4 PELO DEL BRAZO<br>Matzontli*  | 20 PELO DEL MUSLO<br>Metzontli*                      |
| 5 PELO DE LA PANTORRILLA<br>Cotztzontli                                 | 21 PELO DE LOS DEDOS DE LA MA-<br>NO<br>Mapiltzontli |
| 6 PELO DEL TRASERO<br>Tzintzontli                                       | 22 PELO DE LA MANO<br>Matzontli*                     |
| 7 PELO DE LAS NALGAS<br>Tzintamaltzontli                                | 23 PELO DE LA REGION DEL OM-<br>BLIGO<br>Xictzontli  |
| 8 PELO DE LA ESPALDA<br>Cuitlapantzuntli                                | 24 PELO DEL PECHO<br>Eitzonyo                        |
| 9 PELO DEL HOMBRO<br>Acoltzuntli  | 25 PELO DEL CUELLO<br>Cocotzontli                    |
| 10 PELO DE LAS OREJAS<br>Nacatzontli                                    | 26 BARBAS<br>Tentzontli                              |
| VELLO DE LOS OIDOS<br>Nacaztochomitl                                    | 27 BIGOTE<br>Tatlia. Atliatl ?                       |
| 11 REMOLINOS TRAS LAS OREJAS<br>Nacatzommamalacachiuhcayotl             | 28 CEJA<br>Ixcuamolli                                |
| 12 CABELLO HIRSUTO<br>Acopa itztiuh tzuntli                             | 29 COPETE<br>Ixcuatzontli                            |
| 13 PELO DE LA AXILA<br>Ciacatzontli                                     | COPETE CRESPO<br>Ixcuailacatztli                     |
| 14 PELO PUBIANO<br>Imaxtli  | 30 CABELLO<br>Cuatzontli. Tzontli*                   |
| 15 PELO DE LA INGLE<br>Quexiltzontli                                    | 31 ALADARES<br>Canahuatzuntli. Nacatzon              |
| 16 PELO DE LA PIERNA<br>Metzontli*                                      | 32 PELO DE LA CARA<br>Ixtzontli                      |
| 17 PELO DE LOS DEDOS DE LOS<br>PIES                                     | 33 PELO DE LOS CARRILLOS<br>Camatzontli              |



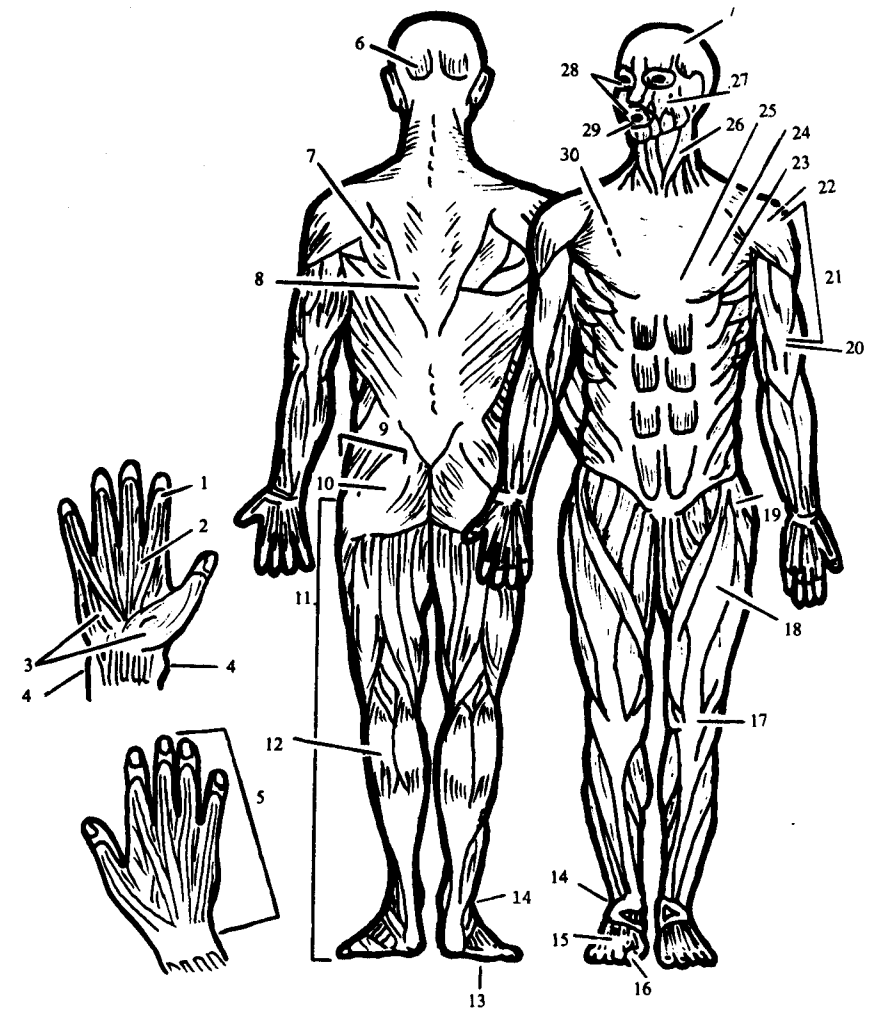
## EHUATL

- |  |   |
|--|---|
| 1 PIEL DE LA CARA<br>Ixehuatl                | 9 PIEL DE LA MANO<br>Machuatl*                  |
| 2 PIEL DEL CUELLO<br>Quechehuayo             | 10 PIEL DEL BRAZO<br>Machuatl*                  |
| 3 PIEL DEL ABDOMEN<br>Itiehuatl              | 11 PIEL DE LAS NALGAS<br>Tzintamalehuayo        |
| 4 PIEL DE LA RODILLA<br>Tlancuaehuatl        | 12 PIEL DEL MUSLO<br>Metzehuatl*                |
| 5 PIEL DEL PIE<br>Xocpalehuatl*              | 13 PIEL DE LA PANTORRILLA<br>Cotzehuatl         |
| 6 PIEL DE LA PLANTA DEL PIE<br>Xocpalehuatl* | 14 CARA PALMAR DE LOS DEDOS<br>Cemixtli mapilli |
| 7 PIEL DE LA PIERNA<br>Metzehuatl*           | 15 PIEL DE LA ESPALDA<br>Cuitlapanehuayo        |
| 8 PIEL DE LA CADERA<br>Quezehuatl            | 16 PIEL DEL CASCO DE LA CABEZA<br>Cuahuatl      |



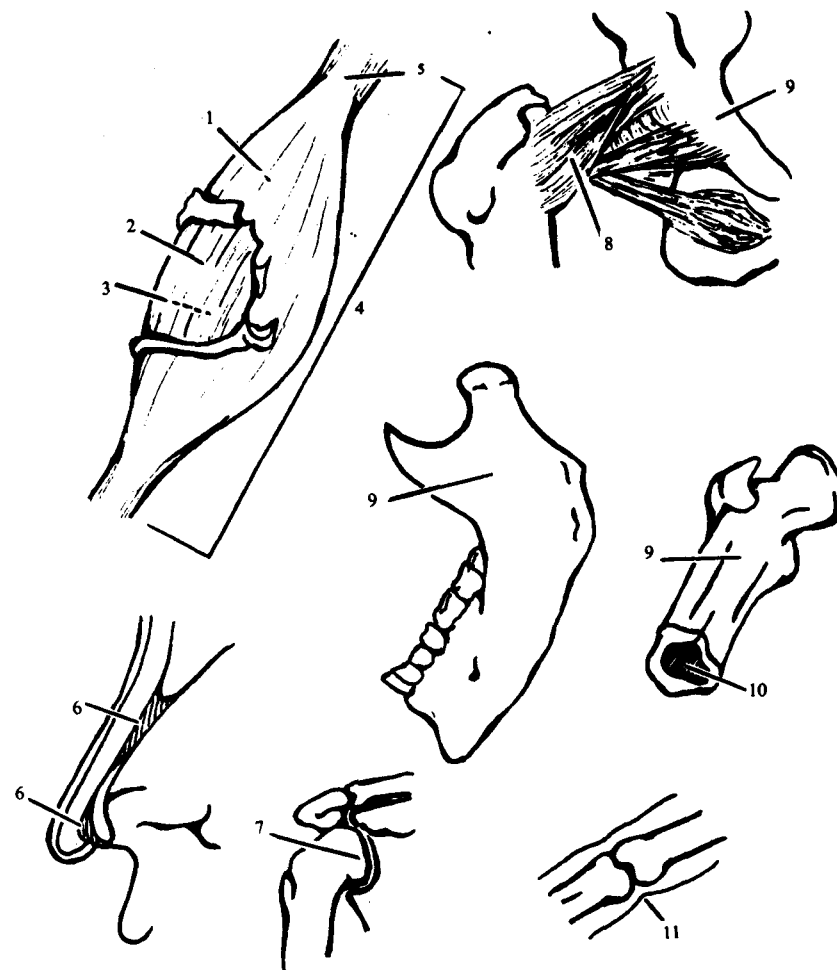
## NACAYOTL

- |   |  |
|---|--|
| 1 CARNE DE LOS DEDOS DE LA MANO<br>Mapilnacatl                      | Ixinacatl*. Xocpalnacatl*  |
| 2 CARNE DE LA HAZ DE LA MANO<br>Macpalixnacayotl. Macpalnacatl*     | 16 CARNE DE LOS DEDOS DEL PIE<br>Xopilnacatl                                     |
| 3 MUSCULATURA DE LAS EMINENCIAS TENAR E HIPOTENAR<br>Macpaltlahuaca | 17 CARNE DE LA RODILLA<br>Tlancuanacatl  |
| 4 CARNE SOBRE LOS HUESOS DE LA MUÑECA<br>Quequeyolnacatl*           | 18 CARNE DEL MUSLO<br>Metznacatl*  |
| 5 CARNE DE LA MANO<br>Macpalnacatl*                                 | 19 CARNE DE LA CADERA<br>Queznacayo  |
| 6 CARNE DEL CASCO DE LA CABEZA<br>Cuanacatl                         | 20 MUSCULOS DEL BRAZO<br>Acolnacayo  |
| 7 MUSCULOS DE LA ESPALDA EN HACES PROMINENTES<br>Cuitlaxilotca      | 21 MUSCULOS DEL BRAZO Y DEL HOMBRO<br>Acolli*                                    |
| 8 MUSCULATURA PARAVERTEBRAL<br>Mimiliuhca*                          | 22 MUSCULOS DEL HOMBRO<br>Acolteuh*  |
| 9 CARNE DE LAS CADERAS Y LAS NALGAS<br>Nacayocan*                   | 23 PARTE GRUESA DEL GRAN PECTORAL<br>Elmetztlahuacayo                            |
| 10 CARNE DE LAS NALGAS<br>Tzinacatl. Tzincamactli ?                 | 24 GRAN PECTORAL<br>Elmetztli  |
| 11 CARNE DE LAS PIERNAS<br>Ixinacatl*. Metznacatl*                  | 25 HACES MUSCULARES DEL PECHO (CON PERIMISIO Y TENDONES)<br>Elciciotca           |
| 12 CARNE DE LA PANTORRILLA<br>Cotznacatl                            | 26 CARNE DEL CUELLO<br>Quechnacatl   |
| 13 CARNE PLANTAR<br>Xocpalnacatl*                                   | 27 CARNE DE LA CARA<br>Ixnacatl  |
| 14 CARNE SOBRE LOS MALEOLOS<br>Quequeyolnacatl*                     | 28 MUSCULO ORBICULAR DE LA BOCA, Y POSIBLEMENTE DE LOS PÁRPADOS<br>Ixmotzoliuhca |
| 15 CARNE DE LOS PIES  | 29 MUSCULO ORBICULAR DE LA BOCA<br>Tennacatl                                     |



## OMITL, CEYOTL, NACATL, CECELI, TLALHUATL

- |   |   |
|---|---|
| 1 MUSCULOS EN HACES PROMI-<br>NENTES<br>Mimiliuhca                | Ceceli. Itzmolinca  |
| 2 MUSCULO SIN PERIMISIO<br>Thocotca                               | 7 COYUNTURA<br>Huiltecca*. Cototzauhca. Cotonca.<br>Necualoliztli |
| 3 CARNE<br>Nacatl. Tlacanacatl. Tlallotl, zoquiotl                | 8 LIGAMENTO<br>Olpica*. Omitlaluatl*. Tlalhuatl*                  |
| 4 HACES MUSCULARES, CON PERI-<br>MISIO Y TENDONES<br>Ciciotcayotl | 9 HUESO<br>Omitl  |
| 5 TENDON<br>Olpica*. Omitlaluatl*                                 | 10 TUETANO<br>Ceyotl*. Omiceceyotl                                |
| 6 CARTILAGO   | 11 COYUNTURAS EN FORMA DE<br>NUDOS DE CAÑAS<br>Ixyo               |

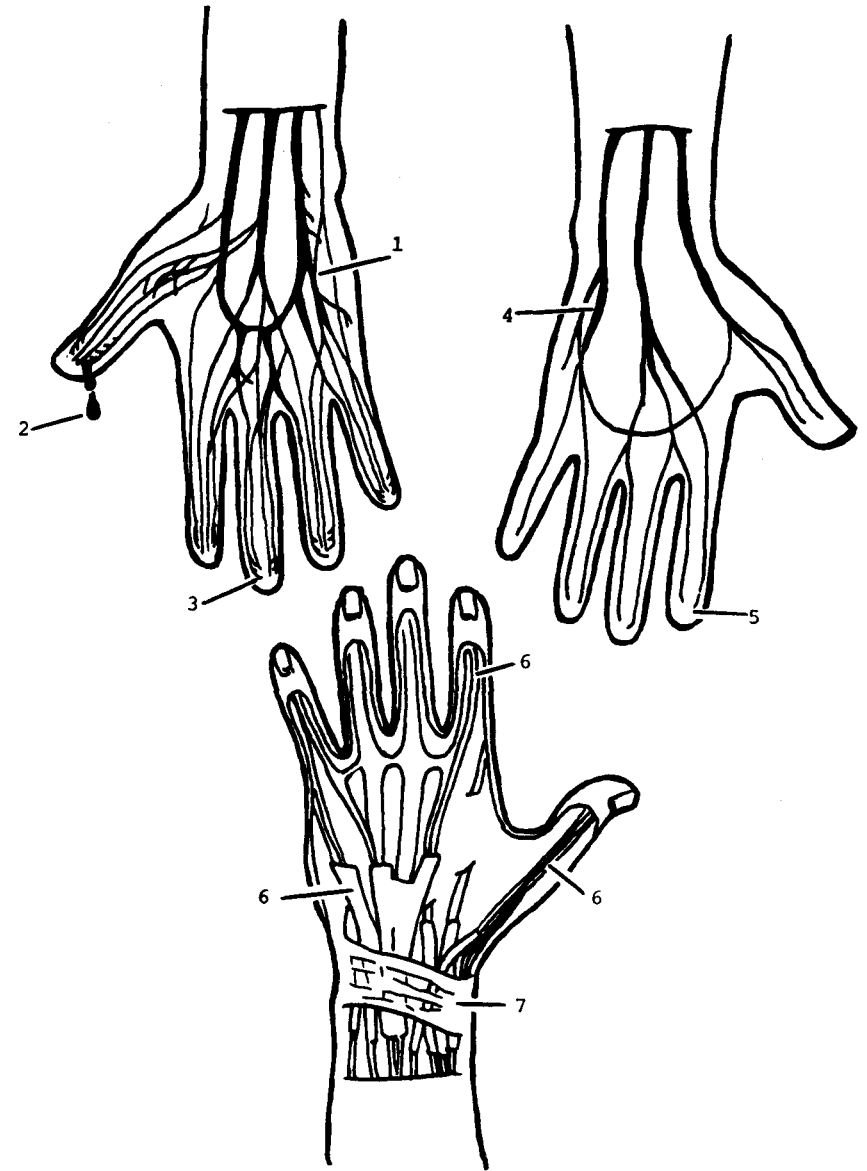




## TLALHUATL

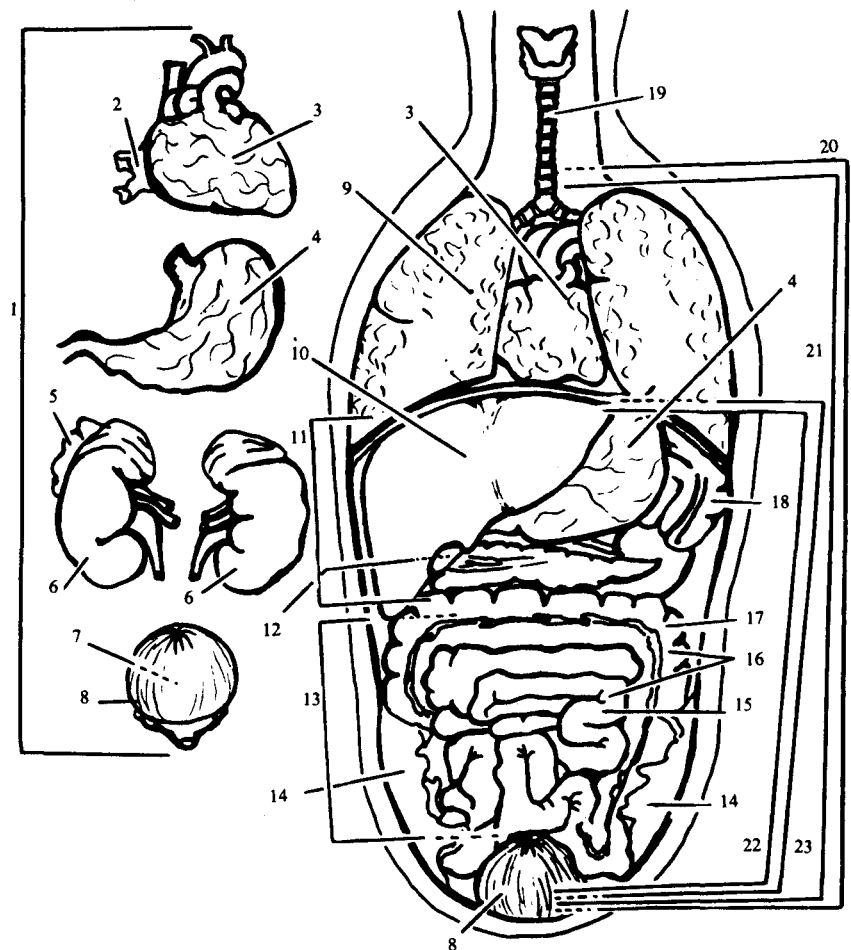
- 1 VASO SANGUINEO  
Ezcocotli. Eztli ohui. Mecatl. Tlalhuatl\*  
2 SANGRE  
Eztli  
3 VASO SANGUINEO DELGADO  
Ezcocopitzactli. Tlalhuapitzactli\*  
4 NERVIOS

- Olpica\*. Tlalhuatl\*  
5 NERVIOS DELGADOS  
Tlalhuapitzactli\*  
6 TENDONES  
Olpica\*. Tlalhuatl\*  
7 LIGAMENTOS  
Olpica\*



## ELTZACCATL

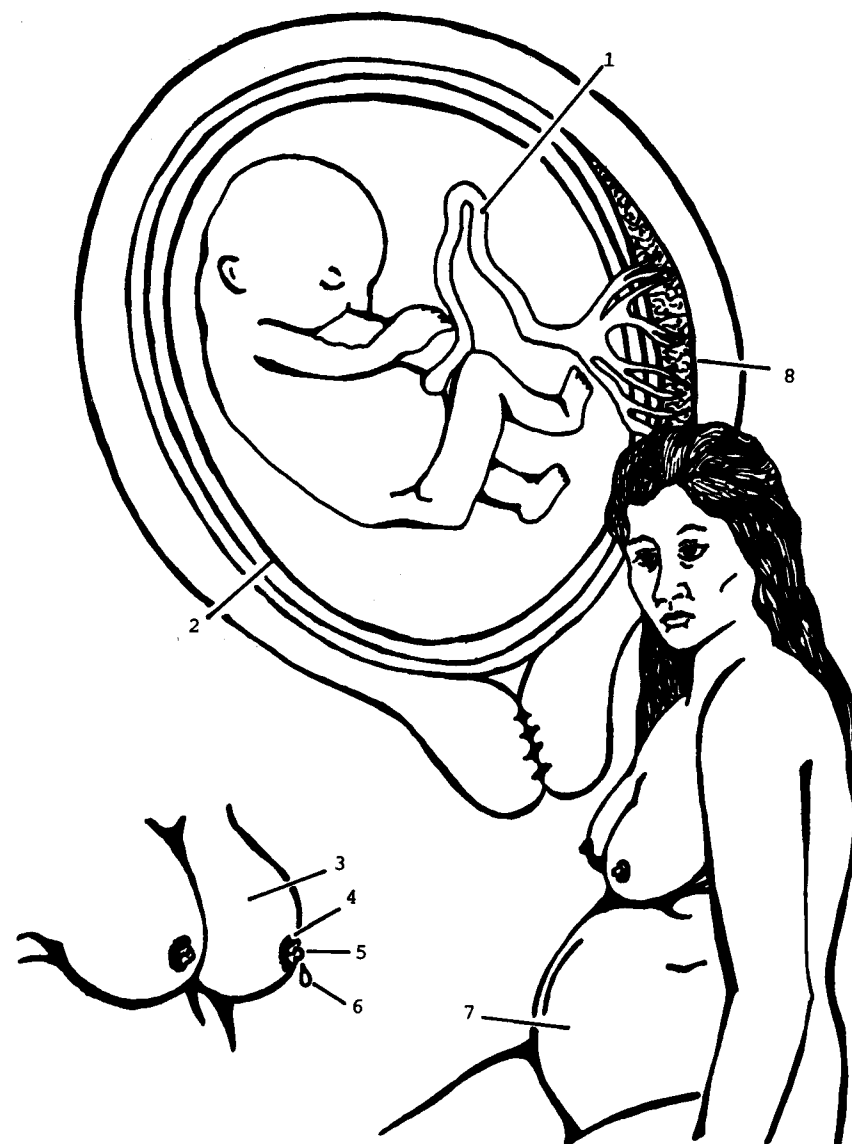
- |  |  |
|--|--|
| 1 ORGANOS<br>Huiltecca*. Icecniquizaliz tonacayo.<br>Inoncuaquizaliz tonacayo  | 12 BILIS, HIEL<br>Chichicatl                                   |
| 2 PERICARDIO<br>Peyotl   | 13 VIENTRE<br>Cuitlatecomatl* ?                                |
| 3 CORAZON<br>Yollotl   | 14 PERITONEO<br>Elmatlatl                                      |
| 4 ESTOMAGO<br>Cuitlatecomatl*. Tlatlaliayan. Tlatlali-<br>lilteco  | 15 INTESTINO DELGADO<br>Cuitlaxcolpitzactli                    |
| 5 RIÑONADA<br>Ceyotl*  | 16 INTESTINOS<br>Cuitlaxcolli. Coatl                           |
| 6 RIÑONES<br>Cuitlapanaatetl. Cuitlapanaayecotli.<br>Cuitlapanateuhtli. Chiquiztli. Necoc-<br>tentecatli. Pactli. Yoyomoctli | 17 INTESTINO GRUESO<br>Cuitlaxcoltomactli                      |
| 7 ORINA<br>Axixtli. Atl*   | 18 BAZO<br>Comalli. Elcomalli                                  |
| 8 VEJIGA<br>Axixtecomatl   | 19 TUBO DE LA RESPIRACION<br>(FARINGE, LARINGE Y TRA-<br>QUEA) |
| 9 PULMON<br>Chichitl*  | 20 CAVIDAD DONDE ESTAN LAS<br>VISCERAS<br>Yollocaltitlan       |
| 10 HIGADO<br>Elli*. Eltapachtli. Ezteco. Tlacaelli   | 21 VISCERAS<br>Eltzaccatl. Eltzacuilhauztli                    |
| 11 VISCERAS DE LA PARTE SUPE-<br>RIOR DE LA CAVIDAD ABDOMI-<br>NAL<br>Elli*  | 22 CONTENIDO DE LA CAVIDAD<br>ABDOMINAL<br>Comic. Elli*        |
|  | 23 CAVIDAD ABDOMINAL<br>Comitl. Itic*                          |



## NANYOTL

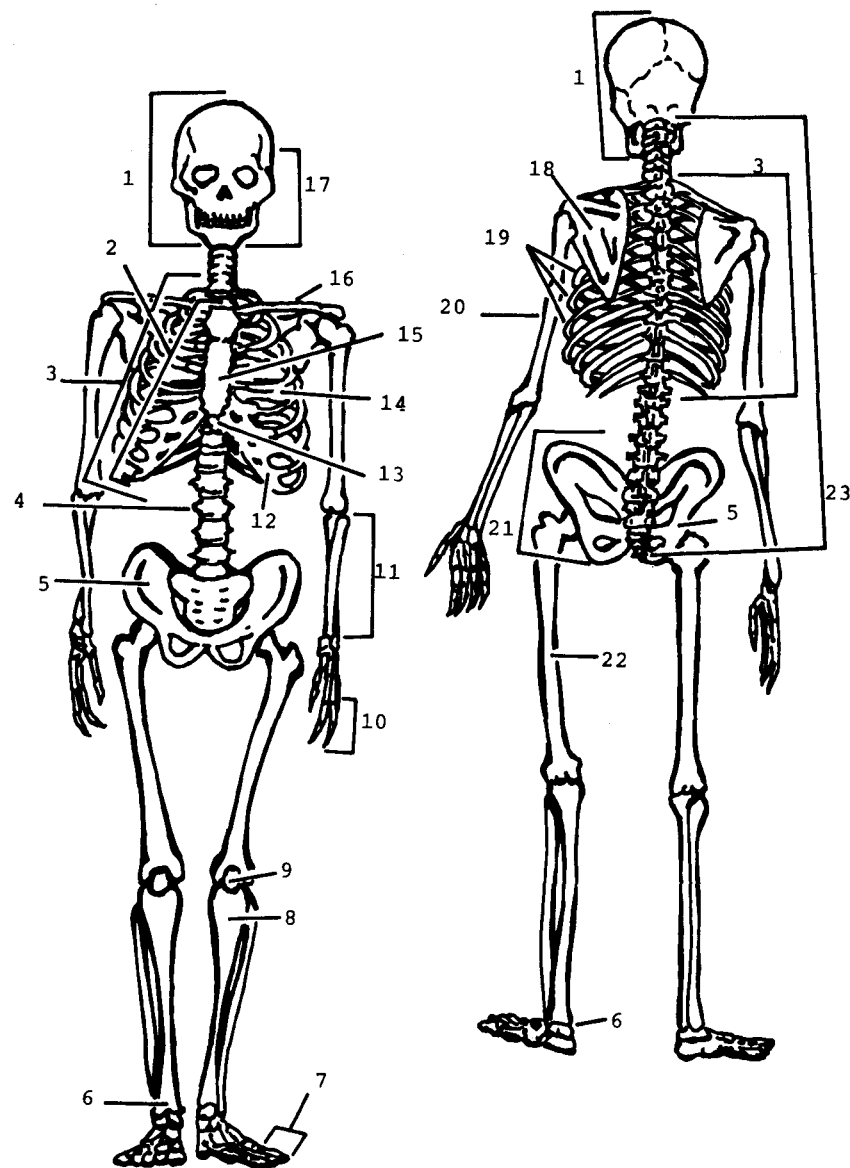
- 1 CORDON UMBILICAL  
Ximecayotl  
2 AMNIOS  
Conexiquipilli  
3 TETA  
Chichihualli\*  
4 PEZON  
Chichihualyacatl  
5 APICE DEL PEZON

- Chichihualyacahuitztl  
6 LECHE  
Chichihualayotl. Memeyalotl  
7 VIENTRE DE MUJER  
Cihuaaittl  
8 UTERO  
Cihuati. Cihuyotl. Nantli. Nanyotl.  
Tenantiliztli. Tlacatcayotl



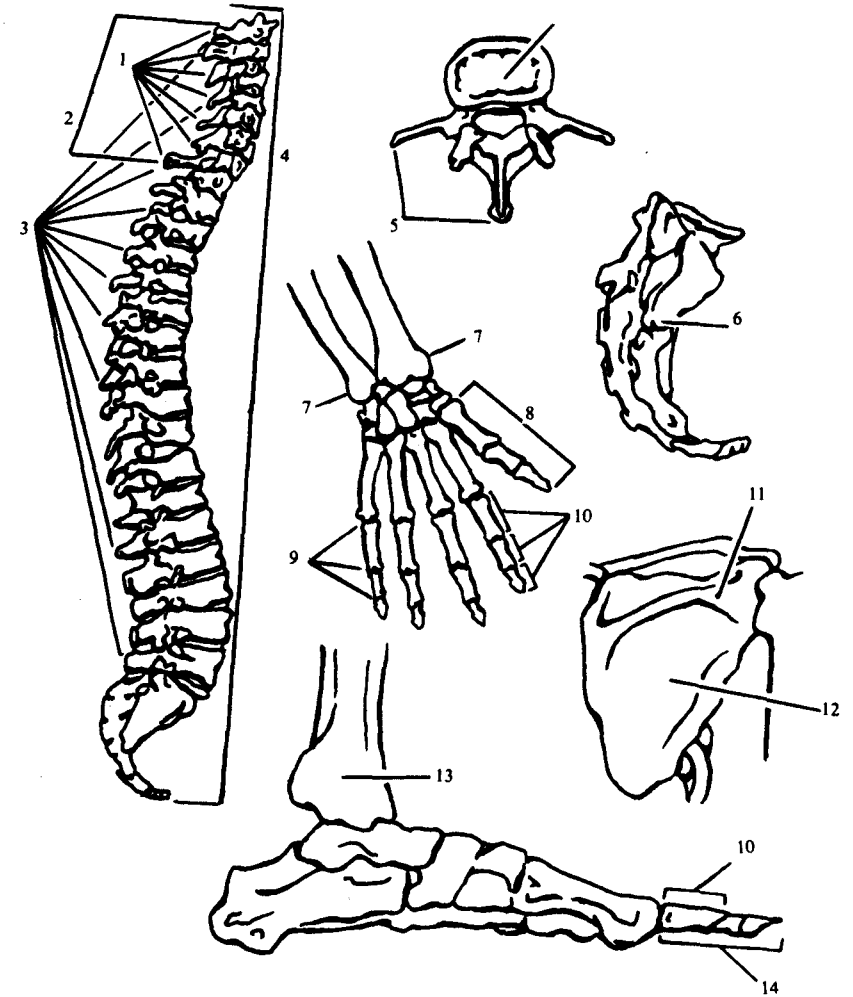
## TOMIO (I)

- |  |   |
|--|---|
| 1 TOTALIDAD DE LA CABEZA<br>OSEA<br>Cuaxicalli* ?      | 12 CARTILAGOS COSTALES<br>Omicicuilyacatl                                   |
| 2 ESTERNON Y CARTILAGOS COSTALES<br>Elpapalotl         | 13 XIFOIDES<br>Eltototl. Eltzacualhuaztli                                   |
| 3 CAJA TORACICA<br>Chiquiuhyotl                        | 14 PARTE FRONTAL DE LA CAJA TORACICA<br>Elchiquihuitl*. Elh*                |
| 4 VERTEBRAS<br>Cuitlatetepontli*                       | 15 ESTERNON (MANUBRIO Y CUERPO, SIN XIFOIDES)<br>Eltepitztli. Eltepicicitli |
| 5 HUESO ILIACO<br>Cuappantli*                          | 16 CLAVICULA<br>Omicozcatl. Quechcuauihyotl*                                |
| 6 MELEOLOS<br>Icxiquequeyol. Quequeyolli*. Xoquequeyol | 17 HUESOS FACIALES<br>Ixomio  |
| 7 FALANGES DE LOS DEDOS DE LOS PIES<br>Xopilomio       | 18 OMOPLATO<br>Acolchimalli   |
| 8 TIBIA<br>Tlanitzcuauihyotl*. Tlanitztli*             | 19 COSTILLAS<br>Omicicuilli   |
| 9 ROTULA<br>Tlancuaololiuhca. Tlancuaxicalli           | 20 HUMERO<br>Acolli*  |
| 10 HUESOS DE LOS DEDOS DE LAS MANOS<br>Mapilomio       | 21 PELVIS OSEA<br>Tzincuauihcaxitl  |
| 11 HUESOS DEL ANTEBRAZO<br>Matzotzopatzli*             | 22 FEMUR<br>Quezcuauihyotl*   |
|  | 23 COLUMNA VERTEBRAL<br>Cuitlatetepontli*                                   |



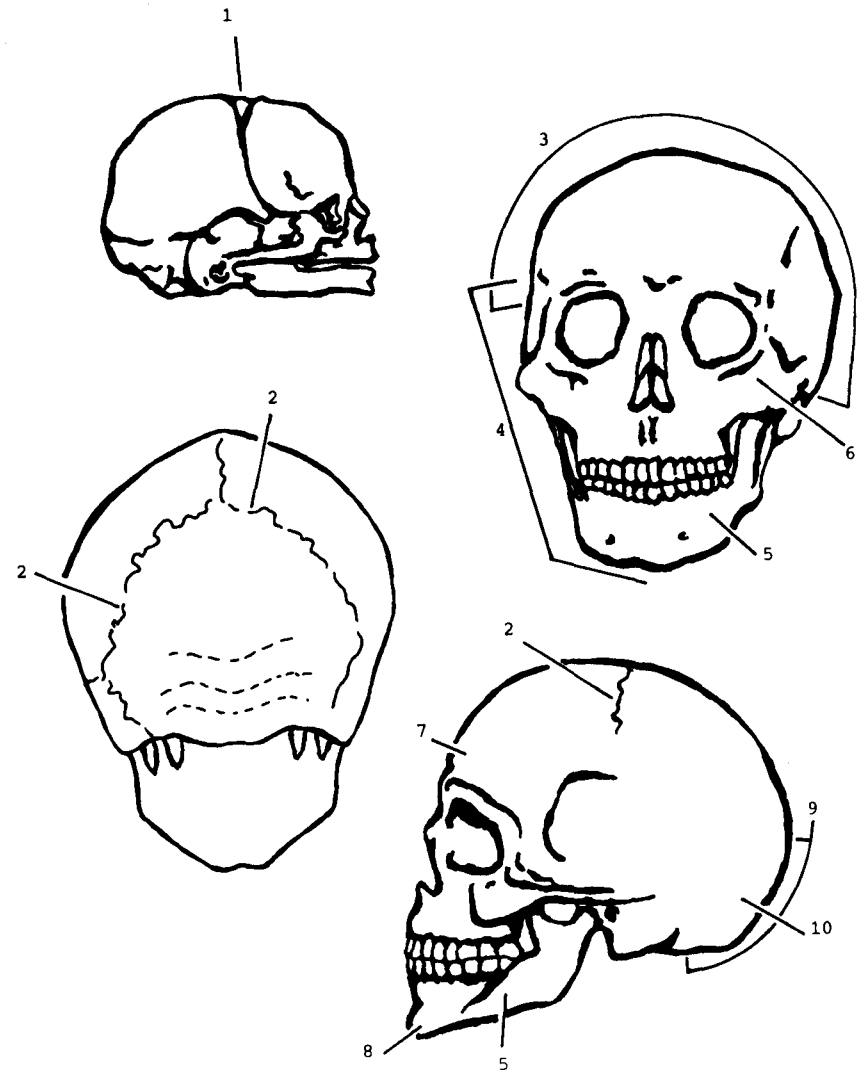
## TOMIO (II)

- |  |  |
|--|--|
| 1 VERTEBRA CERVICAL<br>Quechtepolli*. Quechtetepontli*                               | Mapilomio  |
| 2 VERTEBRAS CERVICALES<br>Quechcuauhyotl*. Quechomitl                                | 9 COYUNTURAS EN FORMA DE<br>CAÑAS                                      |
| 3 VERTEBRAS<br>Cuitlatetepontli*   | Ixyo   |
| 4 COLUMNA VERTEBRAL<br>Cuitlatetepontli*   | 10 NUDILLO, ARTEJO<br>Cecepoctli                                       |
| 5 APOFISIS VERTEBRALES<br>Cuitlapanteputzchichiquilli. Cuitlate-<br>putzchichiquilli | DIARTROSIS DE LAS FALANGES<br>DE LOS DEDOS DEL PIE<br>Xopilzazaliuhyan |
| 6 SACRO Y COXIS<br>Tzinchocholli   | 11 ESPINA DEL OMOPLATO<br>Aculcuauhyo ?                                |
| 7 CABEZA DEL CUBITO Y EXTRE-<br>MO DISTAL DEL RADIO<br>Maquequeyolli. Quequeyolli*   | 12 OMOPLATO<br>Acolchimalli  |
| 8 HUESOS DE LOS DEDOS DE LA<br>MANO  | 13 MALEOLOS<br>Icxiquequeyol. Quequeyolli*                             |
|  | 14 FALANGES DE LOS DEDOS DEL<br>PIE<br>Xopilomio                       |



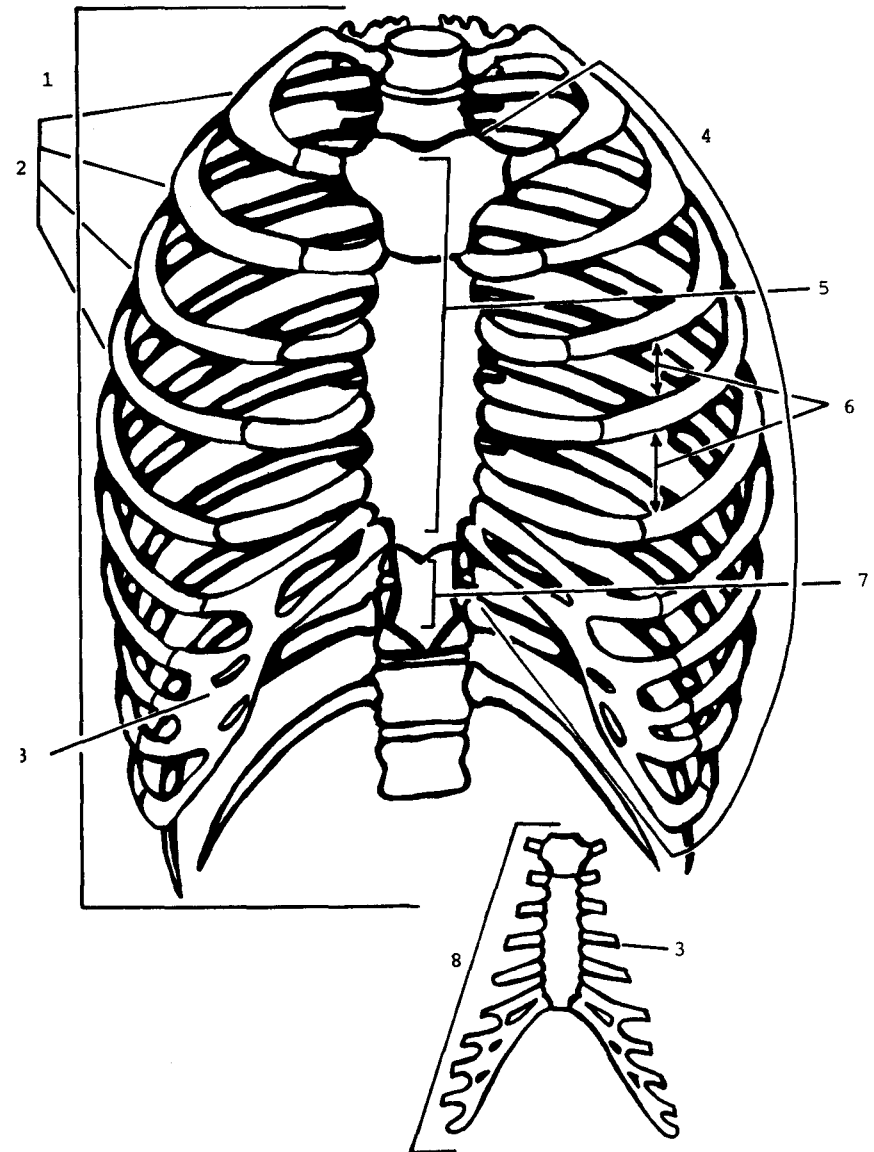
## CUAXICALLI

- |  |  |
|--|--|
| 1 FONTANELA<br>Atl*. Cuacoyoyan. Cuaxicalitzopyan.<br>Cuaxicalmonamicyan | 6 HUESO MALAR<br>Ixteliuhcatl*. Ixtilli* |
| 2 SUTURAS DEL CRANEO<br>Cuanatzinca                                      | 7 HUESO FRONTAL<br>Ixcuaxical            |
| 3 CRANEO<br>Cuaxicalli*  | 8 PROTUBERANCIA DEL MENTON<br>Tenchalli* |
| 4 HUESOS FACIALES<br>Ixomio  | 9 REGION OCCIPITAL<br>Cuexcochtla        |
| 5 MAXILAR INFERIOR<br>Camachalcuahyotl. Camachalli*                      | 10 OCCIPUCIO<br>Cuexcochtetl             |



## CHIQIUHYOTL

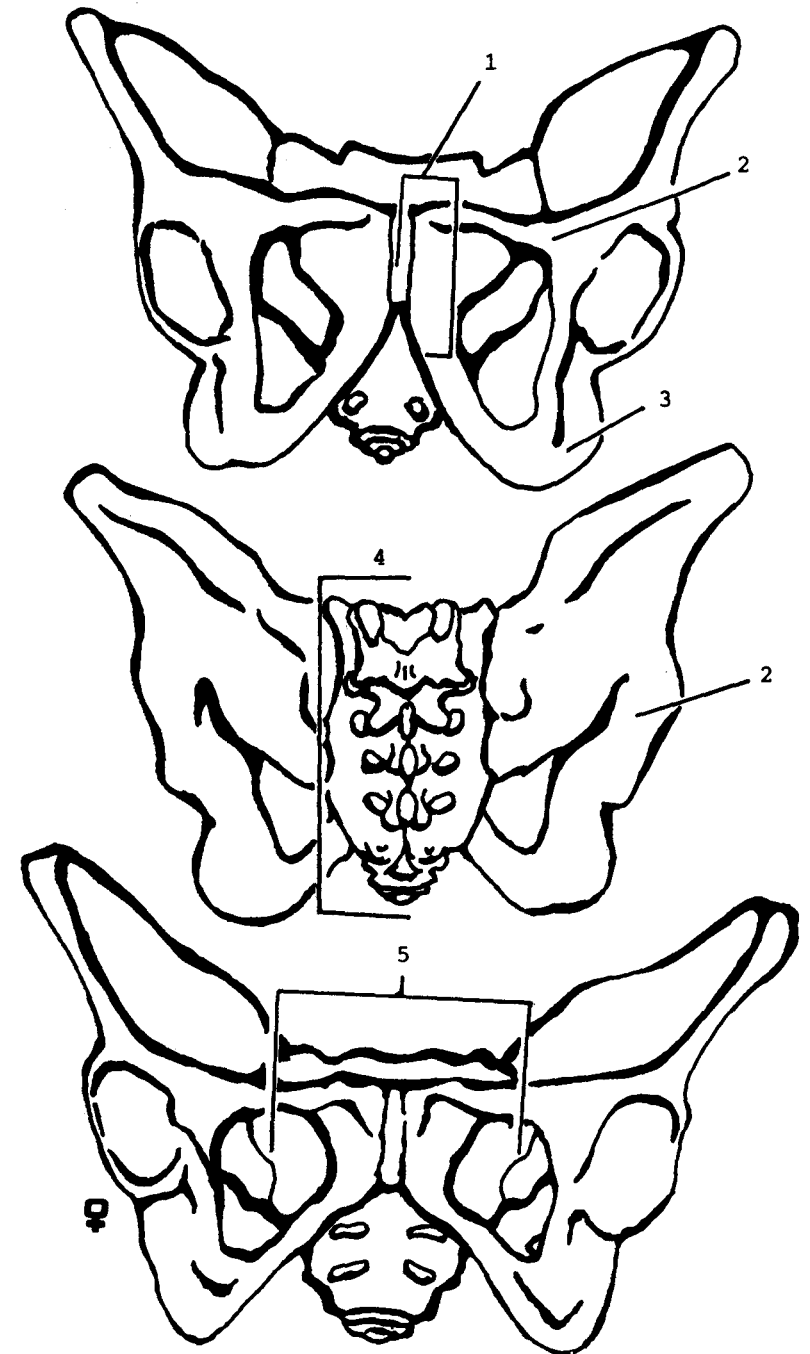
- |   |   |
|---|---|
| 1 CAJA TORACICA<br>Chiquiuhyotl                                 | PO, SIN XIFOIDES)<br>Eltepicicitli. Eltepitztli     |
| 2 COSTILLAS<br>Omicicuilli                                      | 6 ESPACIO INTERCOSTAL<br>Omicuilmacam               |
| 3 CARTILAGOS COSTALES<br>Omicuilyacatl                          | 7 XIFOIDES<br>Eltototl. Eltzacualhuaztli            |
| 4 PARTE FRONTAL DE LA CAJA<br>TORACICA<br>Elchiquihuitl*. Elli* | 8 ESTERNON Y CARTILAGOS COS-<br>TALES<br>Elpapalotl |
| 5 ESTERNON (MANUBRIO Y CUER-                                    |   |



## TZINCUAUHCAXITL

- 1 EXTREMO DEL PUBIS  
Cuappayacatl  
2 HUESO ILIACO  
Cuappantli\*  
3 ISQUION

- Tzintepitzli  
4 SACRO Y COXIS  
Tzinchoholli  
5 ARCO PUBICO  
Tepilcuaxicalli





## TOHUIHUILTECCA (I)

## 1 PARTES DEL CUERPO HUMANO

Cotonca, huiltca // "lo que está como parte o pedazo, lo que está separado"

Icecniquizaliz tonacayo // "Las diferentes cosas de nuestro cuerpo"

Itlaocoyo icotonca in tonacayo // "pedazo de nuestro cuerpo"

Inoncuaquizaliz tonacayo // "las diferentes cosas de nuestro cuerpo"

## 2 JUNTURAS MOVILES DE LAS DISTINTAS PARTES DEL CUERPO

Nepoztecyā // "los quebraderos"

Poztecca // "lo que está quebrado"

## 3 PARTES DONDE SE PLIEGA EL CUERPO AL DOBLARSE

Necuelpachoaya // "las partes de plegamiento"

## 4 LUGARES DONDE SE DOBLA EL CUERPO, DIARTROSIS

Zazaliuhca // "el que está ligando"

Necuazaloliztli // "juntura de los extremos"

## 5 PARTES ESTRIADAS

Acaliuhca // "lo que está en forma de canal"

## 6 ORGANOS EN FORMA DE TUBO

Acati\* // "el tubo", "la caña"

Acayotl\* // "el tubo", "la caña", "el conducto"

Cocotl\* // "el tubo"

Piaztili\* // "el tubo"

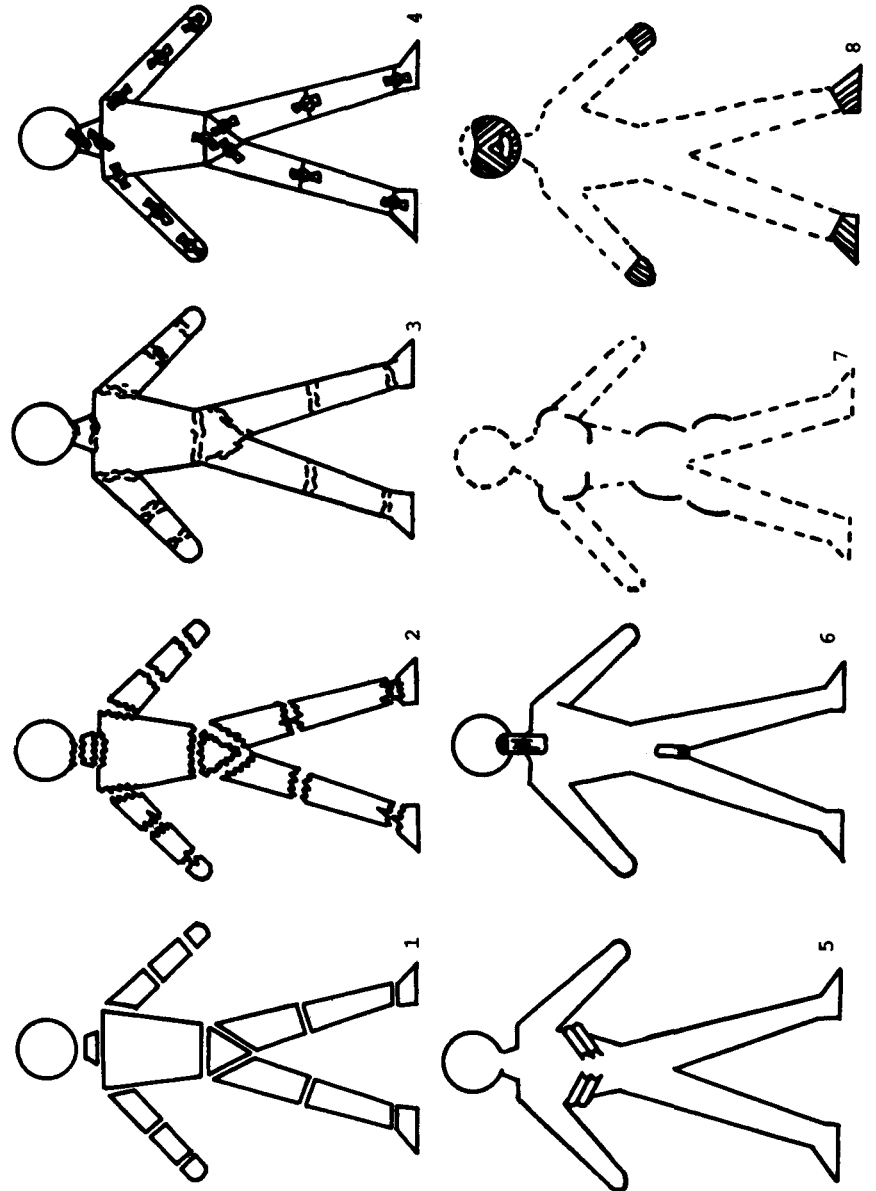
Piazyo // "la tubería"

## 7 CURVAS DEL CUERPO

Coliuhca // "las curvas"

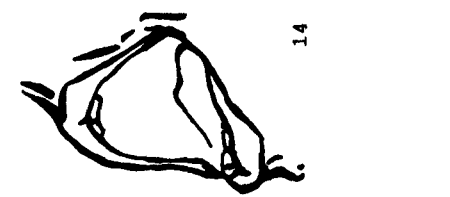
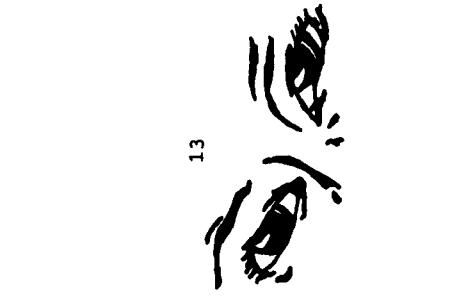
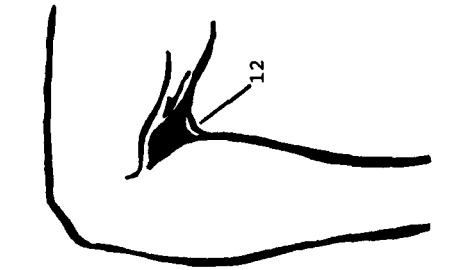
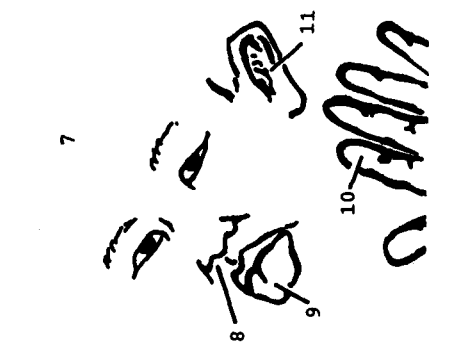
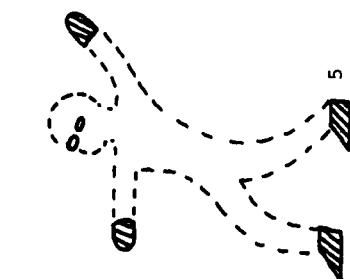
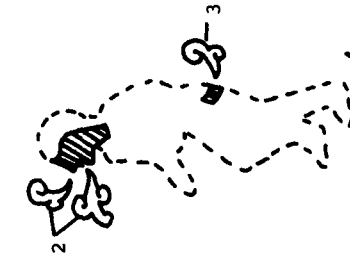
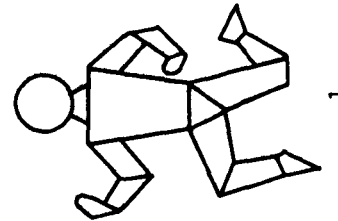
## 8 ROSTRO, BOCA, MANOS Y PIES

Tlatecoaca // "los realizadores", "los que hacen las cosas por (nuestra) voluntad"



TOHUIHUILTECCA (II)

- |   |   |
|---|---|
| <p>1 LUGARES DONDE SE DOBLA EL CUERPO<br/>Cototzauhca* // "lo que tiene forma doblada"<br/>Cototzauhyan // "lo que tiene forma doblada"</p> <p>2 VAHO, ALIENTO<br/>Ipotoctli. Ihiotl*. Eecatli. Neihiyoliztli. Tlacaipotocitli</p> <p>3 PEDO<br/>Ihiotl*. Iyelli. Neixiyeliztli</p> <p>4 ORIFICIOS NASALES, FOSAS NASALES, ABERTURA BUCAL, CAVIDAD ORAL, FARINGE, LARINGE Y ANO<br/>Tlecallotli // "los humeros"</p> <p>5 MANOS, PIES Y OJOS<br/>Mayahuia // "los arrojadores", "los lanzadores"<br/>Nepalehuiaya // "los auxiliares"</p> <p>6 PARTES DEL CUERPO QUE SIRVEN PARA CORRER: PIES, CODOS, PLANTAS DE LOS PIES...<br/>Tlaczayatli // "los corredores"</p> <p>7 SENTIDOS DE RELACION<br/>Nematia // "el sentidero", "el que conoce"<br/>Ontlamatiliztli // "en donde se co-</p> | <p>nocen las cosas"</p> <p>8 SENTIDO DEL OLFATO<br/>Tlanecuia // "el oledor de las cosas"</p> <p>9 SENTIDO DEL GUSTO<br/>Tlahuelmatia // "el saboreador", "el disfrutador"</p> <p>10 SENTIDO DEL TACTO<br/>Tlamatocaya // "el palpador de las cosas"</p> <p>11 SENTIDO DEL OIDO<br/>Tlacaquiliztli // "audición de las cosas"</p> <p>12 JUNTURA DEL CUERPO EN DONDE LA PIEL SE PLIEGA CON EL MOVIMIENTO<br/>Nepicyantli* // "los que se pliegan", "los que envuelven"</p> <p>13 LAS PARTES BRILLANTES DEL CUERPO<br/>Cuecuyo // "los relumbrantes"</p> <p>14 MUSCULOS QUE, AL CONTRAERSE, CIERRAN UN ORIFICIO: LOS ESFINTERES DEL ANO, EL ORBICULAR DE LA BOCA, Y, POSIBLEMENTE, EL ORBICULAR DE LOS PÁRPADOS<br/>Motzoliuhca // "los que están como agarrando"</p> |
|---|---|



Handwritten text in Nahuatl script, possibly a signature or additional notes.

#### 4. PANORAMA DEL CUERPO HUMANO, SUS FUNCIONES Y RELACIONES

##### LOS GRANDES SECTORES

En toda sociedad en la que el pensamiento mítico es predominante, existe la tendencia de equiparar los distintos órdenes taxonómicos y de homologar los distintos procesos, tanto naturales como sociales. Las normas taxonómicas particulares de los diversos ámbitos del conocimiento son forzadas con el propósito de encontrar equivalencias y paralelismos entre los distintos sistemas clasificatorios, en un intento de llegar al descubrimiento de la magna regularidad, la congruencia absoluta y el orden total del universo. Es el intento humano de alcanzar la gran síntesis clasificatoria, el instrumento cognoscitivo y normativo máximo de lo existente.

El esfuerzo por proyectar unos en otros los diferentes sistemas taxonómicos va creando ligas entre elementos de muy distintos ámbitos clasificatorios, y los complejos semióticos se enriquecen con parentescos producidos por la reducción magna. En esta forma pueden quedar clasificados en *taxa* equivalentes un color dado, un mineral, una especie vegetal, una animal, un tipo de obra manufacturada, un estado de ánimo, un cargo público, una parte del cuerpo o de una vivienda o de una canoa, un signo calendárico, etcétera, hasta formarse un sistema clasificatorio general de inmensos casilleros, en los que se distribuyen los elementos correspondientes de sistemas taxonómicos distintos.

Uno de los mejores ejemplos de este intento reductor y clasificatorio es el chino de los ocho trigramas del *pa kua*. Formados estos trigramas a partir de líneas enteras (masculinas) o cortadas (femeninas), representan en sus combinaciones el cielo, la tierra, el trueno, la montaña, el agua, el fuego, las nubes y el viento. Los trigramas y los hexagramas que de ellos derivan sirvieron como bases taxonómicas para todos los seres del universo, al establecerse una relación global entre los símbolos y el plano de las formas visibles.

En forma paralela se homologan los procesos y las leyes que los

rigen, al equipararse, por ejemplo, el curso de los astros con el desarrollo de la vida vegetal o con un ritual que eleva al poder a un hombre común. Las leyes se reducen numéricamente, amplían su radio de validez, penetran en los diversos ámbitos del cosmos, y el creyente adquiere un profundo sentimiento de la regularidad y del orden universales.

Las investigaciones contemporáneas en este campo, debidas preeminentemente a los etnólogos estructuralistas, proporcionan un sinnúmero de sistemas obtenidos en sociedades de nuestros días. En menor escala y con mayores problemas de penetración, es posible extraer de las fuentes históricas este tipo de concepciones al estudiar los pueblos del pasado.

Son abundantes los ejemplos americanos, actuales o pretéritos, de las ligas de los distintos niveles cósmicos: los mitos de origen hablan de dioses de cuyos cuerpos muertos brotan las diversas especies vegetales, cada una de ellas con un cierto grado de parecido con la región corporal de la que procede; el orto y el ocaso de los astros se regula por un curso idéntico al de la gestación del hombre o al de la germinación de las semillas; los nombres de las partes de los árboles o de los componentes de una casa suelen derivar de los del organismo humano, o los del organismo humano pueden estar equiparados a los de los distintos pisos del universo; las divisiones de las especies animales se abren en abanicos taxonómicos cuyo preciso número de componentes sigue el patrón de cifras sagradas; en nuestros días, entre los apaches, el mecanismo de los automóviles suele interpretarse siguiendo la distribución de las partes orgánicas del ser humano. Así es posible seguir enunciando ejemplos. Estas proyecciones y sus correspondencias, expresadas en intercambios simbólicos, fincan las posibilidades mágicas de la interacción causal por el manejo de los equivalentes; sintetizan y expresan en el mito procesos que se perciben paralelos; apoyan arquetípicamente las relaciones sociales, justificando asimetrías y opresión; validan las instituciones; provocan y embellecen la metáfora y la iconografía; visten de eterno lo mutable ..., en fin, montan un orden humano sobre la realidad para operarla, sancionarla y comprenderla.

En náhuatl, el nombre más usual del cuerpo humano, considerado éste en su integridad, remite sólo al elemento predominante: "nuestro conjunto de carne" (*tonacayo*). El mismo término se dio a los frutos de la tierra, y en particular al alimento por excelencia, el maíz, formándose metafóricamente un vínculo entre la corporeidad del hombre y el cereal al que debía su existencia. No hay

entre los mitos recogidos en el Altiplano Central de México uno que afirme que el cuerpo humano fuese creado por las divinidades a partir de la pasta del maíz. En cambio, entre los quichés, el origen del hombre tuvo lugar cuando los dioses formaron su cuerpo con el grano que sería el sustento definitivo. En el Altiplano Central se decía que la especie humana del Quinto Sol se distinguía de las de períodos anteriores por basar su alimentación en el maíz. Existiese o no un mito de los antiguos nahuas semejante al de los mayas guatemaltecos, los primeros concebían al hombre verdadero, el de la edad presente, unido indisolublemente a su principal alimento.

Otros nombres de daban al cuerpo; pero su uso estaba reducido al discurso metafórico. Uno de ellos, que aparece tanto en los textos de Sahagún como en los de Ruiz de Alarcón, se refiere algunas veces a todo el cuerpo y otras a los tejidos blandos: "la tierra, el lodo" (*in tlállotl, in zóquiotl o in tlalli, in zóquitl*). También aquí puede sospecharse que el nombre se apoyaba en algún mito de origen. Pese a la ausencia de registro en el Altiplano Central, en la mitología maya del norte se encuentra explicado el nacimiento del hombre por la acción divina sobre la tierra húmeda.<sup>1</sup>

En otra equiparación, *chicomóztoc* es el término secreto, usado en los conjuros mágicos, para designar al cuerpo. El llamar al cuerpo con el nombre del mítico origen de los pueblos nahuas obedece a que la imagen de esta montaña madre, "El lugar de las siete cuevas", era comparada con el cuerpo y con sus siete oquedades: dos cuencas oculares, dos fosas nasales, la boca, el ano y el ombligo. Un caso similar es el actual de algunos pueblos nahuas, en los que se dice que los orificios del cuerpo corresponden a otro número sagrado (ya no el 7, sino el 13), para lo cual agregan a la lista los dos meatos auditivos externos, las dos axilas, el meato urinario y la fontanela.

La primera gran sección del cuerpo humano se produce a la altura del ombligo. Se llamó *tlactli* a la parte superior, voz que Molina vierte "el cuerpo del hombre, desde la cinta arriba". La descripción de Sahagún le da el sentido de "tronco"; pero esto pudo deberse a la respuesta de los indígenas ante la pregunta del franciscano, quien inquiría por un término que correspondiera a su propio concepto. En efecto, otras palabras en las que interviene *tlac* indican la inclusión de los brazos, y así *tetlaquehuía* (literalmente "hacer actuar a la gente con la parte superior del cuerpo")

<sup>1</sup> Libro de Chilam Balam de Chumayel, 99.

significa, según Molina, “alquilar obreros”. A lo mismo se llega con el nombre del número diez: del uno al cuatro se dan los básicos (*ce, ome, ei, nahui*); el cinco indica “lo que toma la mano” (*macuilli*); los nombres del seis, del siete, del ocho y del nueve quieren decir “lo incompleto más uno”, “más dos”, “más tres” y “más cuatro” (*chicuace, chicome, chicuei, chicnahui*); el diez remite etimológicamente a las manos, como extremidades de la parte superior del cuerpo (*matlactli*), para distinguir las dos primeras series de cinco números de las dos siguientes, que llegarán a “una cuenta”, veinte, números los de la segunda mitad que no se suponían contados con los dedos de la parte superior del cuerpo.

Es posible la existencia de una antigua equiparación entre esta división del cuerpo en dos partes y algunos elementos míticos. Partamos de una triple correspondencia entre la cosmogonía, la organización política y la división corporal. Según el mito, el monstruo cósmico originario fue segmentado por el centro de su cuerpo para con ello dividir los sectores que constituían el cielo y la tierra. Se puso una porción sobre otra, y fueron separadas por las columnas de los cuatro extremos del mundo.<sup>2</sup> Quedó así dividido el universo en dos porciones llamadas, es de suponerse, *tlactli* y *tlalchi*. En trabajos anteriores he afirmado que los dos supremos gobernantes de Mexico-Tenochtitlan correspondían a la separación cósmica del cielo y de la tierra, representando uno el aspecto celeste y masculino, y el otro el femenino y terrestre. Los nombres de los dos gobernantes máximos tenochcas eran *tlatoani* (“el que habla”) y *cihuacóatl* (“serpiente femenina”); pero en Cholollan, en donde existía un sistema político semejante, se llamaban *tlaquíach* y *tlalchiac*.<sup>3</sup> Muñoz Camargo traduce estos términos como “el mayor de lo alto” y “el mayor de lo bajo del suelo”; pero si *tlaquíach* se vierte literalmente, tiene que hacerse referencia a la región corporal: “el primero de la parte superior del cuerpo” (*tlac-i-ach*). En el caso del segundo gobernante, hay que suponer que el término correcto era *tlalchiach*, “el primero del suelo”. La relación entre *tlactli*, cielo y el nombre de uno de los máximos gobernantes cholultecas aparece clara.

No se encuentra registrado un término que se refiera específicamente al sector inferior del cuerpo humano. En los nombres de

<sup>2</sup> Las versiones del mito no son muy precisas. La única que menciona la forma de sección del cuerpo de la diosa dice que de la espalda surgió la tierra. *Historia de México*, 105 y 108. *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 26, 32, 33.

<sup>3</sup> Muñoz Camargo, 208. Rojas, en su “Descripción de Cholula”, 164, da grafías incorrectas: *tlachiac* y *achiac*.

algunas partes de este sector aparece como componente *tlan*, elemento que también entra en composición de la palabra *tlani* (“abajo” o “debajo”). Así, se decía *tláncuaitl* (literalmente “la cabeza de abajo”) para designar a la rodilla; *tlancuaxicalli* (literalmente “el cráneo de abajo”) para nombrar la rótula, y *tlanitztl* (“la parte frágil de abajo” o “el costado de abajo”) con el significado de espinilla.

La segunda gran sección del cuerpo lo divide en parte derecha y parte izquierda. La raíz *yec*, la más común para indicar lado derecho, adquiere en otros componentes el sentido de acción diestra, y con él están asociados los de bondad, limpieza, pureza, suavidad, protección, hermosura, justicia, paz, conclusión, gracia, prueba, ensayo y muchos más. Otros términos que aluden a la mano derecha (*mayauhcantli, maimatca*) se refieren a su destreza o a su habilidad: “la mano cuerda” “la mano hábil”

No existe en el mundo náhuatl un concepto negativo de la izquierda. El lado izquierdo tenía como valores positivos ser el lado del corazón y el que ocupaba el delegado más próximo a una autoridad. Los gobernantes supremos eran concebidos a la izquierda del dios que representaban sobre la tierra,<sup>4</sup> el sitio privilegiado para ejercer el mando en nombre de la divinidad. La explicación debe buscarse en la cosmogonía: al nacer el dios solar, Huitzilopochtli, armado con la serpiente del fuego azul que era la dádiva de su padre, el Cielo, siguió el camino de la izquierda para perseguir a sus hermanos, los poderes de la noche. El plano horizontal recibía entre los nahuas la distribución corporal del curso de los astros: frente a ellos quedaba el occidente; a su espalda, el este; a su izquierda, el sur, y a su derecha, el norte. El Sol no iba por el centro del firmamento, sino cargado al sur en la mayor parte de los días del año, y recibía por ello el nombre de “el colibrí de la izquierda”. Era el delegado de su padre y ocupaba un lugar a su izquierda. Con la base del mito solar, el gobernante que instalaba a un hombre en un puesto prominente, le decía: “yo te pongo a mi izquierda, a mi costado”.<sup>5</sup>

No debe extrañar que en algunos casos la fuerza sobrenatural de los seres humanos señalados por los dioses se creyera ubicada en el lado izquierdo del cuerpo. Los cadáveres de las mujeres muertas en su primer parto tenían que ser protegidos por los cónyuges para evitar que fuesen mutilados. Hechiceros y guerreros preten-

<sup>4</sup> Zurita, 81; Durán, I, 54, etcétera.

<sup>5</sup> CF, IV, 259.

dían cortar el brazo izquierdo o uno de los dedos de la mano izquierda para dañar mágicamente a sus enemigos.<sup>6</sup> Aún hoy, en comunidades de origen náhuatl, la mano izquierda posee la fuerza del lado del corazón, y no es prudente tenderla a los fantasmas.<sup>7</sup> Lo anterior sugiere que, así como el uso de la mano derecha estaba más ligado a las actividades cotidianas, sobre todo a las que exigían destreza, la izquierda se ligaba en forma más estrecha al mundo de lo sobrenatural.

Es posible que para los nahuas hubiese sido de importancia la sección que separaba dorso y parte anterior del cuerpo. Así como hay correspondencias de nombres en lo superior y en lo inferior, existen raíces comunes en términos que se refieren a lo delantero y a lo trasero: *elpantli* es “pecho” y *cuitlapantli* es “espalda”; los riñones recibían el nombre de “testículos de la espalda” (*cuitlapan ateuhltli*), y la parte superior de las caderas eran “las caras posteriores” (*cuitlaxayácatl*). En relación a esto hay que recordar que en la mitología mesoamericana la destrucción de uno de los soles hizo que los hombres se voltearan de cabeza para convertirse en monos, cuyas caras surgieron de lo que había sido el trasero humano. Por último, la espalda se relaciona con el miedo súbito. Molina consigna la palabra *mocuitlapammauhtiqui*, literalmente “la espantada en su dorso”, que traduce “mujer espantada de gran trueno, o de cosa semejante”. Esto puede tener origen en la sensación de escalofrío que produce un fuerte susto sobre la columna vertebral, sensación que sirvió para dar al miedo un sitio en el organismo.<sup>8</sup>

#### LOS COMPONENTES

*Nácatl*, o el metafórico *in tlállotl, in zóquiotl*, comprendía tanto los tejidos blandos en forma genérica como, específicamente, los músculos estriados. En el texto primario del *Códice Matritense* aparece la frase *nácatl tlani ónoc tlapachiuhqui* (“la carne que está abajo, cubierta”) encabezando una lista de los distintos tipos de tejidos adiposos, los músculos estriados, las vísceras, el semen y, en general, lo no óseo. En su sentido estricto, la carne también recibía los nombres de *ciciotcáyotl* (los músculos con perimio y tendones), *thocotca* (la carne desprovista de perimio y tendones) y *tomimiliuhca* (los músculos, cuando se atendía a la forma de los

<sup>6</sup> HG, I, 358 y II, 180.

<sup>7</sup> C. Madsen, “A study of change...”, 107. La información es de Tepepan, D.F.

<sup>8</sup> Son paralelas las expresiones alemana e inglesa *es läuft einem kalt über den Rücken* y *it makes your spine shiver*.

haces musculares). En el texto definitivo de los códices *Matritense* y *Florentino* la carne es simplemente descrita como el sustento o fundamento de todo el organismo, llena de grasa y de sangre. Estos dos tipos de tejido la enriquecían y engrosaban, y su reducción, manifiesta en la progresiva magrura de los músculos, era considerada un signo de graves enfermedades. El adelgazamiento muscular y el endurecimiento de los tejidos blandos podían deberse también al cansancio o a los golpes sufridos, y uno de los remedios era el baño de vapor, del que decían los nahuas que reblandecía la carne y la volvía a la normalidad.<sup>9</sup>

Los huesos son simplemente enunciados y medianamente descritos en los textos de Sahagún. El *Libellus de medicinalibus Indorum herbis* recomienda el humo de hueso contra la fiebre.<sup>10</sup> La fuente despierta de inmediatas sospechas de fuerte influencia europea y, en el caso particular de huesos humanos usados como remedio, es necesario hacer notar que en la medicina española se prescribían los polvos del cráneo contra la epilepsia.<sup>11</sup> Sin embargo, los antiguos nahuas creían que en los huesos quedaba parte de las fuerzas vitales del individuo. El fémur del sacrificado se guardaba en casa del guerrero que había capturado al enemigo en combate. Cuando el cautivador iba de nuevo a la guerra, su esposa colgaba del techo la reliquia, la cubría de papel y le ofrendaba copal, al tiempo que pedía que su marido regresara con vida.<sup>12</sup> El nombre del fémur del sacrificado puede dar idea de su naturaleza sagrada: era el *maltéutl*, “el dios cautivo”.<sup>13</sup>

Era grande la importancia que para los antiguos nahuas tenían las articulaciones, a las que daban diversos nombres. Aunque sobre el tema se volverá más tarde, puede adelantarse que se les consideraba puntos débiles por los que podían penetrar al organismo las fuerzas sobrenaturales, que se alojaban entre los huesos para causar trastornos. Los dolores en las coyunturas, asociados a los descensos de la temperatura y al aumento de la humedad, constituían para el creyente una prueba de la invasión de los seres fríos conocidos genéricamente con el nombre de aires.<sup>14</sup> Llega a nuestros días esta idea de la debilidad y vulnerabilidad de las articulaciones.<sup>15</sup> En la antigüedad, cuando la madre y el recién nacido eran sa-

<sup>9</sup> López Austin, “De las plantas...”, 215.

<sup>10</sup> Cruz, 197.

<sup>11</sup> Dávila de Lobera, *Libro de experiencias...*, fol. 12v.

<sup>12</sup> Durán, I, 167.

<sup>13</sup> CF, II, 57.

<sup>14</sup> Véase lo afirmado por Martínez Cortés, *Las ideas...*, 70.

<sup>15</sup> Ryesky, *Conceptos tradicionales...*, 45, entre otomíes de Huixquilucan.

ludados por parientes y amigos, los niños visitantes debían ser protegidos de la maléfica influencia del parto, para lo cual sus padres les fregaban con ceniza las coyunturas; de otro modo sus articulaciones se aflojarían.<sup>16</sup> También las fontanelas, por ser de semejante naturaleza, eran consideradas puntos peligrosos del organismo y, además, porque por ellas podían escapar fuerzas vitales.

Nervios, ligamentos y tendones se concebían indiferenciados como las ataduras de los distintos componentes del cuerpo. El que se localizaran algunos de ellos entre las coyunturas, y el que se percibieran sus movimientos, hacía que se les atribuyera concentración de fuerza vital. El pulso, al que los nahuas no relacionaban con la circulación de la sangre, se llamaba *tlálhuatl itetecuica*, “el latido de los nervios”.

Los daños a los nervios no sólo se creían originados directamente en el exterior: podían proceder de la opresión de las flemas producidas por el cuerpo o derivar de las “fiebres acuáticas”,<sup>17</sup> así llamadas ciertas enfermedades que provocaban un ascenso en la temperatura corporal, pero que, paradójicamente, se creía que tenían como origen la intrusión de los seres sobrenaturales fríos. Como en el caso del endurecimiento de los músculos, los nervios mejoraban con el reblandecimiento de los baños de vapor.

Por alguna asociación no esclarecida, la abundancia de nervios parece corresponder a la escasez de pelo. El nombre del lampiño (*tlalhuátic*) significa literalmente “nervudo”.

Es difícil precisar si los vasos sanguíneos fueron concebidos como tubos por los que la sangre corría continuamente, o si se creía que sólo servían para permitir la uniforme distribución del líquido en el organismo y el flujo comunicante que impedía la separación de la sangre en compartimentos estancos. Aunque los textos de Sahagún llaman “ríos” a los vasos, puede suponerse que el tropo derivó de la imagen de la hemorragia al ser cortados o punzados los vasos, sin que esto implique el conocimiento de la circulación sanguínea. De cualquier manera, se creía que la sangre fluía por los tubos, y que el estancamiento en un miembro era sumamente peligroso. Se creía también que las fracturas, las dislocaduras y las torceduras dañaban la sangre. Provocaban hinchazón, inflamación e infección en el sitio del trauma; más tarde se producían hinchazón del vientre, tos constante, consunción de músculos y, finalmente, daño al corazón. Eran dos los reme-

dios: las sangrías, que expelían el líquido corrupto, y las medicinas que hacían cundir la sangre. En el caso de que se temiera daño al corazón, la punción se practicaba en el lado izquierdo del cuerpo.<sup>18</sup>

La vena que debía punzarse en el caso anterior era “la del corazón”. Es difícil ubicarla. En la actualidad algunos nahuas hablan de una vena primaria que parte de los genitales hacia el corazón, pasando por el ombligo, lugar éste de donde se ramifica por todo el cuerpo.<sup>19</sup> La importancia del ombligo como punto de distribución de conductos a todo el cuerpo pudiera ser una de las explicaciones de dos antiguas creencias: la primera, que contra el cansancio corporal la vía de acceso de la medicina al organismo fuese el ombligo, sobre el que se frotaba *píciatl*,<sup>20</sup> la segunda, que existía un vínculo entre el ser humano y un sitio determinado, a distancia, a través del ombligo. En efecto, el destino del recién nacido se condicionaba enterrando el cordón umbilical del varón en el campo de batalla, y el de la mujer junto al hogar, para que fuese valiente el guerrero y tuviese apego a su casa la doncella.<sup>21</sup>

La sangre tenía como función fortalecer y hacer vivir y crecer a la gente, humedeciendo los músculos. Los textos de Sahagún son claros:

Sangre... nuestro brotar, nuestro crecer, nuestro vivir es la sangre... espesa, grasa, vivificadora, nuestra vida; enrojece, humedece, moja, llena de lodo la carne, le da crecimiento, surge a la superficie, cubre de tierra a la gente... fortalece a la gente, fortalece mucho a la gente...

La fuerza vital contenida en la sangre podía ser comunicada por contacto ya al propio organismo del que había brotado, ya a personas extrañas. Los cazadores acostumbraban untarse en las sienes su propia sangre para aumentar sus facultades físicas antes de la cacería; con la sangre se untaban también las sienes los jóvenes dedicados a Huitzilopochtli, y los embajadores eran rociados con la sangre de los esclavos muertos en sacrificio.<sup>22</sup> La fuerza vital de la sangre, según las creencias de otros pueblos mesoamericanos, podía ser conducto para recibir un daño externo. Entre los

<sup>16</sup> HG, I, 361.

<sup>17</sup> López Austin, “De las plantas...”, 183-189.

<sup>18</sup> López Austin, “De las enfermedades...”, 93-97.

<sup>19</sup> Patricia Palacios, informe recogido en Santa Ana Tlacotenco, D.F., material de próxima publicación. Comunicación personal.

<sup>20</sup> López Austin, “De las plantas...”, 135.

<sup>21</sup> Pomar, 178 y 181. HG, I, 318 y 319. II, 185, etcétera.

<sup>22</sup> HG, I, 126; *Códice Ramírez*, 107; Acosta, 244.

tarascos, el guerrero descalabrado en combate rápidamente se limpiaba la sangre con la mano para impedir que tocara el suelo, y la arrojaba a lo alto para que fuera recibida por los dioses celestes.<sup>23</sup> Lo anterior indica que el contacto de la sangre con los dioses de la tierra era estimado como el establecimiento de un nexo indeseable entre el guerrero y los señores de la muerte.

Uno de los peligros de la sangre era el cambio de densidad. Se creía que las "enfermedades de varones" provocaban su espesamiento.<sup>24</sup> En la actualidad se evitan los excesos en la ingestión de determinados alimentos que supuestamente la adelgazan.

Hay sólo indicios de la creencia de que el aire corría por vías semejantes a los vasos sanguíneos. En el *Vocabulario* de Molina se registró *ihíotl iohui*, término que no incluí en la nómina ante la duda de que correspondiera a una cavidad subterránea.<sup>25</sup> Molina traduce "vena de aire" o "vena de aire o espíritu", que nada aclara al respecto, pues bien puede referirse al aire que circula bajo la superficie de la tierra. Algunos mayas y nahuas actuales creen que por el interior del cuerpo fluyen tanto la sangre como el aire.<sup>26</sup> Es casi indudable que tal concepción es mesoamericana; sin embargo, cuando menos en el caso de los antiguos nahuas, no hay suficientes datos en las fuentes para corroborarlo. Los actuales nahuas dicen que el aire penetra por los poros; pero el significado etimológico de los nombres de los poros (*quiquizauhca*, *quiquiztica*) no permite ver en ellos vías de entrada, puesto que el verbo *quiza* que entra en la composición de las dos palabras se refiere a la salida de productos orgánicos.

Entre los componentes corporales son de particular importancia aquellos a los que se atribuía la fuerza vital. También este tema será ampliado más adelante; pero es necesario mencionar que, aparte de la sangre, existían otros elementos físicos de fuerza vital. Estos revisten las formas de calor y de aire. El primero parece implicado en la raíz *nem* que forma parte de la palabra *nemiliztli*, "vida". En efecto, el verbo *tonemmiqui* es traducido por Molina como "abrasarse de calor interior",<sup>27</sup> lo que indica que se creía que, aun-

que el calor del cuerpo fuese identificado con una fuerza vital, tenía que ser limitado para proporcionar una existencia sana. Es necesario distinguir este calor (*nem*) del que proviene del exterior, al que se refieren las raíces *tonal* y *tle*. Así como *tonemmiqui* significa "abrasarse de calor interior", *tlemmiqui* y *tonalmiqui* quieren decir, según el mismo Molina, "abrasarse del sol". En cuanto al elemento vital concebido como fluido aéreo, los términos con él relacionados son *yoliliztli*, *ihíotl* y *eécatl*, a los que pueden agregarse *ipotoctli* y *tlapitzalitzli*.

Al ser ofrecido al agua, el niño recibía la fuerza vital de los dioses, en forma de aliento. En el siguiente fragmento del discurso pronunciado durante el rito de dedicación del pequeño a los dioses aparece clara la petición del aliento:

Nimitznotza, nimitztatzilia, in teteu tinnan, in Ticitlallatonac, in Ticitlallacue, quenami mihiyo: ma xicmomaquili, ma itech ximihiyoti in macehualli.

Inic expa coniyahua in ilhuicac: quitoa. In axcan ilhuicac anchanequé, in amixquichtin in amilhucapilti, in ilhuicac anmoniltitoc: ca izcatqui in macehualli, quenami amihiyot, ma xicmomaquilian ma itech ximihiyotican, inic nemiztlaticpac.<sup>28</sup>

Yo te llamo, yo te invoco, a ti que eres la madre de los dioses, a ti Citlallatónac, a ti Citlallacue. De la naturaleza que sea tu aliento, dáselo al macehual, dale el aliento al macehual.

Una tercera vez lo ofrece al cielo, dice: Ahora vosotros, habitantes del cielo, todos vosotros que sois los nobles del cielo, vosotros que estáis reunidos en el cielo: he aquí al macehual; de la naturaleza que sea vuestro aliento, dignaos dárselo, dignaos darle aliento, para que viva sobre la tierra.

Como la sangre, usada para proporcionar fuerza vital, el aliento podía colocarse en la cabeza de quien lo había espirado<sup>29</sup> o sobre un tercero.<sup>30</sup> Es más, con el aliento se daba valor al grano de maíz antes de introducirlo en la olla, a fin de que el cereal no tuviera miedo al fuego.<sup>31</sup> Pero el aliento no era exclusivamente una fuerza vital, sino un elemento cargado de energía dañina cuando era emanado con mala intención. Así, los hechiceros acostumbraban soplar sobre sus víctimas para causarles daños.<sup>32</sup>

<sup>23</sup> *Relación de Michoacán*, 36.

<sup>24</sup> López Austin, "De las plantas...", 171.

<sup>25</sup> Véase en la nómina, en *Ezcocotli*, lo discutido sobre el tema.

<sup>26</sup> En el caso de los nahuas, Patricia Palacios, informe recogido en Santa Ana Tlaco-tenco, D. F. Comunicación personal. Sobre los mayas nos informan Redfield y Villa Rojas, *Chan Kom*, 209. Afirman estos dos autores que los mayas creen que el corazón distribuye el aire por el tronco y las extremidades, y que el pulso es el paso del aire cada vez que el individuo respira.

<sup>27</sup> En este verbo el elemento *miqui* no significa propiamente "morir", sino sentirse

morir a causa de un malestar. Así aparece en *axixmiqui*, que se refiere al desesperante deseo de orinar.

<sup>28</sup> CF, VI, 203.

<sup>29</sup> HG, III, 55.

<sup>30</sup> HG, II, 186.

<sup>31</sup> López Austin, *Augurios y abusiones*, 66-67.

<sup>32</sup> HG, III, 129.



Existen algunos indicios de que se creía que todos los seres de la naturaleza poseían, en cierta medida, fuerzas vitales. Vagas menciones entre los indígenas contemporáneos se refieren al fuego de las piedras, fuerza que surge en forma de chispa cuando éstas son golpeadas con un objeto metálico. Por otra parte, Molina dice que *ihfo* es “cosa que echa de sí virtud”, lo que parece corresponder a esta fuerza inmersa en las cosas.

Entre el conjunto de tejidos blandos (*tiláhuac*), los adiposos destacan por la variedad de términos con los que son designados. Cuando se enfatiza la forma de la grasa, que produce pliegues convexos en distintas partes del cuerpo, se usa la partícula *tzol*; si se forman capas de grasa desprendible, se habla de *tlaíxxotl* o de *mumutzcáyotl*, y a la capa fofo se le dice *puchquíyotl*. En cuanto a su apariencia y consistencia, la grasa amarilla es *xóchyotl*; la blanca y casi líquida es *chihuacáyotl* o *chihuízotl*, y la grasa un poco más densa es *céyotl* o *cecéyotl*. En la última quedan incluidos el tuétano y la riñonada. Al referirse al *cecéyotl*, los informantes de Sahagún lo consideran restaurador del cuerpo; pero le atribuyen la propiedad de hacer perezosa a la gente.

Por último, los antiguos nahuas daban al cabello características mágicas por su proximidad a la coronilla de la cabeza, sitio bañado por el *tonalli*, una de las entidades anímicas. Los guerreros cegaban a sus enemigos con los cabellos arrancados a los cadáveres de las mujeres fallecidas en su primer parto,<sup>33</sup> y el *Libellus de medicinalibus Indorum herbis* dice que el cabello es medicamento útil contra la somnolencia y la epilepsia.<sup>34</sup> Asimismo, al capturar a un enemigo en combate, se le asía del cabello de la coronilla para dominar su fuerza.

#### LAS REGIONES

De las regiones del cuerpo, es la cabeza la que recibe las más variadas atribuciones. Destacan, por la referencia que a ellas hacen los textos de fray Bernardino de Sahagún, la correspondencia cósmica, la capacidad de raciocinio, la importancia como región de comunicación, la naturaleza de centro de relación con la sociedad y con el cosmos, y la ubicación como punto en el que aflora la vida interna.

Hay que recordar que en su afán por obtener léxico para su vocabulario, Sahagún pidió a sus informantes que dictaran términos

que en alguna forma estuviesen ligados a los nombres del cuerpo humano. Las respuestas no se redujeron a lo descriptivo; fueron más allá, y la forma en que aparecen registradas dan a conocer una formulación muy espontánea, ingenua en muchos casos. Esta libre manifestación, surgida en ocasiones de la simple asociación de ideas, permite captar algunas concepciones indígenas. No es el discurso meditado, autocensurado, corregido y pronunciado después de una detenida reflexión, como sucede en otros capítulos de la misma obra. Aquí todo fluye sobre el terreno de lo obvio, de lo evidente, de lo prosaico, y precisamente en esto radica su gran valor.

Correspondencia de la cabeza con una de las partes del cosmos y relación entre ambas son, en realidad, ideas muy vinculadas. Aunque el tema será desarrollado más adelante, es conveniente hacer notar que en los textos de Sahagún se dan como sinónimos *tzontecómatl* (la cabeza en su totalidad) e *ilhuícatl* (“el cielo”). Evidentemente no se trata de una mera metáfora, sino de una correspondencia que se creía real. Esta correspondencia, como luego se verá, se manifiesta en el ritual del bautismo, en el peligro del corte total de los cabellos, en la importancia mágica de la coronilla y en otros complejos ligados a la creencia en el *tonalli* o alma de relación.

En lo que toca al raciocinio, los textos dicen que la cabeza es “recordadora, sabia”, “prudente”, que “recuerda, sabe”, y que los sesos son “recordadores, conocedores, hacen saber a la gente, hacen recordar cosas a la gente”, “razonan, previenen”. Pudiera sospecharse de una influencia de las concepciones europeas; pero hay dos argumentos con los que es posible apoyar la idea de que los antiguos nahuas otorgaban a la cabeza la función del razonamiento. El primer argumento consiste en la lógica derivación de esta concepción del hecho de que en la cabeza están concentrados los principales órganos de relación, a los que individualmente atribuían los nahuas funciones de raciocinio: los ojos “conocen a la gente, conocen las cosas... dirigen a la gente, conducen a la gente”; con los oídos se escucha, pero el verbo *caqui* tiene el doble significado de oír y de entender las cosas, por lo que el *atecaquini*, “el que no escucha”, es el desobediente, el lerdo; la lengua no sólo es uno de los órganos del habla, sino que “conoce, crea el aliento, la palabra”. Es lógico que a la idea de concentración de funciones acompañara la de que la cabeza es uno de los centros del raciocinio. El siguiente argumento es que entre los múltiples nombres que se daban al loco están el de *cuatlahuelíloc* y el de *yollotlahue-*

<sup>33</sup> HG, II, 180.

<sup>34</sup> Cruz, 161 y 209.

*liloc*. Ambos hacen referencia al menoscabo de las funciones orgánicas: en el primer nombre está implicado el daño de la parte superior de la cabeza (*cuaitl*), daño que la convierte en malvada; en el segundo se indica el mismo deterioro, pero referido a otro centro de raciocinio, el corazón. Además, la atribución del menoscabo de las funciones mentales al daño sufrido en la cabeza es fácil de establecer empíricamente, con la observación de los efectos de los traumatismos.

La capacidad de expresión de la cabeza se menciona en los textos de Sahagún, ya como el uso de la región para producir el símbolo (“indicamos con la cabeza”), ya como lugar en el que voluntaria o involuntariamente aparecen los signos del sentimiento humano, sobre todo en el rostro o en sus distintas partes: la cara “se enoja, se atemoriza”; las cejas “muestran ira”. Pero, sobre todo, la cara es el sitio por el que surge al exterior la fuerza vital del aliento que, como se ha visto, está cargada de sentimiento y de valor moral. Esto hace del rostro humano el espejo de las virtudes del individuo, y a tal característica aluden las frases que dictaron los informantes cuando se refirieron a él: “bueno, recto”, “rostro dolorido”, “afligido, dolorido, elegante, bueno, bello, resplandece, se dignifica ... se infama, se aplaca”. Estas y otras frases aparecen bajo los encabezados de tres términos con los que se designaba la cara: *ixtli*, *xayácatl* e *ihíyotl*. El tercer nombre es, literalmente, “el aliento”, y se usa como sinónimo de rostro, porque bajo esta designación caben los conceptos de gloria, fama, elegancia, ira y resplandor que a la cara comunicaba el aliento. Los otros dos nombres, *ixtli* y *xayácatl*, sirven para encabezar enunciados de aspectos más físicos: los colores que puede tener el rostro o el que éste se llena de sudor.

La función de la cabeza como centro de relación social se descubre en los textos de Sahagún por las constantes menciones del vínculo entre esta parte del cuerpo y el honor del individuo. De la cabeza y del rostro se dice en los textos tanto que honran como que son honrados: la cabeza es “veneradora, humilde; honra, se comporta humildemente, se inclina con humildad”; “honor, digna de honra”; la cara es “honrada, afamada ... resplandece, se dignifica ... es honrada, se honra, se infama”, es “maravillosa, preciosa, estimable, deseable ... es honrada, resplandece, se dignifica, se honra”, “es famosa, honorable ... se hace famosa, se hace honorable”. La antigua sociedad náhuatl estaba firmemente jerarquizada. Sus miembros se enlazaban ideológicamente a las finalidades militares de los grupos en el poder, ya en las campañas de conquista, ya

en la defensa frente al peligro de agresión. La cohesión social se lograba por medio de la constitución de una pirámide de dignidades, que partía de los hombres sin méritos para llegar hasta el representante de la divinidad sobre la tierra. Todo miembro de la sociedad tenía una ubicación precisa, un conjunto de obligaciones y un correlativo número de privilegios.

La posición social se manifestaba en los títulos, en los grados, en los atavíos, en los peinados y aun en los alimentos que cada individuo tenía derecho de ingerir. Este derecho derivaba tanto del nacimiento como de la edad y de los hechos personales, y desembocaba en los conceptos de honra y fama. En la región más noble del cuerpo humano se apreciaba la jerarquía del superior; y con esta región se hacía patente el reconocimiento a los hombres de posición más alta. En el rostro descubrían el reflejo de la vitalidad acrecentada por la honra, y veían los signos de la edad en una escala en la que el paso del tiempo iba en razón directa a la experiencia y, con ella, al valor del hombre entre sus semejantes. Así, la frente “dignifica, da lustre, muestra cordura, da resplandor a la gente”; la calva es “estimable, honorable; muestra edad avanzada”, y aun el pelo del rostro (esto debió ocurrir entre jóvenes) “da prestigio, muestra prestigio”.

Otras regiones del cuerpo humano recibieron en los textos de fray Bernardino de Sahagún un tratamiento limitadamente descriptivo. De fuentes diversas proceden mejores informes, y entre ellos están los relativos a la pantorrilla. Esta, al parecer, contenía un tipo de fuerza vital. Dos verbos, *tecotzcuá* y *tecotzana*,<sup>35</sup> denominaban la acción mágica por medio de la cual un hechicero “devoraba” la pantorrilla de su víctima con la sola mirada, sin que el dañado se diera cuenta del maleficio. Los verbos significan respectivamente “comer las pantorrillas de la gente” y “atrapar las pantorrillas de la gente”. El maleficio, muy semejante al que destruía el corazón, causaba la muerte.<sup>36</sup> No hay fuente que informe la manera de evitarlo o las razones por las cuales se atacaban precisamente las pantorrillas. En cambio, sí se menciona, tanto en los textos antiguos como en los documentos etnográficos actuales, que un tipo de magas, las *mometzcopinque*, cambiaban y cambian transitoriamente de naturaleza desencajándose las pantorrillas, articulando en su lugar unas de ave, y que para el retorno a su condición normal es indispensable la reubicación adecuada de

<sup>35</sup> Molina, v. *cotzcuá*, y Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, 9-10.

<sup>36</sup> Garibay K., “Paralipómenos ...”, (2ª parte), 168.

sus miembros humanos. Es muy probable que ambas ideas tuvieran relación, y que se creyera que al apoderarse el hechicero de algún tipo de fuerza localizado en la pantorrilla de la víctima, robará la energía y dañará al enemigo al privarlo de un elemento indispensable a su condición humana. En los relatos actuales es frecuente que se diga que si alguien destruye las pantorrillas de las magas *mometzcopinque* cuando éstas se encuentran en el viaje sobrenatural, las malas mujeres mueren.

Por último, es necesario mencionar que el punto central del cuerpo, la región del ombligo, es uno de los más importantes en el pensamiento mágico, ligado a la idea del punto central de la superficie de la tierra, la casa del dios del fuego, sitio por el que el eje cósmico permitía la comunicación con el cielo y con el inframundo.<sup>37</sup>

#### LAS ENTRAÑAS

La primera impresión que se tiene acerca de las concepciones nahuas del interior del cuerpo humano es la de que éste se imaginaba intercomunicado por múltiples canales que permitían a los fluidos un paso relativamente libre de unas vísceras a otras. La impresión se obtiene a través de los textos que hablan de las enfermedades y los medicamentos. Aunque las formas de acción de los medicamentos dentro del organismo no son plenamente descritas, en algunos casos el tránsito de sustancias parece demasiado fácil. Las enfermedades, concebidas como masas que irrumpían en el organismo, eran expelidas por el producto medicinal, que llegaba al lugar invadido para empujar, literalmente, materias opilativas o intoxicantes y para expelerlas por el orificio más próximo.

Los textos de Sahagún dan un buen número de términos con los que se conocían estos conductos. Uno de ellos hace alusión al escape de gases cálidos, pues metafóricamente equipara algunos emuntorios con la abertura del techo de la casa por la que sale el humo. Los humeros (*tlecállotl*) son los orificios y las fosas nasales, la abertura bucal y la cavidad oral, la faringe, la laringe y el ano.

Este escape constante de vapores cálidos indica que se pensaba que dentro del cuerpo humano se generaba calor. La digestión era imaginada, al igual que en muchas cosmovisiones, como un

<sup>37</sup> Este sitio central del cosmos se llamaba *xicco*, "el lugar del ombligo". En muy diversos estudios Gutierre Tibón se ha referido a la importancia del ombligo entre los antiguos nahuas. Por su parte, Alfonso Villa Rojas ha obtenido ricos informes de las creencias relacionadas con el ombligo entre los mayas del norte de Yucatán.

proceso por medio del cual el alimento era cocido. No es necesario ir muy lejos para encontrar ideas similares. El *Diccionario de Autoridades* registra una definición española, vigente en el siglo XVIII, que ofrece el concepto paralelo: estómago es "aquella parte que media entre el pecho y el vientre, en que se recibe y cuece el alimento para distribuirse a las partes del cuerpo". Idea semejante aparece en la obra de Henrico Martínez.<sup>38</sup> Entre los nahuas se creía que el alimento descendía a un recipiente de purificación y limpieza; en el proceso intervenía el calor corporal, y las impurezas o sobrantes formaban el excremento. Los nombres del estómago dan la idea de depósito y vasija. En los *Primeros memoriales* se habla de la purificación de la comida en el estómago.

A través de otro órgano, el bazo, se comunicaba el calor necesario para la cocción y la purificación; por ello recibía el nombre de "comal". El exceso de calor producía la sequedad en el desecho (*cuitlatexcalhuaquiztli*) y con ella el estreñimiento. Cabe citar aquí que la traducción que da Molina de "criar bazo" parece afirmar que determinado tipo de fiebres, las intermitentes llamadas acuáticas, se convertían en materia esplénica, aumentando el tamaño del órgano. Esto era la explicación de la hipertrofia del bazo, provocada probablemente por el paludismo.<sup>39</sup> La enfermedad recibía el nombre de *nític mocomaltía in atonahuiztli*, que vertido literalmente significa "la fiebre acuática se hace bazo en mi interior"

Uno de los efectos de la combustión interna era que, además de que el ano se llamaba "humero", se creía que se oscurecía por el humo expelido por él. Los textos de Sahagún le dicen "ahumado, ahumado... está ahumado". La idea de negrura del ano da origen a una simpática metáfora registrada en el *Vocabulario* de Molina: como equivalente de "lugar muy oscuro" dice *yuhquim miqui itzinco*, lo que literalmente es "como fundillo de muerto".

El corazón era concebido como centro vital y como órgano de la conciencia. Los verbos con los que se atribuye al corazón la comunicación de la vida al organismo son dos: *teyolitía* y *tenemitía*. Estos verbos tienen matices peculiares. El primero deriva del verbo *yoli*, que está ligado a las ideas de interioridad, sensibilidad y pensamiento, identificando la vida con la sensación y la actividad mental de los seres animados.<sup>40</sup> El segundo, derivado del verbo

<sup>38</sup> Henrico Martínez, *Reportorio*..., 177-179.

<sup>39</sup> No es clara la existencia del paludismo en Mesoamérica. La niega Miguel E. Bustamante, afirmando que la enfermedad fue traída por los europeos. "Notas..."

<sup>40</sup> Es de creerse que al llamar *yolqui* al huevo empollado y al dar entre los significa-

*nemi*, se asocia a las ideas de calor, continuidad, transcurso, manutención, conducta y costumbre, poniendo de relieve la permanencia de la fuerza vital en el organismo. Ambos verbos pueden unirse para formar un tercero, más rico pero menos usual: *yoltinemi*.

En cuanto a este órgano como centro de la conciencia, se dice en los textos de Sahagún que el ser humano siente en su corazón, que en su corazón se desatina y que el desmayo es un amortecimiento del corazón. La epilepsia era concebida como una forma grave de amortecimiento, ocasionado por una fuerte opresión sobre este órgano.<sup>41</sup> Otros menoscabos de la conciencia, que llegan hasta la locura, se explicaban también por la opresión causada por las flemas que se formaban en el pecho, y éstas, a su vez, podían ser producidas por el trueno del rayo y por las fiebres.<sup>42</sup>

Del hígado, pese a su importancia como centro anímico, de la que después se hablará, poco es lo que se dice: una simple descripción física en los textos definitivos (“ancho y grueso, tiene bordes, rojo”), y la mención en los *Primeros memoriales*, de que es el recipiente de la sangre. En cambio, se atiende más a la hiel, que se describe no sólo como espesa, verde y azul, sino como causante de la ira de la gente. Es esta atribución, sin duda, producto de la observación de los trastornos biliares producidos por las fuertes alteraciones de ánimo.

El páncreas ni siquiera es mencionado en los textos de Sahagún ni en el *Vocabulario* de Molina. No es explicable esta falta de registro. La vejiga sí se menciona; pero se atiende más a los daños que puede sufrir que a su descripción.

#### LOS REPRODUCTORES

Los órganos de la reproducción se caracterizan por la pluralidad de los nombres que reciben; por el sentido metafórico, y algunas veces picante, de dichos nombres; por la tendencia a llamarlos como a personas reales o imaginarias (“pájaro”, “sacerdote”, “criado”, “madre”, “muñeca”),<sup>43</sup> y por la detallada nomenclatura de sus partes. Todo esto puede verse tanto en el capítulo anterior como en la nómina de partes del cuerpo.

dos de *yoli* “empollarse el huevo”, atribuían sensibilidad al germen.

<sup>41</sup> Así lo indica su nombre, *yolpapatzmiquiliztli*, “amortecimiento por intensa compresión en el corazón”.

<sup>42</sup> López Austin, “De las plantas...”, 175, 225 nota 94, 189, 119 y 211.

<sup>43</sup> En la leyenda, llegan a hablar a Moquíhuix los genitales de su esposa. *Anales de Cuauhtitlán*, 55.

Algo notable en los textos de Sahagún es que no existe descripción de los testículos, y que su lugar lo ocupa la de los riñones. En la descripción aparecen éstos como órganos que participan en el acto sexual:

Riñones ... alegres, alegradores, se alegran, se hunden al deshincharse, se deshinchán, se alegran al torcerse, se siente su frote.

Riñones, alegría, frotadores, se alegran, actúan en par, actúan en par, tienen comezón, mueren de lujuria, se frotran, se siente su frote.

¿De dónde procede esta confusión? En el pensamiento español los riñones participaban directamente en la generación, como lo muestra el siguiente texto del siglo XV:

Quando la esperma sale mucho a menudo en sueños, trae muchos daños. Conviene para esto escusar toda vianda aguada y caliente: y las cosas con que crece la esperma, y si pudiere, deje el vino o lo más dello; y las lechugas y calabazas y borrajas y verduras frías y lantejas son todas buenas para esto. Resfríe los riñones y la verga y testículos con aceite rosado y agua rosada batido o con agua fría. E las melezinas que dan a comer para esto son éstas, o cualquier dellas: la yerba buena, la ruda, simiente de verdolagas y de lechugas, y todo lo que aprovecha para el mucho orinar que dicho es. E para esto cuando mucho es, facen una chapa de plomo tamaña como los riñones, y que sea foradada unos cincuenta agujeros chiquitos, y tenga uno al un cabo y otro al otro de la chapa por do pase un cordón o cintilla para traer atada continuo encima de los riñones, y conviene que use de cosas frías en comunalmente, y deje las calientes.<sup>44</sup>

Sin embargo, no debe interpretarse el texto de Sahagún como resultado de sus propias concepciones. Existe un paralelismo que puede comprobarse con la etimología de algunos de los nombres dados a los riñones: *cuítlapanaáetl* significa “testículos de la parte posterior del cuerpo”; *cuítlapanateuhtli*, “los que son como testículos de la espalda”; *chiquiztli*, “los raspados”; *pacitli*, “los alegres”, “los gozosos”, y *yoyomocitli*, “los cosquillosos”, “los lujuriosos”. Debe hacerse notar que se hace referencia a ellos no como productores de semen, sino como generadores del gozo sexual. Es posible que el paralelismo haya contribuido en buena parte a la confusión y omisión de Sahagún.

En la actualidad la idea de un doble juego de testículos persiste en comunidades de origen náhuatl: “Se encuentran dos exteriores, situados bajo el pene; sin embargo, algunas personas consideran

<sup>44</sup> Chirino de Cuenca, *Menor daño...*, fol. 40v.

que el hombre se relaja, se caen los dos internos y se hinchan los exteriores. Sus funciones no son claras".<sup>45</sup>

La creencia en la multiplicidad de conductos aparece nuevamente en el tratamiento recomendado para la curación de los riñones: un medicamento se aplica por enema, penetra el agua en el interior de los riñones, saca de ellos el gusano que vive en su interior y lo expele por la orina.<sup>46</sup>

Se creía que la generación se iniciaba por la mezcla de dos líquidos, uno proveniente del padre y otro, equivalente, de la madre. Sus nombres, ya genéricos, ya específicos, nos dan a conocer algunas de las características a ellos atribuidas. En primer término, los nombres pueden indicar si se trata del líquido masculino (*oquichyotl*) o del femenino (*cihuaáyotl*); otro nombre hace referencia al poder generador: *tlacaxinachtli* o "la simiente humana"; otro, a la herencia, con la metáfora *eztli*, *tlapalli*, "la sangre, el color"; otro, a su consistencia, con la metáfora *ocótzotl*, *óxyotl*, "la trementina, el ungüento"; otros, simplemente al sitio por el que son expelidos: *ixpampa huetzi* o *ixpampa quiza*, "lo que cae por enfrente" o "lo que sale por enfrente"; otro, y éste en el caso específico del semen, a su carácter desasosegador (*nemocihuilli*), como producto que causa, con su almacenamiento, la inquietud sexual. Tiene particular interés otro nombre más, que nos remite al origen fisiológico del semen: *omícetl* significa literalmente "lo óseo que se coagula", atribuyendo la producción seminal a la médula. Al parecer, esta idea descarta el valor de los testículos, que en ningún caso son mencionados en su real función, cosa inexplicable si se toma en cuenta la fácil relación que puede descubrirse entre las lesiones orgánicas y la imposibilidad de eyaculación. Por el contrario, *tepuláyotl* lo hace, muy ambiguamente, "líquido de los genitales masculinos", o más particularmente, "líquido del pene".

#### LOS SENTIDOS Y LOS REALIZADORES

Los antiguos nahuas ligaban estrechamente la percepción del mundo exterior con la comprensión, y aun creían en su íntima relación con el razonamiento mismo, como puede desprenderse del análisis de las palabras con las que se designan los sentidos y de lo que de ellos dicen los textos de Sahagún que aparecen en los apéndices I

<sup>45</sup> Patricia Palacios, informe recogido en Santa Ana Tlacotenco, D.F. Comunicación personal.

<sup>46</sup> López Austin, "De las enfermedades...", 85.

y 2. Según Molina, "sentir por algún sentido" es *juh nicmati*, *nocommati*, y "sentido con que sentimos", *nematiliztli*, *ontlamatiliztli*. El mismo autor dice que *tonemachiliz* es "nuestro sentido o los sentidos o el sentido". En todas estas palabras se encuentra como principal componente el verbo *mati*, que significa tanto sentir como gustar interiormente, saber, pensar, aficionarse y aun actuar con conocimiento. *Tlacaquiliztli*, que propiamente es "sentido del oído", adquiere el valor de "entendimiento, juicio". El proceso cognoscitivo no se concebía únicamente inmediato a la percepción, sino que la comprensión, según se desprende de algunas expresiones, se creía realizada en los órganos mismos de percepción. La pupila, por sí, es "nuestro total gobernante, tea, luz, claridad, mirador, con la que se vive", y ella "ilumina, ilumina a la gente, alumbra a la gente, dirige".

Tanto los sentidos en general como cada uno de ellos recibían los nombres de *tonematia*, "nuestros sentideros", "los que conocen", y de *ontlamatiliztli*, "donde se conocen (o se sienten) las cosas". *Totlahuelmatia*, "nuestro saboreador" o "nuestro disfrutador" era el gusto, y también se le podía llamar *tlayeyecoliztli* ("acción de probar las cosas"), *tlapaloliztli* ("acción de catar las cosas") y *tlacamayeyecoliztli* ("acción de probar las cosas con la boca"). El sentido del gusto quedaba localizado en el paladar, en el ápice de la lengua y en la úvula, según las descripciones de los textos de Sahagún. La vista era *tlachializtli* ("acción de mirar las cosas") o *teittaliztli* ("acción de ver a la gente"); el oído, *tlacaquiliztli* ("acción de oír las cosas"); el olfato era *totlanecuiaya* ("nuestro oledor de las cosas"), y el tacto, *tlamatocaya* ("el palpador de las cosas"). Se creía que los sentidos eran, pues, centros particulares de cierto tipo de conciencia, y en ellos se ubicaban en algún grado decisión, voluntad y acción creadora. Los textos de Sahagún dicen: "Nuestros sentidos... allí somos prudentes, allí nos movemos, allí nos movemos, nos meneamos".

Paralelamente, existía el término *totlatecoaca* para ciertos órganos, "los realizadores de nuestra voluntad", de los que se decía: "allí nos ayudamos, en nuestro rostro, en nuestra boca, en nuestras manos, en nuestros pies". Los órganos particularmente mencionados como realizadores son los labios, la lengua, la úvula, la cavidad de la voz y los dedos de las manos: "labios... saben del discurso, del aliento";<sup>47</sup> "boca... allí suenan el aliento, la palabra... habla, canta"; "lengua... conoce, crea el aliento, la palabra,

<sup>47</sup> Aliento es, metafóricamente, el discurso.

chasquea, suena"; "úvula ... se tañe, suena"; "cavidad de la voz ... tañedora, sonadora, allí hablamos, nuestro lugar de hablar, grita, zumba, zumbadora, zumbadora, se hace límpida, purifica la voz"; "dedos de la mano ... realizan cosas, hacen cosas ... todo les es posible, son hacedores de todo, todo lo pueden hacer".

#### LOS PRODUCTOS

Las flemas son los líquidos densos del cuerpo más mencionados al tratarse temas de patología, ya que se atribuían a su exceso muchas de las alteraciones del organismo. La importancia que parece tener el color de las flemas hace suponer que había alguna clase de nexo entre los distintos tipos de flemas y los cuatro rumbos del plano horizontal. En los textos acerca del cuerpo humano de fray Bernardino de Sahagún se distinguen cuatro tipos: la mucosidad blanca, la mucosidad amarilla, la mucosidad verde y la mucosidad purulenta.<sup>48</sup> En los textos médicos del franciscano las flemas aparecen asociadas a la fiebre, en particular a la "fiebre acuática", y los medicamentos recomendados para expelerlas son febrífugos.

Un producto íntimamente relacionado con un estado emocional, con la ira, era la saliva. Esto explica que el dios encargado de refrenar la ira a los demás recibiera, aparte del nombre de *Queztalhuexolocauhtli*, el de *Teoiztlactlanqui*, "el que limpia la saliva de los dioses".<sup>49</sup> Como derivada de la ira, la saliva estaba vinculada al veneno y, metafóricamente, a la mentira. El *Vocabulario* de Molina da como significado de *iztlactli* "baba, y tórnase también por mentira o por ponzoña". Es obvio que con estas características, la saliva haya sido usada para atacar y atontar. Una de las formas por las que los antiguos nahuas esperaban conocer el futuro, era la consulta que se hacía a un bicho llamado *pinahuiztli*, al que había que embriagar para que respondiera adecuadamente al necesitado del informe. La embriaguez del animalillo se lograba ya con pulque, ya con saliva.<sup>50</sup>

La creencia en las propiedades dañinas de la saliva ha subsistido, y el producto se sigue usando con el fin de atontar a los enemigos

<sup>48</sup> Esto aparece al final de los textos de las partes del cuerpo humano. En otro lugar, al tratar acerca de las plantas medicinales, se mencionan nuevamente los cuatro tipos de flemas como productos corporales que puede evacuar del organismo la planta *memeya*. López Austin, "De las plantas ...", 166-167.

<sup>49</sup> Serna, 167.

<sup>50</sup> López Austin, *Augurios y abusiones*, 45.

que súbitamente aparecen, ora una víbora,<sup>51</sup> ora un nagual,<sup>52</sup> ora un fantasma.<sup>53</sup>

No es tan claro el uso de la saliva para otro de los fines registrados. Los antiguos nahuas creían que las adúlteras tenían partos peligrosos y difíciles. El remedio era aplicar un clister de su propia saliva a la parturienta.<sup>54</sup>

Se ha visto que el exceso de uno de los elementos del cuerpo producía malestar o enfermedad. La saliva, cargada de ira, debía ser expelida cuando el individuo se había alterado emocionalmente. Entre los castigos que las fuentes dicen que los antiguos nahuas infligían a los niños y a los jóvenes está el de la exposición del rostro del menor al humo de chile. No aclaran las fuentes cuál era el propósito de tan drástica medida; pero Calixta Guiteras consigna la explicación que dan los tzotziles actuales:

La curación prescrita para un acceso de cólera o petulancia consiste en sostener a la criatura sobre un chile seco encendido, a modo que inhale el humo picante y salive. La ira sale con la saliva y queda protegida de sus malignas consecuencias. Después de unas cuantas veces, la sola amenaza del humo del ají es bastante para apaciguar a cualquier niño. Esto sólo se hace cuando tienen tres o cuatro años, ya que "antes de esa edad, lo mataría".<sup>55</sup>

Diversos productos orgánicos eran y son usados en la medicina indígena. Actualmente el sudor, la grasa y el cerumen se aplican con distintos fines. La leche con gotas de rocío y el jugo de *címatl* se ponía a los niños dentro de la nariz para detener el flujo.<sup>56</sup> La materia fecal se recomienda en el *Libellus* contra el glaucoma y contra el ectropión.<sup>57</sup> Pero es sin duda la orina el producto corporal humano al que más se acudía en la antigua terapéutica: trataban con ella la horquilla, la caspa, las ampulas de la cabeza, la tiña, las postemas, las heridas, las infecciones de los oídos, las asperezas del rostro, las infecciones del cuello, y aun el sarro de los dientes o los golpes internos, caso este último que requería que el medicamento fuese bebido.<sup>58</sup> Sin embargo, como antes se dijo, puede sospecharse que el uso de la orina en la terapéutica indígena derivó de la medicina española.

<sup>51</sup> Informe proporcionado por Cirilo Apolonio García de San Andrés Totoltepec, D.F.

<sup>52</sup> Parsons, "Folklore from ...", 335.

<sup>53</sup> W. Madsen, *The Virgin's...*, 226.

<sup>54</sup> Ruiz de Alarcón, 136.

<sup>55</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros...*, 107.

<sup>56</sup> López Austin, "De las enfermedades...", 65.

<sup>57</sup> Cruz, 159.

<sup>58</sup> López Austin, "De las enfermedades...", 57, 59, 61, 63, 71, 75, 97.

Los textos de Sahagún comprenden una larga lista de excrementos, desechos, flujos, excrecias y secreciones del cuerpo, tanto normales como indicativos de estados patológicos. Su importancia debe estimarse por su valor como signos de las diversas enfermedades, principalmente los males venéreos y los del aparato digestivo. Algunas verrugas (*tzotzócatl*), como ya se ha visto, eran signos del carácter mezquino del individuo, y la etimología de su nombre las señala como mugre, como si un rasgo antisocial del carácter produjese impureza y suciedad. Curiosamente, el menstruo no aparece, en sus múltiples términos, señalado etimológicamente como impureza: sus nombres aluden a él simplemente como hemorragia, como emisión periódica o como enfermedad. Esta última característica se encuentra en el nombre *cihuah incocóliz* ("la enfermedad de las mujeres"), y cuando se llama *cocoxqui* ("el enfermo") a los genitales femeninos externos.

Dos de los nombres que los antiguos nahuas daban al pedo hacen alusión simplemente a su mal olor (*iyelli, neixiyeliztli*); pero otro, *ihiyotl*, lo vincula al elemento vital gaseoso del cuerpo. No es de extrañar que la violenta emanación del zorrillo fuese considerada sobrenatural, y que se dijese que el olor de la excreción del carnívoro fuese un pedo del dios Tezcatlipoca.<sup>59</sup>

#### LAS FORMAS Y LAS FUNCIONES

La carencia de otra fuente semejante a los documentos de Sahagún que hable de las partes del cuerpo humano hace difícil ver hasta qué punto el franciscano intervino en la estructuración de sus textos y en la secuencia de los nombres y descripciones de sus listas, y hasta dónde los propios informantes participaron en la presentación definitiva. Sin embargo, hay categorías que muestran criterios de clasificación que distan mucho de las concepciones europeas. Estos criterios se apoyan en bases de forma y función. Los primeros se descubren en los términos que mencionan clases, como la que comprende todas las partes del cuerpo que están estriadas (*acaliuhca*); las que incluyen las que son tubos (*acáyotl, piázyotl, cócotl*); la que reúne las que comunican al exterior (*tlecállotl*), y la que agrupa las que son curvas (*coliuuhca*). Por criterios de función se forman grupos entre los que están los "plegaderos", "dobladeros" o "quebraderos" (*nepoztecyá, poztecca, necuelpa-choaya, zazaliuhca, necuazaloliztli, cototzauhca, nepicyantli*), con

<sup>59</sup> López Austin, *Augurios y abusiones*, 47.

algunas diferencias específicas; las partes del cuerpo que sirven para abrir y cerrar un orificio (*motzoliuhca*); las que sirven para arrojar objetos (*mayahuía*); las que protegen al individuo (*nepalehuiaya*); las que sirven para correr (*tlaczáyatl*), y las que realizan lo que el hombre desea (*tlatecoaca*). Es obvio que se atribuyesen a algunas partes del cuerpo funciones, si no ilógicas, sí de tinte exótico para quienes pertenecen a otras culturas: el occipucio se relacionaba con la carrera; el sacro y el coxis, con el salto y con el apoyo general del cuerpo, y los codos, con la erección del mismo.

#### EL PANORAMA

Juzguemos el panorama ofrecido: es pobre. Las investigaciones etnográficas contemporáneas, sobre todo en el área maya, dan indicios de que en la antigüedad existían concepciones más ricas sobre las partes del cuerpo, sus funciones y sus relaciones con el resto del cosmos. Baste mencionar la concepción de los mayas yucatecos del cuerpo humano como correspondiente del cosmos, dividido en cuatro partes, con el *tipté* (órgano que se ubica junto al ombligo) como centro regulador del organismo.<sup>60</sup> Nada semejante quedó registrado en las fuentes históricas; cuando menos nada con esta precisión. Pero los datos que aparecen en este capítulo son suficientes para apoyar la antigua existencia de vínculos estrechos entre el macrocosmo y el microcosmo. Futuras investigaciones etnográficas nos podrán proporcionar a los historiadores nuevas bases interpretativas.

<sup>60</sup> Villa Rojas, "Terapéutica..."

## 5. LOS CENTROS ANIMICOS

### LA BUSQUEDA DE LOS CENTROS ANIMICOS

Decir almas, espíritus, ánimas, es precisar muy poco. No me refiero a una vaguedad o a una polisemia que se dé a partir de un supuesto universal de la cultura. No se debe la imprecisión a un intento de reducir a una concepción de validez general las que pertenecen a una pluralidad de tradiciones culturales. Basta que los términos alma, espíritu o ánima estén circunscritos a una particular cosmovisión, a una época, para que su contenido linde en lo inasible. Paradójicamente, las concepciones de lo anímico son fundamentales en muchos de los sistemas de cualquier complejo ideológico, y pretender la comprensión histórica del pensamiento de una sociedad dada sin haber precisado al menos los rasgos generales de las entidades anímicas, es bordar en el vacío.

La observación de los procesos vitales, del movimiento orgánico y de las funciones de conocimiento, tendencia y afección, constituye la base de la concepción de centros y entidades a los que se atribuye la existencia y el ordenamiento de lo anímico. Un centro anímico puede definirse como 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. De acuerdo con las diversas tradiciones culturales, estos centros son concebidos de diferentes maneras: pueden corresponder o no a un órgano particular; pueden ser singulares o plurales dentro de cada organismo; en este último caso, pueden estar diferenciados por funciones, y aun jerarquizados.

La energía anímica que se supone reside en los centros anímicos es frecuentemente concebida como una unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico en el que se le ubica. Esto hace que deba distinguirse entre el concepto de asiento normal de la fuerza, y el de la unidad estructurada de esta fuerza, constituida en entidad independiente. Como



sucede con las concepciones de los centros anímicos, son muy variables las características de las entidades anímicas: singulares o plurales, divisibles o indivisibles, con funciones específicas, jerarquizables, materiales o inmateriales, separables o inseparables del organismo humano, perecederas o inmortales, trascendentes a la vida del ser humano o finitas en la medida de éste, o aun poseedoras de una conciencia distinta e independiente del ser humano al que pertenecen.

La distinción entre centros anímicos y entidades anímicas es importante en el estudio de cosmovisiones como la de los nahuas prehispánicos, que diferenciaban entre unos y otras. Pero también tiene utilidad metodológica, ya que se puede partir de la precisión de los centros anímicos para pasar posteriormente al problema de las entidades. En este capítulo abordaré el primero de los problemas, mientras que en el siguiente trataré de esclarecer cuáles entidades anímicas pertenecen a los centros principales, y qué funciones les eran atribuidas. En ambos capítulos y en otros del libro pretendo encontrar las relaciones entre las diversas funciones psíquicas y estos centros del organismo que se creían sus puntos de generación; establecer los vínculos entre centros y entidades anímicas y los que se imaginaban al exterior; diferenciar los estados normales de los anormales de centros y entidades, y precisar las creencias acerca de la suerte de las entidades anímicas tras la muerte del individuo.

La información directa de las fuentes es muy escasa y frecuentemente está teñida por los prejuicios de los autores europeos de los primeros años de la Colonia, que interpretaron a su modo las creencias de los indígenas. La información indirecta puede obtenerse de tres campos diferentes: uno, el análisis filológico de los términos incluidos en los vocabularios; otro, los datos implícitos de las fuentes documentales que describen costumbres y creencias de los pueblos mesoamericanos; el tercero, las obras etnográficas que con mayor precisión abordan el problema específico al estudiar grupos indígenas de épocas posteriores, sobre todo en nuestros días.

El primer paso de la investigación corresponde al análisis filológico, ya que este campo es el que aporta la información menos distorsionada por la influencia europea. Esta información sirve, por lo tanto, como base adecuada para el aprovechamiento de las otras clases de fuentes.

Para la búsqueda de los centros anímicos en el análisis filológico del léxico de los vocabularios, realicé algo similar a lo hecho por

Karl J. Franklin en el caso de los kewas.<sup>1</sup> Existen en lengua náhuatl un buen número de palabras que se refieren a las funciones y a los estados anímicos y que hacen alusión, al mismo tiempo, al organismo humano. La alusión se hace ya al cuerpo en general, ya a sus partes. Ejemplos del primer tipo son *nacayotía (nino)*, "tomar por costumbre y continuo ejercicio algún vicio o virtud, o acostumbrarse a padecer trabajos", y el más complejo *nicnonacayotía in tlahuelilocáyotl*, "confirmarse en el mal", que analizados significan respectivamente "lo integro a mi cuerpo" y "hago la maldad parte de mi propio cuerpo". Los ejemplos del segundo tipo abundan, y son los que dan pie para establecer las relaciones entre las diversas funciones y estados anímicos y los centros orgánicos que supuestamente los generan.

¿Hasta qué punto el análisis filológico puede conducir a la identificación de los centros anímicos? Si se afirmaba que el corazón se calentaba con la ira, que para esforzarse una persona endurecía el hígado o que al alegrarse obraba con la mollera, ¿realmente se estaría pensando que en dichas partes del cuerpo se generaban la ira, el esfuerzo y la alegría, y que los órganos en verdad se endurecían o se calentaban? ¿No estaremos en presencia de simples metáforas? Es muy probable que la participación de los órganos en los procesos anímicos y las transformaciones físicas que a su intervención se atribuían fuesen creídas punto por punto. En primer término, la creencia en los centros y en las entidades anímicas se debe en parte a una necesidad de explicación de funciones muy complejas, mismas que las sociedades antiguas fueron relacionando con alteraciones fisiológicas reales, las que les producían la certeza de la existencia de centros anímicos, orgánicos, rectores de dichas funciones. Puede señalarse como ejemplo muy simple el vínculo que el hombre descubre entre sus pasiones amorosas y las palpitaciones del corazón. De la sensación y de la relación conceptual primaria podía generalizarse a otras relaciones, ya puramente imaginarias. En nuestros días, y pese a los avances de la ciencia, para la mayor parte de la gente la "herencia de la sangre" es mucho más que una simple metáfora.

Por otra parte, las fuentes dan elementos suficientes para aseverar que entre los antiguos nahuas se creía puntualmente en algunos de estos mecanismos: un corazón al que torcían y oprimían las flemas, ya se ha visto, producía la insania; en conse-

<sup>1</sup> En la nota 9 de la "Introducción" se menciona la lista que hizo este autor de los términos en los que aparece como componente *púú*, hígado.

cuencia, los medicamentos contra la locura podían ser productos que evacuaran las flemas.

El léxico utilizado se extrajo del *Vocabulario* de Molina. Se buscaron términos en los que coincidieran el significado de una función o de un estado anímico y la presencia de un elemento referente a una parte del cuerpo humano o a alguno de sus productos. Algunas palabras más se agregaron sin que se ajustaran estrictamente a esta definición, ante la sospecha de que podían dar luz en la búsqueda.

El material obtenido se dividió en doce grupos:

1	<i>yol, yollo</i>	corazón
2	<i>el</i>	hígado
3	<i>tonal</i>	irradiación contenida en el cuerpo
4	<i>a</i>	mollera
5	<i>cua</i>	parte superior de la cabeza
6	<i>tzon</i>	cabello
7	<i>ihio</i>	aliento
8	<i>ix</i>	ojo o rostro
9	<i>nacaz</i>	oreja
10	<i>xic</i>	ombbligo
11	<i>cuitla</i>	excremento
12	<i>tlail, tlael</i>	excremento

En el primer grupo se incluyeron dos elementos (*yol, yollo*) porque no se encontró distinción alguna entre los compuestos en los que aparecen; es más, ambos elementos se encuentran indistintamente en palabras de iguales significados y composición. En el grupo *el* se incluyó un caso de *il* que después se justificará. Entre *tlael* y *tlail* no existe diferencia.

Cada uno de los grupos se dividió, a su vez, en varios apartados, por atribuciones y características anímicas. Es importante señalar que al elegir estos atributos y características no pretendí poner al descubierto categorías existentes en el mundo mesoamericano; son simplemente instrumentos para clasificar y manejar el material.

El primer resultado fueron doce cuadros de muy diversos tamaños, que contienen una columna de atribuciones y características frente a tres de los ejemplos. Estos se dan en náhuatl, sigue su traducción literal, y por último su versión al español. En la última columna, a fin de no distorsionar el material, preferí conservar en la mayor parte de los casos las formas españolas utilizadas por Molina. Al hacer la traducción literal no quise dar valor en español al término que encabeza el grupo, y lo sustituí por un simple aste-

risko. Preferí dejar su identificación y precisión para más tarde. Como segundo paso elaboré doce cuadros más, en los que está agrupada la información en dos columnas: la primera se refiere al estado en que se encuentran o a la acción que sufren o realizan las partes o los productos del cuerpo; la segunda, a las consecuencias de la acción o de la condición descritas. En esta forma podrá verse, por ejemplo, que tener asentado el corazón quiere decir animar, incitar, provocar, tener intención de hacer algo o satisfacerse, y que actuar con el hígado es avivarse.

Con los cuadros integré el apéndice 5 de este libro. A ellos podrá acudir el lector en busca de mayores detalles. Naturalmente, no todos los grupos dieron como resultado la identificación de un centro anímico; pero de todos ellos se obtuvo material útil o interesante.

#### LA PALABRA TLACATL Y EL CONCEPTO DE HOMBRE

El léxico utilizado en los cuadros hace abundante mención de valores morales. Para la debida apreciación de este material es necesario perfilar al menos las características generales del antiguo concepto de hombre. Sobre este tema se insistirá más adelante, por lo que aquí sólo se dan los resultados del análisis de algunos términos relacionados con la palabra *tlácatl*, "hombre". Siguiendo los lineamientos que fijé en un artículo relativo al intento de reconstrucción de procesos semánticos del náhuatl,<sup>2</sup> ofrezco en las páginas siguientes el desarrollo parcial del complejo lingüístico *tlac*, al que pertenece *tlácatl*.<sup>3</sup>

El resultado principal de este desarrollo es desconcertante, ya que "hombre" significa literalmente "el disminuido". No parece existir en la mitología de los pueblos nahuas alguna base que justifique plenamente tal designación. Nuevamente tiene que hacerse referencia a la rica mitología de los pueblos mayas para sugerir la existencia de una posible tradición análoga entre los hombres del Altiplano Central.

Contiene el *Popol Vuh* un interesante mito en el que se cuenta que los primeros hombres fueron seres dotados de gran inteligencia y poseedores de enormes poderes de percepción, al grado que provocaron en sus iniciales momentos de existencia el recelo de los dioses:

<sup>2</sup> López Austin, "Intento de reconstrucción..."

<sup>3</sup> Véase el cuadro de desarrollo parcial del complejo lingüístico *tlac*, (p. 202 y 203), p. 203, número 5.2.

DESARROLLO PARCIAL DEL COMPLEJO  
LINGUISTICO TLAC

## \*TLAC, mitad

- 1 TLACACIC, m/m, "llegado hasta la mitad", medio lleno  
 2 TLACTLI, =/c, "la mitad", mitad superior del cuerpo humano  
 2.1 TLACMAUHTIA, nino, =/c, "espantarse la parte superior del cuerpo", temblar, asustarse, espantarse  
 3 TLACO, m/=, mitad  
 3.1 TLACOITTA, nite, m/m, "ver la mitad con alguien", compartir la mitad de una cosa con alguien  
 3.2 TLACOYOTL, m/m, "mitad (abstracto)", mitad  
 3.3 TLACO, =/f, que ocupa el centro, que está a la mitad, enmedio  
 3.3.1 TLACOYEHUA, m/m, "el del centro", hijo segundo (niño o niña) de una familia que cuenta con tres o cuatro hijos  
 3.3.2 TLACO TONATIUH, m/m, "el Sol está enmedio", mediodía, mitad del día  
 3.3.3 TLACO YOHUAC, m/m, "en la mitad de la noche", a media noche, en medio de la noche  
 3.3.4 TLACOHUIA, nitla, m/m, "actuar hasta la mitad", llenar algo hasta la mitad  
 3.3.5 TLACOHUIA, nitla, m/m, "actuar hasta la mitad", hacer la mitad del camino  
 3.4 \*TLACO, =/o, ordinario, regular  
 3.4.1 ZAN TLACO, m/=, "solamente regular", ordinario, que no es grande ni pequeño  
 3.4.2 TLACOTEPITON, m/m, "pequeño regular", medio, mediocre  
 3.4.3 TLACONEMILIZOTL, m/m, "calidad de vida regular, ordinaria", mediocridad  
 3.4.4 \*TLACO, =/c, de menor tamaño que el ordinario  
 3.4.4.1 TLACOCELOTL, m/m, "ocelote menor", lince, cuadrúpedo muy parecido al tigre, pero de menor tamaño  
 3.5 \*TLACOA, nitla, m/m, "reducir las cosas", disminuir, menoscabar  
 3.5.1 TLACOA, nitla, =/o, dañar, deteriorar una cosa, perjudicar, hacer daño  
 3.5.1.1 TLACOA, nitla, =/o, pecar  
 3.5.1.2 TLACOTLI, m/mf, "el dañado", esclavo  
 3.6 TLACOMATI, nitla, nic, m/m, "sentir o conocer hasta la mitad", descuidar, hacer una cosa por pereza  
 3.7 TLACOHUIA, nitla, m/m, "actuar hasta la mitad", partir un objeto en dos  
 4 \*TLACA, m/=, mitad  
 4.1 TLACATLI, m/c, "la mitad (de un día)", día, período diurno  
 4.1.1 AOCMO HUEI TLACATLI, m/m, "aún no es grande el día", el amanecer  
 4.2 TLACA, =/c, "la mitad (de un día)", de día, período diurno  
 4.2.1 \*TLACA, =/c, avanzado el día  
 4.2.1.1 TLACATLACUA, ni, m/m, "comer ya avanzado el día", ayunar, comer tarde  
 4.2.2 TLACA, =/c, la mañana hasta mediodía  
 4.3 \*TLACAPAN, m/m, "sobre la mitad (de un cerro)", =  
 4.3.1 TLACAPAN, =/c, ladera de cerro  
 4.3.1.1 TLACAPAN, =/c, pendiente  
 5 \*TLACA, m/m, "el reducido hasta la mitad", ente disminuido  
 5.1 \*TLACA, =/f, apaciguado  
 5.1.1 TLACACEMELLE, m/m, "el dueño de impulsos apaciguados", apacible, de fácil relación  
 5.1.2 TLACACIUHQUI, m/m, "el que ha sido como apaciguado", apaciguado, calmado, moderado  
 5.1.3 \*TLACA, =/o, tranquilamente, calmadamente  
 5.1.3.1 TLACACO, m/=, "en forma tranquila", tranquilamente, apaciblemente, sin contratiempo, seguramente, con seguridad

- 5.1.3.2 TLACAZOLOA, nino, m/m, "acabar con algo tranquilamente", comer desmesuradamente, en exceso, con avidez  
 5.1.3.2.1 TLACAZOLLI, m/m, "el que come desmesuradamente", glotón, tragón  
 5.1.4 TLACAMATI, nino, m/mo, "sentirse tranquilo", ser rico, ser feliz, prosperar  
 5.1.5 TLACAMATI, nite, m/mo, "comportarse tranquilo con la gente", obedecer a alguien, ser sumiso  
 5.2 TLACATL, m/mf, "el disminuido", hombre  
 5.2.1 \*TLACA, =/c, calidad moral humana  
 5.2.1.1 TLACATL, =/c, humano, pacífico, benigno, afable  
 5.2.1.1.1 TLACAYOTL, m/m, "lo humano", generosidad, misericordia, compasión, benevolencia  
 5.2.1.1.2 TLACANEMILIZTLI, m/m, "vida humana", vida modesta, generosa  
 5.2.1.1.3 TLACANEQUI, tetch nino, m/m, "creer en la humanidad de la gente"  
 5.2.1.1.4 TLACAMICCATI, nitla, m/m, "actuar con humanidad muerta sobre las cosas", obstinarse, volverse loco, insensato, perseverar en el mal  
 5.2.1.1.5 ANITLACATL, m/m, "no ser humano", ser perverso, cruel  
 5.2.1.1.6 AMOTLACATL, m/m, "no humano", inhumano, cruel  
 5.2.1.2 TLACATL, =/c, tierno  
 5.2.1.3 TLACATL, =/c, casto  
 5.2.1.3.1 AMO TLACATL, m/m, "no humano", vicioso  
 5.2.1.3.2 AMO TLACAYOTL, AYOC TLACAYOTL, m/m, "inhumanidad, ya no hay humanidad", pecado contra natura  
 5.2.1.4 TLACATL, =/c, hábil  
 5.2.1.4.1 ZAN NEN TLACATL, m/m, "hombre en vano", inhábil  
 5.2.1.5 \*TLACATL, =/c, hombre pulido  
 5.2.1.5.1 TLACATL, =/c, noble, señor  
 5.2.1.6 TLACAMAZATL, m/m, "hombre-ciervo", hombre brutal, violento, grosero, palurdo  
 5.2.1.7 TLACAITTO, m/m, "visto como hombre", engañador, astuto, malicioso  
 5.2.1.8 TLACANECL, ni, m/m, "aparecer como hombre", ser pícaro, astuto, hipócrita, bribón, disimulado  
 5.2.2 \*TLACA, =/c, integridad humana  
 5.2.2.1 TLACAXOXUHQUI, m/m, "de integridad humana verde o cruda", libre, independiente  
 5.2.2.2 TLACAMELAHUAC, m/m, "de integridad humana recta", sano, perfecto  
 5.2.2.3 TLACAMELAHUAC, m/m, "de integridad humana recta", no esclavo, no sometido  
 5.2.3 TLACATECOLOTL, m/m, "hombre-búho", hechicero, nigromante  
 5.2.3.1 TLACATECOLOTL, =/o, ser sobrenatural maligno  
 5.3 TLACAUHTIA, ninote, nicno, m/m, "hacerse de entes disminuidos", hacer esclavo propio a alguien  
 5.4 \*TLACA, =/f, reducido, estragado  
 5.4.1 TLACAELOTL, m/m, "disminución en el vigor, en la vitalidad", tristeza, disgusto, pena, aflicción  
 5.4.2 TLACAELELLI, m/m, "reducido, calmado en su cólera, en sus pasiones", privado de sus bienes, desdichado, caído en la miseria como castigo a su dureza con los menesterosos

Acabaron de conocerlo todo y examinaron los cuatro rincones y los cuatro puntos de la bóveda del cielo y de la faz de la tierra.

Pero el Creador y el Formador no oyeron esto con gusto.

—No está bien lo que dicen nuestras criaturas, nuestras obras; todo lo saben, lo grande y lo pequeño, dijeron. Y así celebraron consejo nuevamente los Progenitores: —¿Qué haremos ahora con ellos? ¿Que su vista sólo alcance a lo que está cerca, que sólo vean un poco de la faz de la tierra! No está bien lo que dicen. ¿Acaso no son por su naturaleza simples criaturas y hechuras (nuestras)? ¿Han de ser ellos también dioses? ¿Y si no procrean y se multiplican cuando amanezca, cuando salga el Sol? ¿Y si no se propagan? Así dijeron.

—Refrenemos un poco sus deseos, pues no está bien lo que vemos. ¿Por ventura se han de igualar ellos a nosotros, sus autores, que podemos abarcar grandes distancias, que todo lo sabemos y vemos todo?

Esto dijeron el Corazón del Cielo, Huracán, Chipi-Caculhá, Raxa-Caculhá, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, Ixpiyacoc, Ixmucané, el Creador y el Formador. Así hablaron y en seguida cambiaron la naturaleza de sus obras, de sus criaturas.

Entonces el Corazón del Cielo les echó un vaho sobre los ojos, los cuales se empafaron como cuando se sopla sobre la luna de un espejo. Sus ojos se velaron y sólo pudieron ver lo que estaba cerca, sólo esto era claro para ellos.

Así fue destruida su sabiduría y todos los conocimientos de los cuatro hombres, origen y principio (de la raza quiché).<sup>4</sup>

Pocos textos calan tan hondo como éste en las concepciones básicas que tenían de sí mismos los hombres mesoamericanos. Los primeros padres fueron reducidos en sus capacidades para impedir que su grandeza se equiparara a la de sus dioses. El mito quiché intenta resolver la contradicción de que el hombre, centro mismo de la cosmovisión, sea un ser sometido. En su nacimiento confluyeron las fuerzas universales para formarlo como ser perfecto; pero su misma perfección lo condena a un inmediato menoscabo que lo subordina para siempre a los dioses... y a los representantes de los dioses. Es el centro de todo; pero un centro disminuido. Es la obra que recibe el toque final, su caracterización, en el momento en que se le arrebató una porción de sus dones.

Como queda dicho, no existe el registro de un mito paralelo en el Altiplano Central de México. Sin embargo, dos mitos nahuas dicen que los primeros padres fueron seres incompletos o disminuidos. En ambos casos el defecto fue físico. El primer mito se refiere a la formación del hombre a partir de los huesos y cenizas de los muertos:

<sup>4</sup> *Popol Vuh*, 178-179.

... deliberaron acerca de hacer el hombre que poseyera la tierra los dioses Tezcatlipoca y Ehécatl.

En seguida Ehécatl descendió al infierno a buscar de Mictlantecuhtli ceniza de difuntos para hacer otros hombres.

El cual dios del infierno entregó solamente un hueso de una vara, y tan luego como lo hubo entregado se arrepintió mucho, pues ésta era la cosa que más quería de cuanto tenía.

Y por ello siguió a Ehécatl para quitarle el hueso; pero al huir Ehécatl se le cayó y se rompió, por lo que el hombre salió pequeño, pues ellos dicen que los hombres del primer mundo eran gigantes en grandor.<sup>5</sup>

En el segundo de los mitos la reducción da por resultado un cuerpo incompleto, y no existe una explicación directa del menoscabo. No sería remoto que esta imagen de seres de medio cuerpo fuese una explicación etiológica del término *tlácatl*, derivado a su vez de una concepción más profunda. Es éste un mito tetzcocano que liga la disminución corporal a una vida primitiva, dedicada a la cacería:

Un día de madrugada fue arrojada una flecha desde el cielo, la cual dio en un lugar llamado Tezcalco, que ahora es un pueblo.

Del hoyo formado por tal flecha salió un hombre y una mujer; el nombre del hombre era Tzontecómatl, es decir "cabeza", y también Tlohtli, "gavilán"; el nombre de la mujer era Tzompachtli, "cabellos de cierta hierba".

A la sazón el dicho hombre no tenía cuerpo, sino de los sobacos para arriba, ni tampoco la mujer, y engendraron metiendo él la lengua en la boca de la mujer.

No caminaban sino dando saltos, como las urracas o los gorriones.

El hombre entonces hizo un arco y flechas, con los que tiraba a los pájaros que pasaban volando, y si por caso no mataba el pájaro al que tiraba, la flecha caía sobre algún conejo u otra pieza, la cual comían cruda, pues no tenían el uso del fuego y se vestían con pieles.

En tales condiciones tuvieron seis niños y una niña, los cuales fueron al lugar donde al presente es Tetzcuco, que entonces no era sino un espeso monte, lleno de toda suerte de bestias, de cuyas pieles ellos se vestían, y tanto ellos como ellas jamás se cortaban los cabellos.<sup>6</sup>

Del mismo cuadro de desarrollo parcial del complejo lingüístico *tlac* es posible obtener algunos otros conceptos relativos al hombre. Las notas características del hombre son las de un ser benigno, pacífico, afable, compasivo, benévolo, tierno y misericordioso

<sup>5</sup> *Historia de México*, 106.

<sup>6</sup> *Historia de México*, 91-92.

(5.2.1.1, 5.2.1.1.1); la calidad de su vida, ser modesta y generosa (5.2.1.1.2). Obviamente, no son producto estas concepciones de una ideología en la que imperan el misticismo bélico y la justificación de la expoliación. Es una visión de comunidades campesinas que encuentran en la paz y en la colaboración las normas más valiosas de su existencia. El ser humano que no justifica su condición es el perverso, el cruel (5.2.1.1.5, 5.2.1.1.6), y al hombre real se opone el que tiene naturaleza animal, ya de animal del monte (para contrastarlo con el hombre verdadero, que hace una vida común con sus semejantes), ya del animal de la noche y de la muerte (para oponerlo a quien es benévolo con sus vecinos): el "hombre-ciervo" es el brutal, violento, grosero, palurdo; el "hombre-búho" es el que se dedica a las malas artes de la magia (5.2.1.6 y 5.2.3). El hombre que goza de su integridad, sano y perfecto, el "hombre recto" (5.2.2.2), se distingue del que "actúa con su humanidad muerta sobre las cosas": el obstinado, loco, insensato y contumaz (5.2.1.1.4).

Otras dos características más distinguen al hombre de los demás seres: su habilidad (5.2.1.4) y su castidad, su vida sexual correcta (5.2.1.3). El que "sólo es hombre vano" es el inhábil; el inhumano es el que vive en el vicio o que tiene desviaciones sexuales (5.2.1.3.2. y 5.2.1.3.1).

Pero así como la palabra *tlacameláhuac* ("hombre recto") designaba al sano y perfecto, se refería también al libre, al que no había sido sometido a esclavitud (5.2.2.3). Era el esclavo un ser aun más disminuido que el hombre común, y a su menoscabo se refieren dos términos que por diversos caminos de derivación coinciden en el fondo: *tlacotli*, "esclavo" (3.5.1.2), que literalmente significa "el dañado", y el verbo *tlacauhtia* (5.3), "hacer esclavo propio a alguien", que literalmente también significa "hacerse de entes disminuidos". En cambio, para apoyar la enorme diferencia social, el nombre del hombre, *tlácatl*, cargado de sus valores morales positivos, pasó a ser atribuido al individuo del grupo dominante para hacer de "hombre" sinónimo de "noble" (5.2.1.5.1).

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.

## LA UBICACION DE LOS ESTADOS Y PROCESOS ANIMICOS

Los cuadros en los que se relacionan los estados y procesos anímicos con los órganos y productos del cuerpo humano dan a conocer, primero, que existía un énfasis grande en las funciones anímicas del corazón, ya que el 70 por ciento del material corresponde al grupo *yol, yollo*. Le siguen en importancia *ix, el y nácaz*, mientras que los restantes órganos y productos tienen un número muy inferior de referencias. En segundo lugar, se advierte a primera vista que hay estados que se ubican y procesos que se realizan en forma simultánea en distintos órganos. En tercer lugar se percibe que no todos los órganos mencionados pueden ser considerados en propiedad centros anímicos, y que la inclusión de algunos términos referentes al cuerpo humano en las palabras que tienen como significado estados o procesos anímicos debe ser explicada por razones distintas a las de ubicación. Comento a continuación el contenido de los cuadros sin entrar a los detalles, que podrán encontrarse en el mencionado apéndice 5.

*Grupo yol, yollo*

La importancia atribuida al corazón se percibe no solamente en el extraordinario número de sus menciones, sino en que cubre los campos de la vitalidad, el conocimiento, la tendencia y la afección. A este órgano pertenecen en forma exclusiva las referencias a la memoria, al hábito, a la afición, a la voluntad, a la dirección de la acción y a la emoción. Participa, además, en cada uno de los estados y procesos anímicos que sirvieron para clasificar el material, rebasando en ellos, con una sola excepción, la acción de las demás partes del cuerpo. El caso exceptuado es el de la percepción, en el que domina el grupo *ix*.

Pese a la concentración de los procesos anímicos, no es el corazón el órgano unitario de la conciencia. Al hablar de los sentidos en el capítulo anterior, se dijo que se pensaba que en ellos existía un cierto grado de comprensión y no la mera sensación. Si la conciencia estaba de alguna manera dispersa, es lógico que se hable de estados en los que el hombre (el yo más o menos diseminado en el cuerpo) acuda al foco predominante con la intención de realizar los actos más importantes del existir. El corazón puede ser alcanzado, captado, leído, visto; puede conversarse con él; se le puede dirigir hacia las cosas. No se le identifica, pues, con ese yo del que integra la parte más importante.

El corazón era concebido como un órgano alterable, para bien o para mal: del exterior lo modificaban el tiempo, las ofensas, los hechizos, la esclavitud; del interior, el ejercicio de las facultades mentales, la ira y los pecados. Los pecados, y con ellos el torcimiento del órgano, provocaban sus enfermedades más notables: la locura y la maldad, unidas ambas indisolublemente. Sus daños conducían a la amnesia, a la rudeza de ingenio, a la fatiga, a la ira, a la turbación, a la inconsciencia, a la insania, a la transgresión de las normas sociales. En él radicaban, también, los atributos morales propios del sexo.

#### Grupo *el*

En el grupo *el* quedó incluido un caso de *il*: *zan ilíhuiz*, adverbio que significa "sin tiento". Originalmente se habían tomado en cuenta otros términos más en los que aparecen ya esta partícula, ya la partícula *éllel*. La razón de la inicial inclusión de *il* fue la posibilidad de que *il* y *el* fuesen simples variantes, sin diferencia siquiera de matiz semántico, como lo son *tlael* y *tlail*. Además, términos ligados al concepto de memoria se forman con *il*, lo que hacía muy sugerente que los recuerdos se concentraran en el hígado. Este material tuvo que desecharse al analizar, por precaución, otros muchos compuestos de la misma partícula que no tenían relación con los procesos anímicos. Revisar un volumen crítico de material es una precaución muy recomendable al que no quiera construir castillos de naipes. Resultó un valor aplicable a *il*: el de "curva", "vuelta", "regreso", que explica muy claramente los términos referentes a la memoria y al olvido. Para dar unos ejemplos de este material, cito *ilacatzoa* ("enrollar"), *ilpía* ("atar"), *ilacatzihui* ("cosa torcida"), *ilhuitl* ("día, día de fiesta") e *ilhúicatl* ("cielo"), estos dos últimos muy acordes con la cosmovisión náhuatl del tiempo que transcurre en giro en el mundo intermedio, que hace de cada día un punto de retorno que se liga al tiempo divino. Así pudo verse que *tlalnamicctía* [*tla-il-namicctía*] ("recordar") significa "encontrarse de regreso con las cosas", y *tlalcahua* [*tla-il-cahua*] ("olvidar"), "abandonar el retorno de las cosas".

Hay, sin embargo, una excepción, que da a *il* el valor de *el*. En *zan ilíhuiz*, *il* no sólo no aceptó el valor de "vuelta", sino que forma un pareado antitético con *zan iyúlic*. La traducción literal de *zan ilíhuiz*, si se supone que *il* tiene aquí el mismo valor que *el*, es "sólo como si (se hiciera con) el hígado", mientras que *zan iyúlic* es literalmente "sólo con su corazón". *Zan iyúlic* es traduci-

do por Molina como "mansamente, con tiento o poco a poco", mientras que el mismo autor da a *zan ilíhuiz* el valor de "sin tiento, sin consideración, sin estimación o por ahí como se quiera". Son dos formas muy diferentes de acción: o con el corazón (*zan iyúlic*) o con el hígado (*zan ilíhuiz*).

En cuanto a *éllel*, lo incluí ante la sospecha de que fuese una variante de *el* y por el buen número de compuestos en que interviene para referirse a estados de ánimo. Basé la primera suposición en que existen tanto *elnácatl* como *eelnácatl* (o *ellelnácatl*) con el significado de "carne del pecho", lo que daba a *éllel* la apariencia de simple variante. No fue así. *Ellel* deriva de *el*; pero ya la derivación le da un sentido particular que no hace lícito reducir el análisis a su mínima expresión, práctica común que provoca fantásticas versiones.<sup>7</sup> Siméon, basado en fray Andrés de Olmos, da a *ellelli* el valor de "pena, aflicción", que se puede generalizar como "pasiones intensas".<sup>8</sup> Los compuestos de *éllel* hacen referencia a estas pasiones intensas y no al hígado en forma directa.

Volvamos a *el* o *elli*. Las atribuciones del *elli* o hígado se concentran en los campos de la vitalidad y de la afección. Es éste el órgano del que surge la energía necesaria para hacer de la persona un individuo brioso, esforzado y valiente. Un estado normal, que supone la unificación de los componentes del hígado, originaba alegría y tranquilidad, y el movimiento integrativo podía resultar, recíprocamente, de la recreación. La unificación, expresada principalmente en el término *cemelli* ("alegría, placer"), se refiere, al parecer, a una coordinación de sentimientos y pasiones, a una eliminación de la lucha interna entre las distintas fuerzas afectivas que producen en el individuo la contradicción y la contraposición emotivas, y con ellas la angustia.

Se menciona una anomalía expresada en términos de disminución de las funciones normales o en el aumento físico del órgano (y aquí tal vez sea más correcto interpretar multiplicación o dispersión de sus partes), anomalía que llevaba a la aflicción y a la pena. Dirigir las fuerzas del *elli* hacia personas u objetos provo-

<sup>7</sup> Véase lo que digo de la división de *iztactecuttlapopoquillotl* en "Intento de reconstrucción...", 172.

<sup>8</sup> Esto explica el significado del nombre de uno de los políticos más destacados de la historia mexicana, Tlacaéllel. Molina traduce el término *tlacaéllelli* como "el que es desposeído, castigado o viene a gran pobreza por haber sido avariento, cruel sin misericordia con los pobres, cuando tenía abundancia para los socorrer y hacerles bien". En forma más simple y general, propongo en el cuadro de desarrollo del complejo lingüístico *tlac* el significado literal de "reducido, calmado en su cólera, en sus pasiones" (5.4.2).

caba la apetencia, manifiesta ya en forma de amor, ya como deseo o codicia. Correlativamente, en el *elli* se producían la ira y el aborrecimiento, sentimientos vinculados a un estado de hinchazón. Poseerlo en abundancia, tenerlo endurecido, daban al ser humano aliento y desenvoltura; por el contrario, su funcionamiento menguado hacía del poseedor un perezoso.

Sin ser estrictamente un órgano con atribuciones de conocimiento, su funcionamiento correcto daba a la persona el vigor necesario para obrar cuidadosa, aguda y diligentemente; y como generador de pasión, su desviación la hacía malvada y loca, mientras que su limpieza permitía que el hombre tuviera sentimientos normales, que fuese caritativo y sincero. Es muy probable que en este sentido se concibiera una recíproca acción: los pecados lo ensuciaban y la suciedad, principalmente la provocada por el aborrecimiento, conducía al ser humano a una vida de maldad y de locura.

#### *Grupo tónal*

Es extraordinaria la pobreza de este grupo, más si se toma en cuenta la importancia del *tonalli* en el pensamiento náhuatl. Si la única fuente fuese el análisis filológico de estos términos, el concepto del *tonalli* aparecería muy menguado. Afortunadamente se cuenta con abundante material en las fuentes que permite distinguirlo como una entidad anímica. Aparte de los términos que nos dan a conocer sus particularidades, sólo se le relaciona con la valentía, que es efecto de un *tonalli* fuerte. Esto debe interpretarse, y más adelante se verán las razones, como el resultado de una fuerza externa, la que ha tocado en suerte al individuo, que afecta notoriamente su destino y su personalidad.

Como una de sus características puede señalarse el aumento de temperatura que le produce un trabajo excesivo, y la necesidad de contrarrestar este calor con el descanso y con la distracción. Otras son la vulnerabilidad del *tonalli* frente a acciones malélicas; la posibilidad de abandonar el cuerpo, principalmente a causa de una fuerte impresión, y la liga de afecto que une a las personas que lo comparten.

#### *Grupo a*

*Atl* es traducido por Molina como "la mollera de la cabeza". Actuar con ella produce una gran alegría; asentarla o hacer que dé de

sí produce alteración, turbación, desasosiego o distracción. Sus características deben relacionarse con las de la parte superior de la cabeza.

#### *Grupo cua*

En el capítulo anterior se dedujo, a partir de los textos de Saha-gún, que a la parte superior de la cabeza, y específicamente a los sesos, atribuían los antiguos nahuas el pensamiento. A igual conclusión se llega a través de los cuadros formados con el léxico de Molina. ¿Cómo conciliar, entonces, las funciones del corazón y las de la cabeza? Aparentemente nos encontramos ante un caso de doble atribución. Frente a este mismo problema se vio Calixta Guiteras al recibir la información de un tzotzil, y es interesante tomar en cuenta la forma en que la autora interpreta los datos obtenidos en el campo:

El corazón, situado en el pecho, se relaciona con la vida, puesto que es fuego y "madre de la sangre". La mente, situada en la cabeza, se nombra "cabeza del corazón". La interacción del corazón con la mente se explica en términos de cooperación o de lucha. La cooperación se menciona como referencia a la extenuante labor de las curas; la lucha se ejemplifica, por lo común, mediante la batalla que se traba entre las formas de conducta acostumbradas y el deseo insensato. Las emociones, los impulsos, los deseos, los apetitos, surgen del corazón, mientras que el conocimiento del bien y del mal se encuentra en la mente. Cuando Manuel hizo las afirmaciones, aparentemente contradictorias, de que: "Uno piensa en su corazón y llega a la mente" y "los pensamientos están en la cabeza, pensamos con la cabeza del corazón", se refería, en el primer caso, a un pensamiento impulsivo que lo impele a la acción, y, en el segundo, al conocimiento de lo que uno debe o no hacer, que puede estar de acuerdo con los impulsos del corazón o en contra de ellos. A veces la mente es superada por el sentimiento del corazón; y aunque las decisiones se toman mentalmente, no se siguen si el corazón se rehusa a cooperar. En muchas ocasiones un hombre se asegurará de que su corazón colabore con él, recurriendo a otros medios, como el de pedir aguardiente para aplacar su ira.

La vida afectiva tiene primacía sobre la intelectual. El corazón guarda toda sabiduría; es el asiento de la memoria y el conocimiento; a través de él se efectúa la percepción; las emociones constituyen una ayuda para los procesos mentales, así como para las funciones del cuerpo. Se dice que lo que se escucha con placer o temor no se olvida; si el corazón desea trabajar, el cuerpo no se cansa; y que si se pierde el gozo de vivir, el hombre peca y no puede llevar una existencia normal.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros...*, 246-247.

En buena medida la brillante interpretación de la autora es aplicable a las antiguas concepciones nahuas; son dos tipos de pensamiento, cargado el más rico, el del corazón, de voluntad y afecciones, y casi desprovisto de ellas el del cerebro. La función más importante es la del corazón.

La información de los cuadros relaciona las alteraciones de la cabeza con el desvanecimiento, el desatino y la locura, y presenta estas alteraciones como embriaguez, ardor, maldad y alargamiento de la cabeza. Es extraño que se mencione este alargamiento. No sería difícil que una creencia semejante fuese una de las causas de las deformaciones craneales, tendientes a provocar un efecto contrario con el achatamiento de la cabeza. En ese caso podría suponerse que la práctica tenía el propósito de aumentar las funciones mentales del individuo, o cuando menos el de alejarlo de la maldad y de la locura.

#### Grupo tzon

También los cabellos aparecen señalados en vínculo con un estado anímico: la contumacia. Se dice que actuar con los cabellos endurecidos es tanto como confirmarse en el mal. Como puede suponerse de la mollera, los poderes de los cabellos se deben a su pertenencia a la cabeza, sobre todo cuando se trata de los que cubren el vértice.

#### Grupo ihío

Se mencionó la creencia en una materia anímica insuflada por los dioses al principio de la vida del individuo y reforzada después por la respiración. Su circulación en forma gaseosa constituía una fuente de energía. Los datos de los cuadros lo confirman, y agregan dos características interesantes. La primera se refiere a la naturaleza física del *ihíotl*, del que se dice que es resplandeciente. La segunda es su poder de atracción, puesto que Molina afirma que *ihioana (nitla)* es "atraer algo hacia sí con el huelgo". No debe pensarse que dicha atracción es la que se produce simplemente al absorber una sustancia. Se dijo también en el capítulo anterior que algunos indicios hacían suponer que no sólo el hombre poseía este tipo de fuerzas, y que Molina traducía *ihío* como "cosa que echa de sí virtud". Pues bien, este poder de atracción con el *ihíotl* se le atribuía a la piedra imán, cuyo nombre, *tlaihiyoanani tetl*, quiere decir "piedra que atrae cosas con el *ihíotl*". De la

serpiente del agua o serpiente negra se afirmaba algo similar: era *teihioanani*,<sup>10</sup> esto es, tenía poder para atraer a la gente con el *ihíotl*.

#### Grupo ix

Al pasar al segundo grupo en orden de importancia se perciben de inmediato dos diferencias notables con el primer grupo. El grupo *yol, yollo* cubre en forma notable todos los campos: vitalidad, conocimiento, tendencia y afección; el grupo *ix* se concentra notoriamente en el campo del conocimiento. Por otra parte, mientras que el grupo *yol, yollo* justifica su complejidad al referirse a un centro con pluralidad de actividades, en el grupo *ix* pueden reducirse a las funciones de la percepción. En efecto, es necesario distinguir las referencias a funciones que se cumplen en forma directa por un órgano, y las que pueden señalar, en perífrasis, una función distinta. Pongamos como ejemplo de la segunda forma de referencia la palabra *ixniccui (n)*, que significa "tornar en sí el beodo". Aunque el tornar en sí sea una manifestación de conciencia (y por tal motivo clasifiqué provisionalmente la palabra bajo este rubro), no necesariamente debemos concluir que en el *ixtli* tiene lugar la conciencia, sino que es posible que "tomarse el *ixtli*" signifique adquirir pleno dominio de un órgano de percepción, que es una de las manifestaciones de un estado consciente.

Interpretemos de esta manera cada uno de los casos no referidos directamente a la percepción, y veremos cómo la reducción no sólo es posible, sino extremadamente lógica. *Ixcuitía (nite)*, que significa "educar", sería "hacer que la gente adquiera poder de percepción"; *ixtlamati (n)*, que significa "ser experimentado usando de razón y prudencia", sería "conocer las cosas por medio de la percepción"; *cenca ixé nacace*, que significa "sabio en excesiva manera", sería "el que posee en grado sumo oídos e *ixtli*", concebido éste como un órgano de percepción; *tlaixyeyecoliztli*, que significa "prudencia", sería "acción de probar muchas veces las cosas con un órgano de percepción". Aun el caso del tonto, descortés, insolente y atrevido (o, como dice Molina, el atochado, desmesurado y desvergonzado) puede explicarse como el de un individuo de percepción gruesa, inestable y dura, que quiere extenuarla con entrometimiento.

Otras fuentes robustecen el que *ix* deba ser identificado como

<sup>10</sup> López Austin, *Augurios...*, 112-113.



órgano de la percepción cuando se refiere a procesos de conciencia. La palabra *teixcuepani*, que Molina traduce como “embaidor”, era el nombre dado a un tipo particular de hechiceros. Deriva de *ixcuepa (nite)*, “embaucar o engañar a otro”, y su análisis da por resultado “yo doy vuelta al *ixtli* de la gente”. De uno de estos personajes, la célebre Malinalxóchitl, nos habla Alvarado Tezozómoc, describiendo los efectos del maleficio, que evidentemente tienen lugar en los órganos de la visión:

...la dejaron por ser de mala decisión, con muchos resabios, usando con ellos de sus artes, con que mataba a muchos de ellos, pues mirando a una persona, a otro día moría, y le comía vivo el corazón, y sin sentir comía a uno la pantorrilla estándolo mirando, que es lo que ahora llaman entre ellos *teyolocuani* [“comedora de los corazones de la gente”], *tecotzana* [“aprehensora de las pantorrillas de la gente”], *teixcuepani* [“giradora del *ixtli* de la gente”], que mirando a alguno, y el que miraba si a un monte o río, le trastornaba la vista, que le hacía entender ver algún animal grande, o árboles u otras visiones de espanto.<sup>11</sup>

Es el *ixtli*, por tanto, un órgano de percepción; y es el órgano de percepción por excelencia. Es, además, un órgano que realiza una función previa: la sensación. Pero previa según nuestros criterios; simultánea o idéntica a la percepción según las concepciones de los nahuas, como se mencionó al tratar de los sentidos en el capítulo anterior.

El sustantivo *ixtli* puede ser traducido de dos maneras: “el ojo” y “el rostro”. Las alusiones a la sensación y a la percepción permiten deducir que, cuando el sustantivo aparece en un contexto íntimamente vinculado a la vida anímica, la correcta traducción es “el ojo”. Surge de inmediato el problema de la interpretación de la metáfora *in ixtli in yóllotl*, con la que se hace referencia al ser humano, enfatizando su vida anímica. La versión común (no escapé de ella en mis anteriores traducciones) ha sido “rostro y corazón”. Así fue dada a conocer por Garibay K. en la traducción de un discurso amonestador,<sup>12</sup> y León-Portilla, tras aceptar la versión literal de “rostro y corazón”, le dio el valor metafórico de “la personalidad”.<sup>13</sup> Las consideraciones expuestas en este apartado permiten rectificar dicha versión literal. *In ixtli in yóllotl* debe traducirse “los ojos, el corazón” y no “rostro y corazón”. Pero no son estas consideraciones el único elemento de juicio que lleve a la conclu-

sión propuesta. Regularmente existe la dificultad de captar el valor pleno de las metáforas nahuas porque, como es obvio, quienes las usaron no dejaron explicación suficiente de sus significados. Pero en el caso de *in ixtli in yóllotl* ocurrió la excepción: los propios nahuas dieron el valor literal de la palabra *ixtli* cuando aparece en la metáfora, y dicho valor es “el ojo”. En efecto, en los textos de los informantes de Sahagún relativos a las partes del cuerpo humano hay dos apartados seguidos que se inician con la palabra *ixtli*, la primera con el significado de “rostro” y la segunda con el de “ojo”. Es el segundo apartado el que contiene la metáfora:

- |  |  |
|--|--|
| (1°) <i>Ixtli</i> , quitoznequi xayacatl...  | (1°) <i>Ixtli</i> , quiere decir “cara”...   |
| (2°) <i>Ixtli</i> , quitoznequi ixtelolotli...<br>ma tlapohui in amix, in amo-<br>yollo. | (2°) <i>Ixtli</i> , quiere decir “ojo”...<br>¡Que se abran vuestros ojos,<br>vuestros corazones! <sup>14</sup> |

En cuanto al sentido del tropo, debemos entender que se refiere a aquella parte del hombre en la que se unen la sensación, la percepción, la comprensión y el sentimiento, para integrar una conciencia plena que se encuentra en comunicación con el mundo exterior. El tropo hace referencia a las funciones anímicas del corazón y de los ojos.

#### Grupo *nacaz*

Iguals razonamientos a los expuestos al tratar el grupo *ix* deben entenderse para el grupo *nacaz*. Es el oído un órgano de sensación y percepción, íntimamente ligado a las funciones superiores del corazón. La diferencia principal entre *ixtli* y *nacaztli* es que el oído se encuentra siempre vinculado a las relaciones sociales, principalmente a las de enseñanza-aprendizaje. Como es obvio, el verbo *caqui* (“oír”) aparece en términos afines a estas relaciones, y así *tlacaquiliztli* es “habilidad”, y *tlaccacayotica*, “estudiosamente o con buena inteligencia y cordura”, para usar las palabras de Molina.

De paso me refiero a un término metafórico que aparece en los cuadros: *nacazecatoca (nino)*, que Molina traduce como “presumir de prudente y sabio”, y que literalmente quiere decir “dejo que el viento me lleve el oído”. Al parecer, aquí “tener oído” equivale a ser prudente y sabio, y “dejar que el viento se lleve el oído” significa permitir el vuelo de una falsa fama.

<sup>11</sup> Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, 9.

<sup>12</sup> Garibay K., “Huehuetlatolli, documento A”, 38-39.

<sup>13</sup> León-Portilla, *La filosofía...*, 65, 67-69, 189-192 y 327, y otras obras.

<sup>14</sup> Véanse los apéndices 1 y 2, números 76 y 77.

*Grupo xic*

Ya se ha visto cómo el ombligo era uno de los puntos más importantes para el hombre náhuatl, el centro de su organismo. Los cuadros de *xic* proporcionan dos ideas acerca del ombligo que están de acuerdo con esta concepción. Abandonarlo, perderlo, es romper el vínculo con el cordón que quedó enterrado para condicionar la vida del individuo. Recibir en él un daño es sinónimo de ser víctima de burla, engaño, desdén, y de pérdida de la estimación y de la honra. Esto trae a la memoria que en la fiesta de *tlacaxipehualiztli*, dos grupos de hombres, los *xipeme* y los *tototectin*, se ofendían, y que los máximos insultos dirigidos eran los piquetes y pellizcos en el ombligo.<sup>15</sup>

*Grupo cuitla*

No es significativo el resultado del análisis de los términos que incuyen la palabra *cuítlatl* en su composición. Dos notas son las que aparecen. En la primera, *cuítlatl*, más que "excremento", significa "abundancia vana", y se encuentra relacionando la flojera con el aumento de volumen de los tejidos blandos. La segunda nota es oscura, y a ella me referiré en el último capítulo de este libro: el excremento humano era usado para restituir la libertad al esclavo.

*Grupo tlail, tlael*

También resultaron indirectas las referencias de *tlailli* o *tlaelli* como excremento. Una es la relación entre el excremento y el asco; la otra, la equiparación de una mancha de mierda al apocamiento del individuo.

## LOS CENTROS ANIMICOS

El panorama se va haciendo complejo. La participación de los distintos componentes del cuerpo en los estados y procesos anímicos puede ser dividido en distintas categorías. A reserva de ir precisando la materia en el transcurso de la exposición, puede hacerse una clasificación provisional:

a. Sustancias vitales. Se distribuyen por todo el cuerpo para mantenerlo vivo. Son, según se perfilan hasta el momento, la san-

<sup>15</sup> CF, II, 49.

gre, el aire y la sustancia que produce el calor corporal.

b. Conductos de las sustancias vitales. Quedan incluidos los vasos sanguíneos.

c. Sector del cuerpo más cargado de fuerza vital. El lado izquierdo.

d. Sitios irrigados por las sustancias anímicas. La cabeza en su totalidad (*ilhuícatl*), la cara (*ihíotl* o *ihíyotl*), la mollera y los cabellos.

e. Productos que al salir del cuerpo conservan sustancias anímicas. La materia fecal, el aire espirado, la saliva y el semen.

f. Centros mayores. Son los órganos que realizan las funciones anímicas fundamentales. La parte superior de la cabeza, el corazón y el hígado.

g. Centros menores. Se concentra en ellos fuerza vital y son muy vulnerables a los ataques exteriores. Las coyunturas y las pantorrillas.

h. Organos de los sentidos superiores. Participan notablemente en las funciones anímicas. Son los ojos y los oídos.

i. Organos de los sentidos de carácter secundario y las manos. Se les atribuyen funciones superiores a las de simple sensación o a las de poder de ejecución.

j. Centro de la dignidad. El ombligo, que posee también carácter de punto de relación con el exterior.

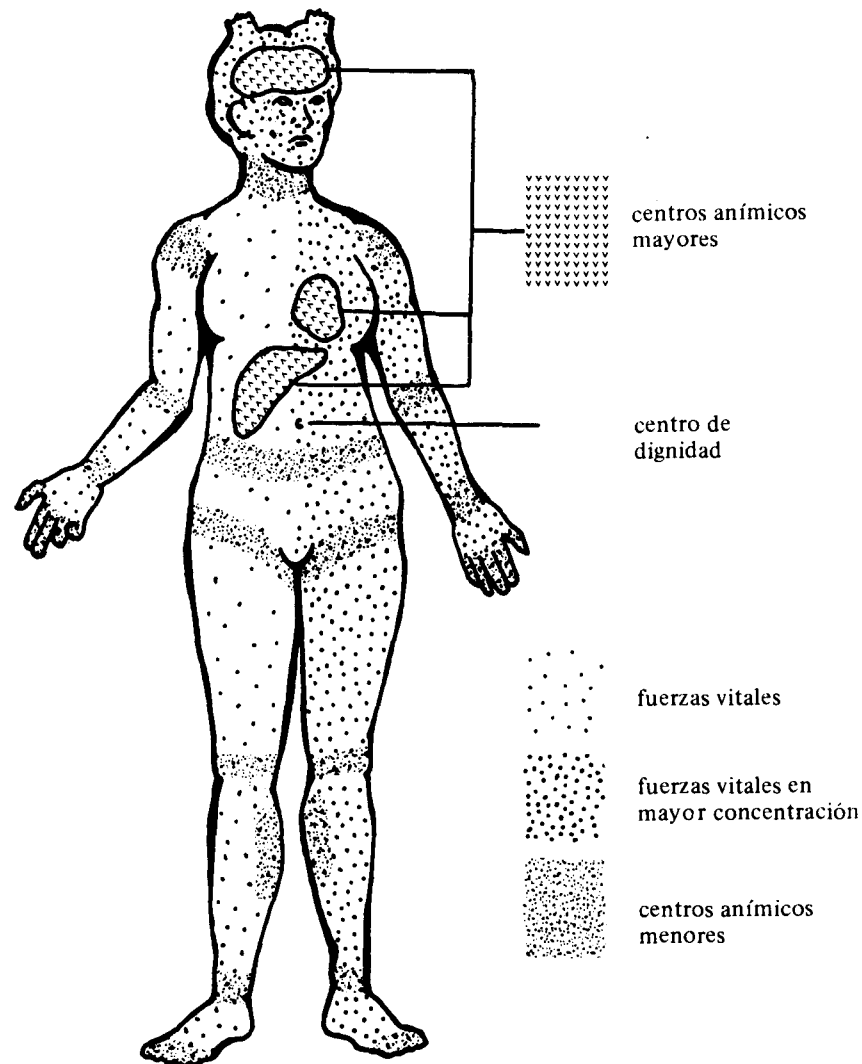
k. Entidades anímicas. Unidades anímicas, diversas a los órganos que las contienen. Son el *tonalli*, el *yolia* o *teyolia* y la entidad contenida en el hígado. Del *ihíyotl* o *ihíotl*, que con justicia debe ser considerado bajo este rubro, ya se hablará posteriormente.

Con el fin de ir precisando paulatinamente los datos, hubo necesidad de incluir en la clasificación las entidades anímicas, y de mencionar una de ellas a la que no se había hecho referencia, el *yolia* o *teyolia*. En las contestaciones dadas por los nahuas nicaraos a los españoles se hace la distinción entre el corazón y el *teyolia*, como órgano el primero y como entidad anímica el segundo:

... en muriendo, sale por la boca una como persona que se dice *yulio*, e va allá (con los dioses supremos)... e allá está como una persona e no muere allá, y el cuerpo se queda acá...

No va el corazón, mas va aquello que les hace a ellos estar vivos, e ido aquello se queda el cuerpo muerto...

... aquel corazón que va es el que los tiene vivos, e salido aquél se mueren...



No va el corazón, sino aquello que acá los tenía vivos, y el aire que les sale por la boca, que llaman *yulio*.<sup>16</sup>

Los términos *toyolía*, *teyolía* y *yoliliztli* están consignados en el *Vocabulario* de Molina, quien da el valor de “ánima o alma” a los dos primeros, y de “espíritu o soplo” al tercero. Respectivamente los análisis dan “nuestro vividor”, “el vividor de la gente” y “lo que vive”. El término *yolía* con su significado de alma que se va al mundo de los muertos aparece también citado por Alvarado Tezozómoc.<sup>17</sup>

Considerado lo anterior, puede concluirse que se creía en tres centros anímicos mayores; que en ellos se concentraban las funciones anímicas más importantes; que el corazón superaba a los otros dos en importancia y en número de funciones, y que los procesos anímicos se efectuaban con la participación de los distintos centros y de otras partes del organismo.

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. Es una gradación que va de lo racional (arriba) a lo pasional (abajo), con un considerable énfasis en que era en el centro, en la confluencia, donde radicaban las funciones más valiosas de la vida humana. Aun los pensamientos más elevados y las pasiones más relacionadas con la conservación de la vida humana se realizaban en el corazón, y no en el hígado ni en la cabeza.

En los procesos anímicos existía un juego que ponía en movimiento y relación los distintos centros anímicos y los órganos de los sentidos. El asentamiento o el hundimiento del corazón, esto es, su aproximación al hígado, implicaba sosiego, consuelo, satisfacción, convencimiento (aunque también fatiga), puesto que el hígado unificado provocaba alegría, tranquilidad y placer. Si el corazón se elevaba, esto es, si se aproximaba al *ixtli*, no sólo percibía, sino que contemplaba. En la pasión, en la pena, en la alegría, participaban tanto el corazón como el hígado; en el amor, el amor del hígado se ligaba a la apetencia, a la codicia, mientras que el corazón contribuía con un sentimiento más elevado que implicaba tanto el ascenso del órgano como su franca apertura. Para mayores

<sup>16</sup> Fernández de Oviedo, XI, 76, 78, 80 y 81. León-Portilla destaca estos textos en “Religión de los nicaraos...”, 46. Mercedes de la Garza encuentra un equivalente de la diferencia de ambos conceptos entre los mayas yucatecos, expresada en los términos *puczikal* y *ol*. *El hombre...*, 73-74.

<sup>17</sup> Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, 12-13.

entendimiento y comprensión tenían que participar el corazón, los ojos y los oídos. Y en todo este juego estaban los pensamientos como si fueran cosas a las que se daba movimiento y vida, que se reencontraban, a las que los centros llegaban y captaban. Pensar era "hacer vivir algo en el interior" (*itla nític nicnemitía*); premeditar era "hacer vivir las cosas" (*nitlanemilía*), y es constante el uso del verbo *aci*, "alcanzar", en los procesos anímicos: *aaci (n)*, *acicacaqui (nitla)*, *acicamati (nitla)*, etcétera.

## FUENTES HISTORICAS Y FUENTES ETNOGRAFICAS

Una vez que se han precisado los centros anímicos mayores, es conveniente indagar acerca de las entidades que se creía estaban ubicadas en ellos, a fin de poner de manifiesto sus características más sobresalientes. La principal información para el estudio de los centros anímicos fue la derivada del análisis filológico de términos incluidos en los vocabularios, fuente que se consideró la menos distorsionada por el pensamiento europeo. Con base en la precisión de los centros anímicos se continuará el estudio de las entidades anímicas, para el que se recurrirá a las informaciones que proporcionan tanto las fuentes que describen las costumbres y creencias de los antiguos pueblos mesoamericanos, como las obras etnográficas que abordan el tema general de la cosmovisión, o en particular el de las creencias y prácticas relacionadas con lo anímico, entre los actuales pueblos de México y de América Central.

Si bien la información etnográfica de los pueblos indígenas de México y de América Central es muy abundante, son pocos y parciales los estudios comparativos en materia de cosmovisión. A pesar de que cada día es más evidente que las cosmovisiones de estos pueblos indígenas conservan estructuras similares y una gran cantidad de elementos comunes, no existe un estudio de enfoque global que permita valorar debidamente las semejanzas y ordenar las investigaciones a partir de un modelo. Este modelo permitiría revalorar y reubicar la información, establecer las diferencias regionales, investigar las transformaciones que las distintas sociedades han sufrido a partir de la conquista española, y analizar las formas en que las diversas concepciones del mundo se han ido articulando, en cada caso y a cada paso, a un sistema de dominación, hasta nuestros días. Y permitiría también establecer vínculos más precisos entre los estudios de las sociedades actuales y los que se dedican a las antiguas.

Etnólogos e historiadores usamos frecuentemente como apoyos y referencias los datos de dos lejanos extremos cronológicos. Esta

práctica ha sido de suma utilidad; pero tiene grandes defectos. En primer término, es común que apoyos y referencias lo sean de rasgos aislados, totalmente abstraídos de su contexto social y de las estructuras ideológicas de las que forman parte. En segundo término, se hace abstracción también de las transformaciones históricas, y en particular de las del pensamiento indígena. En tercer término, el exceso de especialización impide muchas veces el correcto manejo de los datos que no pertenecen estrictamente al campo del investigador, quien, en forma muchas veces inconsciente, deforma los elementos de apoyo para que se ajusten a lo que desea probar.

Si los resultados han sido corrientemente aceptables, se debe más a la existencia de un estrecho vínculo entre el pasado y el presente que a la pericia del estudioso; pero también han sido ordinarios los desaciertos.

Un estudio comparativo como el propuesto allanaría en buena parte todos estos problemas y permitiría investigar con precisión constante y progresiva las estructuras y la dinámica de las ideologías antiguas y actuales, precisión de la que todavía nos hallamos muy alejados.

Conceptos como *tona*, *nagual*, *dios* o *santo protector*, *corazón amargo*, *chaneque*, *aire de noche*, *Muktá Pishol*, *sombra*, *aluxoob*, *Señor de la Muerte*, *Rayo*, *Charro Negro*, *bacaboob*, *Corazón del Cielo*, *tuh'put*, *Salvajo* y otros muchos que con diferentes nombres se encuentran esparcidos en la actualidad por todo el territorio que ocuparon los mesoamericanos, podrían ser ubicados en posiciones equivalentes dentro de proyecciones, no rígidas, que aclararan todo el panorama.

Es demasiado obvio, pero hay que afirmar que sólo a través de un estudio sistemático de las semejanzas podrán establecerse las diferencias, y esto vale tanto por lo que se refiere a las variantes regionales como por lo que toca a la liga entre el presente y el pasado; tanto a la evolución de las cosmovisiones indígenas como a la persistencia de las estructuras y elementos ideológicos que han tenido que irse articulando de muy diversas maneras en las sociedades en constante transformación.

Mientras esperamos que tan útil herramienta de investigación sea producida por los estudiosos, no hay por ahora sino recurrir a la rudimentaria práctica de búsqueda de apoyos en los lejanos extremos cronológicos, práctica que, pese a su imperfección, ha demostrado su utilidad. En buena medida baso en ella el estudio de las entidades anímicas.

EL TONALLI

### *El significado*

El sustantivo *tonalli*, derivado del verbo *tona*, "irradiar" ("hacer calor o sol", según Molina), tiene los siguientes significados principales: *a*, irradiación; *b*, calor solar; *c*, estío; *d*, día; *e*, signo del día; *f*, destino de la persona por el día en que nace; *g*, "el alma y espíritu" (Molina: *totónal*); *h*, cosa que está destinada o es propiedad de determinada persona (Molina: *tetónal*).

La relación entre las diversas acepciones es muy estrecha, y deriva de la concepción del vínculo existente entre el tiempo mítico, en el que se encuentra presente lo acaecido, y el momento en que por el orden calendárico una de las fuerzas de dicho tiempo penetra y actúa en el tiempo de los hombres. Se creía que las fuerzas se manifestaban como luz-calor y que se difundían sobre la superficie de la tierra, bañando e infiltrándose en todos los seres del sector intermedio. El tiempo y las transformaciones, esto es, el existir terrenal mismo, se producían por el juego de la energía calóricolumínica que sobre la tierra se hacía presente y las fuerzas pasadas que habían ido quedando. Cada día una nueva fuerza, más vigorosa que las que iban perdiendo actualidad, irrumpía por los árboles sagrados, vías de enlace entre el tiempo mítico y el tiempo humano.

Las fuerzas tenían nombres particulares que les daban la unión de una figura calendárica y un numeral. Los símbolos básicos, formados por la combinación de veinte figuras y trece numerales, integraban un ciclo de 260 unidades, número de días que, con los mismos símbolos, constituían la base del calendario adivinatorio. Este ciclo servía para saber los influjos que serían dominantes en cada individuo, de acuerdo con el día (el día oficial) de su nacimiento. La fuerza era introducida en el niño por medio de un ritual, y quedaba alojada en él a manera de una de sus entidades anímicas, unida estrechamente al hombre como su vínculo con el cosmos y condicionando su suerte. Todo aquello que al hombre pertenecía en virtud de su relación con el cosmos recibía también el nombre de *tonalli* (*tetónal*).

### *Las investigaciones sobre el tonalli como entidad anímica*

Las posibilidades de estudio del concepto *tonalli* aumentaron considerablemente a raíz de que se puso al descubierto entre los etnólogos que el actual concepto de "sombra" derivaba de la anti-

gua creencia en el *tonalli*. En esta forma, la abundante literatura que describe los peligros de la "sombra" de una persona, su pérdida y la terapéutica encaminada a su localización, recuperación y reubicación en el individuo, empezó a coadyuvar en el estudio de las cosmovisiones mesoamericanas. Fue Foster, en 1944, quien hizo patente entre los etnólogos tal derivación en su artículo "Nagualism in Mexico and Guatemala". A partir de entonces han proliferado los estudios, muchos de ellos excelentes, que tratan de las actuales creencias relativas a la "sombra" en todo el territorio de lo que fuera Mesoamérica. Entre otros muchos, han abordado el tema investigadores de la talla de Weitlaner, Villa Rojas, Isabel Kelly, Calixta Guiteras, Vogt y Rubel. Por otra parte, los lingüistas han venido corroborando la identidad entre "sombra" y *tonalli*.<sup>1</sup>

No ha sido tan prolija la investigación histórica del *tonalli* como entidad anímica; pero se han ido perfilando algunas de las características fundamentales del concepto. Las cito enseguida, con el propósito de irme refiriendo a ellas e ir haciendo algunas críticas a lo largo del capítulo.

Quien abordó el tema por primera vez fue Gonzalo Aguirre Beltrán en su artículo "Nagualismo y complejos afines en el México colonial"<sup>2</sup> y en su libro *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*,<sup>3</sup> obras de las que resumo los siguientes puntos que tocan aspectos del *tonalli*:

1. El nombre del individuo, derivado de la recepción del hado, entra a formar parte de su personalidad.
2. Los niños están propensos a la salida del *tonalli* por la imperfecta osificación de las fontanelas.
3. En los adultos hay posibilidad de pérdida del *tonalli* por causa de la ira divina.
4. La fuerza del *tonalli* está relacionada con el Sol, Tonátiuh, y en la curación debe contarse con la protección del dios solar.
5. El tratamiento implica la recuperación y reubicación de la entidad en el cuerpo del enfermo.
6. El concepto *tonalli* no era en la antigüedad equivalente al concepto de alma a la manera occidental. Desde tiempos de la Colonia se habló de "pérdida del alma" por influencia cristiana.
7. El término "sombra" deriva probablemente de la influencia africana, ya que en Guinea, Congo y Angola existe la creencia en una contraparte de la personalidad, llamada "sombra" en las len-

<sup>1</sup> Por ejemplo, García de León, "El universo...", 288.

<sup>2</sup> Aguirre Beltrán, "Nagualismo...", 23-28.

<sup>3</sup> Aguirre Beltrán, *Medicina...*, 47, 52, 109-110 y 223.

guas africanas, que abandona el cuerpo por la noche y puede ser capturada y dañada por el hechicero. En caso de que sufra un daño en el exterior, el médico debe recuperarla y reubicarla en el enfermo.

En dos trabajos míos, "Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl",<sup>4</sup> y *Augurios y abusiones*,<sup>5</sup> coincido en términos generales con los puntos 1, 2 y 5 de Aguirre Beltrán, y agrego:

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

En un artículo llamado "Tlacaxipeualiztli: A reconstruction of an Aztec calendar festival from 16th Century sources",<sup>6</sup> Johanna Broda habla de la fuerza vital y de la valentía que se creían existentes en el cabello, y del intento de los cautivadores de tomar dicha fuerza, para lo cual cortaban un mechón a sus prisioneros. Sin embargo, no relaciona esta fuerza con el *tonalli*.

Yólotl González, en su artículo "El concepto de tona en el Mé-

<sup>4</sup> López Austin, "Cuarenta...", 108.

<sup>5</sup> López Austin, *Augurios...*, 190, 194-196, 203 y 206.

<sup>6</sup> Broda, "Tlacaxipeualiztli...", 205, nota 11.

xico Antiguo”, coincide en términos generales con el punto 4 de Aguirre Beltrán, con los puntos 2, 6 y 12 míos, e identifica la fuerza vital a la que se había referido Johanna Broda. Además, agrega:

1. No parece haber referencia a *tona* como equivalente de alma o espíritu en el *Vocabulario* de Molina.

2. El Sol era fuente de la energía llamada *tona*.

3. Un exceso de *tona* podía causar la muerte (pero duda si el término *tonalmiqui*, en el que funda su aseveración, se refiere a calor endógeno o exógeno).

4. La sangre es regeneradora del *tona*.

5. Aparte del *tona* había otras fuerzas vitales, cuando menos la que corresponde al agua y a la tierra.

6. Todas las fuerzas debían estar en equilibrio en el interior del cuerpo.

7. La actual creencia en el *tona*, que implica una confusión con el nagualismo, es una degeneración del concepto original, y asocia al alma con un animal debido a que en el ciclo de los días del calendario adivinatorio había varios nombres de animales.

Viesca Treviño y de la Peña Páez, por último, relacionan estrechamente el *tonalli* con la conciencia.<sup>7</sup>

#### *El origen del tonalli*

Los textos de los informantes de Sahagún que nos hablan del origen del ser humano y de la recepción de su *tonalli* no son del todo claros:

... in piltzintli, ca oyocoloc in topan, in Omeyocan, in chicunauhnepanyocan...<sup>8</sup>

... el niño, que fue creado sobre nosotros, en el Omeyocan, en el lugar de los nueve pisos...

... otipitzaloc, otimamalihuac in muchan, in Omeyocan, in chicunauhnepanyuhcan; omitzmomacahuili in Tloque Nahuaque, in Topiltzin, in Quetzalcoatl...<sup>10</sup>

... fuiste insuflado, fuiste barrenado en tu casa, en el Omeyocan, en los nueve pisos,<sup>9</sup> te hizo donación Tloque Nahuaque, Topiltzin, Quetzalcóatl...

<sup>7</sup> Viesca Treviño y de la Peña Páez, “La magia...”, 271.

<sup>8</sup> CF, VI, 206.

<sup>9</sup> Difiero aquí de la versión que da Josefina García Quintana a la palabra *chicunauhnepanyocan* (“El baño...”, 201 y 203). La autora traduce “lugar de las nueve confluencias”, mientras que yo prefiero “los nueve pisos”. Ambas versiones son correctas; pero creo que la segunda es más explícita, y que puede apoyarse en el verbo *nepanoa* (*nitla*) en su significado de “echar una cosa sobre otra”. Esto daría a *chicunauhnepanyocan* el sentido literal de “lugar de los nueve sobrepuestos”.

<sup>10</sup> CF, VI, 202.

Ca matlactlanepanulli omome ompa ca, ompa nemi in nelli teutl. Ihuan in inamic in Ilhuicateutl, itoca Ometecuhtli; auh in inamic itoca Omecihuatl, Ilhuicacihuatl. Quitoznequi matlactlomomepan ilhuicatecuti, tlatocati. Mitoaya umpa tiyocolo in timacehualti, ompa huitz in totonal in icuac motlalia, in icuac chipini piltzintli. Ompa huallauh in itonal, im itic calaqui; quihualihua in Ometecuhtli.<sup>11</sup>

Porque allá en el piso decimosegundo está, allá vive el verdadero dios. Y (en su forma de) comparte (masculino) Ilhuicatéotl tiene por nombre Ometecuhtli; y su comparte (femenina) se llama Omecihuatl, Ilhuicacihuatl. Quiere decir que sobre los doce (pisos ellos) gobiernan los cielos, mandan. Se dice que allá somos creados los hombres, que de allá viene nuestro *tonalli* cuando se coloca (el niño en el vientre materno), cuando cae en gota el niño. De allá viene su *tonalli*, penetra en su interior; lo envía Ometecuhtli.

El primer problema de interpretación es el de los números de los cielos. Se dice que el niño fue creado en el Omeyocan, en el lugar de los nueve pisos, y que intervino en su creación Ometéotl, que habita en el piso decimosegundo y domina el mundo sobre los doce cielos. En primer término, puede decirse que se creía que los niños eran formados en el verdadero cielo, esto es, en los nueve pisos superiores de los trece que formaban el mundo superior. En segundo lugar, hay que recordar que el Omeyocan o “lugar de la dualidad” es la parte más alta del cielo; pero, al ser doble, y de acuerdo con lo ya visto acerca de las láminas *i* y *ii* del *Códice Vaticano Latino 3738*, ocupa dos pisos, por lo que indistintamente podemos considerarlo el piso decimosegundo, o formado por los pisos decimosegundo y decimotercero, o como el superior de los trece pisos celestes. Ometéotl, el dios dual y supremo, habitaba en él.

Un segundo problema está en saber quién es el creador supremo de la vida de los seres humanos. Indudablemente es Ometéotl; pero pueden crear confusión los otros nombres citados en los textos. Por una parte, se habla de un dios dual formado por dos partes, una masculina y otra femenina. Como comparte masculina es Ometecuhtli; como comparte femenina, Omecihuatl e Ilhuicacihuatl. Se le dan también los nombres de Ilhuicatéotl y Tloque Nahuaque, y los dos particulares de sus advocaciones como creador del género humano: Topiltzin y Quetzalcóatl. En resumen, el hombre y su *tonalli* podían ser creados en alguno de los nueve pisos celestes más altos, esto es, en algún sitio del verdadero cielo;

<sup>11</sup> CMRAH, fol. 175v.

en la creación de los hombres y de sus *tonalli* tenía especial intervención el dios supremo, morador del Omeyocan, sitio al que se puede llamar decimosegundo cielo; y en uno de los nueve cielos superiores, también, podía ser insuflado en el ser humano por nacer su *tonalli* original.

En contra de lo anterior hay una versión al español del último de los textos transcritos; en ella se afirma que los *tonalli* procedían estrictamente del cielo decimosegundo; pero se trata de una mala traducción.<sup>12</sup>

#### *La introducción del tonalli original en el ser humano*

Pasemos a ver las características de la introducción de este *tonalli* original. El segundo de los tres textos anteriores dice *otipitzáloc otimamalíhuac in muchan, in Omeyocan, in chicunauhnepanyuhcan*. Josefina García Quintana traduce "tú fuiste fundido, fuiste barrenado en tu casa, en el lugar de la dualidad, en el lugar de las nueve confluencias", y explica *otipitzáloc, otimamalíhuac* como una metáfora que compara al niño con una joya fundida y barrenada.<sup>13</sup> La versión y la interpretación de la autora son correctas. Pero hay que agregar que muchas veces el valor de la metáfora radica en la polivalencia de sus términos y en el doble significado que produce el juego de palabras: un significado tiende a crear una imagen poética; el otro, a expresar un concepto más profundo. *Pitza* significa "fundir"; pero originalmente es "soplar", por lo que alude a que se ha insuflado sobre el niño una fuerza vital. Recordemos que en un texto citado páginas atrás, Citlalicue, Citlallatónac y los *ilhuicac chaneque* o "habitantes del cielo" comunicaban al niño su *ihíyotl* (esto es, su aliento) para hacerlo partícipe de una forma de energía vital. Por otra parte, *mamali* es "barrenar"; pero el verbo se refiere al movimiento en giro que hace el barreno para perforar. Anteriormente se mencionó también que los dioses hacían llegar sus fuerzas a la tierra imprimiéndoles un movimiento de giro, mismo que se representaba con la figura de dos cintas en forma de torzal, llamada *malinalli*. Esto implica que el niño, además de recibir el don divino en forma de soplo, lo tomaba como fuerza en giro.

<sup>12</sup> León-Portilla traduce la palabra *tiyocolo* como si fuese una voz latina introducida en el texto náhuatl: "XII coelo (sic latine)". (*La filosofía...*, 175 y 345). *Tiyocolo* se forma con el verbo *yocoya*, que significa "crear, inventar, fabricar". Aparece en otros compuestos que también se refieren a la creación del niño en el cielo; por ejemplo *oyocóloc*, en el primero de los textos citados en la página 226.

<sup>13</sup> García Quintana, "El baño...", 201-203, 213, nota 25.

Quedó establecido poco antes que el *tonalli* podía ser insuflado en uno de los pisos superiores al ser humano aún no nacido. Es posible que la irradiación surgiera precisamente del más bajo de los nueve pisos celestes verdaderos, esto es, del quinto de la cuenta general de los trece pisos. Es lógico suponer que en el plano limítrofe entre el cielo verdadero y el cielo inferior existiera un sitio en el que eran lanzadas las fuerzas de los dioses del cielo superior. Hay tres indicios que fincan esta suposición: primero, el nombre del piso celeste al que me refiero; segundo, que existen flechas como elementos de su glifo; tercero, que el otro tipo de elementos del glifo son círculos. En efecto, el *Ilhuicatl mamalhuacoca* está representado en la lámina *i* del *Códice Vaticano Latino 3738* como un rectángulo en el que cuatro flechas que apuntan hacia abajo están colocadas sobre sendos círculos.<sup>14</sup> El nombre del quinto piso celeste (primero de los pisos del verdadero cielo) significa en español "cielo donde está el giro", que puede interpretarse como el sitio en el que las influencias divinas adquieren su impulso giratorio para descender. La flecha alude a la irradiación. Los cuerpos luminosos celestes hacían llegar su influencia a la superficie de la tierra en forma de flechazos que, al herir a los seres terrestres, trastornaban su naturaleza:

Citlalin tlamina. Amo nenquiza. Azo tochtli anozi chichi in quimina. Itic moteca ocuili; amo cualo mochi yuh mochihua... <sup>15</sup>	Flechazo de la estrella, no es en vano. Quizá flecha un conejo, o quizá un perro. Le coloca gusanos en su interior; así los hace a todos, no consumibles.
--	---

Pero queda por justificar que los *tonalli*, fuerzas irradiadas por los dioses, fuesen concebidos como cuerpos redondos y representados gráficamente por círculos. Existen en lengua náhuatl indicadores que, unidos a los numerales, hacen que éstos modifiquen el sustantivo no sólo cuantitativamente, sino especificando su forma. Molina explica que los numerales terminados en *-tetl* se usaban para contar "cosas redondas y rollizas".<sup>16</sup> En el Libro IV del *Códice Florentino* se usa abundantemente este sufijo al referirse a los *tonalli*. Doy unos cuantos ejemplos:

... inic centetl machyotl, in itoca ce cipactli...	... primer signo, su nombre es uno cipactli...
--	--

<sup>14</sup> Uno de los círculos carece de flecha.

<sup>15</sup> PM, fol. 282v.

<sup>16</sup> Molina, *Vocabulario* (primera parte), fol. 119r.



Inic matlactetl umei in tonalli... Estos trece *tonalli*...  
 Izquitetl tonalli...<sup>17</sup> Todos estos *tonalli*...

*El tonalli del fuego del hogar y el recién nacido*

El niño estaba provisto de la irradiación inicial de los nueve cielos superiores durante toda su vida intrauterina. Al independizarse de la madre, era necesario que su *tonalli* se incrementara. Ahora debía recibir la fuerza de seres que estuviesen próximos a él, ya en la superficie de la tierra, ya en los cielos inferiores. Las fuerzas llegaban cotidianamente a la superficie de la tierra a través de los cuatro árboles divinos. En el Libro IV del *Códice Florentino* se usa frecuentemente el verbo *quetza* (*nino*), “erguirse”, “levantarse”, al hablar de los *tonalli* que iban llegando a la tierra. Esto indica que los *tonalli* se elevaban, o sea que eran portados por el mayor de los cuerpos luminosos, el Sol.

En efecto, el Sol era por excelencia el portador del *tonalli*, y a él recurrían los médicos, pidiendo su intervención cuando existía una grave enfermedad relacionada con esta entidad anímica.<sup>18</sup> Pero el niño no podía ser expuesto de inmediato a los rayos solares, cuando menos hasta que se supiera si la carga del *tonalli* del día de su nacimiento era benéfica o dañina. Mientras tanto, debía someterse a la criatura a una irradiación más débil que la mantuviera viva y que no pudiera imprimir en ella, en forma definitiva, una energía desfavorable. Todos los seres de la superficie de la tierra estaban infiltrados por la fuerza del *tonalli*. El fuego era en este caso el que en forma más apropiada podía ser colocado junto al niño como fuente de energía, y a esta medida provisional se refieren los informantes de Sahagún:

Auh ihuan in nahuilhuilitl in huel quipia tletl; aquenman cehui; xotlatlica, hualantica, huahualantica. Mopipitztica; huel quicpehua; huel ic peuhitica. Ihuan ayac huel ontlecui. Auh intla aca ontlecuiznequi, tletlecuic, amo quimaca, inic amo quimaca, inic amo quitleyocuilizque piltontli otlatcat, ixquichica in ontlami nahuilhuilitl, anozo in oc izquilhuilitl

Y durante cuatro días cuidan bien el fuego; en ningún tiempo se apaga; están encendidos los carbones; están encendidas las brasas; están muy encendidas las brasas. Se está soplando; lo hacen reavivarse; así puede estar avivándose. Y nadie puede tomar fuego de allí. Y si alguno quiere tomar fuego de allí, del hogar, no se lo dan, para que no le robe la fama al niño

<sup>17</sup> CF, IV-V, 1-2.

<sup>18</sup> Ponce de León, 131.

caltizque.<sup>19</sup>

que nació, hasta que terminen cuatro días, o tantos días como tarden en ofrecerlo al agua.

Según la última parte de este texto, el niño era protegido con el fuego hasta que era ofrecido al agua, esto es, hasta que mediante el baño ritual se le diesen su *tonalli* definitivo y su nombre. También este texto se refiere a la fama (*tléyotl*). He querido apegarme a la traducción más común del término; pero *tléyotl* es aquí sinónimo de *tonalli*, la energía caloricolumínica que, absorbida por el individuo, constituye su temperamento, le da valor y condiciona su suerte. Sahagún optó por una traducción más libre y más apegada al verdadero sentido al verter al español este mismo texto; y dice que lo que podía robársele al niño al tomar el fuego era la “buena ventura”.<sup>20</sup> En otros textos *tléyotl* aparece como energía que se desprende de un cuerpo humano;<sup>21</sup> o de plano se identifican *tléyotl* y *tonalli*. Así aparecen ambos términos identificados en un texto que se refiere a la persecución y captura de un hechicero que había adormecido y robado a sus víctimas. Al cortar el cabello se propiciaba la salida de su energía vital:

Uncan ano. Quitzoncui, quitleyocui-  
lia, quitonaltlacoa.<sup>22</sup>

Allí es capturado (el hechicero). Le quitan el cabello; le toman el *tléyotl*; le dañan el *tonalli*.

Si hasta este momento el niño no había recibido la carga más importante de la fuerza del *tonalli*, es lógico que su suerte no estuviera aún consolidada. Es interesante ver cómo a través de los siglos, y tras un enorme sincretismo cristiano, se sigue considerando esta primera etapa de la vida del niño como el lapso de indeterminación de su destino. Se cita en el estudio de un pueblo de origen náhuatl muy próximo a la capital de la República:

En las llamas de este fuego de nacimiento Dios y el Diablo luchan por las almas del recién nacido... Cuando Dios vence en el combate del nacimiento, da al niño una “sombra” buena, que le traerá ventura en la vida y le asegura un lugar en el cielo para su espíritu. Pero si el Diablo vence, el niño nacerá con una “sombra pesada” que lo condena a una mala vida y al infierno.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> CF, IV-V, 111.

<sup>20</sup> HG, I, 361.

<sup>21</sup> Sullivan, “Pregnancy...”, 88-89 y nota 11. Vierte “algo mágico”.

<sup>22</sup> López Austin, “Los temacpalitotique...”, 115.

<sup>23</sup> W. Madsen, *The Virgin's...*, 78-79.

*El tonalli tomado del Sol*

El *tonalli* del día del nacimiento del niño podía ser bueno, en cuyo caso se bañaba ritualmente a la criatura de inmediato. Pero el *tonalli* podía ser malo, "una bestia fiera", "no pacífico", "lleno de pecado" (*amo cualli tonalli, tecuani tonalli, amo tlacacemele, motquitica teuhkli, tlazolli*). Un caso era el del terrible día *ce ácatl*, dominado por el dios Quetzalcóatl.<sup>24</sup> El día malo se saltaba (*conchololtia*), esto es, el baño ritual se difería hasta fecha más favorable. En esta forma "le enmendaban (al niño) el *tonalli*, hacían salir (al niño) en buen tiempo, en buen tiempo sale, lo mejoran con un rodeo".<sup>25</sup>

La espera no podía ser indefinida. Los días estaban agrupados en treceñas, precedidas por los que tenían nombre con numeral en uno. El sacerdote sólo podía diferir la fecha dentro de los límites de la treceña en la que el niño había nacido.<sup>26</sup>

Según Motolinía, en la misma ceremonia se imponía al niño el nombre de su signo;<sup>27</sup> pero en las fuentes se habla de otro nombre, que podía ser el de su abuelo. Al parecer, el propósito de imponer el nombre del abuelo era establecer con la vida del niño la continuación de una fuerza familiar de *tonalli*, puesto que se dice que se le llamaba así para que "le cargara el nombre, para que le levantara el *tonalli*" al antepasado.<sup>28</sup> Sahagún traduce de la siguiente manera este oscuro texto: "ponen nombre al niño de alguno de sus antepasados para que levante la fortuna y suerte de aquel cuyo nombre le dan".<sup>29</sup> Práctica afín era la de los antiguos mixtecos, que acostumbraban celebrar cada año las honras en el día del nacimiento del rey, y no en el que recordaban su fallecimiento.<sup>30</sup> En ambos casos el día-nombre-suerte-fuerza era revitalizado para que perdurara a pesar de la muerte de quien lo había poseído a lo largo de su existencia.

La ceremonia del baño tenía como propósito hacer que el niño naciera por segunda vez.<sup>31</sup> Se iniciaba al despuntar el Sol, y la par-

<sup>24</sup> CF, IV-V, 29.

<sup>25</sup> *Quitapia in tonalli, uncan quiyecaquixtia, yeccan quiza, chicocualtia...*, CF, IV-V, 30.

<sup>26</sup> HG, II, 205.

<sup>27</sup> Benavente, 47.

<sup>28</sup> *Quitocamamaz, quitonalehuaz*. CF, VI, 203.

<sup>29</sup> HG, II, 208.

<sup>30</sup> Dahlgren, *La Mixteca...*, 304-305, basada en Antonio de Herrera y en el *Códice de Yanhuítlán*.

<sup>31</sup> *Axcan oc ceppa yoli, tlatati in piltzintli*. CF, VI, 202.

tera, con una escudilla nueva llena de agua, limpiaba al niño, lo ofrecía a los dioses y pedía los dones de la diosa del agua, de Ometéotl, de los númenes estelares, de los habitantes del cielo, del Sol y de la diosa terrestre. La principal súplica a Ometéotl era que concediera nuevamente al niño su soplo (al que el texto alude con el verbo *ipichili*, "soplar") y una sustancia divina a la que se llama "saliva":

Ca izcatqui in motlayocultzin, in otic-hualmihuali, no tic-hualmomacahuilli in tonehuaya, in chichinacoyan, in tlamacehualoyan, in tlalticpac. Ma xic-hualmipichili in titlacatl, in tome-tecuhtli, in tomecihuatl.<sup>32</sup>

He aquí a tu criatura, la que enviaste hacia acá, la que tú diste al lugar del tormento, al lugar del sufrimiento. Dígnate venir a ensalivarlo, dígnate venir a soplarlo, tú Persona, tú Ometecuhtli, tú Omecihuatl.

En la misma ceremonia se ataban flechitas al cordón umbilical del niño varón para llevar todo el bulto al campo de batalla, y se depositaba el cordón umbilical de la niña, con pequeños instrumentos femeniles, en el hogar.

*El tonalli y el organismo. Las funciones*

Aunque sobre el tema se volverá posteriormente con mayor amplitud, cabe señalar que el *tonalli* era una fuerza que determinaba el grado del valor anímico del individuo; que le imprimía un temperamento particular, afectando su conducta futura, y que establecía un vínculo entre el hombre y la voluntad divina por medio de la suerte. Creo que las fuentes exageran el valor de la suerte o destino frente al grado de vigor y al tipo de temperamento. El grado de vigor estaba muy ligado al nombre que se imponía al niño. El más fuerte era el de los nacidos bajo *ce miquiztli*, signo del poderoso dios Tezcatlipoca. A los pertenecientes a este signo los llamaban Yáotl, Miquiz, Cenyáotl, Nécoc Yáotl o con algún otro nombre del propio dios. A los así llamados, por el simple hecho de que le "cargaran el nombre a Tezcatlipoca",<sup>33</sup> nadie podía desearles la muerte, porque la mala intención revertía sobre quienes habían dirigido el pensamiento hostil.

Por otra parte, la lectura detenida del Libro IV del *Códice Florentino* permite ver que gran parte de las influencias se presentan en forma de temperamento. Esto supone que la fuerza del *tonal-*

<sup>32</sup> CF, VI, 202.

<sup>33</sup> *Quitocamamaya in Tezcatlipoca*. CF, IV-V, 34.

li debía entrar en juego con las de las otras dos entidades anímicas o con los centros en que éstas residían, y que podía, incluso, ser tan dañina que llegaba a perjudicar a unos y otras.<sup>34</sup> Si se establecía un juego armónico, el hombre sacaba de las tendencias e inclinaciones que le daba el *tonalli* el mayor provecho posible. Si no, la tendencia podía derivar hacia un curso menos positivo o podía menoscabarse y disminuir en su virtud. Un caso claro de desviación es el de la mujer nacida bajo el signo de *ce xóchitl*. Su temperamento permitía que la mujer, con una vida recta y devota, llegase a ser alegre, hábil, artista. Si su vida no era devota y se dejaba llevar por la soberbia, el dios supremo la castigaba con la prostitución. Al parecer las notas coincidentes entre ambos resultados eran la alegría de vivir y la sensibilidad extrema, que obraban según el camino que la mujer elegía.

El hombre podía "asir, apretar" su destino (*quicui, quipachoa*), o podía dañarlo:

... cualli ocatca in itonal, in imacehual. Za inehuiyan, za onmonehuianhui, in oconmitlacalhui, in oconmolpopolhui, in oconmotlazolmicti.<sup>35</sup> ... había sido bueno su destino, su concesión. Sólo por su voluntad, sólo por su decisión lo dañó, lo echó a perder, lo amorteció con basura...

Del corazón y del hígado, principalmente del primero, partían la dirección dada a la fuerza y la conservación de la naturaleza positiva del *tonalli*. La relación entre éste y las otras dos entidades anímicas traía como consecuencia su paulatina alteración. Por otra parte, el fortalecimiento o el daño al *tonalli* provocaba la intervención de la divinidad suprema, ya como premio, ya como castigo, que se manifestaba a través de la suerte. Esto independientemente de que la carga, por sí, traía un tipo de destino. Todavía hoy la "sombra" se considera rectora de la suerte del ser humano.<sup>36</sup>

A pesar de que el *tonalli* se creía alojado en la cabeza y de que las acciones curativas y preventivas de las enfermedades relacionadas con él eran dirigidas principalmente a la mollera, a la frente, al rostro, al cabello o a la cabeza en general,<sup>37</sup> la fuerza se hallaba distribuida por todo el organismo. En la actualidad se dice que la sangre es su vehículo. Una hemorragia supone en nuestros

<sup>34</sup> Por ejemplo, el signo *ome mázatl* hacía cobarde el corazón (*mauhcayollo*). CF, IV-V, 37.

<sup>35</sup> CF, IV-V, 25.

<sup>36</sup> Entre nahuas de Tecospa. W. Madsen, *The Virgin's...*, 79.

<sup>37</sup> Hernández, *Historia natural*, II, 147; Ponce de León, 125; CF, III, 16; Ruiz de Alarcón, 140-141, etcétera.

días la pérdida de "sombra",<sup>38</sup> y la manera más directa de comprobar si el *tonalli* se encuentra en el cuerpo es observar el pulso del paciente, sobre todo en las articulaciones.<sup>39</sup> Por esta misma razón eran las coyunturas sitios propensos al ataque de fuerzas invisibles que succionaban su energía o se introducían en ellas para robar la fuerza vital de la persona. Hoy se cree que al recibirse el daño, las concentraciones de "sombra" que normalmente están en los sitios donde se siente el pulso se van replegando hacia el corazón. Al llegar a éste, se produce la muerte.<sup>40</sup>

Entre los antiguos nahuas el *tonalli* era indispensable para la vida. Podía vivirse sin él, pero por poco tiempo.<sup>41</sup> Era también la entidad anímica que producía el crecimiento del niño, y se le atribuía la facultad del pensamiento, por lo que las medicinas contra la locura se ponían tanto en la cabeza como sobre la frente.<sup>42</sup> En la actualidad se atribuyen al *tonalli* el apetito, el pleno estado de vigilia y el vigor.

Como centro de pensamiento, independiente del corazón, el *tonalli* no sólo contribuía como parte del yo del individuo, sino que se creía que tenía apetencias propias que debían ser satisfechas para mantener la salud de los hombres. En la historia del señor toteca Quetzalcóatl se cuenta que un anciano, queriendo causar la ruina del gobernante, le ofreció un poco de pulque. Ante la resistencia de Quetzalcóatl, el anciano le dijo:

Ma za xocnmiti. Timotoliniz. Ma zan nel nozo mixcuac xocntlali. Motonal motoliniz. Ma zan achi xocnmpaloti. <sup>43</sup>	Por favor sólo bebe (un poco de pulque). Tendrás necesidad. O en verdad sólo ponlo sobre la frente. Tu <i>tonalli</i> estará necesitado. Por favor prueba un poco.
---	--

E igual remedio se recomendaba para que los niños de cuna no sufrieran daños si se les llegaba a antojar lo que la gente mayor comía:

In yehuantin, in pipiltotonti, in icuac in oc cozolco onoque, in icuac tla-	A ellos, a los niños, cuando estaban aún en la cuna y algo iba a comerse,
---	---

<sup>38</sup> Entre nahuas de Pajapan. García de León, "El universo...", 288.

<sup>39</sup> Por ejemplo, entre los nahuas del estado de Veracruz. (Reyes García, *Textos nahuas...*); entre los popolucas (Foster, "Some wider...", 167), y entre los zinacantecos (Vogt, "H<sup>?</sup>iloletik...", 363).

<sup>40</sup> Población de origen náhuatl de Hueyapan, Morelos. Alvarez Heydenreich, "Breve estudio...", 102.

<sup>41</sup> López Austin, *Augurios...*, 165 y 206.

<sup>42</sup> Cruz, 213.

<sup>43</sup> CF, III, 16.

cualo, anozo itla miz, achto iixcuac contialiaya. Quilmach ic amo tzitzi-cunoz, amo motiliniz in tlein mocua anozo miz.<sup>44</sup>

algo iba a beberse, antes les ponían (un poco) sobre la frente. Dizque así no hiparían, no desearían lo que se comía o se bebía.

Entre los actuales tzotziles se atribuye un verdadero poder de volición al alma que ha abandonado su cuerpo. Ven con temor que pueda sentirse más feliz fuera del cuerpo que dentro de él, y que se niegue a retornar.<sup>45</sup> En igual forma se cree en la actualidad que la "sombra" puede ser atraída con el señuelo de sus apetencias, entre ellas todo lo aromático, ya las flores, ya el humo del copal, ya el del tabaco,<sup>46</sup> y el agua. Esto puede explicar que al haber sido despojados de sus *tonalli* como castigo a sus fechorías, los hechiceros de la antigüedad los buscasen en los recipientes más próximos al lugar en donde se había llevado a cabo la expulsión. Si no conseguían los recipientes por robo o por préstamo, morían al amanecer.<sup>47</sup> No sería remoto que se creyera que el *tonalli* buscaba refugio en el agua porque en su superficie se reflejaban los rayos solares.

#### *La naturaleza física del tonalli*

Identificado el *tonalli* con el *tléyotl*, y al derivar la palabra *tléyotl* de *tletl*, "fuego", es lógico pensar que su naturaleza era caliente y luminosa. De la luz del *tonalli* nos habla Ruiz de Alarcón, al decir que el niño enfermo llevado ante el médico era examinado para saber si su mal se debía a la pérdida de *tonalli*. Se colocaba al menor de tal manera que el rostro se reflejara en la superficie del agua; si la imagen era brillante, el niño poseía aún esta entidad anímica; si era oscura, se comprobaba que el *tonalli* había escapado.<sup>48</sup>

Debe compaginarse la idea de la naturaleza caliente del *tonalli* con su función reguladora de la temperatura corporal. El *tonalli* era una de las fuentes de calor interior del cuerpo; pero, al mismo tiempo, era una entidad que controlaba el calor e impedía que otras fuentes dominaran el organismo, elevando la temperatura a niveles perjudiciales. Un documento en el que se describen las creencias indígenas del siglo XVIII afirma: "Cuando a alguno le

<sup>44</sup> CF, IV-V, 193.

<sup>45</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros...*, 125.

<sup>46</sup> Robinson, "Textos...", 350.

<sup>47</sup> López Austin, *Augurios...*, 165.

<sup>48</sup> Ruiz de Alarcón, 137.

da calentura, dicen que se fue el *tonal*, que es su calor natural que piensan viene del Sol",<sup>49</sup> opinión que concuerda con las concepciones nahuas de nuestros días, que asocian la ausencia de la "sombra" con la fiebre.<sup>50</sup> Por otra parte, si se provocaba un descenso de la temperatura, el *tonalli* disminuía su fuerza. Esto explica por qué un *tonalli* muy poderoso, que concedía a los hombres facultades extraordinarias, podía decrecer rápidamente si era enfriado. Los informantes de Sahagún relatan que cuando los hechiceros llamados *temacpalitotique* habían consumado sus daños, huían con el botín; pero que si en el camino se sentaban a descansar y se atrevían a refrescarse la frente, se agotaban a tal punto que les era imposible incorporarse.<sup>51</sup> También se alude a esto en el sintagma *ninotonalcahualtía yuhquin atl nopan quiteca*, que Molina traduce "espantarse". Literalmente significa "me abandona el *tonalli* como si alguien hubiera echado agua sobre mí".

Hay una idea de nahuas actuales que contradice la naturaleza cálida del *tonalli*, ya que conciben a la "sombra" de naturaleza fría tanto en vida del individuo como después de su muerte.<sup>52</sup> Es difícil entender el porqué de esta creencia.

Otra de las características del *tonalli* es su naturaleza gaseosa. Los informes actuales de los tzotziles, que lo imaginan como un aire,<sup>53</sup> están de acuerdo con la antigua concepción de los nahuas del aliento de los dioses. Hoy, como aire, el *tonalli* es normalmente invisible;<sup>54</sup> pero tiene idéntica figura a la del cuerpo humano que lo aloja,<sup>55</sup> y en ocasiones se hace visible, pudiendo engañar a quienes lo ven por su extraordinario parecido al hombre al que pertenece.<sup>56</sup>

La identidad de la figura del *tonalli* a la de su poseedor puede ser la base para comprender que en nuestros días se hable del *tonalli* como fuerza lumínica y que al mismo tiempo se le llame "sombra". La idea de sombra está íntimamente ligada a la de una sustancia que adopta la misma forma que el cuerpo, y en este caso el sema de oscuridad no necesariamente tiene que ser tomado en cuenta. Es difícil comprobar plenamente lo anterior; pero al me-

<sup>49</sup> Ribadeneyra y Barrientos, fol. 156v.

<sup>50</sup> Robinson, "Textos...", 350.

<sup>51</sup> López Austin, "Los temacpalitotique...", 113.

<sup>52</sup> W. Madsen, *The Virgin's...*, 167.

<sup>53</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros...*, 240.

<sup>54</sup> Así entre los nahuas (Montoya Briones, *Atla...*, 165) y entre los popolucas (Foster, "Some wider...", 167).

<sup>55</sup> Entre los tzotziles. Guiteras Holmes, *Los peligros...*, 136 y 240.

<sup>56</sup> Entre los tepehuas. Williams García, *Los tepehuas*, 139.

nos hay un medio indirecto para suponerlo. Se dijo que uno de los significados principales de la palabra *tonalli* era el de cosa que está destinada o es propiedad de determinada persona. La división social entre los mexicas se marcaba muy objetivamente por la exclusividad de uso de ciertos bienes de lujo, ya que las joyas más ricas, las plumas y algunos tipos de mantas sólo pertenecían a los *pipiltin*. Este derecho de exclusividad podía denominarse *intónal in pipiltin*. Se llegaba a hablar también de las pertenencias de los dioses como sus *tonalli*, y así se decía:

Teuxihuitl. Inin itoca itech quiza in Teuxihuitl. Este nombre deriva de teutl ihuan in xihuitl. Zan quitozne- "dios" y de "turquesa". Quiere decir qui iyaxca, itonal in teutl...<sup>57</sup> que (esta piedra) es su propiedad, su *tonalli* del dios...

No recuerdo haber encontrado jamás en un texto náhuatl la palabra *cehualli* ("sombra") como sinónimo de *tonalli* en este sentido; pero fray Diego Durán, cuya obra en buena parte es versión de informes en lengua náhuatl, parece haber traducido muy literalmente una frase en la que se usó así esta palabra:

... eran premiados los hombres bajos para diferenciarlos de los hombres de linaje, la cual diferencia consistía en que los caballeros vestían de pies a cabeza de armas todas de plumas sobre el estofado, y a los que no lo eran no les daban cosa de pluma, sino sólo el estofado de cuero de diferentes animales. La causa era porque había premática que la pluma no usase sino a quien los reyes diesen licencia, por ser *la sombra de los señores y reyes*, y llamarla ellos por este nombre...<sup>58</sup>

Y la difusa materialidad del dios supremo, su invisibilidad, era comparada con una sombra:

Auh ihuan in Titlacahuan quitoaya, Y también de Titlacahuan se decía amo ittoni, zan yuhquin yoalli, i ehe- que era invisible, como la noche, como el viento. Las ocasiones en que catl. In quenman aca quinotzaya, zan yuhqui *cehualli* tlatoaya...<sup>59</sup> llamaba a alguno, como sombra hablaba...

El *tonalli* era considerado como un vínculo personal con el mundo de los dioses. Es interesante comprobar que este vínculo era concebido en forma material, aunque invisible, como un hi-

<sup>57</sup> López Austin, "Descripción de medicinas...", 100.

<sup>58</sup> Durán, II, 164-165. Las cursivas son mías.

<sup>59</sup> CF, III, 11. Las cursivas son mías.

lo que salía de la cabeza del individuo. Cuando un viajero veía que por el camino se le atravesaban una comadreja o una serpiente, decía: *onechyacaoítec in cuzatli*<sup>60</sup> o *cóatl onechohuiltequi*,<sup>61</sup> "la comadreja me cortó por enfrente el camino" o "me cortó el camino la serpiente". Ruiz de Alarcón traduce la última frase "cortóme el hilo de la vida". Entre los antiguos tarascos también se tenía la idea de que la muerte acontecía cuando algo se desataba, y así la *Relación de Michoacán* nos dice: "... como han quisido [querido] hacer los dioses, que ya murió (el guerrero), y se desató allá, murió en la guerra..."<sup>62</sup>

Por otra parte, decir que se pasaba sobre la cabeza de alguien era sinónimo de hacerle una gran ofensa, y proteger la cabeza era proteger el nombre, la fama y la suerte del individuo.<sup>63</sup> Pero esto iba más allá de la simple metáfora:

In icuac tla aca melahuatoc piltontli, necuiliuhotoc, intla aca oconcuencholhui, quilhui: "¿Tle ipampa ic tic-cuencholhuia?"

Cuando algún niño está echado de largo, o está tirado hecho bola, si alguien lo saltó, le dicen: "¿Por qué lo saltas?"

Quilmach in ayocmo manaz in piltontli: ca ixquichton yez. Auh inic compatiaya, inic amo ipan muchihuaz piltontli, oc ceppa quihualpancholuia. Ic umpatia.<sup>64</sup>

Dizque por esto el niño ya no crecerá: sólo será tamañito. Y para curarlo, para prevenirlo, otra vez lo saltan en sentido contrario. Así lo curan.

Dos siglos más tarde se repite la mención de esta creencia, y en una forma tan explícita, que nos permite ver cómo el nudo hecho con el hilo del *tonalli* impide una de las funciones de esta entidad anímica, la del crecimiento:

Si los indiazuelos están acostados en sus jales y alguno pasa sobre ellos, grita la madre asustada al que brinca, y le dice: "¡Jesús! ¿Qué has hecho? Ya éstos no pueden crecer; ya anudaron." Y así lo precisan a que vuelva a deshacer los brincos para que sin embarazo puedan crecer con el tiempo.<sup>65</sup>

En la actualidad se cree en algunas poblaciones de origen náhuatl que la "sombra" está dividida en doce partes.<sup>66</sup> Los tzotziles

<sup>60</sup> *Códice Carolino*, 26.

<sup>61</sup> Ruiz de Alarcón, 54.

<sup>62</sup> *Relación de Michoacán*, 200.

<sup>63</sup> Anderson, "Refranes...", 58, y Sullivan, "Nahuatl proverbs...", 138.

<sup>64</sup> CF, IV-V, 184.

<sup>65</sup> Ribadeneyra y Barrientos, fol. 154v.

<sup>66</sup> Comunicación personal de Laurencia Alvarez Heydenreich. Información recogida en Hueyapan, Morelos.

afirman que es fraccionable. Al estar distribuido el *ch'ulel* por todo el organismo, los recortes de uñas y de cabellos llevan su parte, por lo que tienen que ser guardados a fin de evitar que su dispersión indiscriminada provoque la salida de la entidad anímica.<sup>67</sup>

La protección de los recortes de uñas y cabellos es una práctica generalizada en el territorio americano. Sin embargo, entre los antiguos nahuas se acostumbraba ofrecer los recortes de las uñas a un animal perteneciente a Tláloc, el *ahuítzotl*, que supuestamente habitaba el lago, bestiecilla muy peligrosa por estar ávida de ojos, dientes y uñas, y por ser la encargada de matar a quienes el dios de la lluvia quería incorporar a su ejército de muertos. También ofrecían a los ratones los dientes que los niños perdían en la muda. Pero en ambos casos se estaba en la alternativa de satisfacer tanto al *ahuítzotl* como a los ratones con desechos corporales, pese a que estos desechos llevasen partes de la fuerza vital del individuo, o de provocar que la avidez de estos animales dañara a distancia el poder de crecimiento generado por el *tonalli*, haciendo que ni salieran nuevos dientes ni las uñas nuevas fuesen firmes.<sup>68</sup>

Otra de las características físicas del *tonalli*, cuando menos hoy, parece ser su incapacidad de permanecer en el exterior del cuerpo sin una cobertura protectora. Así como en la antigüedad se buscaba el *tonalli* perdido en un recipiente de agua al que había ido a meterse, hoy se cree que se introduce en pequeños animales. Foster opina que la "sombra" puede adoptar la figura de un pequeño insecto,<sup>69</sup> y Robinson publica un texto de los nahuas del municipio de Zacapoaxtla en el que se dice que, al volver la "sombra" perdida al cuerpo, lo hace en forma de palomita.<sup>70</sup> Pero al parecer estos animales son sólo cobertores, puesto que en Pajapan se afirma que el chapulín portador cae muerto a los pies de quienes participan en la ceremonia de recuperación de "sombra" precisamente en el momento en que se supone que ésta vuelve al cuerpo.<sup>71</sup>

Entre los objetos cobertores del *tonalli* existía en la antigüedad una planta llamada *tlacopatli*, usada en contra de las enfermedades frías y para fortalecer y reanimar al individuo.<sup>72</sup> Formados collares de cuentas con la planta, los ponían a los niños para debilitar la

<sup>67</sup> Los tzotziles hablan de dos entidades que reciben el nombre de *ch'ulel*. En este caso se trata de la equivalente a la "sombra".

<sup>68</sup> López Austin, *Augurios...*, 89, 95, 107-111.

<sup>69</sup> Entre los popolucas. Foster, "Some wider...", 167.

<sup>70</sup> Robinson, "Textos...", 351.

<sup>71</sup> García de León, "El universo...", 290.

<sup>72</sup> Hernández, *Historia natural...*, II, 130-131.

enfermedad,<sup>73</sup> y los especialistas en devolver el *tonalli* aplicaban la raíz a la mollera de los menores.<sup>74</sup> Es extraño que una planta maloliente alojara o atrajera a la entidad anímica, que apetecía objetos aromáticos. Sin embargo, su capacidad como cobertora del *tonalli* no puede ser puesta en duda, puesto que una parte de la fuerza vital de los hijos de los nobles era dejada como prenda en el *calmécac* en tanto los niños cumplían la edad suficiente para ingresar al templo-escuela, "por razón que el espíritu del muchacho estaba asido a las cuentas de *tlacopatli*, y el mismo espíritu hacía los servicios de penitencia por el muchachuelo".<sup>75</sup> El texto original en náhuatl dice:

... icozqui ompa concahua quil itonal itechca in icozqui; quil yehuatl moca-hua in itonal..<sup>76</sup>

... dejaban allá (en el *calmécac*) su collar; dizque en su collar está su *tonalli*; dizque en él quedaba su *tonalli*...

Funciones similares parece haber tenido el collar de la planta *iyacualli* que ponían a las niñas.<sup>77</sup>

Una característica más del *tonalli* era que podía ser introducido en un ser vivo que no fuese su anterior poseedor. Así se revitaliza al nuevo dueño, quien veía incrementada su fuerza:

... no yehuan in mamaltin, cequintin uncan miquia. Mitoa: ca yehuan inca mozcaltiaya in Motecuhzoma, inca motonalchicahua, inca moquetzaya, inca moquixtiaya. Yuh mitoa: yuhquin oc ceppa inca mopilquixtiaya; inic huecahuaz, inca motleyotia, momahuizzotia, motecuantlalia. Ic motlamauhtilia.<sup>78</sup>

... también ellos, los cautivos, algunos de ellos morían entonces. Se decía que por ellos Motecuhzoma se vivificaba; por ellos se fortalecía del *tonalli*; por ellos se erguía; por ellos se manifestaba. Así se decía: como si una vez más se hiciera joven por ellos; así vivía más tiempo; por ellos se llenaba de *tléyotl*, se llenaba de fama, se embravecía. Así se hacía temible.

### *Tonalli y cabello*

La íntima relación del cabello (y sobre todo del cabello de la coronilla) y el *tonalli* explica las muy variadas e importantes prácticas

<sup>73</sup> López Austin, "De las plantas...", 134-135.

<sup>74</sup> Ponce de León, 125.

<sup>75</sup> HG, I, 305.

<sup>76</sup> CMRP, fol. 157v.

<sup>77</sup> CF, VI, 210-211.

<sup>78</sup> CF, IV-V, 42.

de los antiguos nahuas que lo involucran. Entre ellas menciono las registradas en el *Códice Carolino*:

Cabello o pelo largo. *Tzontli*. Aquí hay, o había, cierta hechicería ruin, que queriendo mal a alguien, quemábanle el cabello cortado para que moriese.<sup>79</sup>

Cabellos de los papas de los ídolos. *Papatli*. Son cabellos largos apartados como pabilos de velas, apagados, no torcidos. Y el Malo, porque no lo dejan de reconocer, haes hecho entender que criando el tal cabello sanan de enfermedades, y así lo hacen criar a mochos o niños enfermillos, y después que les cortan aquellos cabellos, los guardan o en una ollita o petaquilla, o al rincón de la casa o los entierran allí, y hay cerimonias al cortar ruines y dañadas. También guardan los primeros cabellos que cortan a los mochos, en algún resquicio o abertura de la pared de casa, envueltos en algún trapillo. La causa dizque es para no se les alzar o alterar el estómago. Algunos echan en o entre los magueyes, porque no se les quiebrasen las cabezas; y casados, hombres y mochos se tresquilaban, llevando los cabellos al maguey, y en alguna parte los metan bajo el barro o cieno.<sup>80</sup>

En forma muy resumida puede decirse que el cabello era considerado un recipiente de fuerza; que formaba una capa protectora en la cabeza, impidiendo que se saliera el *tonalli*; que era capaz de tener antojo, como el mismo *tonalli*; que se usaba como materia médica, y que dañándolo, se dañaba a la persona de la que el cabello se había cortado o desprendido.

En su calidad de recipiente de fuerza, se guardaba como memoria del difunto. Se unían los primeros cabellos que habían sido cortados al individuo a los que se le arrancaban de la coronilla tras su muerte.<sup>81</sup> También podían guardarse los cabellos de los prisioneros como reliquias, a fin de proporcionar a los cautivadores la fuerza de sus cautivos.<sup>82</sup>

Como cobertor de la cabeza que impedía la salida del *tonalli*, el cabello se dejaba crecer a los niños enfermos, o se le hacían cortes en forma de serpientes,<sup>83</sup> cuyo significado mágico no es del todo claro. Correlativamente, una de las penas más severas era cortar totalmente el cabello de los delincuentes, con lo que se les exponía a la pérdida del *tonalli*. Aunque eran muy variados los peinados y

<sup>79</sup> *Códice Carolino*, 12.

<sup>80</sup> *Códice Carolino*, 10-11.

<sup>81</sup> Alva Ixtlilxóchitl, I, 351; Las Casas, *Apologética historia sumaria*, II, 462-464; Benavente, 304-306.

<sup>82</sup> HG, I, 143 y 187; III, 56; Durán, I, 94; CF, II, 46.

<sup>83</sup> Torquemada, II, 84; Ribadeneyra y Barrientos, fol. 157r; Molina, v. *Tecuacuicuiliztli*.

cortes de cabellos, nunca el rapado era total.<sup>84</sup> Quienes por sus arduas funciones tenían necesidad de mantener un gran vigor en su *tonalli* no podían cortarse ni lavarse el cabello. En este caso se encontraban los sacerdotes, que requerían de toda su energía vital para ejercer su oficio, y los comerciantes durante sus peligrosas travesías; igual prescripción existía para los parientes de los mercaderes viajeros.<sup>85</sup>

Según creencias registradas en el siglo XVIII, el cabello tenía apetencias propias, mismas que manifestaba enredándose al ser peinado; para satisfacerlas debía cubrirse la cabeza con masa de fruta.<sup>86</sup>

Por último, ya que el *tonalli* tenía como funciones el pensamiento y la conservación del estado de vigilia, se recomendaba el uso del cabello como medicamento para curar a los somnolientos y a los epilépticos.<sup>87</sup>

#### *La salida del tonalli*

Se ha venido hablando constantemente de la salida del *tonalli*; pero no se ha hecho la distinción entre sus ausencias normales y las que se suponían enfermedad o muerte en el individuo. Entre las causas de ausencia normal se señalan en el México de hoy el estado de inconsciencia, la ebriedad, la enfermedad, el coito<sup>88</sup> (llegándose a decir que en el acto sexual las dos entidades anímicas se abrazan)<sup>89</sup> y el sueño.<sup>90</sup> Además se menciona que es muy peligroso despertar súbitamente a quien duerme, porque esto puede provocarle un espanto, esto es, la pérdida de la "sombra".<sup>91</sup> Se menciona también frecuentemente que la "sombra" alejada en sueños visita sitios habitados por los muertos y los dioses, lugares a los que el hombre no puede llegar normalmente, y que en los viajes es posible que la "sombra" sea capturada.

<sup>84</sup> Piho, *El peinado...*, 26-30.

<sup>85</sup> *Códice del Museo de América*, fol. 96v; HG, I, 246 y 345; III, 17-18 y 21; Benavente, 50 y 67. Este último autor agrega que los sacerdotes *papahuaque* tampoco se cortaban las uñas.

<sup>86</sup> Ribadeneyra y Barrientos, fol. 154v.

<sup>87</sup> Cruz, 161 y 209.

<sup>88</sup> Por ejemplo, entre los tzotziles. Guiteras Holmes, *Los peligros...*, 240.

<sup>89</sup> Entre los tzeltales. Hermitte, *Poder...*, 51.

<sup>90</sup> Pueden citarse como ejemplos: entre los nahuas (Montoya Briones, *Atla...*, 165; García de León, "El universo...", 288; Reyes García, *Textos nawas...*), entre los totonacas (Kelly, "World view...", 402), entre los tzotziles (Guiteras Holmes, *Los peligros...*, 185), y entre los popolucas (Foster, "Some wider...", 167).

<sup>91</sup> Por ejemplo entre nahuas (Lewis, *Tepoztlán...*, 157) y entre popolucas (Foster, "Some wider...", 167).

Aunque no hay afirmaciones explícitas de estas creencias entre los antiguos nahuas, hay indicios que apoyan su existencia. En relación al coito, algunos de los indicios son muy indirectos, pero no deben dejar de mencionarse. Ciertas enfermedades eran atribuidas a la cópula practicada por la recién parida o por quien apenas acababa de sanar, personas de las que se suponía tenían menguada su fuerza vital. Esto pudiera coincidir con las actuales creencias de los tzotziles, que afirman que cuando una persona está en vías de curación, su entidad anímica sale y entra constantemente del cuerpo, con lo que los indígenas explican las variaciones de salud que en este período tiene el enfermo.<sup>92</sup>

También se decía en la antigüedad que eran peligrosos los excesos sexuales, la interrupción del coito por un susto y la presencia de imágenes oníricas de naturaleza sexual, sin que quede claro en la fuente si el peligro derivaba de tener polución a consecuencia de dichas imágenes, o si lo negativo era retener el semen a pesar de ellas.<sup>93</sup> Más adelante, en el capítulo "La edad y el sexo", aclaro este problema.

Una posible interpretación del peligro atribuido a la interrupción del coito sería la de considerar la eyaculación como la forma de recuperar el equilibrio que habían roto el apetito y la excitación sexuales, y este equilibrio como condición necesaria para el retorno del *tonalli*. Particularmente llama la atención que exista paralelismo entre la interrupción brusca del sueño y la del coito. En caso de que el *tonalli* se encontrara fuera, la alteración del individuo impediría su recuperación oportuna y habría el riesgo de provocar una separación de carácter patológico.

Otra creencia ligaba el *tonalli* con el coito. La actividad sexual prematura provocaba la disminución del crecimiento y de la inteligencia, facultades ambas atribuidas a dicha entidad anímica. Los padres aconsejaban a sus hijos que no tuviesen relaciones sexuales antes del pleno crecimiento y embarnecimiento, y se suponía que los actos tempranos menguaban las capacidades mentales.<sup>94</sup>

Por otra parte, y como después se verá, la fortaleza del *tonalli* estaba en relación directa con la capacidad de gobierno. Los jóvenes que pertenecían al *calmécac* y en él se preparaban para el desempeño de los cargos públicos, debían conservarse castos; mientras que los hijos de los *macehualtin*, que vivían en el tel-

<sup>92</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros...*, 137.

<sup>93</sup> López Austin, "De las plantas...", 143, 149, 159, 181, 187, 191-193, 201-203 y 222-223, nota 25.

<sup>94</sup> HG, I, 554; Pomar, 190.

*pochcalli*, tenían muy pronto amplias libertades en materia sexual.

Tampoco hay que olvidar que una de las formas más citadas de dañar el *tonalli* favorable era la entrega a los excesos sexuales. Esto aparece indicado metafóricamente en las expresiones "cubrir de polvo el *tonalli*" y "llenar de basura el *tonalli*", que son claras alusiones a la transgresión sexual.

En cuanto al abandono del cuerpo durante el sueño, evidentemente se concebía el ensueño como la percepción de la realidad en sitios distantes al ocupado por el cuerpo dormido. En la antigüedad, como en las comunidades indígenas actuales, se creía posible entablar conversaciones con los seres divinos durante el sueño,<sup>95</sup> y las visiones oníricas eran fuentes a las que continuamente se recurría para conocer lo oculto: "Muchas cosas hacían o dejaban de hacer por sueños, que en mucho miraban, de los cuales tenían libros y lo que significaban, por imágenes y figuras", nos dice fray Bartolomé de las Casas.<sup>96</sup> Desgraciadamente los celosos misioneros vieron en la interpretación de los sueños algo diabólico, y los libros de los que habla el dominico fueron destruidos por los españoles. Apenas quedan unas cuantas noticias acerca de las interpretaciones. Entre las fuentes subsistentes están los pobres textos de los sueños de los *Primeros memoriales*<sup>97</sup> y las escuetas menciones de fray Diego Durán.<sup>98</sup> Pero al menos quedaron registradas las opiniones de los misioneros en el sentido de que la interpretación de los sueños era una práctica constante y una supuesta fuente de conocimiento de gran valor para los indígenas.

Hay una interesante mención relativa a los tzotziles que afirma que el cuerpo humano desprovisto de *ch'ulel* (del *ch'ulel* equivalente a la "sombra") se convierte en "carne para comer",<sup>99</sup> es decir, queda equiparado al cuerpo de los animales. En forma similar entre los antiguos nahuas, cuando los poderes de la luz se encontraban en período crítico al concluirse el siglo de los 52 años, los padres tenían temor de que sus hijos se durmieran, porque el sueño los convertiría en animales:

Auh in pipiltotonti, no quinmemexayacatiaya. Ayac huel oncochia, onicopia, onmixpiquia, onixmotzoloaya; zan ic cate in innanhuan, in intahuan

Y los niños también eran enmascarados con (hojas de) maguey. Ninguno podía dormir, ni cerraba los ojos, ni pegaba los ojos, ni juntaba los

<sup>95</sup> Por ejemplo, con Omácatl. HG, I, 61.

<sup>96</sup> Las Casas, II, 39.

<sup>97</sup> López Austin, *Augurios...*, 100-103.

<sup>98</sup> Durán, II, 178.

<sup>99</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros...*, 240.



quimixticate, quintipiniticate, quintilocate, quintatzilicate, quimixtia, quintipinia, quintiloa; ipampa in-tla oncochizque, quilmach quiquimichtin mocuepazque, quimichtizque.<sup>100</sup>

ojos; porque sus madres y sus padres los estaban despertando, los estaban golpeando, les estaban dando codazos, los estaban llamando; los despertaban, los golpeaban, los codeaban; porque si se dormían, dizque se convertían en ratones, se hacían ratones.

Esto puede ser interpretado como el peligro del viaje del *tonalli* por el exterior del cuerpo en el momento en que las fuerzas de la oscuridad han dominado transitoriamente el mundo; la entidad anímica queda totalmente desprotegida y no puede regresar al cuerpo.

Muy significativa es para este tema la palabra *cochitlhuaztli*, que no aparece en Molina, pero que registra Siméon, apoyado en Paredes. Significa "ensueño"; pero etimológicamente es "el levantamiento cuando se está dormido". Apoyo menor de la idea del viaje del *tonalli* durante el sueño es el significado del verbo "despertar", que según Molina es *za (ni) [ni-iza]* o *hualiza (ni)*. Su traducción literal es "estar aquí" en el primer caso y "venir a estar aquí" en el segundo.

En cuanto a la pérdida del *tonalli* que supone enfermedad o muerte en el individuo, deben distinguirse la salida que causa la enfermedad, y a la postre la muerte, y la salida de la entidad anímica como consecuencia de la muerte. De la última se tratará en el capítulo "El cuerpo y la muerte". Baste decir por ahora que el término con el que se designa el estado agónico es *atlaza*, que a la letra es "arrojar la mollera". El momento de la muerte era visto como el abandono de la energía vital en el sitio del organismo por el que se había entablado la comunicación con las fuerzas del cosmos.

La salida del *tonalli* que ocasionaba la enfermedad y la muerte del hombre podía deberse a una violencia física, como la de cortar los cabellos protectores de la mollera, o a la súbita impresión de miedo. La forma más común era el susto, lo que se ve reflejado en la definición que da Molina de la palabra *netonalcahualiztli*: "espanto del que se espanta de algo". Literalmente es "abandono del *tonalli*".

El tiempo que un individuo podía vivir sin su *tonalli* se suponía muy corto. Algunos creían que sólo hasta el siguiente amanecer. En la actualidad se afirma en algunas poblaciones nahuas que el

lapso de vida puede ser entre un día y una semana a partir de la separación, lo que depende de la edad y del vigor de la persona.<sup>101</sup> En otros textos contemporáneos se dice que la duración de la vida sin *tonalli* puede ser mayor.<sup>102</sup>

#### *Los daños al tonalli. Prevención y curación*

La información más importante acerca de los peligros del *tonalli* y de los medios curativos y preventivos a los que acudían los antiguos nahuas para preservarlo, vigorizarlo o recuperarlo es ya colonial, y se circunscribe a las creencias del primer siglo de dominación española. Hernando Ruiz de Alarcón, Pedro Ponce de León y Jacinto de la Serna son los autores de obras valiosas para el estudio de lo que en su tiempo calificaron como supersticiones de los naturales, y los tres proporcionan buena información acerca de este tema particular. Con sus noticias, con los dispersos datos de otras fuentes y con los estudios de campo de nuestros días, es posible hacer un estudio de aceptable profundidad sobre los aspectos médicos del *tonalli*; pero para los fines de este trabajo es suficiente consignar sólo los datos más sobresalientes.

El daño al *tonalli* se producía tanto en el interior como en el exterior del individuo. Dentro de él, una deficiente coordinación de las entidades anímicas, las acciones torpes y las transgresiones, podían lesionarlo y disminuir sus poderes. También dentro del individuo recibía el *tonalli* los efectos del castigo divino por una conducta impía, licenciosa y soberbia, o la acción de los hechiceros, producida en el exterior sobre una fracción de *tonalli* que estaba adherida a los cabellos, pero que hería a distancia a la víctima. Otra forma de daño al *tonalli* en el interior del cuerpo era la intrusión de seres con voluntad o de fuerzas que atacaban a la entidad anímica.

En el exterior, el *tonalli* podía sufrir distintos tipos de daño. Hoy se distingue entre la violenta salida por susto accidental o por susto provocado, y la salida normal en la que la "sombra" se extravía, es captada por la atracción de lugares placenteros, o es interceptada en su camino de regreso. Se cree que, separada en cualquier forma del cuerpo, los seres ávidos de su energía, que son los que intencionalmente asustan al hombre, la aprisionan o la devoran.

<sup>101</sup> García de León, "El universo...", 288.

<sup>102</sup> Por ejemplo, entre nahuas. Robinson, "Textos...", 350.

Tanto en la antigüedad como en nuestros días los agresores son seres del mundo divino, mayores o menores, relacionados con la tierra o con el agua, y los sitios en los que actúan son las corrientes, cascadas, manantiales, cuevas, barrancas, bosques y aun hormigueros, puntos de comunicación con las moradas a las que el hombre no puede llegar normalmente en vida. En menor escala intervienen seres humanos o fuerzas que de éstos provienen. La naturaleza telúrica o acuática de los seres divinos los hace ávidos de *tonalli*, fuerza de origen celeste. A algunos de estos agresores se les imagina con la cabeza plana, aguada, hueca, muestras de su carencia de sesos, y se dice que son capaces de atrapar al ser humano y devorarlo el cerebro. Los hay pequeños, de larguísimos cabellos, muy claros o muy oscuros de piel, de cabeza crespa, de pies invertidos, chifladores, y todos salen a determinadas horas del día o de la noche de las aguas, de las oquedades terrestres o de los árboles. Ruiz de Alarcón llama a un tipo de estos personajes *ohuican chaneque*, o sea "los dueños de los lugares peligrosos". Ahora son familiares entre distintos grupos indígenas con nombres como *chaneques*, "enanos de la lluvia", "sombrerudos", Na Sa'but, *tepas* o *tlaltepas*, *hunchu'ts*, *tepehuáñih*, *ahámeh*, *tlalsisime*, Walapatok y otros más. La descripción de sus diversas naturalezas y costumbres es extraordinariamente parecida, a pesar de las distancias geográficas y de las diferencias culturales de quienes creen en ellos. Gobernándolos aparecen seres divinos de primero orden: ya la Tierra, ya el dios de la lluvia, ya el Señor de los Animales, deseosos también de la fuerza celeste del *tonalli*.

Las medidas preventivas de la antigüedad y de nuestros días son en buena parte comunes. Ya se han mencionado las precauciones en el corte del cabello; la formación de figuras de serpiente al trasquilarse a los niños; la vida pía, humilde y casta; la moderación en el sexo, sobre todo en períodos críticos; la cautela en los lugares dominados por los seres ávidos de *tonalli*; la protección de los recortes de uñas y cabellos; la aplicación de productos vigorizantes sobre los puntos de concentración anímica, y pueden agregarse el muy frecuente uso de amuletos, sobre todo en los niños, la protección de la cabeza del menor con una capa de cera virgen<sup>103</sup> y, en general, la precaución de no alterarse psíquicamente.

Los signos y síntomas del paciente que ha perdido el *tonalli* son, al mismo tiempo, muy generales temporal y geográficamente, y

muy lógicos si se toman en cuenta la naturaleza y las funciones atribuidas a esta entidad anímica. El médico antiguo tomaba el pulso al menor y observaba el estado de su mollera.<sup>104</sup> Ahora se dice que se busca la posición, la intensidad y la temperatura del pulso, y si éste se encuentra "pegajoso". Su corrimiento hacia sitios superiores va indicando la intensidad del mal. El paciente pierde el vigor, palidece, se presenta la fiebre, pierde el apetito y entra en un estado de somnolencia, aunque en ocasiones no puede conciliar el sueño; los ojos se le "quebran", puesto que su brillo normal indica la presencia del *tonalli*. Pero estos signos y síntomas no son inmediatos: el hombre no se percata del extravío de su "sombra" en el momento mismo del accidente; poco a poco va sintiendo las consecuencias del susto y, si no hay cura, el mal progresa hasta que llega la muerte.

En la antigüedad el diagnóstico no se basaba únicamente en la observación del paciente. Entre las formas de llegar al conocimiento del mal, el médico veía el reflejo del niño en el agua, como ya quedó dicho, o juzgaba el estado del enfermo por medio de granos de maíz echados en un recipiente lleno de agua. Ruiz de Alarcón nos proporciona el conjuro de la médica *atlantlachixqui*, que era la que seguía el primero de los procedimientos citados:

¡Tlacuel! Tla xihuallauh, nonan Chalchiuhe (o) Chalchiuhtli Icue, Chalchiuhtli Ihuipil, Xoxouhqui Icue, Xoxouhqui Ihuipil, Iztacihuatl. Tla toconitilican in icnopiltzintli, azo oquicauh itonaltzin.<sup>105</sup>

¡Ea! Dígnate venir, madre mía, La Dueña del Jade (o la Dueña de la Falda de Jade), La que tiene Camisa de Jade, La de Verde Falda, La de Verde Camisa, Mujer Blanca. Veamos aquí al pobre niño, al que quizá abandonó su venerable *tonalli*.

Y tras esto veía si en el agua se reflejaba o no la luz de la entidad anímica.

En cuanto a los granos de maíz en el agua, la observación se hacía sobre su movimiento y su tendencia a flotar o a sumergirse. Hay una descripción actual que explica en forma muy clara la causa del movimiento, aunque en el caso particular no es con granos de maíz, sino con siete pedazos de copal blanco. Si los pedazos se hunden o se mueven rápidamente, indican que el *chaneco* los agita o que tira de ellos hacia abajo.<sup>106</sup> La práctica actual con granos de

<sup>104</sup> Ponce de León, 131.

<sup>105</sup> Ruiz de Alarcón, 137.

<sup>106</sup> García de León, "El universo...", 289.

<sup>103</sup> Esto último entre los tzotziles. Guiteras Holmes, *Los peligros...*, 102.

maíz está también generalizada, y puede creerse que con ellos y con las bolas de copal se representan los sitios de la concentración anímica, los pulsos. La acción del *chaneco* sobre la "sombra" es similar a la que ejerce sobre los cuerpos que sobrenadan.

Para el fortalecimiento del *tonalli* se aplicaban en la antigüedad algunos medicamentos como el mencionado *tlacopatli*;<sup>107</sup> pero para su recuperación las medidas eran más complejas, ya que incluían la búsqueda de la entidad anímica perdida, la acción recuperativa con oraciones de súplica e imprecación, la captación del *tonalli* en un recipiente apropiado y la reimplantación en el paciente:

Acabado este encanto y conjuro, ostentando que ya hallaron el *tonal*, tratan de restituirlo al niño, lo cual hacen comúnmente tomando en la boca el agua conjurada, y poniéndosela al niño en la mollera, o habiendo puesto rostro a rostro con la criatura, le rocían con ella, asombrándolo con el rocío. Otras le ponen también del agua entre las espaldas, y con estas ceremonias vanas dicen que le restituyen su *tonal* y hado, y que ya están sanos, y luego lo prueban unos poniendo el rostro sobre el vaso de agua donde lo ven, y a el rostro claro, maíces, y de la medida de las manos dicen les sale favorable, siendo todos manifiestos embustes, pero bastantes para deslumbrar a gente tan simple...<sup>108</sup>

La salida del *tonalli* provocaba un vacío físico que se creía observar en la depresión del cráneo. Era necesario recuperar el espacio interior. Cuando la mollera estaba "caída", lo que se debía en realidad a una avanzada deshidratación del menor, la curación era brutal, pues colgaban al niño con la cabeza abajo, se la sacudían con violencia, le presionaban en paladar con fuerza y llegaban a punzárselo,<sup>109</sup> con la intención de que al empujar la bóveda palatina hacia arriba la mollera recuperara su sitio.<sup>110</sup> Así pretendían hacer lugar al *tonalli* salido. La práctica subsiste.

Las actuales medidas tendientes a la búsqueda, recuperación, captación y reubicación de la "sombra" son muy variadas; pero todas ellas obedecen a los mismos propósitos. Es de sumo interés el momento de la recuperación, pues se produce el trueque

<sup>107</sup> Hernández, en su *Historia natural...*, habla del *tlahuelilocapatli* y del *acaxilótic*, aplicados en la cabeza contra la demencia, y del *poztecpatlí*, en las piernas, con el mismo fin. I, 33 y 321; II, 147. Cruz también recomienda aplicaciones sobre la cabeza para aumentar la inteligencia, 213.

<sup>108</sup> Ruiz de Alarcón, 140-141.

<sup>109</sup> Garibay K., "Paralipómenos...", II, 215.

<sup>110</sup> Una mala traducción que hice de la palabra *teapahtiani*, que en realidad significa "el curador de la mollera", me condujo a una incorrecta interpretación de esta terapéutica. López Austin, "Cuarenta...", 109.

de la "sombra" del paciente por bienes sucedáneos como el chocolate, el aguardiente, el chile y los listones rojos, objetos que los peligrosos seres acuáticos y terrestres también apetece.

### *En qué seres hay tonalli*

Hay que mencionar la creencia de que la fuerza vital del *tonalli*, "sombra" o *ch'ulel* se encuentra en humanos, animales, plantas y cosas. Lo afirman los tzotziles de los seres vivos,<sup>111</sup> y los nahuas consideran que los "señores del aire", divinidades que habitan en los cerros, son el *tonaltépetl*, esto es, el *tonalli* de los cerros.<sup>112</sup> También se atribuye en la actualidad el sueño al maíz, y se dice que es malo desgranarlo de noche, porque está durmiendo,<sup>113</sup> con lo que tal vez se suponga que la ingestión del grano sin su fuerza hace nulas sus propiedades nutricias. Entre los antiguos comerciantes nahuas se acostumbra tender al sol toda la mercancía en una fecha para ellos favorable, el día *nahui ehécatl*, a fin de que se llenara de energía.<sup>114</sup>

Por último, hay que decir que entre las distintas personas que tenían el mismo *tonalli* podía cultivarse una estrecha amistad. Molina nos dice que *notonalecapo* significa "amigo entrañal", y el sentido literal del término es "aquel que comparte conmigo el *tonalli*". Además, el *Códice Carolino* consigna el sintagma *ca ti-notonalecapo*, del que da el equivalente "eres mi sol; quiere decir que ambos nacimos en un día, planeta o sino".<sup>115</sup>

### *¿Hay influencia africana en esta creencia?*

Creo que es conveniente referirme al interesante planteamiento que hace Aguirre Beltrán con respecto al origen de la palabra "sombra" con el significado de entidad anímica.

Antes de entrar al tema, conviene precisar que no hay posibilidad de influencia de alguna creencia española. Ya Foster señaló las diferencias entre el susto español y el americano. Según las concepciones españolas, el susto causa malestares que nada tienen que ver con la pérdida del alma. Los malestares son dolor en la región del apéndice, ataques, desmayos, diviesos y perturbaciones

<sup>111</sup> Holland, *Medicina...*, 99.

<sup>112</sup> Montoya Briones, *Atla...*, 160.

<sup>113</sup> Comunicación personal de Miguel Blancas Silva a Víctor Manuel Castillo Ferreras. Información de Tecómitl, Delegación de Milpa Alta, D.F.

<sup>114</sup> López Austin, *Augurios...*, 147-149 y 203.

<sup>115</sup> *Códice Carolino*, 53.

en la menstruación.<sup>116</sup> Por otra parte, no hay similitud entre las creencias españolas y americanas acerca del antojo. En España el antojo está relacionado con el hígado, y la falta de complacencia a la madre puede provocar que se le reviente la hiel al niño por nacer,<sup>117</sup> cosa que nada tiene en común con las creencias indígenas del *tonalli* como generador del antojo.

Estoy de acuerdo con la idea de Aguirre Beltrán de que se ha menospreciado el valor de la influencia negra en México; pero en el caso particular de la "sombra" me remito a lo dicho en la introducción de este trabajo acerca de la valoración de las fuentes etnográficas: la creencia en la "sombra" está ampliamente difundida en todo el territorio que ocupó Mesoamérica, y aun en zonas más septentrionales y más meridionales;<sup>118</sup> está en perfecta armonía con el resto de los elementos de sistemas conceptuales indígenas antiguos; existe coincidencia de las relaciones entre la creencia estudiada y otras evidentemente autóctonas; en todo el territorio estudiado los enemigos de la "sombra" tienen semejante derivación del panteón mesoamericano; la palabra "sombra", aunque indirectamente, pudo ser justificada como traducción del náhuatl *cehualli*; por último, la creencia está registrada desde fechas muy próximas a la conquista. La existencia de un paralelismo es muy verosímil, y no sólo entre América y África. En todo el mundo hay creencias del abandono durante el sueño de una entidad anímica que es la imagen del cuerpo, en un viaje que suele ser peligroso. Pudiera justificarse, en todo caso, la difusión de algún concepto español que calara tan hondo en la cosmovisión indígena; pero el pensamiento africano, por mucho que se reconozca que ha sido menospreciado, no fue capaz de influir con una concepción tan importante y tan generalizada.

#### EL TEYOLIA

##### *El significado*

A fin de descubrir las relaciones entre las creencias de los antiguos nahuas con las de los pueblos indígenas actuales, es necesario saber cuáles son los términos más comunes que se utilizan hoy para designar el *teyolia*, *toyolia* o *yolia*. Una de las características que pueden servir de base a la identificación es la de que el *teyolia* era

<sup>116</sup> Foster, "Relationships...", 211.

<sup>117</sup> Sánchez Pérez, *Supersticiones...*, 155.

<sup>118</sup> Véase, por ejemplo, lo afirmado por Foster en "Some wider...", 171.172.

la entidad anímica que iba a los mundos de los muertos. En el capítulo anterior se citó un texto de Fernández de Oviedo, en el que se afirma que el *teyolia*, a la muerte del individuo, iba a morar con los dioses. Otro texto dice que era ésta la entidad que viajaba al Cielo del Sol, que también era un mundo de difuntos, y que en dicho cielo se transformaba en ave. Los informantes de Sahagún, al describir las distintas aves, dicen:

Yollotototl: Inic mitoa yollotototl:  
yuh quitoa, in umpa tlaca, ca in icuac  
timiqui, mimixiptlatia in toyollo.<sup>119</sup>

*Yollotótotl*: Por esto se llama "ave del corazón". Así dicen los hombres de allá, que cuando morimos, nuestros corazones se convierten (en estas aves).

Desde épocas muy tempranas de la Colonia se identificó el *teyolia*, como entidad anímica que iba al mundo de los muertos, con la palabra española "ánima". Esta palabra llegó a usarse en lengua náhuatl junto con *yolia* y *teyolia* por los indígenas cristianizados cuando tocaban los temas de la condena o la salvación:

... inic yehica in ixpolihuia in izquitzonxiquipilli in teyolia in *teanimazhuan* in quinhuicaya ompa Mictlan.<sup>120</sup>

... y por esta causa [por adorar los mexicas a Huitzilopochtli] se perdieron numerosísimas [400 x 8000] *teyolia*, ánimas, que las conducían allá al Mictlan [al Infierno].

... momaquixtizque in inyolia, in *imanimazhuan*...<sup>121</sup>

... les salvarán sus *yolia*, sus ánimas (los españoles a los indígenas)...

La equivalencia persiste, como puede verse en los estudios lingüísticos en los que aparece que "corazón" se dice en en nahua de nuestros días *yo:l*, *yuhlu*, *yo:ll(o)* o con los hispanismos *ánima* y *alma*.<sup>122</sup> Entre algunos pueblos mayas contemporáneos el equivalente es *ch'ulel*, aunque se hace claramente la distinción entre los dos tipos de entidades anímicas que llevan el mismo nombre: la ya vista, equivalente al *tonalli*, la que viaja al exterior, y aquella que tiene su sede en el corazón del individuo, que no puede abandonar el cuerpo en vida, y que tras la muerte viaja al más allá.<sup>123</sup>

<sup>119</sup> CF, XI, 25.

<sup>120</sup> Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, 12.

<sup>121</sup> Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, 13.

<sup>122</sup> García de León, *Pajapan*, 32.

<sup>123</sup> Entre tzotziles (Vogt, "H'iloletik...", 361 y Díaz de Salas, "Notas...", 264), para citar sólo dos ejemplos.

*Yolia* significa literalmente "el vividor", y sus prefijos *to-* y *te-* indican respectivamente el posesivo de la primera persona del plural y el posesivo indefinido, "de la gente". Tanto *yolia* como *yóllotl* derivan de *yol*, "vida",<sup>124</sup> y están ligados a las ideas de interioridad, sensibilidad y pensamiento.

#### *El origen del teyolia*

No he encontrado una referencia directa al momento y a las divinidades que concedían a los niños el *teyolia*. Es de suponerse que los donadores fuesen los dioses patronos del *calpulli*. Cuando menos esto sí es claro entre pueblos mayas actuales, ya que afirman que los padres-madres que viven dentro de las montañas otorgan esta entidad anímica a los niños desde el momento en que entran al vientre materno.<sup>125</sup> Es muy probable que la creencia de los antiguos nahuas fuese la misma, puesto que los dioses protectores recibían, entre otros, el nombre de *altepeyóllotl*, "corazones del pueblo",<sup>126</sup> uniendo la idea de divinidad protectora a la de corazón.<sup>127</sup>

Es absolutamente lógico que se crea que el *teyolia* se posea desde el vientre materno. Sin embargo, como sucedía en el caso del *tonalli*, era necesario un nuevo nacimiento (*oc ceppa yoli*) bajo la protección de la diosa Chalchiuhtlicue, cuando el contacto de sus aguas limpiaba todo lo malo que en el niño se había incorporado en el vientre materno:

Axcan oc ceppa yoli, tlacati in pil-tzintli. Axcan oc ceppa cualtia, oc ceppa yectia. Oc ceppa quipitza, quimamali in tonan in Chalchiuhtlicue.<sup>128</sup>

Ahora otra vez vive, otra vez nace el niño. Ahora otra vez se hace bueno, se hace recto. Otra vez sopla en él, lo barrena, nuestra madre Chalchiuhtlicue.

#### *Funciones y naturaleza del teyolia*

Ya se habló de las funciones atribuidas al corazón como centro anímico (vitalidad, conocimiento, tendencia, afección), como sede del *teyolia*. La correspondencia con las creencias de los pueblos

<sup>124</sup> Para su debida aclaración véase el apéndice 4, v. *Yol, yollo*. Otra derivación muy diferente es la sostenida por León-Portilla, *La filosofía...*, 396, 191, etcétera.

<sup>125</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros...*, 237; Vogt, "H'iloletik...", 361; Holland, *Medicina...*, 80, etcétera.

<sup>126</sup> Nicholson, "Religion...", 409. Véase el *Códice Vaticano Latino 3738*, lam. V.

<sup>127</sup> López Austin, *Hombre-dios*, 61-65.

<sup>128</sup> CF, VI, 202.

mayas es grande. Brinton nos dice que los quichés creían que en el corazón se encontraban todos los poderes psíquicos, la memoria, la voluntad, las facultades del razonamiento, la vida, el espíritu y el alma.<sup>129</sup>

Entre las características físicas que actualmente se señalan al *teyolia* está la de ser caliente durante la vida y frío después de la muerte.<sup>130</sup> En los textos de Sahagún sólo se hizo referencia a su temperatura en el vivo, y se afirmó que era caliente.

Los textos, tanto los históricos como los etnográficos, mencionan diferentes tipos de corazones: corazón blanco, duro, dulce, amargo, triste, crudo, frío... El amargo se correlacionaba con el esfuerzo, el pesar y el arrepentimiento.<sup>131</sup> Actualmente se dice que quien lo posee (el llamado *yolchichic*) es inmune a la hechicería porque tiene bilis fuerte y sangre amarga, y que no puede entrar al cuarto de quien da a luz, pues dificulta los trabajos de parto.<sup>132</sup> No es remoto que la amargura del *teyolia* de ciertos hombres se relacionara entre los antiguos nahuas con la fortaleza de sus dueños ante los maleficios. Cuando se habla de una mujer-diosa de Coyahuacan, representante de Chalchiuhtlicue, se dice que su penitencia era ingerir agua amarga,<sup>133</sup> acción que pudo haber estado dirigida a la adquisición de la fuerza suficiente para rechazar los ataques mágicos. Los antiguos nahuas relacionaban el corazón duro con la constancia;<sup>134</sup> ahora también se le atribuye resistencia ante los hechizos.<sup>135</sup> El corazón crudo y el frío caracterizaban en la antigüedad a los hombres libres.<sup>136</sup> El blanco era resultado de la alegría y de la satisfacción de haber logrado aquéllo de lo que se sufría gran necesidad.<sup>137</sup> En cambio, entre los jacaltecas de hace medio siglo, el corazón blanco pertenecía a la persona de conocimientos y poderes mágicos.<sup>138</sup> El dulce es en la actualidad susceptible de ser deseado por los seres maléficos, y en los niños propicia el mal de ojo.<sup>139</sup>

<sup>129</sup> Brinton, "The sacred...", 117.

<sup>130</sup> W. Madsen, *The Virgin's...*, 167.

<sup>131</sup> Véanse en el apéndice 5 los cuadros del grupo *yol, yollo*.

<sup>132</sup> Entre nahuas. W. Madsen, *The Virgin's...*, 78.

<sup>133</sup> Chimalpahin, *Relaciones...*, 154.

<sup>134</sup> Véanse los cuadros del grupo *yol, yollo* en el apéndice 5.

<sup>135</sup> Población de origen náhuatl. Comunicación personal de Patricia Palacios. Información recogida en Santa Ana Tlacotenco, D.F.

<sup>136</sup> Véanse en el apéndice 5 los cuadros del grupo *yol, yollo*.

<sup>137</sup> CF, VI, 230.

<sup>138</sup> La Farge y Byers, *The Years...*, 140.

<sup>139</sup> Población de origen náhuatl. Comunicación personal de Patricia Palacios. Información recogida en Santa Ana Tlacotenco, D.F.

No puede suponerse que este complejo de creencias sea español; sin embargo, existe un curioso paralelismo. En Segovia se cree que las personas de sangre salada son inmunes a la hechicería, mientras que la propensión es grande en quienes tienen sangre sosa.<sup>140</sup>

Una idea de suma importancia en el antiguo pensamiento náhuatl era el de la recepción en el corazón de alguna fuerza divina. No sólo tenían fuego divino en su corazón los hombres-dioses y los representantes de los dioses en las ocasiones rituales, sino quienes en los campos de la adivinación, el arte o la imaginación descollaban por su brillantez.<sup>141</sup> A diferencia del buen pintor de códices, que tenía endiosado su corazón (*yoltéutl, tlayolteuhuiანი*),<sup>142</sup> el mal artista de mosaicos de pluma tenía un corazón envuelto, "tenía una pava dormida en su interior" (*olloquimilli, totolin iitic cochticac*).<sup>143</sup>

#### *Los daños al teyolía. Curaciones*

Etiológicamente, los daños al *teyolía* y al corazón pueden dividirse en: *a*, derivados de una conducta inmoral, principalmente en lo que se refiere a la vida sexual; *b*, ocasionados por ciertas enfermedades que cubren el corazón con flemas, lo presionan, lo oscurecen,<sup>144</sup> enfermedades que están frecuentemente relacionadas con las "fiebres acuáticas", y éstas, a su vez, con la posesión de seres acuáticos;<sup>145</sup> *c*, producidos por los hechiceros *teyollocuani-me* y *teyollopachoaime*, que mágicamente devoran o presionan los corazones de sus víctimas.

La curación en el primer caso se efectuaba en una ceremonia en la que el individuo exponía sus faltas al sacerdote. Tras la confesión, la penitencia y la ofrenda a los dioses, esperaba que su corazón, torcido por sus pecados, volviera a ocupar su posición

<sup>140</sup> Salillas, *La fascinación...*, 28, nota 3.

<sup>141</sup> Véanse los cuadros del grupo *yol, yollo* en el apéndice 5: "endiosar el *yólotl*".

<sup>142</sup> CF, X, 28.

<sup>143</sup> CF, X, 25.

<sup>144</sup> Molina dice: "*Tlayohuállotl mopan momana*. Tener vagidos o enfermedad que me cubre el corazón y hace perder el sentido", y "*Tlayohuállotl tepam momana*. Gota coral o enfermedad semejante que padece alguno". Ambos sintagmas se refieren a una invasión de tinieblas, y éstas producían la epilepsia según las creencias de los antiguos nahuas.

<sup>145</sup> La relación geográfica de Yetecómac, partido de Hueipochtla, Diócesis de México (1579) dice: "y otros se vuelven locos y dicen que se les cubre el corazón, y dende a tres o cuatro días mueren; sálenles sangre por las narices; tienen grandes dolores de cabeza; cúranse con estáfiatl, y con aquélla se rocían y bañanse..." *Relaciones geográficas de la Diócesis de México*, 12-22.

normal.<sup>146</sup> Las enfermedades podían curarse con diversos medicamentos, entre los que las fuentes mencionan el *yolloxóchitl* y el *cacahuaxóchitl*. Con estos, por ejemplo, se esperaba expulsar las flemas que envolvían el corazón de los estúpidos, y se creía que los enfermos adquirirían inteligencia.<sup>147</sup> Hay otro medicamento notable por sus componentes. Se menciona que entre los antiguos totonacas se preparaba una masa con la sangre de los corazones de tres niños sacrificados, hule y cierta semilla; sin embargo, la práctica pudo haber sido de origen náhuatl, pues esta masa, que fortalecía a los comulgantes, recibía los nombres de *toyolía itlá-cual* o *yolía im tlacuáloz*<sup>148</sup> ("comida del *yolía*"), nombres nahuas, no totonacas.

No sólo se concebía la existencia del *teyolía* en los humanos y en los animales. Se habla en las fuentes del corazón de todo lo importante: los pueblos, los montes, el cielo, el lago, el mar... Hoy los pueblos mayas y totonacas lo asignan a cruces, casas y plantas.<sup>149</sup> Es más, se cree que la vida del dueño de la casa y la de los corazones de los granos están vinculadas, y cuando el hombre está agonizando, se retiran las semillas de su propiedad para que no mueran con él, pues en caso contrario no germinarían.<sup>150</sup>

#### EL IHİYOTL

#### *El problema de la identificación del ihíyotl*

La identificación de la tercera entidad anímica, la que creían que se encontraba en el hígado, presenta una mayor dificultad, por lo que se refiere tanto a los antiguos nahuas como a los pueblos indígenas actuales. Madsen, que nos habla de las tres almas en las que creen los actuales habitantes de San Francisco Tecospa, nos proporciona el nombre de la entidad, pero no dentro del cuerpo, sino cuando ésta se ha externado: "aire de noche",<sup>151</sup> sustancia maligna que puede atacar a los seres humanos. Tal término existía entre los antiguos nahuas: *yuhualécatl*. No hay gran información sobre el *yuhualécatl*. Era una entidad maligna que había que expulsar del cuerpo, sajando la carne con pedernal,<sup>152</sup> lo

<sup>146</sup> Véase al respecto a Estrada Quevedo, "Neyolmelahualiztli".

<sup>147</sup> Cruz, 213.

<sup>148</sup> Torquemada, II, 83. Román y Zamora, I, 178.

<sup>149</sup> Vogt, "H'iloletik...", 361 y Holland, *Medicina...*, 99 entre los mayas. Kelly, "World view...", 402, entre los totonacas.

<sup>150</sup> Redfield y Villa Rojas, *Chan Kom*, 200.

<sup>151</sup> W. Madsen, *The Virgin's...*, 167.

<sup>152</sup> PM, fol. 69v.

que está en plena concordancia con las actuales creencias de los nahuas.

Para la identificación del “aire de noche”, “aire de muerto” o *yuhualécatl* con el *ihíyotl* tiene que darse un rodeo. Entre los chortíes la maléfica emanación del muerto recibe el nombre de *iji-yo*, palabra que se ha escrito “hijillo” en las obras etnográficas, tal vez porque se ha creído que deriva de la palabra española “hijo”. Es curioso ver que este término es náhuatl, como lo son *nagual* y *tona* en la zona maya.

Actualmente los nahuas poblanos llaman *xoquía* a las emanaciones malsanas que supuestamente están presentes en el parto humano o animal.<sup>153</sup> El nombre alude al mal olor característico de esta emanación. En el náhuatl del siglo XVI, el abstracto del sustantivo que indica el olor penetrante es *xoquíotl* o *xoquíyotl*.<sup>154</sup> También entre los chortíes se ha encontrado esta palabra (*xoquía*) que se refiere en particular al “hijillo” que desprende el cadáver.<sup>155</sup>

Comparemos las características de esta entidad anímica entre los antiguos nahuas con el “hijillo” de los chortíes y con las informaciones que nos proporcionan los estudios etnográficos que se refieren a otros grupos indígenas. Primero hay que aclarar que Wisdom afirma que entre los chortíes el “hijillo” no sólo es una emanación de los cuerpos muertos, sino que procede de cualquier persona viva, aunque en cantidades menores.<sup>156</sup>

#### *El origen del ihíyotl*

No hay referencias actuales del origen del “hijillo” como entidad anímica o como fuerza en el individuo. Entre los antiguos nahuas, el *ihíyotl*, como se vio anteriormente en un texto del *Códice Florentino*, es el aliento comunicado por Citlalicue, Citlallatónac y los *ilhuícac chaneque*. La insuflación se producía en el momento en que el niño era ofrecido al agua; pero es de suponer que, como en los casos del *tonalli* y del *teyolía*, se creyese que éste era un segundo nacimiento, y que ya desde el vientre materno la criatura hubiese recibido el aliento vital. Las aguas lustrales alejaban las malas influencias que habían ocupado el cuerpo del recién na-

<sup>153</sup> Montoya Briones, *Atla...*, 178.

<sup>154</sup> Molina traduce el sustantivo *xoquializtli* como “hedor de piedra zufre o cosa así”.

<sup>155</sup> Comunicación personal de María Teresa de María y Campos. Información recogida entre los chortíes de Callejones, Honduras.

<sup>156</sup> Wisdom, *Los chortíes*, 375.

cido, como si fuese necesaria una limpieza de los centros anímicos antes de que se implantaran las entidades definitivas por medio del baño ritual. Este lavado comprendía el hígado:

In icuac iyelpan iyollopan quitlalilia atl in ticitl in piltontli, quilhuia: “Xicmocuil, xicmocelili, izcatqui inic titzmoliniz, inic ticeliaz. In quixitiz, in quichipahuaz, auh in quitzmolinaltiz in tlazotli, in motocayotia tlazotli, yehuatl, in toyollo, oc cenca yehuatl in eltapachtli.”<sup>158</sup>

Cuando la partera ponía el agua sobre la región del hígado, sobre la región del corazón<sup>157</sup> de la niña, le decía: “Tómala, recíbela. Hela aquí para que crezcas, para que brotes. Despertará, limpiará, hará crecer lo valioso, lo que se llama valioso, éste, tu corazón, y principalmente éste, tu hígado.”

#### *Las funciones del ihíyotl*

Se ha visto en el capítulo anterior que se creía que en el hígado residían la vida, el vigor, pasiones y sentimientos. En la actualidad en Zaragoza y en Oteapan, Veracruz, se usa en lengua nahua la palabra española *ánima* para decir “hígado”,<sup>159</sup> y en la región se cree que en la hiel residen la vida y el vigor del hombre.<sup>160</sup> También se dijo que los antiguos nahuas creían que del hígado surgían la apetencia, el deseo y la codicia; y entre los chortíes se asocia la emanación fuerte de “hijillo” con aquellas personas que pueden causar mal de ojo, daño que, como es sabido, deriva del sentimiento de envidia o simplemente del fuerte deseo que se tiene de las cosas, animales, plantas o personas. La ira y el aborrecimiento se ubicaban en el hígado y en la hiel, de la que dicen los informantes de Sahagún: “espesa, verde, azul, nuestro enojadero, irrita a la gente, hinche de ira a la gente”. El “hijillo” emana de cualquier persona; pero es condición que ésta se encuentre enojada, agitada emocionalmente, o físicamente agotada.<sup>161</sup>

Es curioso advertir aquí que la emanación actual corresponde a lo que en la antigüedad ocurría a un hígado débil, hinchado y de partes dispersas, como si esta falta de consistencia y unidad permitiera que las partes componentes salieran libremente del cuerpo y dañaran a otras personas. En cambio, la alegría y el placer, produc-

<sup>157</sup> *Iyelpan iyollopan* deben traducirse ambas “pecho”. Voy un poco más a la letra por el significado que pudiera tener una versión más apegada en este texto.

<sup>158</sup> CF, VI, 204-206.

<sup>159</sup> García de León, *Pajapan*, 32.

<sup>160</sup> Kelly, García Manzanedo y Gárate, *Santiago...*, 82.

<sup>161</sup> Wisdom, *Los chortíes*, 375.

tos de un hígado unificado (*cemelli*), pertenecían a un hombre del que sus semejantes no podían esperar mal de ningún tipo.

#### *Naturaleza del ihíyotl*

El *ihíyotl*, se dijo, era concebido como un gas luminoso que tenía propiedades de influir sobre otros seres, en particular de atraerlos hacia la persona, animal u objeto del que emanaba. Hoy lo imaginan los nahuas como un gas frío durante la vida y tras la muerte, informe y difuso,<sup>162</sup> y del "hijillo" dicen los chortíes que es como un aire, pero diferente al aire ordinario, pues es tan denso que casi se hace visible.<sup>163</sup> Este gas es maloliente según los tojolabales; lo que hace recordar que los antiguos nahuas daban también el nombre de *ihíyotl* al vaho que se desprende del cuerpo como pedo.<sup>164</sup>

Una de las características más interesantes del *ihíyotl* en la antigüedad era su naturaleza de fuente de energía, que en proporciones adecuadas era capaz de ser aprovechada en beneficio propio o ajeno, mientras que las liberaciones sin control o malintencionadas ocasionaban daños. El dolor de cabeza, por ejemplo, podía ser curado con el aliento;<sup>165</sup> al aplicarlo con la mano proporcionaba también vigor.<sup>166</sup> Serna nos cuenta de un mago que, estando a punto de morir, recibió en sueños el aliento tonificante de dos personas divinas, y esto lo volvió a la vida.<sup>167</sup> El maíz de la troje era refrescado y vitalizado con el aliento,<sup>168</sup> y con el aliento se daba ánimo al grano antes de cocerlo, a fin de que no tuviese miedo al calor.<sup>169</sup> En cambio, los hechiceros soplaban sobre sus víctimas para dañarlas.

#### *Hígado, ihíyotl y enfermedad*

Una gran cantidad de enfermedades son consideradas en nuestros días productos de fuertes alteraciones anímicas. La repleción y el derrame de la vesícula biliar envenena el cuerpo, "porque la bilis es muy fuerte",<sup>170</sup> o porque la hiel cae sobre la sangre y la ha-

<sup>162</sup> W. Madsen, *The Virgin's...*, 167.

<sup>163</sup> Wisdom, *Los chortíes*, 372-373.

<sup>164</sup> Véase *ihíyotl* en el apéndice 3.

<sup>165</sup> Ruiz de Alarcón, 142.

<sup>166</sup> HG, III, 55.

<sup>167</sup> Serna, 86.

<sup>168</sup> Ruiz de Alarcón, 142.

<sup>169</sup> López Austin, *Augurios...*, 67.

<sup>170</sup> Entre gente de origen náhuatl. Kelly, García Manzanedo y Gárate, *Santiago...*, 82.

ce hervir.<sup>171</sup> Pero el daño también se produce hacia el exterior, y la vía son las emanaciones.

Los daños por emanaciones aparecen mencionados en las fuentes que hablan de las costumbres y creencias de los antiguos nahuas. Ya se dijo que una persona virtuosa tenía un hígado limpio. En cambio, la suciedad está relacionada con una vida inmoral, y principalmente con las transgresiones sexuales. Los pecados irradiaban inmundicia, y ésta perjudicaba a los inocentes. Las emanaciones se conocían con los nombres de *tlazolmiquiztli* ("amortecimiento de basura"), *chahuacocoliztli* ("enfermedad de amancebamiento") y *netepalhuiliztli* ("efecto recibido por acción ajena"). Dañaban al cónyuge inocente, a las criaturas en el vientre materno, a los niños que el pecador cargaba en sus brazos, a los amigos, a quien estuviese cerca del que tenía deseos insanos y no cumplidos; mataba los pollos de pava; provocaba accidentes a las bestias; secaba los campos de cultivo; echaba a perder los negocios; arruinaba las ofrendas hechas a los dioses; hacía que los artículos de los comerciantes no se vendieran, y hasta impedía que la comida se cociera. Una de las formas de evitar el mal era la generación de una fuerza equivalente, y así los médicos recomendaban a las esposas de los adúlteros que adulteraran a su vez para no recibir el daño.<sup>172</sup> Hoy el "hijillo" está íntimamente vinculado al mal de ojo.

Las emanaciones no sólo procedían de un ser vivo. Podían surgir de restos humanos. Se decía del dedo de la mano izquierda de la mujer muerta de primer parto:

... in icuac hui yaoc, inchimaltitlan caquia in tzontli, manozo mapilli... quil mihiyotia in itzon, in imapil mochuaquetzqui; quil quimicximimictia in iyaohuan.<sup>173</sup>

... Cuando (los que habían mutilado el cadáver) iban a la guerra, en sus escudos metían el cabello o el dedo (de la muerta en primer parto)... dizque se hacían *ihíyotl* el cabello, el dedo de la muerta de parto; dizque amortecían los pies de sus enemigos.

Una característica más del *ihíyotl* era que debía ser constantemente revitalizado por las mismas fuerzas de la naturaleza, ya como aire que se aspiraba, ya como alimento que comunicaba al cuerpo su energía. Esto aparece claro en palabras como

<sup>171</sup> Entre tarascos. Foster, *Tzintzuntzan*, 191.

<sup>172</sup> Sobre estas enfermedades véanse Ruiz de Alarcón, 110-115; Serna, 270-275; *Códice Carolino*, 44-46; HG, III, 41; López Austin, *Augurios...*, 85.

<sup>173</sup> CF, VI, 162.



*ihioquitia* (*nite*), que traduce Molina como "refocilar o dar de comer a otro", y cuyo significado literal es "hacer que alguien tome el *ihiyotl*". Cuando el aliento faltaba tras la violenta carrera, el jadeo venía a vivificar las regiones del hígado y del bazo.<sup>174</sup>

Los chortíes estiman que el "hijillo" hace la sangre más fuerte y a su poseedor un emanador de fuerza dañina.<sup>175</sup> Los nahuas creen que la bilis fuerte se relaciona con el corazón y la sangre amargos, lo que hace hombres inmunes a la hechicería y dañinos a las parturientas.

Por último, hay que mencionar que, según las creencias de los chortíes, entre quienes poseen la facultad de emitir las emanaciones están las personas que producen mal de ojo, los de sangre fuerte, las embarazadas, las menstruantes, los hechiceros, los aparecidos, los espíritus de los muertos y los que han sido infectados de "hijillo". La peor emanación es la de los cadáveres.<sup>176</sup>

#### LAS TRES ENTIDADES

En resumen, distribuidos en todo el organismo, pero concentrados en la cabeza, el corazón y el hígado, existen tres fluidos vitales. Corresponden a los centros anímicos mayores sendas entidades: a la cabeza, el *tonalli*; al corazón, el *yolia*, *toyolia* o *teyolia*, y al hígado, el *ihiyotl*. Las tres entidades, ya en el pensamiento antiguo, ya en el moderno, son estimadas como dones divinos que hacen posible la existencia del hombre; pero ninguna de ellas es exclusiva del ser humano.

El *teyolia* es inseparable del ser humano vivo; en cambio el *tonalli* abandona el organismo en forma normal y en forma anormal, y retorna a él espontáneamente o puede ser reubicado por procedimientos terapéuticos. Algunos seres humanos emanan *ihiyotl* dañino en determinadas circunstancias, y más adelante se verá, en el capítulo "El cuerpo y el cosmos", cómo hay liberaciones voluntarias de *ihiyotl*, y se mencionará otro de sus nombres. Las diferentes funciones psíquicas de las tres entidades van desde las más racionales del *tonalli* hasta las más pasionales del *ihiyotl*, y las más importantes radican en la entidad central, el *teyolia*. Las tres deben operar armónicamente para dar por resultado un individuo sano, equilibrado mentalmente y de recta moral. Las perturbaciones de una de ellas, en cambio, afectan a las otras dos.

<sup>174</sup> Así se desprende de los textos de Sahagún que hablan de la ijada. Ver apéndice 2.

<sup>175</sup> Wisdom, *Los chortíes*, 374.

<sup>176</sup> Wisdom, *Los chortíes*, 372-374.

#### EL ORIGEN DE LOS HOMBRES

Los primeros evangelizadores españoles encontraron en el mundo conquistado tal diversidad de mitos que narraban el origen de los hombres, que no pudieron menos que manifestar su gran desconcierto ante las creencias de los indígenas:

...y dado el caso que algunos cuentan algunas falsas fábulas, conviene a saber: que nacieron de unas fuentes y manantiales de agua; otros que nacieron de unas cuevas; otros que su generación es de dioses, etcétera; lo cual clara y abiertamente se ve ser fábula, y que ellos mismos ignoran su origen y principio, dado que siempre confiesan haber venido de tierras extrañas...<sup>1</sup>

Es obvia la reacción de estos cristianos del siglo XVI, que pertenecían a una tradición en la que el mito bíblico de origen tenía milenios de haber sido singularizado, oficializado y racionalizado. Su mito poseía ya las características plenas de un relato histórico, y se le atribuía validez de tal. Debido a esto, los europeos se extrañaron al no encontrar en las narraciones indígenas la congruencia fáctica que sirve para validar el discurso histórico, pero que no es necesaria para sustentar la verdad comunicada por el mito. El calificativo de falsedad que dieron a las tradiciones indígenas se fundaba no sólo en la incommovible creencia de los conquistadores de ser dueños de la verdad única, sino en la multiplicidad de las narraciones mesoamericanas.

Es conveniente precisar que la diversidad de mitos de origen del hombre se debe tanto a la existencia de varias tradiciones, como a la pluralidad de formas de registro, más o menos libres, e interpretaciones de los autores españoles, y, en forma muy importante, al hecho de que en los mitos se aludía a diferentes etapas de la creación. A esta última característica me referiré enseguida.

La lectura de los textos, ya de los directamente tomados de los indígenas, ya de los tamizados por la posición heteróclita y racio-

<sup>1</sup> Durán, I, 2.

nalizante de los europeos, permite distinguir los siguientes tipos de mitos de creación:<sup>2</sup>

- 1 Creación de una primera pareja humana: Oxomoco y Cipactónal.
- 2 Creación de las generaciones humanas que vivieron en cada una de las cuatro eras denominadas "soles".
- 3 Creación del primer hombre y de la primera mujer que vivieron en el Quinto Sol.
- 4 Creación de los hombres y mujeres que tuvieron como específica misión guerrear para dar corazones y sangre al Sol.
- 5 Creación de los distintos grupos humanos por los dioses patronos.

#### *Oxomoco y Cipactónal*

Según distintas versiones, los dos dioses supremos o dos de sus hijos crearon una pareja original de hombres, que fueron llamados Oxomoco y Cipactónal. Sobre cuál era el nombre del varón y cuál el de la mujer hay discrepancia en las fuentes. Cipactónal (literalmente "el signo del destino del monstruo de la tierra") es nombre más apropiado para la mujer si se toma en cuenta su carácter telúrico. No es claro el significado del nombre Oxomoco, aunque pudiera suponerse "el que vino a estar con el rostro encolerizado".

La pareja original está íntimamente vinculada al origen del tercer tiempo, puesto que con ella nace el calendario, lo que convierte a Oxomoco y a Cipactónal en los primeros adivinos y conocedores de las cuentas cronológicas. También con ellos nace la división sexual del trabajo: los dioses mandan al varón labrar la

<sup>2</sup> Sin desconocer el valor de algunos estudios sobre mitos mesoamericanos, es sensible la carencia en este campo de obras amplias que estén bien sustentadas teórica, metodológica y técnicamente, y que formen un cuerpo sólido para el indispensable análisis. Remito al lector, por tanto, a las fuentes mismas. La principal información sobre el origen del hombre se encuentra en:

*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 23-38.

*Códice Vaticano Latino 3738*, lams. i, v, vi, vii, viii, lxxxviii.

*Historia de México*, 91-92, 103-106, 109-110.

Benavente, 9-13, 388-389.

*Historia Tolteca-chichimeca*, 160-168.

*Anales de Cuauhtitlán*, 3-5.

*Leyenda de los Soles*, 119-123.

Durán, I, 6-7.

López de Gómara, II, 373-374.

Muñoz Camargo, 153-154.

Mendieta, I, 83-88, 106.

Torquemada, I, 34-36, II, 38, 76-77.

Alva Ixtlilxóchitl, *Sumaria relación...*, I, 264-265 e *Historia de la nación chichimeca*, II, 7-9, en *Obras históricas*.

tierra, y a su consorte, tejer e hilar. Ella en particular aprenderá los procedimientos mágicos y terapéuticos en los que se usan granos de maíz.

No es muy claro si esta pareja fue imaginada con existencia propiamente humana. Diversos elementos de los mitos permiten suponer que los antiguos nahuas concibieron a Oxomoco y a Cipactónal más como dioses o como seres arquetípicos que como hombres; entre estos elementos pueden mencionarse los siguientes: *a*, fueron coetáneos, o aun anteriores, a las creaciones de los cielos, la tierra y el inframundo; *b*, en la mayor parte de las fuentes no se menciona que su generación haya poblado la tierra; *c*, en cambio, se dice que fueron padres y abuelos de dioses; *d*, Oxomoco, como mujer, fue convertida en la diosa Itz'zapálotl tras haber cometido un pecado que no se especifica,<sup>3</sup> lo que hace suponer que ambos nombres corresponden a advocaciones diferentes de la misma deidad; *e*, junto con Xochicahuaca y Tlalteteuín, Oxomoco y Cipactónal fueron tenidos por inventores y patronos de la medicina herbolaria. Al respecto hay que decir que en el pensamiento mesoamericano el carácter de inventor o patrono de un arte siempre fue atribuido a un dios.

No debe tomarse como firme apoyo de que se les concibiera como seres humanos el hecho de que se les diera la designación de hombres. Es frecuente que en los textos míticos se mencione a los dioses llamándolos hombres o diciéndoles sacerdotes. Un ejemplo es el de los cuatro "hombres" formados por los dioses para que sostuvieran el mundo; cumplida su misión, el dios supremo los hizo divinidades del cielo y de las estrellas. No sería extraño, por tanto, que Oxomoco y Cipactónal fuesen de este tipo de dioses llamados hombres, y que cumplieren el papel de arquetipos humanos, de "dioses de humanidad", seres en los que se establecía el fundamento de la división sexual del trabajo y en los que aparecía como característica de los humanos su naturaleza mortal.<sup>4</sup>

#### *Las generaciones de los cuatro primeros soles*

A partir de la primera generación que habitó la tierra, la humanidad fue destruida cuatro veces por catclismos que produjeron los dioses en su lucha por el dominio del mundo. Tras cada destrucción, un nuevo orden permitió el repoblamiento. Uno de los documentos que puede ser considerado entre los muy modifi-

<sup>3</sup> *Códice Telleriano Remensis*, 2ª parte, lam. xxii.

<sup>4</sup> *Códice Vaticano Latino 3738*, lam. xv.

cados por la interpretación europea es el *Códice Vaticano Latino* 3738. Este código enlaza la primera pareja con las generaciones que sucesivamente fueron ocupando la tierra tras los grandes cataclismos. En cada uno de los períodos de orden, los hombres se reproducen hasta el momento en que los conflictos divinos motivan la general destrucción que dará lugar a la siguiente etapa de existencia de la tierra. Según el documento, siempre quedan suficientes supervivientes, de los que derivará la generación humana. Pero no todas las versiones del mito están de acuerdo con esta concatenación de la especie, y hablan de nuevos momentos creativos:

Y habiéndoles preguntado que (si) el Sol perecía con los hombres, cómo luego salían y se producían otros soles y hombres, respondieron que los dioses hacían estos soles y estos hombres.<sup>5</sup>

No sólo se afirma que hubo nuevas creaciones, sino que en cada una de ellas los hombres fueron distintos, alimentados con particulares productos de la tierra, sin que la humanidad pudiera llegar a obtener su sustento definitivo, el grano de maíz, hasta que arribó la edad presente o Quinto Sol. Entre estos hombres de las generaciones previas destacan los gigantes, llamados *quinametín tzocuillicxeque* o *quinametín tzocuillicxime*. Los términos *tzocuillicxeque* y *tzocuillicxime* se refieren a las deformadas extremidades inferiores de los gigantes, pues ambos nombres significan "los que tienen patas de jilgueros". El tamaño de estos hombres y la particularidad de sus extremidades hacían tan peligrosas sus caídas que, una vez en el suelo, no podían levantarse.<sup>6</sup> A los pecados de estos gigantes (soberbia, degeneración sexual y embriaguez) se atribuyó la ira de los dioses que produjo su destrucción.

También cabe la duda de si estos pobladores de los cuatro soles anteriores al presente fueron considerados verdaderamente humanos, o si fueron concebidos simplemente como antecedentes del hombre, pertenecientes no a la historia, sino al tiempo del mito. Destruídos, daban origen a otros seres que vivirían en el Quinto Sol. Unos fueron transformados en monos, otros en grandes peces, otros en pavos, otros en pájaros, otros en mariposas, por lo que

<sup>5</sup> *Historia de México*, 104.

<sup>6</sup> Otra versión posible sería "los dueños de pies de gusanos de la mugre", para lo que habría que duplicar la *o*. Es verosímil esta traducción si se compara con la descripción de la gente que se esperaba llegaría a Tenochtitlan a arrebatarse el poder a los mexicas en tiempo de Motecuhzoma Xocoyotzin: "... verás que han de venir unas gentes que serán llamadas *coaixeques*, caras de culebras, y caras de pescado grandes, y pies de gusanos." Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, 528.

puede sospecharse que son de la categoría de dioses que Jensen ha denominado *demás*,<sup>7</sup> divinidades cuya muerte en el tiempo del mito produce el nacimiento de los seres del tiempo del hombre.

#### *La pareja original del Quinto Sol*

Por fin se llega, tras las cuatro destrucciones anteriores del mundo y de las generaciones humanas que lo habitaron, a la última etapa, que lo es no sólo por ser la presente, sino porque a su destrucción no la seguirá una sexta época del hombre:

Tienen por muy cierto que ha de haber otro fin e que ha de ser por fuego, e que la tierra ha de tragarse a los hombres, que todo el universo mundo se ha de abrasar, e que han de bajar del cielo los dioses y las estrellas, y que personalmente han de venir a destruir a los hombres del mundo y acaballos, e que las estrellas han de venir en figuras de salvajes, y éste es el último fin que ha de haber en el mundo.<sup>8</sup>

La relación del hombre, el hombre definitivo, con el cosmos era perfecta, ya que se asociaba al punto de equilibrio, al centro del universo, como lo afirma Moreno de los Arcos:

La concepción es realmente grandiosa: los nahuas establecieron la existencia de cuatro edades anteriores a la suya, y todas destruidas por los cuatro elementos, e identificables todas con los cuatro rumbos. A ellos les correspondía el centro del universo, la síntesis del tiempo, la suma de los elementos.<sup>9</sup>

En efecto, el hombre náhuatl consideró que la verdadera especie humana ocupaba el centro del cosmos, que había sido formada en la quinta de las creaciones, y una etapa más, una generación que sobrepasara temporal y cualitativamente a la suya, eran inconcebibles. En el Quinto Sol, en la última de las posiciones dables del plano terrestre, se agotaban las posibilidades de creación.

Algunas fuentes dividen la creación de la nueva pareja de hombres en dos etapas: la primera corresponde a la formación de 1600 dioses que enviaron las divinidades supremas<sup>10</sup> a la tierra, en forma de un pedernal que cayó y se hizo pedazos en Chicomóztoc. Estos 1600 dioses pidieron permiso para hacer hombres, y se les contestó que debían descender al inframundo, pedir a Mictlan-

<sup>7</sup> Jensen, *Mito...*, 110-111.

<sup>8</sup> Muñoz Camargo, 154.

<sup>9</sup> Moreno de los Arcos, "Los cinco...", 210.

<sup>10</sup> Aquí con los nombres de Citlallatónac y Citlalicue.

tecuhtli cenizas y huesos de las generaciones de los soles pasados, y a partir de los restos crear la nueva vida. En la segunda etapa, Quetzalcóatl<sup>11</sup> o Xólotl descienden para solicitar los huesos y las cenizas. Tras algunas peripecias los obtienen, los llevan a Tamoanchan, donde la diosa Quilaztli los muele y coloca el polvo en un lebrillo. Allí son regados con la sangre vivificante de los dioses, principalmente con la del pene de Quetzalcóatl. De aquella masa surgirá al primer día el varón, y a los cuatro, la mujer. Ambos serán alimentados por Xólotl. Posteriormente se abrirán para ellos los depósitos de piedra en los que los dioses guardaban el maíz, con lo que esta generación ya será la de los hombres verdaderos.

El protagonista divino de esta creación es Quetzalcóatl. Es necesario insistir aquí en el carácter polivalente de los dioses mesoamericanos y en el hecho de que sus nombres son, frecuentemente, referencias delimitantes de sus campos de actividad. Quetzalcóatl aparece algunas veces como uno de los cuatro hijos de Ometecuhtli y Omecíhuatl, la pareja divina; pero el nombre servía también para designar a esta dualidad suprema, como unidad. No es un caso aislado, ya que lo mismo sucedía, por ejemplo, con el nombre de Moyocoyani, que se otorgaba indistintamente al dios supremo y a uno de sus cuatro hijos, Yayauhqui Tezcatlipoca; o con el nombre de Yohualli Ehécatl, con el que se referían, también, tanto a Ometéotl como a su hijo Quetzalcóatl. Los dioses no tenían individualidad absoluta: se fundían y se desdoblaban; cambiaban de atributos y de designaciones según el punto de su ciclo de acción; sus personalidades se alteraban constantemente de acuerdo con la dinámica de los contextos.<sup>12</sup> Ya hace alusión a lo anterior la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* cuando afirma que "estos dioses tenían estos nombres y otros muchos, porque según en la cosa que entendían o se les atribuían, así les ponían el nombre".<sup>13</sup> Quetzalcóatl, el dios creador del hombre, es uno de los cuatro hijos de la pareja suprema; pero es esta misma pareja, o este dios dual supremo, cuando está revestido con su carácter de divinidad creadora de la vida de los hombres.<sup>14</sup>

El mito del descenso al Mictlan es el más importante de los que se refieren a la aparición del ser humano en el Quinto Sol; pero no es el único. En páginas anteriores se ha hecho mención del que

<sup>11</sup> Con este nombre o con el de Ehécatl.

<sup>12</sup> Véase al respecto, aunque referido a la iconografía, López Austin, "Iconografía..."

<sup>13</sup> *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 24.

<sup>14</sup> En muchas fuentes aparece Quetzalcóatl como dios de la generación. Véase, por ejemplo, Cervantes de Salazar, I, 43.

narra que el hombre primero fue un ser que sólo contaba con la parte superior del cuerpo.<sup>15</sup>

### *La creación de los guerreros*

Algunas fuentes mencionan la creación de múltiples hombres, cuyo número tiene cierta carga simbólica. Se dice que fueron 5, 7, 400 ó 1600. Estos guerreros y sus mujeres nacen para dar fuerza al Sol con su sangre y sus corazones.

Citlalicue, la comparte femenina de la divinidad suprema, envía directamente 1600 hombres del cielo a Teotihuacan, y llegados a esta ciudad todos mueren. Tezcatlipoca y Camaxtli intervienen en otras creaciones, dando origen a 400 guerreros y a 5 mujeres de un golpe; los hombres mueren y las mujeres quedan vivas tras la guerra.

Los mitos son complejos; pero tienen algunos elementos que permiten ubicar a estos personajes: en primer lugar, el envío de 1600 hombres por Citlalicue a la tierra es similar, obviamente, al envío que ella y su consorte, Citlallatónac, hacen del pedernal que se fragmenta en Chicomóztoc, del que salen los 1600 dioses que pedirán a las divinidades celestes facultades para crear hombres que los adoren. El que vayan a morir a Teotihuacan para dar vida al Sol viene a confirmar que se trata de dioses: son los dioses con cuya fuerza vital el astro podrá moverse en el firmamento, como se narra en otros mitos. El que se diga que cada uno de ellos será adorado por un pueblo<sup>16</sup> permite descubrir que son los diversos dioses patronos. Otro dato más que conduce a la conclusión de que son dioses es que una divinidad, Camaxtli, se convierte en uno de los guerreros. Son dioses, y sus funciones son tres: dar su fuerza vital para que se mueva el Sol (el Quinto Sol); contribuir, con Quetzalcóatl a la cabeza, a que nazca la primera pareja del Quinto Sol, y dar origen a los grupos humanos que poblarán la tierra en la última era.

Ya aquí se perciben dos distintos tipos de mitos de creación del hombre de la quinta era. Uno de ellos se refiere genéricamente a la especie humana; otro, al origen de las divisiones humanas. El primero concibe el principio como nacimiento de una pareja. El segundo tipo comprende una sucesión de creaciones grupales. Cada grupo quedará bajo la protección de uno de estos dioses guerreros.

<sup>15</sup> Una de las versiones de este mito, diferente a la transcrita con anterioridad, fue comunicada a fray Andrés de Olmos. Mendieta, I, 87-88.

<sup>16</sup> Mendieta, I, 85.

Esta es una de las causas de la gran variación en cuanto al número de los personajes; en otro trabajo mencioné que los dioses patronos aparecen protegiendo grupos humanos de muy distintas dimensiones, desde grandes grupos étnicos, que varían de acuerdo con las particulares versiones de los mitos, hasta las pequeñas unidades denominadas *calpulli*, que poseían protectores propios.<sup>17</sup>

#### *La creación de los distintos grupos humanos*

Fue necesario explicar a través de los mitos el porqué de la pluralidad de los grupos humanos que habitaban el mundo, de sus diferentes lenguas y de la protección que cada uno de ellos creía recibir de un dios tutelar. Se concebía a los primeros hombres de cada grupo viviendo en forma latente dentro de cavernas que hacían las veces de vientres maternos. El sitio mítico donde estos primeros padres esperaban surgir a la luz recibía el nombre de Chicomóztoc, "lugar de las siete cuevas", que era el sitio donde el navajón de Citlallatónac y Citlalicue se había roto para dar origen a los 1600 dioses. Cada uno de los siete vientres de la montaña sagrada daría oportunamente origen a un pueblo, que saldría gracias a la intervención de su patrono.

Las versiones son distintas. El *Códice Vaticano Latino 3738*, por ejemplo, pretende llevar al extremo la concatenación de la generación humana. Ya se ha visto que en este códice no se aceptan las múltiples creaciones, sino que se habla de la existencia de supervivientes que van enlazando las generaciones humanas de uno de los soles al otro. Al tratar de la última destrucción del mundo, el documento afirma que se salvaron siete personas, entre ellas Quetzalcóatl, Huehuetéotl, Cihuacóatl y Xelhua, porque pudieron penetrar a una gruta. Cada uno de ellos generó una nación, misma que tendría a su progenitor por dios, haciéndolo "corazón del pueblo".<sup>18</sup> Más adelante el códice ofrece un dibujo donde aparecen siete grutas, y en cada una de ellas se encuentra un grupo humano: chichimecamexicas, nonoalcas, michhuacas, totonacas, cohuixcas, cuextecas y olmecaxicalancas.<sup>19</sup> En la *Historia Tolteca-chichimeca* aparecen en las siete cuevas de Colhuacatépec Chicomóztoc los siete siguientes grupos chichimecas: malpantlacas, texcaltecas, cuauhtlinchantlacas, totomihuaques, zacatecas, acolchichimecas y tzauhctecas.<sup>20</sup> En otra fuente, los dioses crea-

<sup>17</sup> López Austin, *Hombre-dios*, 47-57.

<sup>18</sup> *Códice Vaticano Latino 3738*, lam. v.

<sup>19</sup> *Códice Vaticano Latino 3738*, lam. lxxxviii.

<sup>20</sup> *Historia Tolteca-chichimeca*, 161, fol. 16r.

dores de los diversos grupos humanos se identifican con los primeros padres de cada uno de ellos, y algunos son epónimos. La pareja suprema, como señor del cielo y señora de la tierra, tienen como hijos a Ténuch, Ulmécatl, Xicaláncatl, Mixtécatl, Otómitl, Xelhua, de quienes nacerán respectivamente los tenochcas, los olmecas, los xicalancas, los mixtecas, los otomíes y la gente de Cuauhquechollan e Itzucan. Otra madre, también con nombre terrestre, parirá al séptimo hijo del Señor del Cielo, y lo llamarán Quetzalcóatl.<sup>21</sup> Aunque el número siete es persistente en las fuentes, y con él el origen humano en Chicomóztoc, los diversos documentos registran distintos nombres de los grupos humanos. Hay que agregar que los nacimientos de los distintos grupos humanos no se concebían simultáneos. Cada grupo creía haber nacido en una fecha distinta, fecha que era clave para su historia en la repetición de los ciclos.

En resumen, los mitos de origen se refieren a:

- 1 La creación de una pareja arquetípica, Oxomoco y Cipactónal, vinculada al origen del tercer tiempo. Estos personajes son patronos de la adivinación, y de la medicina herbolaria, y en ellos se establecen la división sexual del trabajo y la naturaleza mortal de los hombres.
- 2 La creación de seres que habitan la tierra durante los cuatro soles anteriores al presente. Al parecer eran considerados divinidades del tipo *dema*. Su muerte da origen a animales del Quinto Sol. De sus huesos y cenizas se toma parte de la materia con la que serán formados los hombres de la última época.
- 3 La creación genérica de los hombres del Quinto Sol, iniciada en una pareja original. Intervienen en la creación, en conjunto, los dioses hijos de la pareja suprema, presididos por Quetzalcóatl. Los huesos y las cenizas de los pobladores de soles anteriores son molidos y regados con la sangre de los dioses, y así se forman el primer hombre y la primera mujer.
- 4 La creación de dioses (que no hombres) cuya misión será dar vida al Quinto Sol, a la pareja original de esta época y a los grupos humanos que saldrán de las cuevas de Chicomóztoc.
- 5 La creación de estos grupos humanos. Los hombres del Quinto Sol surgen a la vida en conjuntos que dependen de un dios protector. Antes del nacimiento esperan encerrados en las cuevas maternas.

#### LOS COMPAÑEROS DEL HOMBRE

El mundo del hombre no estaba habitado sólo por él, por las plantas y por los animales. Otros seres menos perceptibles rodeaban al hombre e influían en su vida, ya en forma benéfica, ya perjudicial-

<sup>21</sup> Benavente, 10 y 12.

mente. Algunos eran personajes divinos que en sus tiempos y zonas particulares visitaban la superficie de la tierra o las capas bajas del cielo, o que vivían permanentemente en ellas; otros eran sus enviados, sus mensajeros; otros, los guardianes o dueños, custodios de animales, de vegetales, de fuentes y corrientes de agua, de oquedades; otros, los encerrados en las rocas, o quienes desde el cielo amenazaban con su terrible descenso. En fin, el mundo complejamente poblado tenía que explicarse, en gran parte, por los mitos de creación, y explicaba a su vez los beneficios y daños que en forma invisible llegaban al hombre.

Las funciones de los mitos nahuas de origen de la especie humana fueron múltiples. Dieron cuenta de la existencia de los diversos grupos y les proporcionaron firmes apoyos de cohesión interna. El origen autónomo de los pueblos explicó la diversidad lingüística. El alterno dominio de los soles y la muerte de los dioses guerreros sustentaron ideológicamente a los pueblos que pretendían justificar su posición hegemónica. La división sexual del trabajo quedó consagrada en los mitos de Oxomoco y Cipactónal. Los mitos también fueron la base de mecanismos de control moral, de enaltecimiento del valor guerrero, de afianzamiento de la adhesión popular a los fines militaristas del grupo en el poder, y de elucidación etiológica de algunos padecimientos cuya relación de causa-efecto no podía ser aclarada de otra manera que no fuese la intervención de lo sobrenatural.

Las narraciones de lo acaecido en los cuatro soles anteriores no sólo se refieren a un pretérito tiempo del mito: dan cuenta de un mundo presente nimbado por las fuerzas sobrenaturales, con las que el individuo puede tropezarse de un momento a otro. Bastaba que el hombre abandonara la compañía de sus semejantes para que cayera en un terreno en el que la acción de la sobrenaturalidad era demasiado intensa. Un viaje en el que se viera precisado a cruzar barrancas, arroyos y bosques, lo internaba en zonas gobernadas por seres agresivos de figuras horripilantes. En otras ocasiones no le era necesario ir demasiado lejos: eran peligrosos por la noche los rincones malolientes donde la gente defecaba. Allí, en la oscuridad, podía ser sorprendido por la enana peluda, por el cráneo, por el muerto ceñido de la cabeza o por otras figuras fantasmales que se burlaban de él.

Los seres existentes en los cuatro soles anteriores no habían quedado totalmente liquidados. Según los antiguos tlaxcaltecas, cuando el mundo se destruyó por primera vez, la tierra dio un giro completo, quedaron abajo los gigantes, y algunos de sus huesos

aparecieron expuestos en las quebradas.<sup>22</sup> No obstante lo anterior, tanto en las narraciones de tipo histórico como en la tradición popular, los gigantes siguieron viviendo junto a los hombres del Quinto Sol. Todavía hoy se habla de estas criaturas enormes, y se dice que sus pies están invertidos, deformes, como los de los *quina-metin tzocuilicxeque* que mencionan los antiguos textos.

Las informaciones etnográficas de las creencias actuales en estos seres son de gran importancia, pues los describen con un detenimiento que no existe en las fuentes históricas. Estas son lacónicas, por ejemplo, cuando se refieren a los *ohuican chaneque*, de los que sólo nos dicen que eran seres que guardaban los lugares peligrosos y que se distinguían de los nagueles en que sus bocas eran babosas y no amuralladas de dientes.<sup>23</sup> En cambio, las fuentes etnográficas contemporáneas son mucho más explícitas, y nos hablan con detalle de estos *chaneque*, presentándolos como seres que existieron libres en un período anterior de la tierra, y que ahora se encuentran reducidos a piedras, metates, figurillas arqueológicas o árboles, formas que sólo pueden abandonar a ciertas horas del día.<sup>24</sup> Cuando adquieren su forma animada son seres pequeños, peludos, como la *cuitlapanton* o *cintanaton* de los antiguos nahuas,<sup>25</sup> relacionados con el Señor de los Animales, que habitan montañas, bosques, manantiales, torrentes y arroyos, y que cuidan de estos sitios y de las bestias. Causan graves males, tanto por intrusión de aires como por robo de "sombra"; pero también es posible obtener de ellos algunos beneficios, sobre todo si el hombre se les enfrenta en forma violenta y agresiva.

Otros seres de los que se creía que habitaban demasiado cerca de los hombres eran las pobladoras del cielo, monstruos feroces de quienes se esperaba el descenso al finalizar el mundo. Su misión sería entonces bajar a devorar a los mortales. Se les llamó *tzi-tzimime*, y eran concebidas como seres descarnados, de afilados colmillos y armados de garras.

Todos estos seres estaban apaciguados en el período actual por el dominio del Quinto Sol. Permanecían sujetos por la fuerza del astro; pero en los períodos críticos, en los que la existencia del Sol peligraba, podían recuperarse y atacar a los hombres de la generación presente. Esta creencia existió en la antigüedad y persiste en nuestros días. Hoy se cree que durante la noche no existe

<sup>22</sup> Muñoz Camargo, 153.

<sup>23</sup> Ruiz de Alarcón, 38-39.

<sup>24</sup> Por ejemplo, Kelly, García Manzanedo y Gátate, *Santiago...*, 120-121.

<sup>25</sup> López Austin, *Augurios...*, 57.

el peligro de la invasión gracias a que las estrellas actúan como vigilantes, flechando a las piedras que tratan de moverse para transformarse en tigres. "Cuando Dios se va y se queda oscuro —dicen los actuales tepehuas— quedan como topiles las estrellas";<sup>26</sup> y la misma función dan a las estrellas los totonacas.<sup>27</sup> En cambio, cuando el Sol se eclipsa y pelagra por ello su existencia, los enseres de la casa pueden liberar su contenido. De la piedra y de la madera surgen demonios y bestias fieras que devoran a los vivos.<sup>28</sup> Esto sucederá de seguro cuando el Sol termine;<sup>29</sup> el día del juicio la tierra se volteará; la parte de abajo quedará arriba, y así se destruirán los hombres del presente.<sup>30</sup>

Comparemos estas creencias de los mayas de la Península de Yucatán, de los totonacas y de los tepehuas, con lo que quedó registrado de los antiguos nahuas. Esperaban éstos el fin del Quinto Sol al concluirse un ciclo de 52 años. La última noche del ciclo eran apagados todos los fuegos, y el mensaje divino que prometía el enlace con otro siglo debía llegar con el nacimiento del fuego nuevo, encendido por el sacerdote en el pecho de un sacrificado. Previamente, y por temor al ataque, se arrojaban lejos de la casa todos los enseres domésticos, incluidas las pequeñas imágenes de los dioses, los metates y las tres piedras sagradas entre las que era mantenido el fuego del hogar. Se temía que en los momentos de oscuridad bajaran del cielo las *tzitzimime*, "mujeres que no tienen carne, sino huesos", las que moraban en el segundo cielo,<sup>31</sup> "demonios atroces que revolotean por el aire",<sup>32</sup> "demonios feísimos y muy terribles que comerían a los hombres".<sup>33</sup> Y se tenía miedo hasta de las mujeres preñadas, de las que se decía que también podían convertirse en fieras,<sup>34</sup> posiblemente porque las *tzitzimime* podían tomar posesión de sus cuerpos. Cuentan las fuentes que en tiempos de Ahuítzotl, *tlatoani* de Tenochtitlan, ocurrió un eclipse que sembró el pánico, pues hubo tal oscuridad que se esperaba el descenso de las *tzitzimime*.<sup>35</sup>

Otro momento difícil, en el que podían liberarse los seres de épocas anteriores, era el de un sismo. Los niños tenían que ser

<sup>26</sup> Williams García, *Los tepehuas*, 192.

<sup>27</sup> Kelly, "World view..." 395-396.

<sup>28</sup> Entre los mayas, Redfield y Villa Rojas, *Chan Kom*, 206-207.

<sup>29</sup> Entre los totonacas, Kelly, "World view..." 395-396.

<sup>30</sup> Entre los mayas de Quintana Roo, Villa Rojas, *The Maya...*, 151.

<sup>31</sup> *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 69.

<sup>32</sup> Hernández, *Antigüedades...*, 138.

<sup>33</sup> Torquemada, II, 293.

<sup>34</sup> CF, VII, 27.

<sup>35</sup> HG, II, 284.

separados de la superficie de la tierra para que no les fuera robado el poder de crecimiento<sup>36</sup> y las ollas eran cubiertas o quebradas para que las mujeres preñadas no sufrieran aborto.<sup>37</sup>

También hay noticias de la creencia de que los metates liberaban, al romperse, una fuerza maligna que mataba a la molendera y a los habitantes de su casa,<sup>38</sup> fuerza que puede ser identificada con los seres de épocas anteriores que estaban incluidos en la piedra.<sup>39</sup>

Existe un interesante paralelismo de concepciones indígenas y cristianas. Por fortuna se cuenta con la relativamente temprana información de Muñoz Camargo, que nos habla de una primera inversión de la tierra, creencia que concuerda con la actual de que al fin del mundo ocurrirá un movimiento contrario. De otro modo, habría el riesgo de suponer una influencia europea en el actual pensamiento de los mayas de Quintana Roo. El paralelismo se da con creencias españolas de Orense, que afirman que al fin del mundo:

Se oirá un ruido extraordinario y saldrán de debajo de la tierra unos hombres a caballo, de 25 cuartas de estatura. En una gran llanura darán descomunal batalla campal a los hombres de nuestro mundo: "Xa que denantes estuvéchedes por riba de nos, agora estaredes debaixo". Después una nube de azufre arderá por las chispas desprendidas de las herraduras de los caballos y el fuego completará la destrucción.<sup>40</sup>

A la presencia de los seres de soles anteriores debe agregarse la de los muertos del Quinto Sol, ya que se creía que sus restos no quedaban totalmente alejados de este mundo, como se verá en un capítulo posterior. La vida de los hombres del Quinto Sol, por tanto, era una vida que se compartía con los dioses, con seres de eras anteriores y con muertos contemporáneos. Todo individuo corría el riesgo (o podía buscarlo) de encontrarse con lo sobrenatural para convertirse en su víctima o para dominarlo con su arrojo.

#### EL SUFRIMIENTO Y EL PLACER

Nada mejor para comprender la ideología de los antiguos nahuas acerca de la vida sobre la tierra que la búsqueda en los *huehuetla-*

<sup>36</sup> López Austin, *Augurios...*, 75.

<sup>37</sup> Las Casas, II, 39.

<sup>38</sup> López Austin, *Augurios...*, 93.

<sup>39</sup> Esta creencia tal vez pueda justificar un extraño sintagma que, sin razón aparente, está registrado en el *Vocabulario* de Molina: *tetl itechpa quiza*, cuyo significado es "salir o proceder algo de la piedra".

<sup>40</sup> Taboada, "Folklore...", 124.

*tolli*, discursos tradicionales pronunciados en ocasiones solemnes, en las que los conceptos más importantes eran repetidos una y otra vez para que quedaran indeleblemente grabados en la mente del individuo. He escogido dos piezas que se refieren al placer y al sufrimiento sobre la tierra. La primera es el discurso que dirigían los señores a sus hijas cuando éstas habían llegado a la edad de la discreción:

An axcan ca ye timotlachialtia, ca ye titlachia inic yuhcan: ca amo ahualo, ca amo huellamacho, ca toneuhua, ca chichinaco, ca tlaclahua ca umpa onquiza, timalihuin tonehuiztli, in chichinaquitzli: ayaxcan in tlalticpac, techochoctica, teellelaxitican, cococ teupouhqui macho: auh itztic, cecec, ehecatl quiztoc mopetzcotoc: nelli mach in tetch cecehui in tonalli, in ehecatl, auh amicohuayan, teuciohuaya: za zan niman ye yuhca i.

Huel xiccaqui nochpuchtze, nopiltze: ayecan in tlalticpac, amo pacoaya, amo huellamachoaya: zan mitoa ciahucapacoaya, chichinacapacoaya in tlalticpac, yuh conitotihui in huehuetque: inic amo cemicac tichocatinemizque, inic amo titlaoculmiquizque in timacehualli: yehuatl techmomaquili in Totecuyo, in huetzquitzli, in cochiztli: auh ye in tonacayutl in tochicahuaca, in tohuapahuaca: auh yequene ye yehuatl in tlalticpacayotl, inic nepixolo.

Muchi quihuinti in nemiliztli in tlalticpac inic ayac chocatinemi. Auh mazo yuhcan, i, mazo nel ihui in yuh tlamani, i, tlalticpac: cuix ic caco, cuix ic nemautilo, cuix ic chocatinemoa, ca nemoa in tlalticpac, tecuhtihua, tlatocatihua, piltihua, cuauhtihua, ocelotihua: auh aquin za quitotica ca yuhcan, i, in tlalticpac; aquin za momiquizyecotica, ca tlaayoa, ca

Y ahora que te instruyes, que ya miras, así es aquí: no hay contento, no hay alegría; hay tormento, hay dolor, hay aflicción; porque aquí salen el tormento apostemado, el escozor. Dificultosa es la tierra; lugar de lloros, lugar de penas. Son sentidos el dolor, la angustia. Y permanece saliendo, permanece deslizándose el viento frío, helado. En verdad sobre nosotros el viento enfría el calor. Y es lugar de sed, es lugar de gran hambre. Sólo así es esto.

Oye bien, hija mía, niña mía: no es un lugar agradable la tierra; no hay contento, no hay alegría. Se dice que sólo hay alegría con cansancio, alegría con aflicción sobre la tierra. Así lo andan diciendo los viejos: para que no estemos viviendo en lloros por siempre, para que no fenezcamos de tristeza los hombres, él, Nuestro Señor, se dignó darnos la risa, el sueño, y nuestro sustento, nuestra fuerza, nuestro brío. Y esto más: lo terrenal [el sexo], para que sea la reproducción.

Todo esto embriaga la vida sobre la tierra para que nadie ande llorando. Y aunque así sea esto, aunque así estén, en verdad, las cosas sobre la tierra, ¿acaso así es oído, acaso así es temido, acaso así se vive entre llantos? Porque se vive sobre la tierra, se hacen gobernantes, se hacen *tlatoque*, se hacen nobles, se hacen águilas, se hacen tigres. ¿Y quién anda

nemtilo, necaltilo, tlatequipanolo: auh necihuahatlanilo, nenamictilo, neucchotilo, tlalalihcatihua.<sup>41</sup>

solamente diciendo que así son las cosas sobre la tierra? ¿Quién solamente está intentando darse muerte? Porque hay producción, hay creación de vida, hay construcción, hay trabajo. Y hay búsqueda de mujeres, hay matrimonio, se adquieren maridos, se casan los jóvenes.

El segundo texto que selecciono era el pronunciado ante el cadáver de un recién fallecido:

Nopiltze, oihiyotl ticmomachiti, oticmociahuilti in Totecuyo, canel amonican tochenchan in tlalticpac, ca zan achitzin ca, ca zan cuel achic, ca zan titotonio, ca zan ipaltzinco titimaxitico in Totecuyo.<sup>42</sup>

Oh, hijo mío, conociste el sufrimiento, padeciste. Te hizo merced Nuestro Señor, porque en verdad no es aquí sobre la tierra nuestra casa definitiva, que sólo por poco tiempo es, que sólo un momento, que sólo es nuestro calentadero al sol, sólo gracias a Nuestro Señor venimos a conocernos los rostros.

Estas mismas ideas aparecen en otros muchos discursos y poemas que sería largo enumerar. La repetición de tales conceptos en obras de distintos géneros es una buena garantía de su origen prehispánico; garantía necesaria cuando se trabajan los *huehuetlatolli*, piezas que, modificadas adecuadamente, siguieron siendo usadas por los evangelizadores como excelentes medios de difusión de sus prédicas.

Destaca a primera vista la concepción de la vida como un período breve en el que el dolor es algo normal y natural. El sufrimiento, expresado frecuentemente en los textos como dolor físico o como esfuerzo y fatiga, implica hambre, sed y trabajos, a los que el hombre tiene que enfrentarse por el hecho simple de haber nacido. En la vida misma se encuentran los dones divinos que hacen soportables los padecimientos: la risa, el sueño, el sustento, la fuerza, el placer sexual, la unión conyugal, la reproducción humana, todo como una agradable embriaguez que aleja a los hombres de la idea del suicidio.

Es interesante ver cómo el primero de los discursos, aunque está dirigido a una niña noble, se refiere al hambre y a la sed, más siguiendo un patrón generalizado que atendiendo a una situación

<sup>41</sup> CF, VI, 93-94.

<sup>42</sup> CF, III, 39.



concreta. Entre las recompensas que la sociedad otorga está la de un supuesto beneficio general: el que pueda contarse con los dirigentes que organizan a la colectividad entera. Y otro del mismo estilo: la formación de militares profesionales, los águilas y los tigres.

Es, sin duda, la visión que se difundió entre todos los grupos que integraban la sociedad; pero es, al mismo tiempo, la visión de los dominantes, de los que hacían entender al agricultor que su existencia era tan efímera que debía tomar con resignación su prematura muerte en el combate, agradeciendo que la divinidad le hubiera proporcionado unos años para venir a calentarse al sol y a conocer los rostros de sus semejantes, en un hogar que, a fin de cuentas, no era el hogar definitivo de la especie humana.

En la polaridad sufrimiento-felicidad se proyecta la asimetría de una sociedad en la que la riqueza era distribuida muy desigualmente. Al hombre común le era difícil obtener lo necesario para su sustento, y los valores negativos son el hambre, la sed, el esfuerzo físico. Sin embargo, el origen del sufrimiento no se hace derivar de las relaciones sociales, sino que se atribuye a la naturaleza misma de la vida sobre la tierra.

El esfuerzo y el sufrimiento se aproximan a la sinonimia, y es frecuente encontrar en la metáfora su vinculación por medio de la idea del dolor físico. Según Molina, "adquirir con trabajo lo necesario para la vida" es *ic tonehua, ic chichinaca in noyollo, in nonacayo*; literalmente, "así duelen, así escuecen mi corazón y mi cuerpo". Es la concepción realista de un pueblo que carece con demasiada frecuencia de los bienes materiales, que equipara el sufrimiento a lo que agrade más vivamente la integridad corpórea del individuo. En el otro extremo, en forma paralela, la felicidad tiende a aproximarse al gozo que producen los sentidos. *Tlamachtía (nino)* significa "enriquecerse o gozar mucho"; a la letra es "sentir las cosas". *Ahuía (n)* significa "ser feliz"; está relacionada esta palabra con *ahuíac*, "cosa suave, olorosa y gustosa". *Tzopeliccuícatl* ("canto dulce") y *huelicatlatoa* ("hablar gustoso, sabroso") son dos de los varios términos que muy frecuentemente aparecen en los textos equiparando la calidad suprema de las cosas con la sensación. Si el dios favorecía a un hombre, se decía que éste recibía "la dulzura, la fragancia, la misericordia" divinas.<sup>43</sup> Esta asociación también es clara en los dos refranes siguientes y en sus respectivas explicaciones:

<sup>43</sup> CF, IV-V, 33:... *in itzopelica, in yahuiyaca, in itetlaocoliz...*

"In atzopelic, in ahahuiac"

Itechpa mitoa in aquin amocnelilmaitini, azo totoco macehualli. Ilhuilo-ya: "Xiyauh, xictlalcahui in altepetl, ca atzopelic, ca aahuiyac ipan ticmati in altepetl." Anozo aca tlatoani ilhuilo-ya: "Amo titzopelic, amo tahuíac ipan macho."<sup>44</sup>

"Tzopelic, ahuiyac"

Itechpa mitoa in altepetl in uncan neltlamachtilo, pacoa; anozo itechpa mitoaya in tlatlani tepepaquiltiani.<sup>45</sup>

"Insípido, sin fragancia"

Se dice de quien es ingrato, o del hombre que es desterrado. Se decía: "Vete, abandona la ciudad, porque la ciudad te considera insípido, sin fragancia." O quizá se le decía esto a algún *tlatoani*: "No eres considerado sabroso, fragante."

"Sabroso, fragante"

Se decía de una ciudad en donde existía dicha, felicidad; o quizá se decía de un *tlatoani* que era dador de alegría a la gente.

El placer, no obstante lo anterior, era una ilusión: *zan yuhquin cochitlhualli, temictli ipan ticmatizque in iz talticpac in pacoa*, "sólo como un ensueño, como un sueño debemos considerar el placer de este mundo".<sup>46</sup> El hombre, y sobre todo el hombre del pueblo, debía comprender que el placer era un respiro a la normal y natural condición de la existencia humana.

Los placeres eran dones divinos. Los dioses gozaban cuando el hombre aprovechaba aquellos bienes que le hacían olvidar por momentos su tristeza; pero eran bienes demasiado limitados, y bienes que habían sido enviados para el disfrute de la humanidad entera. Eran exiguos, y así como su goce era permitido, su abuso causaba la ira de los dioses. El maíz derramado en el suelo podía quejarse ante la divinidad suprema del abandono en que lo tenía el hombre.<sup>47</sup> El desperdicio y la destrucción de los frutos eran castigados con la pena de muerte.<sup>48</sup>

Entre los dones divinos estaba el pulque:

Los dioses dijeron entre sí: "He aquí que el hombre estará aún triste si no le hacemos nosotros algo para regocijarle, y a fin de que tome gusto de vivir en la tierra y nos alabe y cante y dance." Lo que oído por el dios *Ehcatl*, el dios del aire, en su corazón pensaba dónde podría encontrar un licor para entregar al hombre, para hacerle alegrarse.<sup>49</sup>

<sup>44</sup> CF, VI, 245.

<sup>45</sup> CF, VI, 245.

<sup>46</sup> Siméon, v. *cochitlhualli*, basado en Paredes.

<sup>47</sup> López Austin, *Augurios...*, 67-69.

<sup>48</sup> "Estas son las leyes...", 281.

<sup>49</sup> *Historia de México*, 106-107.

Pero, como todos los bienes terrenales, el pulque debía ser usado con moderación, y los dioses *totochtin*, patronos de la bebida, castigaban al que caía en la embriaguez.<sup>50</sup>

La posibilidad de gozar de los bienes de la tierra dependía de la voluntad divina que, según un refrán, era favorable o desfavorable en forma relativamente equitativa: "En el mundo un día (es) bueno y otro malo, y... los que son prósperos en un tiempo acabarán en la pobreza; y los que tienen pobreza en la vida antes de la muerte tendrán algún descanso."<sup>51</sup> Quedaba así el sufrimiento concebido no sólo como algo natural, sino de exclusiva responsabilidad de los dioses. El hombre acosado por la miseria la entendía, en forma estricta, como parte de su destino, siempre con la esperanza de que algún día su suerte fuese mejorada. Y el de posición desahogada podía igualmente temer que el exceso de bienes lo condujese a una necesaria pobreza final.

#### LA TRANSMISIBILIDAD DE LA FUERZA VITAL

En este miedo a la riqueza se refleja la necesidad de cohesión de las comunidades de agricultores, cohesión en buena parte fundada en la relativa igualdad de recursos de los miembros. Subsistió el miedo al menos hasta el siglo XVIII, época en la que un campo próspero se asocia al desplazamiento de la vitalidad familiar hacia el predio de cultivo: "Tienen por cierto que cuando en alguno de sus corrales se da la milpa especialmente lograda, se ha de morir alguno de los dueños de la casa, y por tanto le llaman a esta milpa *miccamele* [*miccamilli*], 'milpa de la muerte'."<sup>52</sup>

Si tal creencia fue posible, se debió a que la sustancia vital fue concebida al mismo tiempo transmisible y familiar, una materia limitada que debía conservarse bien distribuida entre los componentes (no sólo humanos) del ámbito hogareño. Los poderosos gobernantes, en cambio, podían recibir del exterior la fuerza vital que creían necesaria para el desempeño de sus funciones. Los textos nos dicen que los dirigentes podían vitalizarse con el sacrificio de esclavos, con cuya occisión se prolongaban los años de los señores sobre la tierra.<sup>53</sup> Esta práctica también era seguida por los antiguos mixtecos cuando el señor enfermaba.<sup>54</sup> La fuerza de

<sup>50</sup> HG, I, 54.

<sup>51</sup> HG, I, 357.

<sup>52</sup> Ribadeneyra y Barrientos, fol. 157r.

<sup>53</sup> HG, I, 334-335.

<sup>54</sup> Dahlgren, *La Mixteca*, 316.

los dirigentes podía aumentarse, en igual forma, con sesos, sangre y hiel de fieras, "que dan al cuerpo una robustez de gladiador; echan muy lejos el cansancio, sacuden el temor y dan bríos al corazón",<sup>55</sup> lo que nos indica que el *tonalli*, el *teyolía* y el *ihíyotl* de las bestias sumaban sus poderes a las entidades anímicas de los hombres que desempeñaban un cargo público. La sangre de los sacrificados era rociada con el mismo fin sobre los embajadores,<sup>56</sup> y aun las plantas llevadas al jardín de Oaxtépec eran fortalecidas con la sangre de las orejas de los penitentes.<sup>57</sup>

La fuerza familiar, ya se ha visto, estaba muy ligada al *tonalli*, y en los libros de augurios, por ejemplo en el Libro IV del *Códice Florentino*, es frecuente encontrar que las influencias nocivas del destino perjudicaban no sólo al individuo, sino que se extendían a toda la unidad familiar. La idea de una fuerza vital de este tipo aumentaba considerablemente la cohesión de la familia nuclear, y servía como medio de control moral, ya que, como se verá más adelante, se creía que las transgresiones de cualquiera de los miembros dañaba la fuerza, y que por su mengua se perjudicaba toda la familia.

#### LA EXISTENCIA DEL HOMBRE

Si se resume lo que del hombre nos dicen los mitos nahuas de origen, las tradiciones que hablan de los seres que se creía que lo acompañaban sobre la tierra y los textos retóricos que describen el placer y el dolor de su vida, pueden perfilarse algunas de las características del antiguo concepto del ser humano:

1. En la creación del hombre confluyen elementos de todo el universo. Pero tal complejidad no lo convierte en un ser perfecto; ni siquiera en el que domina toda la superficie de la tierra. El territorio frecuentado por el hombre puede dividirse en dos partes: su territorio propio y el territorio ajeno que el hombre invade por necesidad. En el último, que corresponde a aquel en el que el hombre se encuentra solo, como individuo, frente a los poderes de la naturaleza y de la sobrenaturaleza, padece por la desprotección de su dios tutelar. En el otro, el territorio de la sociedad, se desenvuelve normalmente. Esto lleva a concluir que el valor del hombre es el de componente del grupo social. El individuo aislado es un ser débil, pobre, desprotegido.

<sup>55</sup> Cruz, 193.

<sup>56</sup> *Códice Ramírez*, 107.

<sup>57</sup> Durán, I, 253.

2. La obligación fundamental del ser humano es adorar a los dioses. Su existencia deriva de la petición que númenes hijos hicieron a la divinidad suprema para tener sobre la tierra seres que los adoraran. También en este sentido debe entenderse al hombre como miembro de una colectividad: el grupo humano nacido por la intervención de un dios y para pertenecer a él. El individuo debe su existencia al *calpultéotl* de su *calpulli*; toda su vida debe guardarle fidelidad y es moralmente responsable ante él.

3. La vida en la superficie de la tierra es la única en la que se integran todos los componentes del ser humano. No hay constancia de alguna creencia de reintegración total de los elementos del hombre en su existencia en el más allá.

4. La existencia del hombre *total* tiene sentido sólo en la tierra, lugar de dominio de los dioses protectores descendidos del cielo. Es la superficie de la tierra el único sitio de cabal potencialidad de goce. Uno de los términos, muy común, con el que se designaba el placer sexual era *talticpacáyotl*, literalmente "lo de la superficie de la tierra".<sup>58</sup>

5. Los pocos informes de la vida en el más allá se refieren, por lo regular, a una existencia temporalmente corta y muy incierta en lo tocante a la suerte del ser humano. La vida verdaderamente importante se da sobre la tierra.

6. Correlativamente, la vida de la especie humana se da en forma culminante en el Quinto Sol. La humanidad concluirá con el hombre del presente, el hombre del centro del universo. No es ésta una especie superable, como no es esta vida un simple paso a una existencia superior.

7. La extinción de la especie humana se dará con la invasión de los tenebrosos seres que vivieron antes. Pero su dominio futuro no debe verse como una nueva era, sino como parte de la conclusión de la presente, el cataclismo final. Será la ruptura del muro que separa el territorio propio del territorio ajeno, la irrupción de quienes moran en el lado opuesto, el fin del equilibrio.

8. Si la vida sobre la tierra es la íntegra, la verdadera, aquí debe encontrarse el equilibrio del premio y del castigo. Sobre la tierra opera la justicia de los dioses, dentro de los límites temporales de la vida del individuo.

9. El premio y el castigo por la conducta terrenal son gozos y sufrimientos familiares y cotidianos. Entre los gozos están los pla-

ceres sensoriales, la conversación humana, la descendencia; entre los sufrimientos, el hambre, la sed, la fatiga, la enfermedad. El premio y el castigo son concebidos como experiencias de una realidad harto conocida. El placer tiene como límite la moderación; el exceso lleva en sí el germen del castigo. El equilibrio marca el mejor estado posible del hombre, un estado terreno.

No todo el pensamiento de los antiguos nahuas se ciñe a los criterios anteriores. Las transformaciones sociales y el nacimiento de distintos intereses produjeron corrientes ideológicas opuestas que pueden descubrirse en las incongruencias existentes en el complejo ideológico. Frente a esta visión en la que la vida sobre la tierra es la única en la que el hombre existe y se desarrolla cabalmente, surge otra muy distinta, en la que el más allá adquiere una enorme importancia. En abundantes discursos y poemas la estancia sobre la tierra se concibe no sólo fugaz, sino transitoria, mero paso hacia otra forma de vida más gloriosa. La muerte se ofrece como un premio. La magnificación de la vida ultraterrena, sobre todo cuando se promete el Cielo del Sol a los caídos en combate, debe estimarse como producto de las exigencias bélicas del grupo en el poder. Se impulsó al hombre del pueblo a la entrega absoluta, al abandono de la propia vida en el campo de batalla. A cambio de esta entrega se le daba la esperanza de un mundo mejor.

<sup>58</sup> Con este significado aparece en varios de los textos de Sahagún. Véase, por ejemplo, López Austin, "Descripción...", 64-65, texto del *tapaxi* o *tapayaxi*.

## 8. EQUILIBRIO Y DESEQUILIBRIO DEL CUERPO HUMANO

### EQUILIBRIO, IGUALDAD Y DESIGUALDAD

Al concebirse el hombre en el centro del cosmos, nacido en lo temporal en la culminación del equilibrio de los cinco puntos del plano terrestre, se creía el ser en el que confluían todas las calidades de componentes del universo. Obviamente, estos componentes reunidos en el centro cósmico debían participar en el hombre en forma equilibrada, haciendo de él la síntesis ordenada y estable del universo. Si bien el hombre como especie se concedía el máximo equilibrio, el concepto del individuo tenía que responder, en términos también de equilibrio, a las patentes desigualdades biológicas y sociales: sexo, edad, grado de sociabilidad, posición grupal e intergrupal, cambios anímicos, temperamento, variaciones de salud, etcétera. Ni siquiera corporalmente podía responder el individuo a un absoluto equilibrio si en el lado izquierdo se ubicaba su corazón, si al derecho pertenecía la mayor parte del hígado, y si la destreza, por lo regular, se encontraba en la mano derecha. Particularidades de poder, temperatura, olor, vulnerabilidad ante el peligro, carga de fuerzas nocivas, anormalidad o grado de amargura corporal eran algunos de los factores en los que se basaban la justificación y la explicación del lugar que ocupaba cada individuo en su mundo. Algunos de estos factores serán mencionados en este capítulo.

#### *La desigualdad originaria*

La causa de la primera desigualdad es el sexo. No existen referencias directas en las fuentes históricas al origen de la superioridad de un sexo sobre otro. Se menciona, no obstante, que en la formación de la pareja original del Quinto Sol, el varón nació al primer día de mezcladas las cenizas y el polvo de hueso de los muertos con la sangre de los dioses, mientras que la mujer tardó cuatro días en formarse. En las fuentes etnográficas sí hay menciones explícitas de una diferencia importante. Entre los tzotziles, para

no citar sino un ejemplo, se cree que el hombre nace con más calor y con *ch'ulel* más fuerte que la mujer.<sup>1</sup>

Es necesario aclarar que la naturaleza caliente o fría que se atribuye a los distintos seres, humanos o no, no se refiere estrictamente al estado térmico de los cuerpos, sino a calidades de muy diverso tipo. En el caso anterior, la naturaleza caliente corresponde a la fuerza del *ch'ulel*. Por otra parte, las frutas son catalogadas entre las "frías" si son demasiado acuosas; los alimentos picantes son "calientes"; hoy se dice que el granizo es "caliente" porque quema las plantas, y así otras características determinan la posición de los distintos seres en uno u otro lado de este sistema clasificatorio. La diversidad de criterios taxonómicos es grande, lo que conduce en la actualidad a que una especie vegetal, por ejemplo, sea considerada "fría" por algunos informantes, mientras que otros afirman que es "caliente".

La desigualdad del sexo, si bien es básica, es sólo la primera de una gran pluralidad. Las fuentes etnográficas se refieren también a la condición de los individuos de bilis fuerte y sangre y corazón amargos, inmunes a los maleficios y que pueden causar daños. Esto parece corresponder al antiguo concepto de "amargarse el corazón", equivalente de "ser esforzado". Hoy otras características de nacimiento, como el color de la piel, determinan la naturaleza "caliente" o "fría" de la persona, y dan lugar a atribuciones muy importantes en la vida de los hombres, desde el grado de su vigor anímico hasta su posibilidad o imposibilidad de criar animales.

En la antigüedad los gemelos eran considerados seres muy diferentes al resto de los hombres. Fray Bartolomé de las Casas nos habla del temor que se tenía de los "cuates" (*cocóhuah*, plural de *cóhuatl*, "serpiente"), y de la triste suerte que uno de ellos corría, ya que era sacrificado al nacer:

Si la mujer paría dos hijos o hijas de un vientre, que asaz en todas estas tierras es muy común, creían que había de morir en breve o el padre o la madre. Tenían por remedio, que el Demonio les había enseñado, matar el un hijo de los dos para que no muriese padre o madre. A los que así nacían de un vientre, llamábanlos *cóhuatl*, que quiere decir culebra, porque dicen que la primer mujer que parió así dos se llamó Cóhuatl, que quiere decir culebra, y de allí venía que estimaban que los así nacidos habían de comer a su padre o madre si no mataban el uno de ellos.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros...*, 248.

<sup>2</sup> Las Casas, II, 39.

Que no siempre era sacrificado uno de los gemelos lo prueba el hecho de que existía un buen número de supersticiones relativas a ellos, pues los creían causantes de que no calentara el baño de vapor cerca del cual pasaban, de que no se cocieran bien las viandas y de que no pintara parejo el color rojo cuando teñían. Se les pedía, para que devolvieran el calor robado, que atizaran la olla, que echaran agua al baño de vapor, que colocaran un tamal en el recipiente o que probaran la pintura.<sup>3</sup> Hoy se dice que los gemelos son de naturaleza fría.<sup>4</sup> Todo parece indicar que la misma creencia existía en la antigüedad, aunque, según la explicación que aparece en un documento del siglo XVI, se consideraba a los gemelos y a sus padres portadores de *tlazolmiquiztli* o "enfermedad de basura" por ser de "naturaleza sobrada".<sup>5</sup> El embarazo doble debió de haberse considerado como una necesaria partición del *tonalli* entre los hermanos; al quedar menguado, hacía ávidos de calor no sólo a los gemelos, sino a los miembros de su familia. Tanto el robo del color rojo del teñido como del calor del baño de vapor o de la cocción nos indican que se trataba de seres fríos, cuyo antojo echaba a perder las cosas deseadas, y el que tuvieran que entrar en contacto con lo dañado o dañable muestra la necesidad de que recogieran el maleficio que de ellos había emanado, satisfaciendo sus deseos al tocar, al probar o al participar en el proceso que habían interrumpido.

En el siglo XIX los nahuas de Tlaxcala atribuían a los gemelos la facultad de curar el mal llamado *xoxalli*, que inflamaba los tendones. También se decía que sanaban las mordidas de serpiente y los piquetes de animales ponzoñosos.<sup>6</sup> En la actualidad otros pueblos nahuas creen que los gemelos tienen poderes maléficos contra humanos, animales, vegetales y cosas. Es más, los creen causantes del mencionado *xoxalli*, mal que clasifican entre los "fríos".<sup>7</sup> Esto no es contradictorio, pues por lo general se estima que quien causa un mal es capaz de retirarlo. Y los daños no se imputan actualmente sólo a ellos, sino al hermano que nace en el siguiente parto, el llamado "banco".<sup>8</sup>

Los mayas peninsulares de hoy también ven a los gemelos con respetuoso temor.<sup>9</sup>

<sup>3</sup> López Austin, *Augurios...*, 93-95. *Códice Carolino*, 46 y 48.

<sup>4</sup> W. Madsen, *The Virgin's...*, 166.

<sup>5</sup> *Códice Carolino*, 46.

<sup>6</sup> Starr, "Notes..." (1899-1900), 122.

<sup>7</sup> W. Madsen, *The Virgin's...*, 166.

<sup>8</sup> Kelly, García Manzanedo y Gárate, *Santiago...*, 65 y 110.

<sup>9</sup> Redfield y Villa Rojas, *Chan Kom*, 183.

*La desigualdad por la edad*

Tanto los nahuas como los tzotziles actuales hablan de la gran fuerza anímica de los ancianos, que puede convertirlos en seres peligrosos. La "sombra" de los viejos, según los nahuas, ha adquirido poder con los años, y puede dañar a los niños, muy débiles de "sombra", a través de la mirada.<sup>10</sup> Para los tzotziles la fuerza de los ancianos aumenta tanto con la edad como por el contacto con los dioses que se establece en el desempeño de los cargos públicos. Los viejos, así, atesoran calor en sus corazones.<sup>11</sup>

Nuevamente aparece la idea de la fuerza del *tonalli* como energía de naturaleza "caliente" y en relación con la honra. Recordemos que en náhuatl *tleyo* significa "maravilloso", y que *tléyotl* era "honra, fama, esclarecimiento", términos que literal y respectivamente quieren decir "lleno de fuego" y "calidad del fuego". Por otra parte, dos de las palabras que significaban "anciano" eran *chicáhuac* y *pipinqui*, que quieren decir, ambas, "recio, fuerte". No se aludía a la fuerza física, sino a ese vigor que se creía daban los años y la honra, y que se iba acumulando tanto en el *tonalli* como en el *teyolia* hasta hacer del muy anciano un ser verdaderamente poderoso.

Se llegaba a la ancianidad a los 52 años, esto es, cuando la vida del individuo había transcurrido a lo largo de todos los años que componían el ciclo indígena, cuando la persona había recibido las influencias de las 52 combinaciones posibles de los 13 numerales y los 4 signos de los años:

Cuando esta figura dicha fenecía, y los indios viejos llegaban a ella a ser de este tipo, que habían pasado en vida todas estas cuentas, que son cincuenta e dos, decían que ya habían atado los años y eran viejos y jubilados.<sup>12</sup>

Por la edad merecían honores, consideraciones y privilegios. La solidaridad social hacia los ancianos se refleja en los verbos *huehuechihua* (*nite*), *ilamachihua* (*nite*) y *huehuetihua*. Los dos primeros quieren decir "hacer parcionero a otro de alguna cosa", y el tercero, "ser convidados a bodas, o ser todos participantes de alguna cosa buena". Literalmente significan "hacer anciano a alguno", "hacer anciana a alguna" y "hechos viejos". La utilidad de estos hombres de avanzada edad en comunidades sedentarias ha-

<sup>10</sup> García de León, "El universo...", 284.

<sup>11</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros...*, 248.

<sup>12</sup> *Codex Magliabechiano*, fol. 28r.

cía necesario que se les rodeara con un halo protector fundado en el respeto. Pero el temor acompañaba a la idea de admiración, temor fundado en la naturaleza misma de la fuerza que el anciano iba adquiriendo con los años y la fama. El *tléyotl*, integrado por la absorción de la energía de todos los signos de los años, llegaba a convertirse en una fuerza monstruosa cuando la vuelta del tiempo se duplicaba. Podía acontecer que un hombre, después de haber llegado a la ancianidad, viviera todavía un siglo más y alcanzase a cumplir los 104 años. Entonces "tenían gran miedo y se apartaban de él, diciendo que ya no era hombre, sino fiera animal".<sup>13</sup>

De la fuerza del anciano nos hablan los informantes de Sahagún:

Culli, tecul. In tecul chicahuac, pipin-  
qui, tzoniztac, cuaiztac. Otlatzihuh.  
Aoc quen ca iyollo: oteuti.<sup>14</sup>

El abuelo, el abuelo de la gente. El  
abuelo de la gente es duro, recio, ca-  
no, de cabeza blanca. Se hizo perezoso.  
Ya no es de cualquier manera su  
corazón: se divinizó.<sup>15</sup>

A pesar de que la fuerza muscular del anciano decrecía al grado de que podía ser considerado flojo, su corazón adquiría poder divino. El anciano era un *yoltéotl*, como el artista, el inventor, el hombre muy sabio y el adivino, considerados seres de facultades extraordinarias. El aumento de la fuerza vital era benéfico tanto para el mismo viejo como para su comunidad, ya que tenía por corolario un acrecentamiento de sabiduría; sin embargo, sus emanaciones eran temidas si la relación del viejo con los seres débiles era demasiado próxima.

*El desequilibrio por otras transformaciones del estado físico*

Los cambios orgánicos provocaban la pérdida del equilibrio. En las fuentes históricas este problema aparece ya como una debilidad específica que hacía muy vulnerables a los desequilibrados, ya como una irradiación que de ellos partía en forma de fuerza nociva, y que afectaba a sus semejantes, a los animales, a las plantas y a las cosas. En las fuentes etnográficas el desequilibrio se expresa principalmente en términos de exceso de naturaleza fría o de naturaleza caliente, y así se dice que las mujeres menstruales, preñadas, púerperas o durante el parto tienen una condición de

<sup>13</sup> Cervantes de Salazar, I, 59.

<sup>14</sup> CF, X, 4.

<sup>15</sup> Sobre la palabra *oteuti* véase el apéndice 7, nota 29 de la traducción al español.

exceso de calor.<sup>16</sup> También afirman algunas fuentes etnográficas que la mujer preñada, como el anciano, daña con su fuerza y a través de la mirada a los niños que están próximos a ella,<sup>17</sup> y parece desprenderse de las actuales investigaciones de campo que se cree que el calor, pese a que lo irradian las mujeres en forma nociva, les es indispensable para el desarrollo de la preñez y para el parto, por lo que la captación de frío se los hace muy penoso y prolongado. La penetración de fuerzas frías es muy perjudicial en este período de predominio de calor, pues está generalmente aceptado que la persona excesivamente caliente es muy vulnerable a los ataques de frío. Este, en vez de provocar un equilibrio en el ser caliente, causa con el brusco cambio daños de consideración al cuerpo humano.

Uno de los males mencionados en los textos históricos es el que se creía causado al propio hijo lactante cuando la madre se volvía a embarazar. El niño se hacía *tzípitl* ("chípil" se dice hoy); el mal se manifestaba por debilidad, diarrea, lentitud en el desarrollo, enflaquecimiento, desgano y pronunciación defectuosa, propia de una criatura demasiado apegada a la madre.<sup>18</sup> El daño causado por la madre se nombraba *tzipicuzaloo* y *cuazaloo in tepilhuan*; ambos dan la idea de que el mal consistía en el "enlace" del niño nacido y lactante con el que estaba en el vientre.

Hoy la chipilez se describe como una enfermedad causada por la leche "sucía" de la madre, que produce en el niño diarrea, distensión de vientre y magrez de brazos y piernas;<sup>19</sup> se cree que es una enfermedad de naturaleza caliente y que ataca también al cónyuge de la embarazada.<sup>20</sup>

Otro daño que actualmente se cree que causa la embarazada a su esposo y al niño, mal éste de naturaleza fría, es el *pali* o *nexin-cle*, enfermedad que se manifiesta con fiebres con frío, diarrea, inapetencia, y hace al lactante llorar constantemente y hurgarse la nariz.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Por ejemplo, entre los tarascos, Foster, *Tzintzuntzan*, 188; y entre los tzotziles, Holland, *Medicina...*, 164 y Guiteras Holmes, *Los peligros...*, 99.

<sup>17</sup> Entre poblaciones de origen náhuatl, Kelly, García Manzanedo y Gárate, *Santiago*, 104; entre quichés, Guzmán Anleu, "Supervivencias...", 11-12; entre tzotziles, Holland, *Medicina...*, 164.

<sup>18</sup> Véase en Molina los términos *tzípitl*, *tzípitlatoo*, *tzípinahuía*, *tzípinoo* y *tzípicuzaloo*.

<sup>19</sup> Entre los otomíes, Ryesky, *Conceptos...*, 64.

<sup>20</sup> Población de origen náhuatl, C. Madsen, *A study...*, 129-130.

<sup>21</sup> W. Madsen, *The Virgin's...*, 177-178. Aunque ambas palabras son indudablemente de origen náhuatl, no entiendo su significado. *Nexintli* es "raspado", "rapado"; *palli* era la pintura negra con la que los nahuas se teñían el pelo.

Los actuales quichés dicen que el embarazo de una mujer provoca en el marido aburrimiento, abulia y antojos.<sup>22</sup>

Se creía que tras el parto se prolongaba la generación de fuerzas nocivas de la mujer, y que ella y el hijo permanecían en estado grave de vulnerabilidad por algún tiempo. Los niños que eran llevados a visitar a la recién parida y a su hijo eran estregados en sus coyunturas con ceniza, puesto que se temía que sin estas precauciones los menores quedarían con articulaciones crujientes.<sup>23</sup> Después, y durante un período que no fijan las fuentes, las relaciones sexuales entre la parida y su marido no eran aconsejables; decían que la cópula próxima al parto ocasionaba enfermedades tanto a la mujer como a su marido. Al daño de los maridos se refiere Francisco Hernández al señalar que los indios afirmaban que el acceso a una mujer que había dado a luz recientemente les provocaba fiebres y consunción.<sup>24</sup>

El trabajo, el cansancio y las prolongadas caminatas provocaban también desequilibrios, mismos que daban lugar a un estado de peligro para el cansado y lo hacían generador de emanaciones nocivas. Hay que distinguir varios tipos de desequilibrio asociados al cansancio. Por lo que se refiere a la relación frío-calor, se concebía una anormal distribución dentro del cuerpo, pues mientras el *tonalli* del cansado se calentaba, se enfriaban el vientre y los pies. Varios daños se atribuían al caminante, unos debidos al calor del *tonalli*, otros motivados por las cargas de fuerzas nocivas que captaba en los viajes o en sus correrías nocturnas. Los caminos, los bosques y las corrientes de agua eran sitios hostiles, extraordinariamente poblados por seres invisibles que podían atacar o adherirse al hombre, sobre todo porque la lejanía de los dioses protectores dejaba a los viajeros abandonados a sus propios recursos de defensa. Las fuerzas nocivas quedaban pegadas al caminante, y éste podía ser receptor y transmisor de los daños. Otro peligro, y en este caso el andariego aparece más como generador o transmisor que como receptor, era el de las fuerzas dañinas producidas por las transgresiones sexuales. Estas emanaciones, como se ha visto, caían no sólo sobre los humanos, sino sobre todos los seres que se caracterizaban por su indefensión.

Tanto en la antigüedad como en nuestros días entra en juego un valor de naturaleza calórica del *tonalli* en la polaridad cansancio-descanso. El extremo caliente y en este caso negativo, está en el

<sup>22</sup> Guzmán Anleu, "Supervivencias...", 11.

<sup>23</sup> López Austin, *Augurios...*, 141.

<sup>24</sup> Hernández, *Historia natural...*, II, 70.

cansancio, mientras que el frío se relaciona con el descanso y la recreación. Hoy se afirma que el trabajo origina calor, que el calor come el cuerpo, y que el equilibrio se logra con la alimentación.<sup>25</sup> Además, el calor generado por el ejercicio, el cansancio o la excitación sexual, expone al individuo a ser atacado por los aires.<sup>26</sup> Entre los antiguos nahuas, en forma correspondiente, recreo y descanso eran expresados en términos de naturaleza calórica: "recrearse" y "enfriar cosas calientes" eran, respectivamente, *cecelia (nino)* y *cecelia (nite)*; "descansar" y "enfriar lo caliente" eran *cehuía (nino)* y *cehuía (nite)*; *tlacehuilli* significa tanto "cosa enfriada" como "cosa aliviada del trabajo"; *moceltiqui*, literalmente "el que se enfría", quería decir "el que se recrea y espacia", y "descansar el que camina" era *tonalcehuía (nino)*, o sea "enfriarse el tonalli".

Existía, además, según registros de principios del siglo XVII, un medio de equilibrar el calor del *tonalli*: provocar previamente el enfriamiento, a fin de que el posterior ejercicio corporal no lo dañara. Primero se descansaba y se ingería pulque, y después se iba a cumplir la labor pesada. El pulque es catalogado entre las bebidas de naturaleza fría.

Si este orden y concierto guardan todos los hombres del mundo en descansar después de haber trabajado, en esta nación es tan al contrario, que estos naturales antes de trabajar descansan, con una costumbre tan depravada y tan fuera de razón, que como todos en general están tan sujetos al trabajo, ya propio de sus sementeras, ya de obligación en grandes servicios personales que hacen, y de largos caminos, que se les ofrecen, les persuade el Demonio o la mala costumbre antiguamente introducida que si antes de comenzar estas acciones se emborrachan, mucho y muchas veces, cobran fuerzas y alientos para el trabajo que les aguarda; y así llaman éstos a esta acción en su lengua *nocehuiliztli*, que quiere decir mi descanso, cobrar aliento para trabajar; con que haciendo esto van muy contentos en que no les faltarán fuerzas, y que después cuando vengan a sus casas desecharán el cansancio con otras tantas borracheras como las antecedentes.<sup>27</sup>

Como se ha dicho, al mismo tiempo que el *tonalli* aumentaba su calor con el cansancio, otras partes del cuerpo se enfriaban y era necesario aplicar sobre ellas alguna medicina de naturaleza cálida. Una de estas medicinas era el *picietl*, que se recomendaba para es-

<sup>25</sup> Entre los tzotziles, Guiteras Holmes, *Los peligros...*, 172.

<sup>26</sup> Entre los mayas yucatecos, Redfield, "The folk...", 305-306.

<sup>27</sup> Serna, 285. Serna dice *nocehuiliztli*, en forma incorrecta, y por eso traduce no-como posesivo de la primera persona del singular. El sustantivo es *necehuiliztli*, que significa "descanso" o "enfriamiento". El término correctamente escrito aparece en Ruiz de Alarcón, 175-176.

tregar al cansado.<sup>28</sup> Se sabe que era catalogado entre las medicinas de naturaleza caliente, primero, porque se recomendaba contra las enfermedades "frías", como la gota y la hinchazón de vientre; segundo, porque aparece utilizado, frotado sobre el ombligo, para combatir el frío corporal:

... y el viejo Huitzilihuitzin se animó de ir a encontrar a Nezahualcoyotzin, y llegando por encima de la montaña de Tepetlaóztoc, algo aterido del frío, se quiso albergar en una choza que cerca de allí estaba, entendiéndolo que hallaría fuego, y no hallándolo cogió una poca de ceniza, y estregándola con una poca de yerba llamada *piciete* para confortarse el estómago, por ser yerba cálida, de súbito se le incendió como si fuera pólvora, lo que le fue muy alegre presagio del buen suceso que esperaba tener el príncipe su señor...<sup>29</sup>

Otra medicina a la que las fuentes atribuyen naturaleza caliente es el *axin*, y servía para proteger del frío los pies de los caminantes.<sup>30</sup>

Los viajeros acostumbraban barrerse las piernas y los pies con manojos de yerbas. Estos eran colocados sobre montículos de piedras con el propósito de dejar allí el cansancio. Quien tocara aquellos manojos no sólo recibiría el cansancio abandonado, sino la mencionada enfermedad del *xoxalli*, que relacionan las fuentes con inflamación o dolor de tendones, especialmente en los pies y en los tobillos.<sup>31</sup> Es probable que el *xoxalli*, que era una forma de maleficio entre los antiguos nahuas,<sup>32</sup> fuese concebido como una sustancia nociva recogida por los caminantes, causa directa del cansancio que éstos sentían en sus piernas.

Así como la mujer preñada afectaba con su desequilibrio la salud de su marido, el desequilibrio de éste, causado por el cansancio, por sus sufrimientos y por sus cargas de fuerzas nocivas, repercutía en el vientre de su cónyuge y podía ocasionar el aborto.

Córdova, en su *Arte del idioma zapoteco*, se refiere a las creencias oaxaqueñas de los daños causados a los niños de vientre por sus padres:

<sup>28</sup> López Austin, "De las plantas...", 145-146.

<sup>29</sup> Alva Ixtlilxóchitl, II, 74.

<sup>30</sup> HG, III, 153.

<sup>31</sup> Son abundantes las referencias a esta práctica. Pueden señalarse como ejemplos para los Altos de Guatemala, Fuentes y Guzmán, III, 400; para Tlaxcala en el siglo XIX, Starr, "Notes..." (1899-1900), 133, que es el que se refiere al *xoxalli*; para nahuas del XVI, del puerto de Tlalmanalco, Ciudad Real, I, 106; para mayas yucatecos del siglo XVII, Sánchez de Aguilar, 276.

<sup>32</sup> Véase en Molina *xoxa* y *xoxalli*.



Si estando la mujer preñada el padre de la criatura llevaba carga a cuestras, o yerba, cañas, cal o otras cosas así, o algún hombre muerto, o lo azotaban, o padecía otro trabajo así, decían que redundaban en la criatura, y que ella [la esposa] luego movía, y esto muchos aún lo tienen hoy, porque creían que lo que el padre pasaba, lo pasaba también el hijo en el vientre.<sup>33</sup>

En cuanto a los daños provocados por las transgresiones sexuales, ya se ha visto que la vida licenciosa cargaba de energía negativa a los incontinentes, y que éstos dañaban con sus emanaciones nocivas a terceros, provocando las enfermedades *netepalhuiliztli*, *tlazolmiquiztli* y *chahuacocoliztli*. La literatura etnográfica abunda en referencias a los daños que provocan a sus hijos recién nacidos los padres adúlteros tras una correría nocturna. El mal, según se cree, ataca principalmente los ojos de la criatura, y se le denomina *ixtlazolcocoliztli*, "enfermedad de la basura de los ojos", y en la que "basura" hace alusión al pecado de naturaleza sexual.<sup>34</sup> El temor a la enfermedad causada por el cónyuge disoluto era tan grande, que entre los antiguos nahuas "castigaban al que se echaba con su mujer después que le hobiese fecho traición".<sup>35</sup>

Se ha mencionado anteriormente que el cansancio se consideraba de naturaleza caliente, y que para combatirlo se ingería pulque y se comía, lo que da pie para deducir que creían que el hambre era caliente, y fríos el alimento y la bebida alcohólica. Esto puede comprobarse. El verbo *tlehualani (ni)*, en cuya composición entra la palabra *tletl* ("fuego"), significa "tener gran calor, o desfallecer de hambre, o tener gran dolor de llaga o de hinchazón"; *xiuhatlátia (ni)*, literalmente "arder en el fuego", significa "hambrear". En cambio, el alimento enfriaba, como lo demuestran las palabras que se dirigen a los granos de maíz en un conjuro mágico: *mótech nihiyócuiz*, *mótech nicecéyaz*,<sup>36</sup> que quieren decir "de ti tomaré aliento, por ti me refrescaré". En forma paralela, dar de comer a otro era "enfriarlo". Aparece esta expresión, por ejemplo, en un texto en el que se habla de la buena suerte de la mujer que nacía bajo la trecena del signo *ce cipactli*:

Auh intlá cihuatl ipan tlacati, no motlacamatiz, mocuiltonoz, onyez in quiz, in quicuaz. Tetlacualtiz, tecoa-

Y si es mujer quien en esta (trecena) nace, también será próspera, enriquecerá, ahí estará lo que deberá beber,

<sup>33</sup> Córdova, 215-216.

<sup>34</sup> Redfield, en *Tepoztlán...*, 138, da otra traducción: "enfermedad de nubes en los ojos". Es inaceptable.

<sup>35</sup> "Estas son las leyes...", 282.

<sup>36</sup> Ruiz de Alarcón, 104.

notzaz, tetlacamatiz, ipan calacoaz, quitechieltiz in atl, in tlacualli, ipan ihiyocuihuaz, ipal cehuiz in iyollo, in inacayo in tlaihyohuitinemi tlalticpac...<sup>37</sup>

lo que deberá comer. Dará de comer a la gente, enriquecerá a la gente; en ella habrá acceso a la casa; aguardará a la gente con bebida, con comida; en ella tomará aliento, por ella refrescará su corazón, su cuerpo, el que vive con trabajo sobre la tierra...

Que el pulque era también considerado frío puede deducirse de lo siguiente: *a*, así se clasifica actualmente entre los nahuas;<sup>38</sup> *b*, con él se refrescaban (*necehuía*) el *tonalli* antes de trabajar, como se ha visto; *c*, entre los antiguos nahuas la potencia de embriagar parece haber sido derivada de su naturaleza fría: los fabricantes de pulque tenían que renunciar a la excitación sexual durante cuatro días para que la bebida no se acedara,<sup>39</sup> esto es, para que mantuviera sus propiedades embriagantes; *d*, el calor de la embarazada destruía también, según las antiguas creencias, las propiedades de la bebida, ya que se nos dice que el marido de la mujer preñada no podía embriagarse cuando bebía, y que el pulque por él servido a la gente no podía embriagar, pues era un "remedio de pulque",<sup>40</sup> y *e*, existen expresiones en lengua náhuatl que se refieren al pulque como bebida refrescante:

Auh in oyohuac, tlatlahuana in hue-  
huetque, in ilamatque, zanyoque.  
Mitoaya: "Texcalcheuia".<sup>41</sup>

Y al anoecer, los ancianos y las  
ancianas se embriagaban, ellos solos  
Se decía: "Refrescan el horno".

En contra de todo lo anterior está una cita de fray Bartolomé de las Casas, que dice que permitían beber pulque a los ancianos para que se les calentara la sangre y pudieran dormir; que las paridas lo tomaban para combatir el frío, y que los que trabajaban en oficios duros podían beber pulque para contrarrestar el frío.<sup>42</sup> Como se advierte, esto se opone a lo que a través de las fuentes se sabe de la clasificación del pulque, de las paridas, del cansancio y de los ancianos, según las categorías de naturaleza fría o caliente, lo que muestra que el dominico aplicó en su obra sus propias concepciones, sin profundizar en las de los indígenas.

<sup>37</sup> CF, IV-V, 2.

<sup>38</sup> Ingham, "On Mexican...", 83. También los zapotecas serranos clasifican como frío el pulque. Fuente, *Yalálag...*, 314.

<sup>39</sup> HG, III, 153.

<sup>40</sup> López Austin, *Augurios...*, 139.

<sup>41</sup> CF, II, 155.

<sup>42</sup> Las Casas, II, 391.

Si se toma en cuenta que en el pensamiento náhuatl los estados anímicos eran estados físicos, es lógico que se creyera que los desequilibrios y las alteraciones anímicas se correspondieran. Hay que recordar al respecto la información derivada del *Vocabulario* de Molina que está contenida en los cuadros del apéndice 5. La ira, según aparece en dichos cuadros, provocaba una alteración de naturaleza caliente. Calentar, abrasar, hacer hervir o hinchar el corazón eran sinónimos de embravecerse, encenderse de ira, enojarse. Otras palabras pueden agregarse: "amohinar y moler a otro" era *xiuhlatlá* (*nite*), literalmente "quemar en el fuego"; y "apitonarse" era *pozoni* (*ni*), que literalmente quiere decir "hervir". A esto puede agregarse que se encuentra entre los indígenas contemporáneos el mismo concepto de desequilibrio calor-frío: dicen que el iracundo es un hombre en estado caliente.<sup>43</sup> Sin referirse estrictamente al corazón, los nahuas de hoy afirman que la ira provoca una mala distribución térmica, ya que el calor está en la superficie, mientras que el interior del cuerpo queda frío.<sup>44</sup> Al proceso contrario parece referirse la antigua palabra *ixcehuia* (*nite*), que significaba "confundir o echar en vergüenza a otro". Literalmente es "enfriar la superficie", por lo que la vergüenza vendría a producir el estado opuesto al de la ira.<sup>45</sup>

Otro estado de ánimo al que atribuían daño corporal era el antojo. Ya se habló de él anteriormente como un problema del *tonalli*. Los antiguos nahuas decían que del incumplimiento del antojo derivaban el hipo, la hinchazón de la garganta, llagas y debilidad.<sup>46</sup> En el caso de que quien sufriera antojo fuese una embarazada, el niño recibía los daños de la privación.<sup>47</sup> Subsiste la creencia en el daño sobre el niño por la insatisfacción del antojo, y se afirma que las consecuencias son el aborto o que el niño nazca con la boca abierta o con la lengua de fuera.<sup>48</sup>

#### *El mal de ojo*

El mal de ojo es una de las creencias más extendidas en el mundo. En terminos muy generales puede caracterizarse como la

<sup>43</sup> Por ejemplo, entre los tzotziles, Guiteras Holmes, *Los peligros...*, 181; y entre los tarascos, Foster, *Tzintzuntzan...*, 188.

<sup>44</sup> W. Madsen, *The Virgin's...*, 166.

<sup>45</sup> Debo reconocer que *ix* puede referirse tanto a la superficie corporal como al rostro.

<sup>46</sup> Durán, II, 292; Serna, 218; Torquemada, I, 93; Ponce de León, 150. Este último se refiere a la enfermedad de la garganta como *nitozcamiahuacihui*.

<sup>47</sup> HG, II, 175.

<sup>48</sup> Entre población de origen náhuatl, W. Madsen, *The Virgin's...*, 77; entre zapotecas, Parsons, *Mitla...*, 72.

emanación personal de una fuerza que surge en forma involuntaria debido a un fuerte deseo, y que va a perjudicar al ser deseado. Hoy se habla de mal de ojo en todo el territorio que ocupó Mesoamérica; pero, al parecer, tanto el nombre español del mal como la influencia europea del concepto han venido a sintetizar distintas creencias que tienen su origen en la antigüedad mesoamericana. La síntesis hace difícil la distinción, más si se toma en cuenta que desde épocas muy tempranas el término "mal de ojo" y otros similares se aceptaron para designar creencias que no eran estrictamente las llamadas por los europeos con estos nombres. Molina, por ejemplo, integra en una sola entrada del *Vocabulario* el ajojo y el hechizo. El segundo es muy distinto al primero, puesto que se considera un mal causado voluntariamente. El franciscano da como traducción tres palabras que no necesariamente son sinónimos: *tonalltlaoa* (*nite*), "dañar el *tonalli* de la gente"; *xoxa* (*nite*), que equivale a causar un mal que se localiza principalmente en las articulaciones, y al que me referiré abajo, en el número 5 de los tipos de daños enumerados en este apartado; y *tlachihuia* (*nite*), que es "hechizar". No obstante la antigüedad del uso incorrecto del término, algunos indígenas se siguen resistiendo a él, y explican que cierto daño conocido como "mal de ojo" no es tal, sino "calor encerrado" o "sangre irritada".<sup>49</sup>

La temprana síntesis de creencias bajo el título de "mal de ojo" ha implicado no sólo la confusión actual de dichas creencias, sino la aceptación indiscriminada por los indígenas de remedios de origen europeo. Creo de utilidad el intento de hacer una distinción entre los supuestos males, en espera de que investigaciones futuras precisen el panorama. Cuando esto se logre podrán estudiarse comparativamente, de manera más satisfactoria, los sistemas médicos mesoamericanos y los populares de hoy. Propongo la siguiente división, en la que se señalan algunas de las características más importantes de los males enunciados. Advierto que la variedad de creencias y prácticas es grande, y que sólo elijo algunos aspectos de interés:

1. *Calor provocado por estado físico transitorio*. Lo poseen los cansados y sudorosos, los hambrientos, los sedientos, las menstruantes y los iracundos. Se habla del estado del causante como "humor muy revuelto". Daña a las recién paridas, a las preñadas, a los recién nacidos y aun a los niños ya mayores. Se transmite con la sola presencia de los irritados, aunque se llega a hablar del

<sup>49</sup> Foster, *Tzintzuntzan...*, 160; Burgos Guevara y Flores Mota, *Medicina...*, 36-37.

paso a través de la vista, tal vez por confusión. Los niños recién nacidos que son dañados tienen diarrea y les sangra el ombligo; el niño mayor sufre diarrea con pujos o sin ellos, fiebre, vómito, sobresaltos durante el sueño, y una de las aberturas palpebrales es más chica que la otra; la mujer sufre prolongación de los trabajos de parto. Se evita si las personas irritadas esperan a enfriarse antes de entrar en contacto con los vulnerables.<sup>50</sup>

2. *Fuerza de tonalli*. La poseen en mayor cantidad los ancianos, sobre todos los que han acumulado prestigio, las mujeres embarazadas y sus familiares. La tiene en menor cantidad el resto de la gente. Se habla del potente para dañar como dueño de vista fuerte. Perjudica a los niños porque tienen "sombra" débil o espíritu delicado. Se transmite a través de la vista. Se explica por la penetración de calor en la víctima. El niño sufre secreción lacrimal que le impide abrir los ojos, infección e inflamación del ombligo, fiebre, vuelco de estómago, diarrea, pujos, y llora constantemente. Los niños mayores se protegen del mal si evitan ver directamente a la gente en la calle, o si no entran en contacto con las personas de "sombra" fuerte. Se cura el daño, entre otros medios, si la preñada entrega su saliva para que sea mojado con ella el ombligo del niño; también si da un pedazo de cinta de su delantal o de su enagua para que se le ate al menor en las muñecas o en los tobillos, o si lo besa en los lóbulos. Si la causante no coopera, los padres recurren a prácticas mágicas que perjudican al feto.<sup>51</sup>

3. *Tlazolmiquiztli*. Se atribuía o se atribuye el daño a los adúlteros, a las prostitutas, a los licenciosos, a los que acaban de copular, a los amancebados, a los ladrones, a los jugadores y a los borrachos. En la actualidad se habla de una fuerza caliente. Se daña y dañaba a los niños, a la cónyuge, a las embarazadas, a los animales, a las plantas y a las cosas. Se cree y se creía en su transmisión por la proximidad del "sucio". Los niños padecen una infección o cobertura sobre sus ojos; las embarazadas sufren escalofríos, fiebres y dolor de cabeza a la hora del parto; la esposa puede quedar estéril. En la antigüedad se decía que los animales

<sup>50</sup> Ejemplos entre grupos actuales: nahuas, Lewis, *Tepoztlán...*, 156, y W. Madsen, *The Virgin's...*, 78; mayas yucatecos, Redfield y Villa Rojas, *Chan Kom*, 182-183; tzotziles, Guiteras Holmes, *Los peligros...*, 123; quichés, Guzmán Anleu, "Supervivencias...", 11, nota 3; tarascos, Foster, *Tzintzuntzan...*, 160, y Burgos Guevara y Flores Mota, *Medicina...*, 36-37.

<sup>51</sup> Ejemplos entre grupos actuales: nahuas, García de León, "El universo...", 284; mayas yucatecos, Redfield y Villa Rojas, *Chan Kom*, 182-183; tzotziles, Guiteras Holmes, *Los peligros...*, 176 y Holland, *Medicina...*, 164; quichés, Guzmán Anleu, "Supervivencias...", 11-12.

morían, los frutos se dañaban y las mercancías perdían su poder de venta; los actos religiosos y las ofrendas se ensuciaban, por lo que ya no servían para entablar comunicación con los dioses. Los impuros se curaban con una ceremonia lustral llamada *tetlazoltiloni*, que incluía conjuros y limpia con agua, copal, fuego y un lienzo. La esposa del adúltero tenía que adulterar para contrarrestar el mal. Hoy se evita el daño con un chile y una rama bajo el lecho; con el cordón umbilical y ciertas hierbas, pasas y sal, y con otros procedimientos mágicos. Actualmente se llama "aire de basura".<sup>52</sup>

4. *Chipilez*. Daño causado por la mujer embarazada a su hijo y a su marido. Molina identifica estos padecimientos con el mal de ojo al traducir *tzipinalhuia (nitetla)* como "aojar niño". Evidentemente está equivocado.

5. *Xoxalli*. Molina lo confunde con el mal de ojo al traducir *xoxa* como "aojar". Lo causan y causaban, según las creencias indígenas, los gemelos, sus hermanos y sus padres, y los caminantes. Estos levantan el mal en sus piernas durante el viaje. Se le considera actualmente como una enfermedad fría, y antiguamente se le concebía como el robo del calor. Se creía y se cree que su transmisión se da por proximidad y contacto, ya del transmisor, ya de su cansancio dejado en los manojos de yerba usados para limpiarse las piernas. Se cree y se creía que perjudicaba a los seres humanos. Antiguamente se decía que dañaba los objetos calientes o que se encontraban en proceso de tinción. Según Molina, *xoxalli* eran los lobanillos y las hernias, y su origen era el hechizo o el ajojo. Actualmente se llama así a las inflamaciones de muñecas, rodillas, tobillos y tendones de los pies. Se decía que se evitaba el mal sobre las cosas haciendo que los gemelos entraran en contacto con los objetos dañados, lo que debe interpretarse como un acto de recoger el frío o de devolver el calor robado. Hoy se evita entregando dinero a los gemelos. Si uno de ellos daña a su mielgo durante una discusión, el gemelo causante cura al otro regalándole algún objeto o poniéndole saliva en la parte del cuerpo donde se manifiesta el daño. El *Códice Carolino* llama al mal *tlazolmiquiztli*, posiblemente por equivocación. Es verosímil que se creyera que las fuerzas malignas recogidas por los caminantes estuviesen relacionadas con los poderes de los hombres de so-

<sup>52</sup> Ejemplos entre los antiguos nahuas: CF, I, 13; HG, III, 4; Ruiz de Alarcón, 112 y 115; Serna, 273 y 275; *Códice Carolino*, 44-45. Entre los actuales nahuas: Lewis, *Tepoztlán...*, 138 y 156; W. Madsen, *The Virgin's...*, 77 y 81; C. Madsen, *A study...*, 128-129.

les anteriores, ahora convertidos en piedras. Sánchez de Aguilar afirma que los mayas yucatecos creían adquirir su cansancio del contacto con las piedras con las que tropezaban en el camino: les hacían reverencia y procedían a limpiarse el cansancio.<sup>53</sup>

6. *Codicia, envidia*. Es el daño que más se aproxima a lo que en diversas partes del mundo recibe el nombre de "mal de ojo". Poseen energías negativas todos los que desean intensamente a alguien o algo, particularmente los *ixchicauhque*, personas de vista fuerte. Las fuentes históricas afirman que el causante tenía gran tristeza y melancolía, y que su estado geneñaba el mal. Se cree que por el deseo se dañan los seres deseados: el hombre, los animales, las plantas o las cosas. Se afirmaba que el mal se transmitía por simple proximidad del causante en el momento en que éste se encontraba triste y melancólico. Hoy se dice que el niño deseado empieza a vomitar y sufre inapetencia; algunos mueren; las plantas se secan. Es posible que el mal se explicara antiguamente por la disgregación de los elementos anímicos del hígado: el *ihíyotl* se liberaba del cuerpo a través de la vista por el fuerte deseo. Tal vez sea este mal el que en forma estricta recibía en la antigüedad el nombre de *netepalhuiliztli*.<sup>54</sup>

7. *Malos aires*. Se cree que muchos de los malos aires están relacionados con las entidades anímicas liberadas tras la muerte de su dueño, y se consideran fríos. Los portan los caminantes, principalmente los que atraviesan bosques, y los que asisten a un funeral. Los malos aires se adhieren al cuerpo. Dañan estas fuerzas a quienes entran en contacto con el portador, y a él mismo. Los daños se manifiestan por inflamaciones, y pueden conducir a la muerte. Se evitan si el portador se limpia todo el cuerpo con yerbas, que se abandonan tras haber escupido sobre ellas.<sup>55</sup>

#### *La búsqueda del equilibrio*

Es lícito deducir que los estados de salud y de enfermedad estaban estrechamente relacionados con los estados de equilibrio y de desequilibrio. La polaridad equilibrio-desequilibrio afectaba distintos ámbitos: los naturales, los sociales y los divinos. El hombre,

<sup>53</sup> Ejemplos entre los antiguos nahuas: *Códice Carolino*, 23, 46 y 48; entre los antiguos mayas, Sánchez de Aguilar, 276; entre los nahuas del XIX, Starr, "Notes..." (1899-1900), 122, y entre nahuas actuales, C. Madsen, *A study...*, 114.

<sup>54</sup> Ejemplos entre los antiguos nahuas, Serna, 272; entre los nahuas actuales, McKinlay, "Nahuat folklore...", 165; entre los tzotziles, Guiteras Holmes, *Los peligros...*, 176.

<sup>55</sup> Abundancia de ejemplos. Cito aquí solamente, entre los tzotziles, Guiteras Holmes, *Los peligros...*, 123, y entre los tepehuas, Williams García, *Los tepehuas*, 222.

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: equilibrio con las divinidades, con su comunidad, con su familia, con su propio organismo. En la búsqueda de la felicidad era permitido el disfrute de los bienes terrenales; pero no en forma excesiva o contraria a los intereses de la comunidad. Todo quedaba imbricado, y el castigo mismo por los excesos, las imprudencias y las transgresiones se hacía presente en aquellos valores que estaban más próximos a su integridad corporal: la salud y la vida, que se convertían así en los bienes sobre los que caían las consecuencias de todo tipo de desviaciones.

El desequilibrio, así sea transitorio y no concebido estrictamente como estado patológico, puede conducir fácilmente a la pérdida de salud. Todavía hoy se cree en la vulnerabilidad orgánica que ocasionan las imprudencias, los pecados, los excesos, la falta de ecuanimidad, y se dice que los cansados, los excitados sexualmente, los que se encuentran por mucho tiempo fuera del ámbito comunitario o las embarazadas que acentúan su estado caliente portando mole o chile en las proximidades de los lugares peligrosos, son fácilmente atacados por los seres sobrenaturales en forma de malos aires. El excesivo calor hace al cuerpo adecuado receptor de los daños tanto calientes como fríos, por lo que se aconseja reposo y alejamiento de lo que pueda acentuar o disminuir la temperatura. Una muy directa mención de vulnerabilidad es la de los zapotecas actuales, al afirmar que cuando una persona está mohina, el Creador de la Tierra aprovecha para introducir en ella un *šwi*, equivalente al *chane* de los nahuas,<sup>56</sup> puesto que el dios no quiere que los seres humanos se enojen.

Ante estos peligros y estados patológicos, los antiguos nahuas debían acudir a distintos medios que preservaban o devolvían el equilibrio corporal. Era necesario que se mantuvieran la armonía con la naturaleza, la sociedad y las divinidades. La parquedad en la alimentación era necesaria; se ponía como modelo la vida de otros pueblos, caracterizados por su existencia recia, fuerte, prolongada, y se decía que los teochichimecas debían su robustez, salud y ligereza a la comida escasa y simple que ingerían.<sup>57</sup> En lo que toca a los medicamentos, con muchos de ellos se tendía a regular la relación entre el frío y el calor, a extraer a la superficie

<sup>56</sup> Carrasco, "Una cuenta...", 95.

<sup>57</sup> HG, III, 192-193.

las concentraciones de calor o de frío que provocaban el daño por la anormal distribución, o a llevar la enfermedad a un sitio del cuerpo en el que fuese fácilmente atacada:

Chichiquiltic... In inelhuayo coní in aquin motlehua, in iitic motlalia tletl. In tonacayo itztic pani, anoce huel itech motlalia in totalhuayo in ticececmiquih. Zatepan hualpanhuetzi in tletl in totic onenca. Ic cehui totalhuayo. Auh in icuac in amo mocuaz in totonqui tlaxcalli; amo chilli...<sup>58</sup>

Huahuauhtzin... ca ye omito in totonqui quinamiqui. Auh quenmanian toquichyo quinamiqui... Ihuan no yehuatl coní, in aquin itech catqui in quitocayotia matlaltotonqui. Inic neci intla titic nemi: occan, excan cuichehua, xoxohuixtimomana in itech tonacayo. In icuac mi, ic nohuian hualpanhuetzi. Niman mitzmina. Ihuan in aquin zan mochipa quinoquia, in mapitza, in aocmo huel motzacua, in azo piltontli, anozo tihuehuein, totonqui atl ipan mi yehuatl...<sup>59</sup>

Intimamente vinculados los aspectos fisiológicos con los éticos, la confesión venía a ser al mismo tiempo el medio de restablecer la armonía del individuo con las divinidades y de tornar al organismo a su equilibrio interno. Ya se mencionó la confesión ante el sacerdote de Tlazoltéotl, acto religioso que el hombre podía practicar sólo una vez en su vida; pero las mujeres embarazadas, ante el inminente peligro del parto, acostumbraban otro tipo de con-

<sup>58</sup> López Austin, "De las plantas...", 158-161.

<sup>59</sup> López Austin, "De las plantas...", 162-163.

*Chichiquiltic...* Bebe (el agua de su raíz) el que tiene fiebre, el que tiene fuego asentado en su interior. (Lo bebemos cuando) nuestro cuerpo está frío por encima, o se coloca (el mal) en nuestros nervios, (cuando) morimos de frío. Después viene a la superficie el fuego que teníamos en nuestro interior. Con ella se calman nuestros nervios. Y entonces no deben comerse tortillas calientes; tampoco chile...

*Huahuauhtzin...* ya se dijo que es el remedio contra la fiebre. Y algunas veces es el remedio contra (las enfermedades de) nuestra virilidad... Y también lo bebe él, el que tiene asentada la (fiebre) que se llama *matlaltotonqui*. Así aparece si está en nuestro interior: en dos lugares, en tres lugares se ennegrece, se pone acardenalado nuestro cuerpo. Cuando (la medicina) se bebe, por todas partes surge a la superficie (el mal). Enseguida se punza (el enfermo) con obsidiana. Y el que siempre tiene flujo de vientre, tiene diarrea, ya no puede contenerse, quizá el niño, o quizá uno de nosotros los ancianos, bebe ésta en agua caliente...

fesión, y comunicaban sus pecados, sobre todo los de carácter sexual, a la partera,<sup>60</sup> esperando así que el trance fuese más llevadero. Estas mismas prácticas existían entre los antiguos mayas, y los propósitos y procedimientos nos son transmitidos por fray Diego de Landa:

Que los yucatanenses naturalmente conocían que hacían mal, y porque creían que por el mal y pecado les venían muertes, enfermedades y tormentos, tenían por costumbre confesarse cuando ya estaban en ellos. De esta manera, cuando por enfermedad u otra cosa estaban en peligro de muerte, confesaban sus pecados, y si descuidaban traíanselos sus parientes más cercanos o amigos a la memoria, y así decían públicamente sus pecados: al sacerdote si estaba allí, y si no, a los padres y madres, las mujeres a los maridos y los maridos a las mujeres.

Y los pecados de que comúnmente se acusaban era el hurto, el homicidio, de la carne y falso testimonio, y con esto se creían salvos; y muchas veces, si escapaban (a la muerte), había revueltas entre el marido y la mujer por las desgracias que les habían sucedido y con las o los que las habían causado.<sup>61</sup>

Todavía se acostumbra en poblaciones de origen náhuatl recurrir a la confesión en casos de graves enfermedades, viendo en ella un medio de recuperar la salud.<sup>62</sup>

#### LA POLEMICA SOBRE LA DICOTOMIA FRIO-CALOR

En páginas anteriores me referí a una polémica en torno al origen del concepto de la dicotomía frío-calor en el pensamiento y en la práctica médica indígenas. Las dos posiciones contrarias son la que explica la existencia de esta polaridad en América como una creencia traída por los españoles, y la que afirma que la polaridad frío-calor es de origen prehispánico. La primera estima que la creencia actual surge de la degeneración del sistema hipocrático; la segunda, que es la persistencia de la cosmovisión dualista nativa. Creo necesario referirme en este capítulo a la polémica, y en particular a su más reciente etapa, porque el problema está estrechamente vinculado al tema del equilibrio humano. Pero existe la posibilidad de que mi participación personal en la polémica sea la que me induzca a incluirla en este capítulo, y que algunos lectores encuentren prolijo su tratamiento. Invito a quien así lo

<sup>60</sup> *Códice del Museo de América*, fol. 99v.

<sup>61</sup> Landa, 47.

<sup>62</sup> C. Madsen, *A study...*, 96.

estime, a pasar al siguiente capítulo. Quien, por el contrario, tenga interés por el tema, encontrará en estas páginas un resumen de los argumentos esgrimidos desde las dos posiciones contrarias.

Daré a conocer al lector los últimos argumentos de Foster<sup>63</sup> y la contestación que en contra formulo. Es necesario advertir al lector no familiarizado con el tema de la polaridad calor-frío en la medicina indígena contemporánea que somos muchos los autores que hemos estudiado e intervenido desde distintas posiciones, tanto en el campo general de la dicotomía frío-calor como en el particular problema de su origen en América. La complejidad del asunto es grande. Aquí enfatizo la parte de la discusión en la que Foster y yo intervenimos, porque es la que me atañe más directamente y, sobre todo, porque se relaciona con el tema de este capítulo. Seré breve al mencionar los antecedentes y los primeros puntos de la discusión, puesto que aparecen en publicaciones asequibles; más extensa será la parte dedicada a los mencionados últimos artículos de Foster y a mi contestación.<sup>64</sup>

#### *Los antecedentes*

Las investigaciones realizadas a partir de los años treinta en poblaciones mexicanas, tanto indígenas como mestizas, han venido descubriendo la clasificación, entre dos extremos opuestos, de alimentos, enfermedades, medicinas y tipos de personas. La polaridad tiene como base la distinción entre naturaleza fría y naturaleza caliente de los hombres, de los estados patológicos y de los productos. No es una diferencia entre grados de temperatura, sino de cualidades de cosas, personas y procesos, que los ubican en un sistema taxonómico. El hombre es concebido como un ser en el que el equilibrio es básico para su salud. Ante un estado de desequilibrio, ya francamente patológico, ya de riesgo, se procura restablecer la normalidad por medio de la ingestión o de la aplicación de productos de naturaleza contraria al mal.

Tras las investigaciones realizadas en México, siguieron apareciendo los mismos conceptos en otros países americanos, entre los que se contaron en primer término Guatemala, Colombia, Perú y Chile. La presencia de este sistema requería una explicación. En

<sup>63</sup> Publicados en sus artículos "Hippocrates' Latin American legacy: 'hot' and 'cold' in contemporary folk medicine" y "Humoral pathology in Spain and Spanish America".

<sup>64</sup> El lector interesado en el problema puede acudir a las obras que listo en el apéndice número 6 de este libro.

1953 Foster publicó un artículo en el que daba a conocer su idea de que las concepciones americanas derivaban de la teoría europea de los humores. Esta, como es bien sabido, establecía cuatro calidades básicas: calor, frío, sequedad y humedad, que en cuatro combinaciones duales caracterizaban los cuatro elementos: aire, tierra, fuego y agua. Así se constituía el complejo sistema de taxonomía médica, de medicamentos y de alimentos, y en él se basaba también la teoría terapéutica.

Foster trató de encontrar antecedentes de una división dual en España, polaridad en la que operaran sólo lo frío y lo caliente. Para ello buscó en las fuentes etnográficas y consultó a los más prestigiados especialistas iberos; pero no apareció vestigio alguno de esta separación dual. Quedaba claro para Foster que la teoría europea de los humores había llegado a suelo americano, y al pasar de un marco científico a uno popular indígena, los criterios de sequedad y de humedad se habían perdido, para arraigarse aquí los de calor y frío, sin los grados de intensidad característicos de la medicina española de la época.<sup>65</sup>

La explicación de Foster fue ampliamente aceptada de inmediato, aunque no tardó en aparecer el primer problema: cómo justificar las causas de la pérdida de las categorías de sequedad y de humedad. Las soluciones ofrecidas por otros autores no fueron convincentes. Currier, por ejemplo, se basa en la importancia de la sensación de frío que padecía el niño en el destete, opuesta a la de calor materno: el indígena, debido a las violentas formas de corte de la lactancia, estaba condicionado para ver el mundo en una oposición sólo de lo frío y lo caliente.<sup>66</sup> Otra explicación fue la de Ingham: hizo partir del mundo mediterráneo la segmentación del sistema, en una asociación del calor con el poder y del frío con la debilidad, visión que, a juicio del autor de la explicación, era fácilmente aceptable en el medio rural mexicano por la situación de dominio.<sup>67</sup>

#### *La crítica a la suposición de la teoría del humorismo*

Las tempranas referencias en los textos históricos de medicinas frías y calientes hicieron surgir la duda de si el concepto de la polaridad era indígena o español. Las primeras observaciones parten de Isabel Kelly, Redfield y Villa Rojas. Isabel Kelly simplemente

<sup>65</sup> Foster, "Relationships...", 204-206.

<sup>66</sup> Currier, "The hot-cold..."

<sup>67</sup> Ingham, "On Mexican..."

te señala la remota posibilidad de que existiera un concepto prehispánico de la dicotomía frío-calor. Se basa en las lecturas de los textos del siglo XVI; pero desconfía de dichos textos por la influencia española que pudieron haber tenido.<sup>68</sup>

Redfield y Villa Rojas dan a conocer que la dicotomía tiene una función muy importante en las ceremonias religiosas de los mayas yucatecos, por lo que puede sospechársele un antiguo origen autóctono. Mencionan también que, según textos de 1579, al ser interrogados los indios acerca de sus concepciones médicas, sólo contestaban que las plantas medicinales eran frías o calientes. Sin embargo, no pueden estos dos autores argumentar abiertamente a favor del origen prehispánico de la dicotomía porque encuentran arraigados estos conceptos tanto en las zonas urbanas como en las rurales, y no se explican la existencia de ideas similares en Costa Rica, donde aparentemente no existe una herencia indígena.<sup>69</sup>

Posteriormente Diana Ryesky, basada en la concepción del equilibrio por oposición de contrarios que existía en el México prehispánico, propone una temprana apertura estructural donde la medicina hipocrática encajaría en las creencias de los antiguos nahuas.<sup>70</sup>

No convencido por la tesis de Foster, propuse la posibilidad de que la polaridad tuviese origen americano, y en varios trabajos<sup>71</sup> argumenté lo que enseguida listo. A lo entonces dicho doy otro orden y complemento con uno que otro ejemplo o razonamiento nuevos.

1. *La polaridad frío-calor no se reduce al campo de la salud, la enfermedad y la medicina.*

a. Hoy en día, como en la antigüedad prehispánica, la polaridad comprende todo el cosmos. En la antigüedad se concebía un mundo dividido en dos mitades. La primera era caracterizada como el Padre, el Cielo, luminosa, vital, fecundante, caliente. La otra era la Madre, la Tierra, oscura, húmeda, origen de vientos y de lluvias, a un tiempo fecunda y sitio de la muerte. El águila simbolizaba el Cielo; el tigre, la Tierra. Hoy, la polaridad frío-caliente sigue rigiendo cuanto existe: plantas, animales, minerales, astros, días de la semana, meses, seres sobrenaturales... todo cabe dentro de la clasificación de lo frío y lo caliente. De derivar de la teoría hipocrática,

<sup>68</sup> Kelly, *Folk practices...*, 118-119.

<sup>69</sup> Redfield y Villa Rojas, *Chan Kom*, 372.

<sup>70</sup> Ryesky, *Conceptos...*, 33.

<sup>71</sup> López Austin, *Textos...*, 1ª ed., 21-41, 2ª ed., 16-31; "Sahagun's work..."; "Salutaciones...", 93; "Cosmovisión...", 18-22.

la división sólo afectaría lo relativo a la enfermedad, la medicina y la salud. Si bien se creía en Europa que los cuatro elementos formaban parte de todo el mundo sublunar y que todo lo existente en él era clasificado por las cuatro calidades, Foster se refiere sólo a la herencia utilitaria comunicada por los conquistadores con fines terapéuticos.

b. Se ha mantenido una correspondencia entre Cielo-fuego-macho-caliente por un lado y Tierra-agua-hembra-frío por el otro. En publicaciones anteriores di un ejemplo del siglo XVII y otro del nuestro. El primero, citado por Morley, habla de la curación de las encías con el pico de un pájaro carpintero, procedimiento en el que la encía del hombre es punzada trece veces, mientras que a la mujer se le hacen nueve punciones. Como el mayista afirma, aquí se trata de la vinculación del hombre con el Cielo y de la mujer con la Tierra.<sup>72</sup> El otro se refería a los actuales totonacas serranos, que en su clasificación incluyen al fuego en lo masculino, al agua en lo femenino, y el maíz queda catalogado como un ser en el que se unen los dos contrarios.<sup>73</sup> Agregó ahora una mención de principios del siglo XVIII: la relación frío-hembra y calor-macho aparece en un procedimiento seguido en Oaxaca para determinar si el hechizo que sufre un paciente fue causado por un hombre o por una mujer. El curandero sabe "si al coger el pulso arde, que el hechizo es de hombre; y cuando está frío, es de mujer".<sup>74</sup> Como puede verse, es un pensamiento que se prolonga desde la época prehispánica hasta nuestros días en diversas partes de lo que fuera el territorio mesoamericano.

Debo advertir aquí que tomo en cuenta que en la tradición mediterránea también existía la relación del frío con la hembra y del calor con el macho;<sup>75</sup> pero creo que el concepto americano es diferente, más en concordancia con la general división del mundo en la parte de la Tierra y la parte del Cielo como mitades sexuadas.

c. Así como hay correspondencias expresas, existen las tácitas. Redfield y Villa Rojas dicen que, independientemente del calor que la cocción proporciona a los alimentos, se estima entre los mayas yucatecos que el calor del horno es capaz de comunicar naturaleza fría, mientras que lo cocido en olla o comal adquiere

<sup>72</sup> Morley, *La civilización...*, 195.

<sup>73</sup> Ichon, *La religión...*, 41-42.

<sup>74</sup> AGI. México 882. Antequera de Oaxaca. Testimonios del expediente sobre doctrinas y curatos del cargo de los religiosos de la Provincia de San Ypólito del Orden de Predicadores. Cuaderno 18. Naturales del pueblo de San Juan Xuquila, de la doctrina de Yagavila, 8 de enero de 1705.

<sup>75</sup> Sorapán, *Medicina...*, 1ª parte, 433, apoyado en Aristóteles.

naturaleza caliente.<sup>76</sup> Hay congruencia entre los efectos del comal y de la olla, descubiertos, y los del Cielo, y por otro lado entre los del horno, subterráneo, con el mundo frío y húmedo de la madre terrestre.

2. *Existe una imbricación de los poderes del cosmos con la enfermedad.*

a. Al estar dividido todo el universo en dos porciones, es lógico pensar que sean congruentes las relaciones entre las enfermedades y los seres del mundo. Dos autores del siglo XVII relacionan las enfermedades de naturaleza fría con los seres acuáticos y fríos: Torquemada<sup>77</sup> dice que estos males son enviados por los *tepicoton*, pequeñas divinidades pluviales; Fuentes y Guzmán<sup>78</sup> describe la enfermedad *cumatz* entre los cakchiqueles: creían que el mal era producido por una culebra, animal que en las cosmovisiones indígenas está asociado al agua y al frío. Las medidas terapéuticas prescritas contra esta enfermedad por los mayas de las tierras altas guatemaltecas eran la exposición prolongada al fuego y el baño en aguas sulfúreas, sumamente calientes. Y no es ésta la única relación frío-serpiente; abunda en la literatura etnográfica contemporánea. En el siglo XVI Francisco Hernández decía que se atribuía a las irradiaciones solares el mal de calor de estómago, contra el cual los nobles indígenas acostumbraban aplicar la flor llamada *coatzontecoxóchitl* o "flor de la cabeza de serpiente".<sup>79</sup>

b. En la actualidad sigue atribuyéndose al Cielo, o en particular al Sol, la mayor parte de los males de naturaleza caliente, mientras que los fríos se dice que proceden frecuentemente de los sobrenaturales de naturaleza fría, principalmente los que pertenecen al mundo del agua, entre los que están los guardianes de los manantiales y los enanos de la lluvia. No ha variado la etiología; y está por demás afirmar que todos estos seres en los que hoy se cree, y a los que se atribuye la causa de los males fríos, proceden de la cosmovisión mesoamericana y no de la europea.

3. *Existen menciones muy antiguas del sistema.*

a. Desde épocas muy tempranas quedaron registradas referencias de los indios a enfermedades y medicinas frías y calientes. Así lo certifican Martín de Palomar y Gaspar Antonio Xiu en 1579, entre los indios mayas yucatecos, extrañándose ambos registradores de que los indígenas no supieran explicar de otro modo las propie-

<sup>76</sup> Redfield y Villa Rojas, *Chan Kom*, 130.

<sup>77</sup> Torquemada, II, 64.

<sup>78</sup> Fuentes y Guzmán, I, 158 y III, 401-402.

<sup>79</sup> Hernández, *Historia natural...*, I, 120.

dades de las plantas medicinales.<sup>80</sup> Bastantes son las menciones de medicinas y enfermedades frías o calientes en el *Libellus de medicinalibus Indorum herbis* y en los textos de los informantes indígenas de Sahagún, documentos con muy diverso grado de influencia española. Francisco Hernández, por otra parte, registró las opiniones de los indios al respecto, consignando expresamente que eran clasificaciones de los naturales y relacionando los nombres de las plantas con las propiedades frías o calientes que éstos les atribuían: así en los casos del *toncaxshuitl* ("hierba del calor") y del *itzticpatli* ("medicina fría").<sup>81</sup>

b. También quedaron registrados procedimientos terapéuticos con los que se tendía a equilibrar el organismo tomando como base la dicotomía frío-calor. Los procedimientos no sólo no eran europeos, sino que estaban totalmente en contra de las ideas europeas de la época, y escandalizaron a los españoles. Entre ellos estaban la exposición prolongada del cuerpo desnudo a los rayos solares o a las llamas del hogar, o el uso de baños de agua fría o de aguas termales. Fueron estas prácticas una de las causas del profundo desprecio que sintió Francisco Hernández por la medicina indígena, a la que juzgó completamente alejada de los principios teóricos a los que él concedía validez universal.<sup>82</sup>

4. *Imposibilidad de degeneración en los términos propuestos.*

a. Foster dice que el sistema que dividía según cuatro propiedades básicas degeneró en América, quedando sólo la dicotomía frío-calor; el paso de Europa a América significó la pérdida de la dicotomía sequedad-humedad. ¿Cómo pudo haber sido tan perfecta la difusión, y cómo pudo ser tan homogénea la degeneración? No sé que exista un solo grupo indígena, ni siquiera entre los que estuvieron muy ligados, a partir de la conquista, a las poblaciones de los europeos, que haya conservado completa la cuádruple división hipocrática. Habría que explicar no sólo la causa de la degeneración, sino la universalidad de la causa.

b. Los mesoamericanos hubieran aceptado perfectamente, por ajustarse a su cosmovisión, cualquier sistema que tuviera como base el número 4. Si bien la gran división del mundo se fundaba en el número 2, el 4 era uno de los números más importantes en la cosmovisión, relacionado con los rumbos del plano terrestre.

<sup>80</sup> Argumento citado por Redfield y Villa Rojas en *Chan Kom*, 372, y repetido por mí en *Textos de medicina náhuatl*.

<sup>81</sup> Hernández, *Historia natural...*, I, 255 y 344; II, 131.

<sup>82</sup> De los baños de agua fría para curar la calentura pueden consultarse las *Relaciones de Yucatán*, entre los mayas de Hocabá y Tibilín, I, 90 y 98.



c. Es imposible explicar que en esta supuesta aceptación y degeneración de un sistema se hubiese recibido lo teórico y rechazado lo práctico. Los procedimientos y las clasificaciones que los españoles juzgaron heterodoxos son prueba de que era otro el sistema del que procedían. Por regla general las innovaciones procedentes de otras culturas se inician por la práctica, ajustándose las adquisiciones a la teoría propia; la taxonomía, en cambio, se acepta con mayor lentitud. Aquí, según la explicación basada en la mala comprensión de la teoría, se acepta ésta antes que los remedios españoles. ¿Con qué rapidez los indios adoptaron la teoría, la degeneraron, montaron otra sobre ella e investigaron la efectividad de los productos vegetales, justificándolos dentro del nuevo sistema? Además, es de suponerse que también cambiaron rápidamente el nombre de algunas plantas.

##### 5. Antigua alusión específica a la polaridad.

Eran abundantes en náhuatl los tropos formados por dos términos complementarios. Como ejemplos pueden citarse "en las nubes, en la niebla" (*mixtitlan, ayauhtitlan*), para indicar "misterio"; "en la bolsa, en la caja" (*topco, petlacalco*), para indicar "secreto"; o "el sabino, la ceiba" (*in ahuéhuatl, in póchotl*), para indicar "autoridad" y "protección". La enfermedad, en abstracto, era nombrada con un término que indica la presencia de los seres fríos y acuáticos ("el viento") y con otro que alude a la llegada de las influencias nocivas del mundo superior ("el descendimiento"): *in ehécatl, in temoxtlí*.<sup>83</sup> En esta forma tan sencilla quedó consignada la oposición de las dos mitades del mundo de las que proceden las enfermedades de los hombres.

##### 6. Referencias al sistema.

a. Es fácil calificar una referencia explícita, como puede serlo la que llama a una enfermedad o a una medicina fría o caliente, como sospechosa de influencia europea. No creo que en forma tan ligera pueda sospecharse de una referencia tácita al sistema. Esta puede descubrirse a través de complejos que nada tienen que ver con la medicina europea; por ejemplo, en los textos de los informantes de Sahagún, la contraposición de los psicotrópicos (*yiauhtli, píciatl, teunanácatl, péyotl, toloa, ololiuhqui*) a las enfermedades de naturaleza fría, tales como hinchazón de vientre, gota, efectos del golpe del rayo, perversidad y "fiebres acuáticas". Hay que recordar, por una parte, que una fuente histórica muy distante de Sahagún, como es la obra de Alva Ixtlilxóchitl, habla

<sup>83</sup> Siméon, v. *temoxtlí*.

también de la naturaleza caliente del *píciatl*, como quedó arriba expuesto al mencionar a Huitziluhuitzin, el anciano servidor de Nezahualcóyotl, que se untó la hierba con ceniza en el vientre. Por otra parte, sería también difícil suponer influencia en una de las bases clasificatorias: el que las enfermedades frías y las acuáticas sean las mismas, puesto que en la cosmovisión mesoamericana se incluyen en el mundo de la Tierra todos los seres del agua, contados los vientos, los rayos, las nubes y la lluvia.

b. Mencioné las "fiebres acuáticas", que evidentemente no corresponden a conceptos europeos. Dentro del sistema de la dicotomía frío-calor, son las enfermedades que, pese a que producen elevación de temperatura, son de naturaleza fría. En efecto, aparecen en los textos dos tipos de fiebres: las simplemente calientes (*tletl, totonqui*), y las acuáticas (*atonahuiztli*), que se distinguen de las primeras en que se presentan con fríos. No sólo son mencionados ambos tipos de fiebres, sino que en el *Código Florentino* se señala la calentura provocada por males de los dientes como una de las *atonahuiztli*, y pictográficamente se indica su naturaleza con el glifo del agua.<sup>84</sup>

c. Hay otras referencias a esta división que nada tienen que ver con las concepciones europeas. La dicotomía hambre-calor y alimento-enfriamiento, que puede descubrirse por análisis etimológico, es totalmente ajena al mundo hispano. ¿Cómo pudiera justificarse que la palabra *tlehualanqui* signifique al mismo tiempo "acalorado" y "hambriento"? O ¿cómo que el aplacar el hambre esté relacionado con el frío, como se vio? O, en otro contexto, ¿cómo derivar de lo español el pareado de la dicotomía frío-calor con el de deshonra-honra, cuando se sabe que *tléyotl* ("calidad del fuego") es "honra", y que *ceuhqui* (literalmente: "enfriado") es "desmedrado en honra y dignidad"?

##### La contestación de Foster

En 1978 George M. Foster se refiere a la crítica que expuse en dos trabajos.<sup>85</sup> Foster señala que es tentadora la hipótesis de que

<sup>84</sup> CF, Libro X, cap. xxviii, número 160 del ordenamiento de Francisco del Paso y Troncoso.

<sup>85</sup> Foster, en "Hippocrates..." se refiere sólo a lo que expuse en *Textos...* y en "Sahagun's work..."; no menciona "Cosmovisión..." ni "Salutaciones..." Posteriormente apareció su trabajo "Humoral...", que fue redactado antes que el mencionado inicialmente. Dado que los argumentos del trabajo aparecido posteriormente están contenidos y ampliados en "Hippocrates...", usaré éste como base, y al otro sólo me remitiré al referirme a la tabla de clasificación de productos.

“las manifestaciones contemporáneas de la creencia puedan ser explicadas como supervivencias indígenas o como una síntesis de elementos del Viejo y del Nuevo Mundo”. Pero encuentra menos convincente esta hipótesis que la de que la creencia deriva de la concepción del Viejo Mundo, por seis razones que enumera:

1. Empieza Foster por decir que, debido a la ausencia de escritura en el Nuevo Mundo, me vi forzado a confiar en los textos de Sahagún, Hernández y otros españoles, y en los de los yerbateros instruidos por los españoles en la escritura náhuatl. Le parece arbitrario el que yo haya asegurado que las abundantes referencias de los textos al frío y al calor son puramente indígenas.

2. Continúa diciendo Foster que, con la posible excepción de Yucatán, la dicotomía frío-calor es más común entre los mestizos y en las poblaciones indígenas fuertemente aculturadas de América Latina que entre la gente que ha vivido más aislada. Si el concepto fuera indígena —dice— debía esperarse lo contrario.

3. Si se acepta que esta creencia tuvo su origen en el Nuevo Mundo, debe presumirse, según Foster, que el rasgo existía en toda la América española precolonial, y en Puerto Rico y en Haití, dado que las variantes del sistema son pequeñas en toda esta inmensa área. No hay otros rasgos aborígenes americanos de la misma magnitud, ni que muestren este grado de homogeneidad.

4. Argumenta también que la dicotomía del frío-calor está extendida hasta Filipinas. Si se toma en cuenta el uso de manuales médicos (por ejemplo el de Santa María de 1856, y anteriores y posteriores ediciones)<sup>86</sup> que son reflejo de la patología humoral clásica, la procedencia histórica de España parece una explicación más satisfactoria que la presencia de este rasgo debido a su origen americano prehispánico.

5. Agrega Foster que las concordancias entre las clasificaciones específicas árabes, españolas, mexicanas coloniales y las contemporáneas de poblaciones rurales, y la concordancia entre los nombres de las enfermedades, usados por los médicos mexicanos del siglo XVI y los que hoy se encuentran en la medicina popular, son demasiado cercanos para ser explicadas por casualidad. Doña Micaela González, una yerbatera de Tzintzuntzan nacida en 1906, dio a Foster una lista de más de 200 remedios y comidas, clasificados en calientes, fríos y templados. De éstos, 130 aparecen en una o

<sup>86</sup> Fernando de Santa María, del Sagrado Orden de los Predicadores. *Manual de medicinas caseras para consuelo de los pobres indios en las provincias y pueblos donde no hay médicos ni botica*, Manila, Imprenta del Colegio de Santo Tomás, 1856. (Citado por Foster).

más listas de Avicena (primera mitad del siglo XI), Juan de Aviñón (1418 ó 1419) y Gregorio López (1580 a 1589). De estos 130 productos, doña Micaela está de acuerdo al menos con uno de los autores 97 veces, y en desacuerdo sólo 33 veces. Aun más, cerca del 80% de los nombres de las enfermedades que ella identifica se encuentran en las obras médicas de los escritores de los siglos XVI y XVII. Para Foster es difícil creer otra cosa que el que su conocimiento refleje más la patología humoral que las supervivencias indígenas prehispánicas.

6. Agrega Foster que hay una notable excepción de la ausencia general de registros europeos de la patología humoral popular contemporánea. En una carta datada el 12 de septiembre de 1950, el finado Jorge Dias, distinguido antropólogo portugués, escribió: “En el moderno Portugal existe aún la creencia de que algunas comidas son ‘calientes’ (*quentes*) y otras ‘frías’ (*frescas*)”. La extensión de estas creencias, y por qué no existe registro de ellas —dice Foster—, es otro problema; pero indican que el proceso de “filtrado descendente”, esencial para el argumento del autor, también ha ocurrido en territorio europeo.

Además de estos seis puntos enumerados de argumentación, Foster se refiere, como problema aparte, a la explicación de cómo fue transmitida esta creencia y cómo la dicotomía húmedo-seco desapareció en todas partes. Sintetizaré su exposición, procurando no menoscabar su contenido: los españoles introdujeron creencias y prácticas médicas en las culturas indígenas supervivientes a la conquista y en las comunidades mestizas en formación. Los frailes fueron los principales responsables de la introducción de conceptos españoles entre los indígenas. Debe presumirse que, como hombres cultos, estaban familiarizados con la teoría de los humores; pero les faltaba información médica detallada. Las obras médicas destinadas a las pequeñas poblaciones americanas, basadas en la teoría de los humores, aunque muy simplificadas, fueron comunes del siglo XVI al XVIII. En algunas de ellas es predominante la dicotomía frío-calor, aunque también está presente la dicotomía seco-húmedo. ¿Cómo se perdió esta última dicotomía? Dice Foster que la literatura ofrece un indicio: el desarrollado sistema de los humores, con las cuatro calidades y cientos de especificaciones, sólo puede ser mantenido por medio del registro escrito. Las poblaciones ágrafas no pueden absorber por completo el sistema. De los pares frío-calor y seco-húmedo es el primero el más relacionado con la enfermedad, y por tanto es el que mejor se conserva.

*Mi respuesta a Foster*

Me referiré aquí, uno por uno, a los puntos enunciados por Foster, procurando no volver a lo ya dicho en el curso de la polémica o en otras partes de este libro.

1. Es verdad que me veo forzado a utilizar fuentes en las que en forma directa o indirecta intervinieron españoles; pero no todo lo que en ellas se afirma debe caer automática e irreversiblemente bajo el índice de sospecha de influencia extraña. Si se diera validez a este argumento, por extensión, todo trabajo basado en fuentes documentales carecería de sentido. Sin embargo, no quiero caer ni en una larga discusión sobre el asunto, ni en una detallada argumentación sobre la congruencia de los informes. Prefiero, por ahora, renunciar a todas las referencias de los textos de Sahagún, Hernández o de la Cruz en las que se diga que tal o cual enfermedad o tal o cual medicina es fría o caliente. Hay mucho más que esto; y no solamente menciones, sino francos desacuerdos entre el pensamiento hispano y el indígena. Francisco Hernández, que mantuvo una actitud europeocentrista frente a la medicina indígena, se refiere frecuentemente, y para reprobarlas en no pocas ocasiones, a las ideas de los naturales. Bernardo Ortiz de Montellano, investigador al que también preocupa el enfrentamiento de Francisco Hernández a la medicina indígena, ha hecho una interesante selección de opiniones del protomédico en las que expresa su desconcierto ante las prácticas de los naturales. Yo sólo citaré dos: que los médicos indígenas tenían por cierto que casi todos los remedios de calor templado calmaban el dolor,<sup>87</sup> y que creían también que el calor del medicamento podía expulsar el calor febril.<sup>88</sup> Se podrá comprobar que el apoyo en la simple mención de si una planta o una enfermedad son frías o calientes es verdaderamente una prueba secundaria. Las pruebas de peso son de carácter más profundo: palabras cuyo análisis etimológico revela la existencia de un sistema; conceptos de dicotomía que rebasan muy ampliamente el estrecho ámbito de la salud y de la enfermedad; correspondencias lógicas de elementos dentro de un sistema taxonómico y una cosmovisión, etcétera.

2. En cuando al segundo punto, la afirmación básica de Foster no puede sostenerse. En primer término, no existe una investigación general y sistemática de las creencias médicas de los indígenas

<sup>87</sup> Hernández, *Historia natural...*, II, 131.

<sup>88</sup> Hernández, *Historia natural...*, I, 85.

y de los mestizos mexicanos para fincar tal conclusión. En segundo lugar, tzotziles o totonacos de la sierra, cuyo material he usado en este capítulo, no pueden ser estimados como pueblos fuertemente aculturados. Tampoco caerían bajo este calificativo los tlapanecos, en el estado de Guerrero, que conservan la dicotomía frío-calor.<sup>89</sup> En tercer lugar, la excepción señalada por Foster, la de los mayas yucatecos, es suficientemente importante para tenerla en cuenta. En cuarto lugar, el grado de persistencia de un sistema ideológico no se encuentra necesariamente en relación directa al aislamiento de un grupo, sino a la posibilidad de mantener una articulación adecuada a lo largo de las transformaciones del todo social.

3. Es necesario precisar un poco los límites del objeto de estudio. Si se toma en cuenta que se trata de un sistema taxonómico que abarca mucho más que los simples ámbitos de la salud y de la enfermedad, su distribución, evidentemente, no es tan general u homogénea como se afirma. Si se reduce al simple ámbito de la salud y de la enfermedad, hay que reconocer que el principio es relativamente simple, y que la amplitud geográfica del sistema puede ser extraordinariamente grande. Más aun, la presencia actual de este sistema simple en un extenso territorio americano puede deberse a diferentes razones, y no por fuerza generalizables: endogénesis, confluencia de sistemas taxonómicos coincidentes, que no necesariamente deben ser sólo el americano y el europeo; difusión por mestizos y europeos de elementos culturales (elementos no sólo europeos), fácilmente transmisibles por su aplicación práctica, etcétera. Debe quedar muy claro que la concepción de un mundo dividido en dos mitades opuestas y complementarias, caracterizadas, entre otros criterios de polaridad, por ser una caliente y otra fría, es suficientemente lógica para haberse producido en diversas partes del mundo. Entre los grandes sistemas médicos, como el mismo Foster lo menciona en el artículo que aquí contesto, cuando menos dos, el ayurvédico y el chino, parten de este tipo de distinción. Por otra parte, la transmisión de un segmento de este sistema, el que comprende los conocimientos prácticos y simples de una medicina hogareña, puede ser más sencilla de lo que se piensa. Ya generado el principio dentro de una cultura, ya recibido de otra, algunas de las bases clasificatorias son demasiado fáciles de aplicar por medio de simples procedimientos empíricos (apreciación de picor, humedad, color,

<sup>89</sup> Comunicación personal de Marion Oettinger.

textura) y una vez recibidos los principios, o una vez adaptados o creados algunos similares, los resultados pueden ser extraordinariamente semejantes, sin necesidad de una difusión particularizada.

Creo que por el momento sería difícil establecer el origen de la dicotomía calor-frío en las medicinas populares de Haití y Puerto Rico; pero sí es más verosímil que la creación o la aceptación haya sido desde un principio de un sistema dual, y no que haya existido la degeneración de un sistema de dos pares de contrarios. Es difícil suponer que, de haberse dado el proceso de degeneración de la teoría humorística, cuatripartita, a una dual, este proceso fuese similar en Haití y en Puerto Rico por una parte, y en el continente por la otra. Las historias culturales de Haití y Puerto Rico durante la Colonia son demasiado diferentes a las de los pueblos continentales como para esperar en ellos procesos de degeneración paralelos.

4. Lo anterior vale para Filipinas. No veo por qué ha de decidirse por una de las dos opciones de la alternativa propuesta: o degeneración del sistema hipocrático u origen americano prehispánico. En todo caso, si se hubiera de pensar en una difusión, la influencia asiática continental es previa, y a su base pudieron haberse sumado gran cantidad de elementos de distinto origen y de posterior arribo. Los chinos comerciaban con las islas cuando menos nueve siglos antes de la llegada de los europeos.

5. El punto quinto es muy complejo y debe ser contestado por partes. En primer término, es necesaria nuevamente una precisión: jamás he afirmado, y sería absurdo hacerlo, que la medicina indígena contemporánea es una medicina de pura tradición prehispánica. En ella, como en cualquier sistema ideológico rural mexicano, se encuentran complejas combinaciones de diferentes procedencias.

En segundo término, hay que tener cuidado con las etiquetas: el sólo índice de nombres de las enfermedades no es suficiente para determinar el origen predominante de la concepción de las entidades nosológicas. Véase por ejemplo el caso del mal de ojo, que resulta todo un mosaico en el México de nuestros días. Quien estudie religiones indígenas no podrá dejarse engañar por los simples nombres de los santos, de Jesús, de la Virgen o del Demonio para dejar de ver qué divinidades se encuentran bajo la apariencia de personajes cristianos.

En tercer término, ignoro la causa para hacer de doña Micaela González un caso suficientemente típico para validar porcentajes de similitud externa, en una materia en la que es de sobra co-

nocido que ni siquiera dentro de una misma comunidad indígena los criterios clasificatorios de frío-calor son uniformes. Supongamos, sin embargo, que su caso fuese suficientemente típico. Veamos con más detenimiento las listas de los productos que aparecen en el artículo "Humoral pathology in Spain and Spanish America" de George M. Foster. No alcanzan el 30% los productos existentes en Mesoamérica antes de la llegada de los españoles. De éstos, sólo cuatro son de Avicena, por lo que nada puede deducirse del hecho de que existan tres coincidencias entre la clasificación del médico persa y la de doña Micaela González. De los productos mencionados por Juan de Aviñón, ocho en total, la mitad coincide y la mitad discrepa con la clasificación de doña Micaela, de lo que, obviamente, tampoco puede deducirse cosa alguna. Por simple azar, debemos esperar un 50% de coincidencias. La clasificación de Gregorio López no alcanza el 67% de coincidencias con la de doña Micaela, número sorprendentemente bajo si se supone que uno de los sistemas deriva del otro. Pero más sorprendente es que en el resto de los productos, traídos todos del Viejo Mundo, no haya un porcentaje mayor de coincidencias entre la lista del médico eremita español y la de la yerbatera de Tzintzuntzan, puesto que tampoco llega al 67%. Efectivamente, de las concordancias: *a*, el 50% de los casos puede atribuirse al azar; el resto, *b*, a similitud de base clasificatoria, debida a paralelismos, por ejemplo el picor del mole para determinar su pertenencia a lo caliente, o *c*, a que la clasificación (no el sistema clasificatorio) de doña Micaela tenga en alguna medida base en la tradición española, cosa muy lógica por otra parte. Como puede verse, lo verdaderamente extraño es que haya tantas discrepancias, pues la coincidencia del 67% en la clasificación de los productos es demasiado baja.

6. La presencia simple de la creencia en alimentos "calientes" y "fríos" en el Portugal actual no es prueba de "filtración descendente". Tanto pudo haber surgido por degeneración del sistema hipocrático, como por recepción de un sistema dual, como por creación ibérica de un sistema dual, sin que haya posibilidad de encontrar la antigüedad de la degeneración, de la introducción o de la creación. Insisto en que son más lógicas las dos últimas posibilidades.

7. Creo que Foster subestima la potencialidad retentiva de las sociedades ágrafas, y que ve en el sistema de la dicotomía frío-calor más un cuerpo rígido y cristalizado de conocimientos que un conjunto de reglas clasificatorias.

De cualquier manera, en lo que toca a la explicación de la posibilidad de que el sistema hipocrático haya degenerado en forma homogénea en tan grande territorio, no estimo que tal hipótesis sirva para justificar: *a*, que en las poblaciones indígenas la dicotomía abarque mucho más que la simple clasificación de remedios, enfermedades y alimentos; *b*, que existan tempranas manifestaciones del sistema que de ninguna manera pueden explicarse por influencia española; *c*, que existan en la actualidad creencias indígenas en las que es básica la dicotomía polar, totalmente ajenas al pensamiento hispano, y pertenecientes a sistemas comunes muy difíciles de explicar por comunicaciones entre los distintos grupos indígenas en la época colonial.

#### EQUILIBRIO Y ORDEN

El ser humano concebía su propia naturaleza como una composición inestable cuyo ideal era el perfecto equilibrio. Salud y enfermedad, tranquilidad e intranquilidad, armonía y desarmonía familiar, buenas y malas relaciones con sus semejantes, cumplimiento e incumplimiento de las obligaciones públicas, cordura e insania, piedad e impiedad, se convertían en pares de estados correlativos. El esfuerzo del individuo lo conducía a la armonía con el cosmos; su desviación, a la anormalidad, al sufrimiento, a la desubicación.

La concepción de un orden invariable en el cosmos era una de las bases de la reproducción de las relaciones sociales. El tributario podía rebelarse ante el despotismo de los dominantes; pero no ante el dominio. No era un ser privado de derechos que propugnara la abolición de un régimen injusto; no lo creía tal; exigía el equilibrio, la moderación de los gobernantes, el respeto de las antiguas leyes, la legitimidad de sus señores; pero la ruptura de una relación tan asimétrica le era inconcebible.

#### LOS TEXTOS DE SAHAGUN ACERCA DE LA EDAD Y EL SEXO

Los textos de fray Bernardino de Sahagún son heterogéneos. Mucho influyó en este carácter la diversidad de propósitos del franciscano en cada uno de los campos en los que incursionó. La heterogeneidad se refiere no sólo a la calidad de los resultados, sino al grado de autenticidad. En efecto, en ciertos capítulos de la *Historia general* la respuesta de los indígenas aparece claramente como una expresión espontánea de la antigua concepción del mundo; en otros, la estructura rígida de la respuesta hace suponer el fundamento de las antiguas enseñanzas formales del conocimiento tradicional; en otros predomina la nueva y vigorosa concepción de la sociedad colonial; en otros, en fin, se refleja un alto grado de incompreensión entre el encuestador y los informantes. Lejos de poder generalizar el valor de las partes integrantes de la obra de Sahagún, el historiador contemporáneo debe evaluar en forma adecuada los textos que utiliza, tratando de penetrar, en primer término, en la relación que se dio entre el franciscano, sus ayudantes y sus informantes en el momento en que se produjo y recopiló el informe.

Donald Robertson, al tratar de precisar el grado de participación que en la obra sahaduntina habían tenido el propio Sahagún y sus informantes, hizo una atinada observación al referirse a los textos que hablan de las diferentes calidades de las personas:<sup>1</sup> la estructura corresponde al modelo medieval de Bartholomeus Glanville, autor muy leído en el Renacimiento temprano; el modelo se caracteriza por contraponer los atributos de los hombres buenos a los de los hombres malos.<sup>2</sup> Remito a esta opinión porque los principales textos que tratan en forma directa y sistematizada de la edad y de las desviaciones sexuales corresponden, precisamente, a la parte de la obra de Sahagún a la que Robertson se

<sup>1</sup> Estos textos corresponden al Libro X de la HG y de los códices *Matritense* y *Florentino*, principalmente entre los capítulos i y xx.

<sup>2</sup> Robertson, "The Sixteenth...", 624-625.

refiere. Su opinión y el estudio de la fuente permiten observar que: *a*, los textos tienen la estructura general que impuso el franciscano; *b*, los propósitos, al contraponerse las buenas y las malas cualidades de las personas, son moralizantes, y la forma tiene pretensiones didácticas; *c*, esta parte de la obra que sigue el modelo de Glanville se refiere al mundo colonial, como puede desprenderse de su contenido; se mencionan oficios y situaciones no existentes en la época prehispánica; *d*, los valores morales tuvieron que ajustarse a los patrones cristianos; *e*, las respuestas, en cuanto conjuntos orgánicos, no corresponden a enseñanzas formales prehispánicas; *f*, es muy probable que los encabezados y su orden fuesen establecidos por instrucciones precisas del franciscano; *g*, la profundidad de la respuesta, en términos generales, es poca, y en ocasiones la respuesta misma es ingenua, por ser improvisada; y *h*, por último, pese a lo anterior, entre los elementos conceptuales hay algunos de gran valor, puesto que puede descubrirse en ellos un pensamiento de origen prehispánico, identificación que se deduce de sus contenidos muy opuestos al pensamiento cristiano, de las formas nahuas tradicionales con que se expresaron y de su congruencia con los informes derivados de otro tipo de fuentes.

La precisión de estas características puede justificar el uso que hago de estos textos, y auxiliará al lector que acuda directamente a ellos. Los he reunido para integrar el apéndice 7 de este libro. Se incluye en él el apéndice el material de los *Memoriales con escolios*, del *Códice Matritense*, del *Florentino* y de los *Primeros memoriales*. Este último documento es el antecedente de los tres citados inicialmente, y en él, por cierto, todavía no aparece el esquema de contraposición bueno-malo que impuso Sahagún en su obra definitiva. Agregué en el apéndice citado, como complemento, textos que tratan de grados de parentesco y de características de mujeres adultas. Remito al interesado al apéndice 7, en el que hallará tanto el original en náhuatl como mi versión al español.

#### LA DIVISION DE LAS EDADES

La información acerca de la división de las edades es lamentablemente escasa. Destaca entre las fuentes el *Códice Mendocino*, más por ser uno de los pocos que proporcionan datos sobre la materia que por la riqueza de su contenido. Se refiere a la ceremonia del baño ritual, al ofrecimiento de los niños al templo-escuela, a la alimentación infantil, a las primeras actividades domésticas, al sucesivo aprendizaje, a labores más complejas de niños y jóvenes, a

los castigos en el hogar y en la escuela, al matrimonio, a la herencia del oficio paterno y a la vida de los ancianos. Del nacimiento al matrimonio la edad de la persona está indicada gráficamente.<sup>3</sup>

Los textos de Sahagún son también demasiado escuetos, aunque, como el *Códice Mendocino*, tienen la ventaja de referirse a algunas actividades que se realizaban en cada una de las etapas de la vida del varón y de la mujer. El mayor obstáculo que ofrecen estos textos es el de su poca sistematización: las edades no están mencionadas por orden y las designaciones de los encabezados son demasiado vagas. Ante este problema he tenido la necesidad de elaborar un cuadro en el que se podrán encontrar la mayor parte de los términos utilizados para designar las distintas etapas de la vida del ser humano. Los términos y su posición relativa han sido establecidos con base en los informes del *Vocabulario* de Molina, de los textos de los informantes de Sahagún y de las anotaciones marginales interpretativas en español que aparecen en dichos documentos. Debe reconocerse que las fuentes no son muy explícitas y que hay en ellas informes contradictorios.<sup>4</sup>

Se ve en el cuadro que no existen términos diferenciales conforme al sexo antes de la adolescencia. El sexo del niño debía ser indicado con las palabras *cíhuatl* y *oquichtli*, que sólo se utilizaban cuando la especificación era necesaria en el discurso. De la adolescencia a la madurez avanzada todos los nombres pertenecen o al género masculino o al femenino. En la vejez existen tres términos que pueden aplicarse tanto al anciano como a la anciana; pero tienen poco uso en relación a los que sí especifican el sexo del individuo.

También puede observarse en el cuadro que hay dos grandes etapas de la vida (la juventud y la madurez) en las que aparecen los términos *omáxic* e *iyoloco*. La colocación de los nombres formados con estos términos no es, sin embargo, simétrica, ya que ambos términos aparecen en la última etapa de la juventud, mientras que en la madurez sirven para diferenciar la etapa temprana de la avanzada. El primer término, *omáxic*, significa "madurez", y literalmente quiere decir "alcanzó", "llegó", referido el verbo en el primer caso a la juventud plena, y en el segundo a la virilidad o a la femineidad cabales. La segunda palabra, *iyoloco*, parece tener un sentido más intelectual que físico, pues se refiere al individuo cuando llega al sitio de su corazón, o cuando vive (*nemi*) en

<sup>3</sup> *Códice Mendocino*, tercera parte.

<sup>4</sup> Por ejemplo, *tlapalihui*, que para Molina significa "joven casadero", para Motolinía es "el que ha contraído matrimonio". Véase Benavente, 323.

TLACATL (PERSONA)		EDAD
OQUICHTLI (VARON)	CIHUATL (MUJER)	
ye huel huehue ocolihuh	ye huel ilama ocolihuh	vejez avanzada
huehue ye huehue tlacatl	chicactic chicahuac pipinqui ilama ilantli	vejez
	ichpuchilama	vejez temprana
iyoloco oquichtli	iyoloco cihuatl cihuatlapalihui iyoloco nemi cihuatl iyoloco nemi cihuatlapalihui	madurez avanzada
omacic oquichtli	omacic cihuatl	madurez temprana
iyoloco telpuchtli telpuchtlapalihui omacic telpuchtli omacic iyoloco telpuchtli tlapalihui iyoloco nemi tlapalihui iyoloco nemi telpuchtli	iyoloco ichpuchtli ichpuchtlapalihui omacic ichpuchtli omacic iyoloco ichpuchtli	nubilidad
telpuchtli	ichpuchtli	juventud
telpocatl	ichpocatl	juventud temprana
telpuchtonthli telpocapiltontli telpocaconetontli oquichpiltzintli telputzintli telpocaton oquichpiltontli telpocaconetl	ichpuchtonthli ichpuchpiltontli ichpuchcaconetontli cihuapiltzintli ichpuchtzintli ichpuchpiltzintli	adolescencia
piltontli piltzintli		más de 6 años
pilpil conepil conetl		menos de 6 años
conetontli oc atl oc tototl conechichilli xochtic conechichipil conecalacton		aún no habla
oc chichi piltzintli oc chichi piltontli		lacta
piltzintli itic ca		vida intrauterina

dicho sitio. Una traducción libre de los términos *iyoloco nemi telpuchtli* e *iyoloco nemi cihuatl* sería “vive en la plenitud de sus potencias intelectivas como hombre joven” y “vive en la plenitud de sus potencias intelectivas como mujer adulta”.

Otra observación que puede hacerse en el cuadro es la vaguedad de los términos más usados para referirse a la infancia. Pueden equipararse algunas de las denominaciones nahuas a la española “niño”, que comprende desde la vida intrauterina hasta la adolescencia.

Una cuarta observación es que de la adolescencia a la nubilidad los términos básicos y casi comunes a las distintas etapas son “el joven” (*telpochtli*) y “la joven” (*ichpochtli*), que se modifican para especificar las distintas edades. En cambio los términos básicos de madurez son los genéricos más amplios: “varón” (*oquichtli*) y “hembra” (*cihuatl*), que se pierden en la designación de la vejez. *Huehue* (“anciano”) significa “el que se ha hecho muy grande”,<sup>5</sup> mientras que *ilama* e *ilantli* (“anciana”) tienen entre sus componentes *il*, que da idea de encorvamiento. De esto puede deducirse que tanto el hombre como la mujer son designados con los genéricos de “varón” y “mujer” precisamente cuando se encuentran en la etapa plena de su vida productiva y reproductiva.

Entre los términos que no incluí en el cuadro están los descriptivos de etapas demasiado particulares de la vida, entre ellos *ye tlatomahua piltontli* o “muchacho que muda la voz”, y *ye tentzonixhua telpuchtli* o *ye tentzonquiza telpuchtli*, “joven en quien despunta la barba”. Incluí, no obstante, *ye huel ilama ocóliuh* y *ye huel huehue ocóliuh* porque ambos aparecen como encabezados en uno de los textos de los *Primeros memoriales*. Significan respectivamente “la ya tan anciana que se torció” y “el ya tan anciano que se torció”.

LAS EDADES

Es lamentable que la información acerca del parentesco y de las diferencias de edades sea tan escasa.<sup>6</sup> Las fuentes dan algunas noticias sobre jerarquía, entre éstas el considerable respeto que

<sup>5</sup> El plural nos indica la naturaleza participial de este nombre.

<sup>6</sup> Entre los pocos estudios que existen sobre la materia se encuentra el de Pedro Carrasco, “Sobre algunos términos de parentesco en el náhuatl clásico”, ECN, VI, 1966, p. 149-166. En dicho trabajo Carrasco hace referencia al estudio de Helga Rammow, *Die Verwandtschaftsbezeichnungen im klassischen Aztekischen*, Beiträge zur mittelamerikanischen Völkerkunde, Herausgegeben vom Hamburgischen Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte, VI, Hamburg, 1964.

se tenía a los ancianos o las deferencias que debía el hermano menor al mayor.<sup>7</sup> Pero este material es pobre, sobre todo cuando pueden sospecharse importantes relaciones sociales (de trabajo, mando, sucesión, etcétera) que veladamente se perciben.

La edad relativa, por ejemplo, poseía una terminología específica que parece corresponder a derechos y obligaciones también específicos dentro de la unidad familiar. *Teáchcauh* o *tiáchcauh* significan "hermano mayor"; *téiccauh* es "hermano menor"; *tehuéltiuh*, *tepi* y *tecihuapo* son "hermana mayor"; *teicu*, "hermana menor";<sup>8</sup> *tiyacapan*, "hijo o hija mayor"; *tlacoyehua* y *tetlamamalo*, "hijo o hija segundos"; para "hijo o hija tercero, cuarto o quinto", se usaba *tlacoteicu*; *xocóyotl* era "hijo o hija postreros", y *tlatoquilia*, "hijo o hija penúltimos".<sup>9</sup> No es lógico que esta terminología tan compleja sea ajena a una precisión de relaciones sociales, y en particular familiares.

La infancia era concebida por los antiguos nahuas como la edad en la que el individuo estaba expuesto a los mayores peligros de orden natural y sobrenatural; como un período de pureza que daba al menor la posibilidad de comunicarse con los dioses; como una etapa de la vida en la que el ser humano se iba fortaleciendo por medio de la educación para incorporarse, paso a paso, a las actividades económicas de la familia y de la comunidad, y como una fase de la existencia en la que, cuando menos en los primeros años, el niño era un ser de racionalidad en formación y con limitada responsabilidad por sus actos.

Ya se ha hablado de la debilidad del niño en el capítulo anterior. Baste agregar que durante toda su infancia el ser humano era protegido con recursos mágicos y religiosos, con los que se pretendía alejar las fuerzas nocivas y captar el favor de los dioses. Desde el nacimiento el niño tenía que ser sometido a procesos de lustración, ya por agua, ya por fuego. Le eran impuestos varios nombres, y para ello se hacían específicas ceremonias. También, desde los primeros días, el menor tenía que ser llevado al templo en el que recibiría posteriormente, al llegar a la edad adecuada, la educación formal. La presentación tenía por objeto establecer el compromiso con los dioses de que, al cumplir el niño la edad suficiente, los padres lo enviarían para que iniciara su servicio y sus estudios. Tal

pacto se rubricaba con la marca de una incisión que traspasaba el labio inferior del niño varón en el sitio por el que pasaría la joya llamada *téntetl*, mientras que a las niñas se les hacían pequeños cortes con navajas de obsidiana en el pecho y en las caderas.<sup>10</sup> Otras ceremonias protegían al niño a lo largo de los ciclos de 365 días y de 260 días. Durante el ciclo de 365 días, por ejemplo, los menores participaban en los rituales de los meses *teotleco*, *izcalli*, *ochpaniztli* y *quecholli*. Sería excesivo para los fines de este trabajo entrar en los detalles de estas ceremonias y de los propósitos perseguidos en ellas en beneficio del menor.<sup>11</sup> Sin embargo, es pertinente señalar que uno de los peligros más temidos era que el niño perdiera su poder de crecimiento, y para evitarlo había dos ceremonias: la primera era cada cuatro años, en el mes de *izcalli* ("crecimiento"); la segunda, cada 260 días, en la fecha *nahui ollin*. En la primera fiesta los niños de uno y otro sexo que habían nacido dentro de los últimos cuatro años eran lustrados por fuego y se les perforaban los lóbulos a fin de que pudieran usar orejeras. En esta ceremonia, llamada *quinquechanaya* ("los estiran del cuello"), se levantaba a los menores, tomándolos por las sienes, y se les estiraban los miembros.<sup>12</sup> Similares prácticas existían con árboles y magueyes, que eran golpeados en el mes de *izcalli* para que crecieran. El día *nahui ollin* jalaban a los niños los dedos, las piernas, las narices, los cuellos y las orejas hasta donde se esperaba que crecieran en el venidero ciclo de 260 días.<sup>13</sup> En la fiesta de *izcalli* auxiliaban en la ceremonia personas adultas, escogidas por los padres del menor. Estos ayudantes recibían los nombres de "tíos" y "tías", ya que desde ese momento adquirirían parentesco con el menor en cuya lustración de fuego y perforación de lóbulos habían participado.<sup>14</sup> Sahagún, en forma muy atinada, los llama "madrinas" y "padrinos". Noticia paralela nos proporciona Lizana al hablar de los mayas yucatecos, que acostumbraban celebrar cada tres años una ceremonia en la que se extraían de los niños las fuerzas malélicas, y en la cual "apadrinaban como compadres" cuarenta hombres que durante tres días se habían abstenido de sus mujeres.<sup>15</sup> En el México actual es posible descubrir en el

<sup>7</sup> Por ejemplo, se hacía creer que quien bebía antes que su hermano mayor no podría desarrollarse. López Austin, *Augurios...*, 69.

<sup>8</sup> Este término, *icuh*, era dado por la hermana mayor a su hermano menor o a su hermana menor, y por el hermano mayor a la hermana menor.

<sup>9</sup> Véase en el apéndice 3 *huallatoquilia mapilli*.

<sup>10</sup> HG, II, 211 y 217.

<sup>11</sup> De ellas hablan, entre otras fuentes, HG, I, 138-139, 199, 203-204, 224-225 y 361; II, 206-210; Durán, II, 271, 277, 303; Ponce de León, 123; López de Gómara, II, 392-393; Ruiz de Alarcón, 24, y Serna, 77.

<sup>12</sup> HG, I, 225 y Durán, II, 303.

<sup>13</sup> Durán, II, 271.

<sup>14</sup> HG, I, 224-225; CF, II, 152-153.

<sup>15</sup> Lizana, fol. 40r.



compadrazgo y en el padrino relaciones y ceremonias que, evidentemente, no proceden de tradiciones europeas, y que permiten suponer que instituciones paralelas tenían gran importancia en Mesoamérica.

La pureza del niño no era considerada original. Fuerzas nocivas lo manchaban desde antes del nacimiento, entre ellas la energía dañina generada por los apetitos sexuales de sus padres. El propósito de la partera al lavar ceremonialmente la boca, el pecho y la cabeza de la criatura era borrar las impurezas comunicadas por los progenitores.<sup>16</sup> Pero una vez que el niño había sido purificado, permanecía limpio. En él no existían los deseos sexuales, de los que surgían las fuerzas nocivas. Los niños eran puros, y Sahagún nos dice que los despertaban en la noche para que hicieran penitencia, puesto que su lejanía de la apetencia sexual les permitía ser intermediarios entre las divinidades y los adultos.<sup>17</sup>

En la educación iban implícitas las ideas de crecimiento y endurecimiento del menor. Tres de los verbos que significan "educar" son *tlacahuapahua (ni)*, *tlacazcaltia (ni)* e *izcaltia (nite)*. Literalmente quieren decir "fortificar personas", "hacer crecer personas" y "hacer crecer". El crecimiento y el endurecimiento se lograban a través de la incorporación paulatina del menor al trabajo. En los textos de fray Bernardino de Sahagún se habla de las actividades económicas de los muchachos hasta la adolescencia; pero el *Códice Mendocino*, como quedó dicho, muestra al niño y a la niña trabajando (o aprendiendo a trabajar) desde los cuatro años de edad. En los dibujos del *Códice Mendocino* aparece el pequeño varón acarreando un recipiente de agua; la niña recibe de su madre instrucciones para el hilado del algodón.<sup>18</sup>

En cuanto a la irresponsabilidad del menor, Motolinía dice que en tanto no cumplía los diez años, el niño no podía ser castigado por hurtos y otros delitos.<sup>19</sup>

A diferencia de lo que sucedía en el mundo maya, no parece haber existido entre los nahuas una ceremonia verdaderamente importante de tránsito entre la infancia y la juventud. La juventud era caracterizada por los signos ostensibles de la pubertad, puesto que los nombres mismos de "el joven" y "la joven" se refieren a características sexuales secundarias: *telpochtli* es "el del promontorio oscurecido"; *ichpochtli*, "la del vellón oscuro".

Los textos de Sahagún destacan dos aspectos de la vida de los jóvenes: primero, su importancia en la economía doméstica; segundo, el peligro de las desviaciones propias de esta etapa de la vida, mismas que los harían, cuando adultos, seres antisociales. Se temía que los jóvenes cayeran en los excesos o en las anomalías sexuales, que se volvieran negligentes, que se hicieran soberbios y orgullosos o que adquirieran los vicios del pulque y de los psicotrópicos. Hay en los textos varias referencias a los psicotrópicos, y se menciona la locura que produce el uso de estas drogas.

Al referirse a la vida madura, los textos de Sahagún resaltan como valores los que se ligan más íntimamente con la producción: la diligencia, la habilidad en el trabajo, la resolución y, en forma muy indicativa, la resistencia que tanto el hombre como la mujer adultos debían tener ante el trabajo y la adversidad. En el caso de la mujer madura se insiste también en su honestidad sexual.

Al hablar de la vejez, los textos presentan el doble panorama de aquellos individuos que han llegado a la edad avanzada en pleno uso de sus facultades mentales, y de aquellos que, por haberlas perdido, se han convertido en una pesada carga. Se menciona a los primeros, cuando son varones, como dueños del fuego del *tonalli (tleyo, mahuizyo)*. Sus valores más grandes son la experiencia, la posibilidad de transmitir a la familia los conocimientos tradicionales, su autoridad, su ejemplo moral y, en términos generales, sus dotes como instructores. En el caso de las ancianas, se hace resaltar en ellas su carácter de elementos cohesivos de las familias, su calidad ejemplar, la dirección que ejercen sobre las mujeres de la casa en lo que toca a las labores manuales, y su naturaleza de símbolos de linaje. Los viejos malvados se caracterizan como inútiles, incapaces de ser ejemplos de vida recta, y deteriorados intelectualmente.

Hay que recordar aquí la idea de que la edad y los cargos desempeñados aumentaban la fuerza del *tonalli*. El fuego, cuando era acompañado de una inteligencia lúcida, hacía del viejo la única persona que podía estar al frente de cargos de importancia. Esto es claro en la palabra *huehueyohuan (no)* que registra Molina; le da el valor de "mis ministros de justicia"; el sentido literal es "mis ancianos". Otra palabra que aparece en el libro del franciscano es *huehuetlalia (nite)*, "dar cargo y oficio honroso a otro"; literalmente es "yo asiento a alguien como anciano".

Pero la inteligencia podía decrecer vertiginosamente con el avance de los años, hasta hacer del viejo "por segunda vez un niño" (*oppa piltontli*). En este caso la fuerza del *tonalli*, acompañada de

<sup>16</sup> HG, II, 187-188.

<sup>17</sup> HG, II, 142.

<sup>18</sup> *Códice Mendocino*, lam. 59.

<sup>19</sup> Benavente, 368.

la estupidez, hacía del hombre muy viejo un ser dañado y monstruoso, como dice Cervantes de Salazar.<sup>20</sup>

Pese a que se concebía la tierra como un sitio de sufrimiento, la vejez era estimada como un gran don de los dioses, don otorgado principalmente a algunos de los que pertenecían al signo *ce cozcacuauhli*<sup>21</sup> o al *matlactloce cozcacuauhli*.<sup>22</sup>

#### EL SEXO: LA DIFERENCIA SEXUAL, LA COPULA Y LA PROCREACION

Al abordar en poco espacio un tema tan vasto como el de la vida sexual de los antiguos nahuas, debí reducirme a los puntos más directamente vinculados al asunto de este libro. Aspectos particulares como el de la mitología del amor o el de la magia amorosa los encontrará el lector en otras obras.<sup>23</sup> No está de más, sin embargo, hacer hincapié en que el ámbito de lo sexual merece un estudio general y amplio.

En páginas precedentes, al tratar el sufrimiento y el placer, se proporcionó la traducción de un *huehuetlatolli* que el señor dirigía a su hija para darle a conocer las alegrías y las penurias mundanas.<sup>24</sup> Las referencias al placer sexual y a la felicidad de la reproducción son claras y precisas: pocas son las cosas que hacen de la tierra un sitio agradable, y entre éstas se encuentran en lugar preeminente el deleite sexual y el gozo de la procreación, valiosos dones de la divinidad a los hombres. En principio, pues, la vida sexual es exaltada y no la mancha un vínculo original con el pecado. Pero a pesar de esta concepción abstracta tan abierta, la complejidad misma de la vida sexual y su cardinal importancia en las relaciones sociales daban lugar a un gran número de restricciones, tabúes, estados de impurezas, condicionamientos, temores y pudores. Todo esto constituía un cuerpo de creencias y prácticas de gran peso tanto en la vida íntima y cotidiana como en la vida pública de los antiguos nahuas.

#### *El varón y la mujer*

Obviamente, la posición relativa del varón y la mujer en las diversas sociedades afecta en forma muy sensible las concepciones en

<sup>20</sup> Cervantes de Salazar, I, 59, mencionado en el capítulo anterior, p. 289.

<sup>21</sup> Serna, 124, y HG, I, 355-356.

<sup>22</sup> CF, IV-V, 39.

<sup>23</sup> Es conveniente remitir aquí al libro de Noemí Quezada, *Amor y magia amorosa entre los aztecas*.

<sup>24</sup> Capítulo "La vida sobre la tierra", p. 276-277. El texto procede del CF, VI, 93-94.

torno al valor de los individuos de uno o de otro sexo. No puede imaginarse que la situación y la valoración de hombres y mujeres fuese la misma para todos los antiguos nahuas si se toma en cuenta que existían grandes contrastes entre las relaciones sociales dadas en las aldeas y en las grandes concentraciones de las ciudades, en sociedades campesinas, militaristas o artesanas, o entre los dominantes y los dominados. El valor de la mujer era muy diferente en aquellas sociedades en las que las labores femeniles quedaban reducidas a las actividades hogareñas, y aquellas en las que existía la posibilidad de que la mujer interviniera en la producción de artículos destinados a la venta o al pago de los tributos, por ejemplo, los hilados y los tejidos de algodón.

En ciertos sectores de la población urbana las mujeres adquirían una posición de prestigio al abandonar las penosas y rutinarias actividades intrafamiliares para participar en las relaciones externas. Así, existe la mención de que las mujeres pertenecientes a familias de comerciantes podían invertir bienes en las expediciones mercantiles. Las fuentes nos hablan también de mujeres que llegaron a ocupar los más altos puestos políticos,<sup>25</sup> y en la historia puede aquilatarse la importancia de personajes como Ilancuétl, que tuvieron una participación de primer orden en la vida pública.

Sin embargo, en términos generales, la sociedad enaltecía el valor de lo masculino. Debe pensarse que tanto en la amplia base popular campesina como en la cúspide de los grupos dominantes de fuerte tendencia militarista, se estimaba que la mujer tenía una importancia secundaria. Una manifestación del predominio masculino se daba en el aspecto legal: cometían el delito de adulterio tanto la mujer casada como el hombre soltero o el hombre casado que tenían relaciones sexuales con ella; sin embargo, no era considerado adúltero el hombre casado que tenía relaciones con una mujer soltera. El casado licencioso llevaba a su casa, como se vio en páginas anteriores, el peligro de un contagio, y la ley lo castigaba por ello. En este caso se protegía, en forma directa, la salud de la cónyuge burlada, puesto que se temía que fuese víctima de un daño causado por las insanas fuerzas que generaba el libertinaje. En forma indirecta, el temor a la enfermedad era una defensa a la integridad de la familia. En el primer caso, el del adulterio, era otro el bien que se protegía: el derecho sexual del varón sobre la mujer. Los adúlteros, los que burlaban los derechos de otros

<sup>25</sup> Molina incluye en su *Vocabulario* la palabra *cihuatlatoani*, que traduce como "señora principal, así como reina, marquesa, etcétera".

varones, eran condenados a muerte. En cambio, la transgresión de un marido libertino que no llegaba a violar los derechos sexuales de otro marido, trataba de evitarse principalmente a nivel ideológico, con la concepción de una supuesta enfermedad ocasionada por los devaneos del infiel.

Otra de las manifestaciones del predominio del varón era la existencia de la poligamia. Aunque ésta no era una institución generalizada, ya que quedaba reducida al grupo dominante o se obtenía el derecho como recompensa por hazañas bélicas,<sup>26</sup> su simple existencia marca una diferencia considerable entre el hombre y la mujer.

Un reflejo de esta concepción de predominio varonil se da en la lengua. Verbos como *oquichhuía* (*nitla*), que etimológicamente alude a acciones de varones, significaba "adquirir con trabajo lo necesario para la vida", y el participio *tlaoquichhuiani* se aplicaba al individuo, varón o mujer, suficientemente paciente y resignado que podía soportar las penas y el trabajo. La palabra *oquichyotica* significaba "triunfo", y en los textos llega a aparecer la alabanza a alguna mujer llamándola "de corazón muy viril": "Y dizque las mujeres que entonces nacían [en el signo *ce técpatl*] eran dueñas de corazones viriles, eran hábiles para todo..."<sup>27</sup> El caso inverso, el designar a un varón con alguna palabra que tuviera como elemento *cihua*, lo caracterizaba como cobarde, débil, falto de ánimo y resolución.

Se observa también la concepción del predominio masculino en la compleja jerarquización de los varones, en oposición a la más simple diferenciación social de las mujeres. La compleja jerarquía respondía a la diversificación de funciones públicas y a todo un sistema de premios que impulsaban al individuo varón a desarrollar sus actividades con grandes esfuerzos y sacrificios. Cada grado se señalaba con conspicuos distintivos en ropajes y peinados; en cambio, las mujeres podían ataviarse con una mayor libertad, sin las limitaciones de la reglamentación jerárquica.

### La cópula

Puede atribuirse a dos aspectos anímicos de la cópula el origen de peligros de la salud y de la vida. Ambos han sido mencionados en un capítulo anterior: el primero era la salida del *tonalli* durante

<sup>26</sup> Durán, II, 164.

<sup>27</sup> CF, IV-V, 77: *Auh quil cihuah uncan tlatatiah, oquichyolloque catca, muchi in hueli catca...*

el acto sexual; el segundo, la activación y salida del *ihíyotl* tras la actividad sexual. Los daños sufridos por el *tonalli* en el exterior del cuerpo ocasionaban la enfermedad o la muerte del individuo; la liberación de *ihíyotl* traía por consecuencia la enfermedad de los seres humanos, la muerte de los animales y el menoscabo de las cosas que estaban próximas al generador de la fuerza.

El riesgo que implicaba la cópula aumentaba por varios motivos. Uno de ellos era el exceso de las relaciones sexuales. Los jóvenes inexpertos eran prevenidos por sus padres para que actuaran con moderación:

Xiccaqui, nopiltze: ca tel nozo ic mani in cemanahuac in nepixoloz, in netlapilhuliz. Ca oquimitalhui in Tloque Nahuaque in titlanoz ce cihuatl, ce oquichtli. Yece amo timiciuhcapoloz, amo yuhqui techichi ticcuatihuetziz, ticquetzontihuetziz in talticpacayotl.<sup>28</sup>

Oye, hijo mío: Así es en el mundo la reproducción, la multiplicación de la gente. Se dignó determinar Tloque Nahuaque enviar una mujer, un hombre. Pero no te pierdas rápidamente, no te arrojes de cabeza como un perro, no caigas con los pelos de tu nuca sobre las cosas del sexo.<sup>29</sup>

En forma más abreviada y contundente se refería otro consejo a los peligros de los excesos de la cópula: "En verdad, ¿qué tanto bien hay en la falda, en la camisa? Es muerte, es enfermedad."<sup>30</sup> Las consecuencias del exceso eran graves. Molina las interpreta como un enflaquecimiento grave del varón que abusaba de su potencia. Para traducir los verbos que se refieren al daño corporal que sufría el lujurioso (*cenca cihuanotza* y *cihuahuí*) usa el antiguo verbo español "desainarse", que significa "perder la grasa". Está de acuerdo con la descripción que hace el *Códice Florentino* de los efectos de los excesos sexuales:

Ca tepatzcac, ca tlami in tezzo, in to-tlapallo, in tochiahuaca; ca tayo tlami, tlami in oxyutl, in ocozoyotl.<sup>31</sup>

Se seca la gente porque terminan nuestra sangre, nuestro color, nuestra grasa; porque termina nuestro semen; termina nuestra resina, nuestra trementina.

Esto sucedía a los jóvenes inexpertos que bebían o comían imprudentemente los afrodisiacos dados por las prostitutas. Son dos

<sup>28</sup> CF, VI, 116.

<sup>29</sup> "Las cosas del sexo", literalmente, "las cosas de la superficie de la tierra".

<sup>30</sup> CF, X, 54: *Auh in nel cueitl, huipilli, ¿tle yez quexquich cualiztli? Ca miquiztli, ca cocoliztli*. Se alude a la mujer, en su aspecto sexual, con el sintagma "la falda, la camisa".

<sup>31</sup> CF, VI, 125.

los peligros aquí enunciados: la pérdida del semen<sup>32</sup> y la de la grasa. En otra parte, los manuscritos de Sahagún presentan un cuadro más desalentador: enflaquecimiento extremo, tos fuerte, cuerpo ennegrecido y expulsión de pus por la uretra.<sup>33</sup> Este cuadro, sin embargo, es el general de varias enfermedades, todas relacionadas con la eyaculación: las ocasionadas por el coito interrumpido, sobre todo si lo era por susto o daño, y por las poluciones nocturnas.

Del coito interrumpido se menciona el estrago que sufren tanto la mujer como el varón que se copulan sin llegar al orgasmo.<sup>34</sup> En cuanto al susto, la creencia se fundaba en que en el coito, como en el sueño, el *tonalli* salía del cuerpo: el retorno al cuerpo debía ser el normal, el paulatino, el provocado por la conclusión idónea del estado que exteriorizaba la entidad anímica. Un corte violento significaba la pérdida del contacto entre el organismo copulante o durmiente y su *tonalli*, y la dificultad del regreso de éste. Y el corte violento lo provocaban tanto el despertar súbito como la sorpresa durante el coito.

En cuanto a la eyaculación en sueños, es necesario fijar primero algunos puntos. En un trabajo anterior planteé la duda de si los textos de Sahagún se referían a una retención del semen o, por el contrario, a una polución, ante imágenes oníricas de carácter sexual.<sup>35</sup> Todo partía de la traducción de la palabra *omocochtémic*, que según las distintas ediciones de la *Historia general de las cosas de Nueva España* debía interpretarse como una retención de semen. Existían dos errores: uno propio de los transcritores de la versión manuscrita de la *Historia general*, error del que me percaté al escribir aquel trabajo; el otro, un error que cometí entonces y que ahora reconozco. El primero aparece en todas las ediciones de la *Historia general*: se transcribió equivocadamente la oración con la que Sahagún tradujo *omocochtémic*. El franciscano escribió "en soenños acabó de espeler el humor sementino"; pero en las ediciones aparece "en sueño no acabó de expeler el humor sementino", lo que indica todo lo contrario.<sup>36</sup> El segundo error, el mío, fue haber considerado que el verbo era *cochtemi (nino)* en vez de *cochtemiqui (nino)*. Respectivamente pueden verse a la letra "repletarse dormido" y "soñarse dormido". Aunque ninguno de

<sup>32</sup> Del que hay menciones tanto directas como en sus formas metafóricas: "nuestra sangre, nuestro color" y "nuestra resina, nuestra trementina".

<sup>33</sup> López Austin, "De las plantas...", 143 y 201.

<sup>34</sup> Véase López Austin, "De las plantas...", 201.

<sup>35</sup> López Austin, "De las plantas...", 222-223, nota 25.

<sup>36</sup> La oración correcta aparece en el original de la HG, en el manuscrito del *Códice Florentino*, Libro XI, fol. 173v.

estos dos verbos tiene un significado etimológico esclarecedor, el del primero (el que creí válido) inclina por la retención. La versión etimológica "soñarse dormido" a nada nos conduce; pero la solución nos la proporciona el *Códice Carolino* al traducir *cochtemiqui (nino)* como "caer en polución de sueño".<sup>37</sup> Más adelante amplía:

Entre los sueños que tenían por agüeros, el más malo y pernicioso es el sueño de polución, y porque mi intención es de avisar y no dar ocasión, advierta el confesor en demandar con prudencia y recatamiento a varones y mujeres por el tal sueño, y si lo descubrieron y dijeron a alguien o alguien les dijo el suyo, y a qué fin.<sup>38</sup>

Creo que con esto queda suficientemente claro que el peligro al que aluden los documentos de Sahagún derivaba de la polución en sueños. En cuanto a la determinación de lo que provocaba el mal, parece ser que creían que durante el sueño lujurioso se adquiría algo nocivo que, una vez dentro del cuerpo, causaba enfermedad. Así lo sugiere un texto que habla de la medicina llamada *íztac cuáhuilitl*. Se decía que usada con *coanepilli* extraía del enfermo el *cochtemictli*, esto es, el sueño que producía el mal.<sup>39</sup>

Otras situaciones que se consideraban nada favorables para la cópula eran, como ya se vio, la convalecencia y el estado de la recién parida, pues en tales condiciones se dañaban seriamente tanto el varón como la mujer.

El coito presumía liberación de fuerzas y, por ende, debilitamiento; pero la energía no liberada y excesiva conducía también al desequilibrio orgánico. Así como la eyaculación podía llevar a una situación peligrosa, era dañina la falta de cópula cuando el cuerpo requería de ella. La historia cuenta que la hija de Huémac, tras contemplar desnudo a un varón y tener deseos de él, enfermó de apetencia, y su cuerpo se hinchó.<sup>40</sup> También se menciona en los textos que los viudos acostumbraban comer carne de ocelote, pues ésta enfriaba los cuerpos necesitados de relaciones sexuales e impedía así la enfermedad.<sup>41</sup>

Al concebirse como dañina la abstención y al estimarse la castidad como uno de los mayores valores morales de los jóvenes de uno y de otro sexo, la única vía que se dejaba al joven para mantenerse sano y casto era la lejanía de los pensamientos lúbricos, dura

<sup>37</sup> *Códice Carolino*, 22.

<sup>38</sup> *Códice Carolino*, 54.

<sup>39</sup> López Austin, "De las plantas...", 149.

<sup>40</sup> HG, I, 281-282.

<sup>41</sup> López Austin, "De las plantas...", 213.

condición que se aconsejaba a quienes ingresaban al *calmécac*.<sup>42</sup> Parece no haberse dado otra salida a los jóvenes que acudían a estos centros religiosos de estudio, jóvenes en su mayor parte pertenecientes a la nobleza. No encuentro referencias a la tolerancia de la masturbación, pues los textos apenas la mencionan.<sup>43</sup> Para los plebeyos, en cambio, la exigencia de castidad era más laxa, y de hecho se toleraba el concubinato a los estudiantes del *telpochcalli* con muchachas con las que pasaban las noches en el exterior de la escuela.

La castidad era propiciada por varias vías, ya rigurosos castigos físicos, ya temores impuestos a los incontinentes, ya esperanzas fomentadas de que los dioses premiarían a los puros. Entre los temores estaba el de que el descarrío de los muchachos se descubriría por manifestaciones corporales, entre ellas la poca resistencia ante los rigores de las prácticas penitenciales: acostumbraban los jóvenes henderse el pene entre cuero y carne para honrar a los dioses; si desmayaban, era conocido que no se habían mantenido vírgenes.<sup>44</sup> Entre las promesas existía la de que los castos en su juventud tendrían una larga vida sexual; pero la promesa era para los varones, puesto que las mujeres no perdían su apetencia en la vejez. Según las antiguas creencias, el hombre, que entrega su simiente a la mujer, se agota por tener relaciones tempranas. Su líquido viril es limitado, y mientras más tardía es la iniciación del varón en los placeres carnales, a más avanzada edad llegará su potencia. La mujer, en cambio, no arroja al exterior su supuesta emanación seminal, y por lo tanto es insaciable:

Siendo vivo el señor de Tetzcuco, llamado Nezahualcoyotzin, fueron presas dos viejas, que tenían los cabellos blancos como la nieve de viejas, y fueron presas porque adulteraron e hicieron traición a sus maridos, que eran tan viejos como ellas, y unos mancebillos sacristanejos tuvieron acceso a ellas. El señor Nezahualcoyotzin, cuando las llevaron a su presencia para que las sentenciase, preguntólas diciendo: "Abuelas nuestras, ¿es verdad que todavía tenéis deseo de deleite carnal? ¿Aún no estáis hartas siendo tan viejas como sois? ¿Qué sentíades cuando érades mozas? Decídmelo, pues que estáis en mi presencia por este caso." Ellas respondieron: "Señor nuestro y rey, oiga vuestra alteza: Vosotros los hombres cesáis de viejos de querer la deleitación carnal por haber frecuentádola en la juventud, porque se acaba la potencia y la simiente humana; pero nosotras las

<sup>42</sup> HG, II, 214.

<sup>43</sup> Un códice, por ejemplo, narra el mito en el que Quetzalcóatl se masturba; pero no hay implicación de aceptación o rechazo social. *Codex Maglabechiano*, fol. 61v.

<sup>44</sup> Benavente, 71-72.

mujeres nunca nos hartamos, ni nos enfadamos de esta obra, porque es nuestro cuerpo como una sima y como una barranca honda, que nunca se hinche, recibe todo cuanto le echan y desea más y demanda más, y si esto no hacemos no tenemos vida."<sup>45</sup>

El control ideológico sobre las jóvenes se daba a través de la imposición del temor al castigo divino y a ser descubiertas por sus esposos cuando acudiesen al matrimonio sin el himen íntegro, como se verá.

La búsqueda del placer sexual en los adultos no era reprimida si se enmarcaba en los límites de la moderación. Aparecen en las fuentes varios productos a los que se atribuían propiedades afrodisiacas. Entre ellos se mencionan la carne de la serpiente *mazacóatl*, un gasterópodo conocido con el nombre de *tlalmazacóatl*, el gusanillo *tlalómítl* (rígido, que supuestamente volvía rígido el pene), la cola de tlacuache, los cuernos del escarabajo *temolin*, las carnes del saurio *acaltetepon* y del ajolote, y entre los vegetales el *tlalpaya-tzin*, el *cozalmécatl* y los hongos alucinógenos.<sup>46</sup> Sin embargo, las fuentes reflejan también el temor que sentían los nahuas a las consecuencias negativas de estos productos. De los dos citados en primer término, que se tenían por muy eficaces, se decía que podían llevar a la eyaculación ininterrumpida, y debido a ella, a la muerte.

### *La concepción*

Deben distinguirse dos aspectos en el proceso de la concepción: la etiología divina, que atribuía a la dualidad suprema, Ometecuhtli y Omecíhuatl, la remisión de las entidades anímicas al vientre de las madres, y la etiología fisiológica, la formación corporal del niño a partir de la unión de los dos líquidos generativos paterno y materno en el interior de la mujer.<sup>47</sup> La narración de las lujuriosas ancianas de Tetzcoco indica que no existía el peligro de agotamiento en la mujer, aunque en la vejez no fuese posible ya la

<sup>45</sup> HG, II, 146.

<sup>46</sup> Hernández, *Historia natural...*, I, 251; II, 135, 299, 367, 373, 388 y 391; HG, II, 271; López Austin, "Descripción de medicinas...", 61 y 65. Acerca de productos tanto afrodisiacos como lesivos a la actividad sexual, véanse Noemí Quezada, "Métodos anticonceptivos..." y López Austin, "Descripción de medicinas...", 55 y 77. Actualmente José Luis Díaz realiza una investigación sobre afrodisiacos del México antiguo.

<sup>47</sup> La creencia en un líquido femenino correspondiente al semen puede verse en el término *cihuaáyotl* de la "Nómina de partes del cuerpo humano", apéndice 3 de este libro.

concepción; cosa muy diferente a lo que ocurría con el agotamiento seminal de los varones, que llevaba al abandono del deleite carnal.

En un capítulo anterior se mencionó la creencia de una relación muy estrecha entre testículos y riñones. Una vaga referencia puede hacer suponer el vínculo similar entre el tórax y el vientre femenino en la función generativa. El *Código Florentino* dice: "... he aquí a tu venerable madre, a tu señora; de su vientre, de su tórax fuiste desprendida, fuiste separada".<sup>48</sup> No he encontrado información que ayude a esclarecer el sentido de este texto; pero es curioso que en la actualidad, en una población de ascendencia náhuatl del estado de Morelos, se asegure que los niños varones reciben la leche de los pulmones de la madre, mientras que la leche que maman las niñas procede del estómago materno.<sup>49</sup>

Los verbos nahuas que significan "concebir" o "preñar" son *ític motlalía in piltzintli, itetia (nite), itetinemi, ocócox e itlacahui (n)*. El primero de ellos quiere decir literalmente "en el vientre se asienta el niño"; el segundo, "formar vientre a alguien"; el tercero, "vivir en el vientre"; el cuarto, "haberse enfermado", y el quinto, "haberse dañado".<sup>50</sup> El cuarto es significativo, puesto que alude al estado de desequilibrio en el que se encuentra la mujer durante el embarazo; en este período la mujer es susceptible de ser atacada por fuerzas dañinas. El quinto interesa porque lleva a la comprensión de la mecánica de la concepción. Si se consultan en el *Vocabulario* de Molina los términos *itlacauhqui, itlacahui e itlacahuiztli* se encontrará "cosa dañada o corrompida, o mujer recién preñada, o huevo huero y empollado"; "corromperse, dañarse o estragarse algo... o empollarse el huevo", y "corrompimiento tal, o preñez de mujer". Esto indica que se creía que la concepción se iniciaba por un proceso de corrupción, es de suponerse que del semen. Debe entenderse esta corrupción sin una necesaria carga negativa. En el hombre, como en el vegetal, era el estado previo necesario para la recomposición de la materia. Era la muerte de la que procedía la vida. Es conveniente comparar esto con la creencia que existe entre nahuas que viven muy próximos a la capital mexicana: estiman que el semen se va acumulando en el interior de la mujer hasta ser suficiente para formar al niño; pero si no es

<sup>48</sup> CF, VI, 94: ... *ca iz unca in monantzín in motecuyotzín, in ixillán, in itozcatlam-pa otitzicuehuac, otitlapan.*

<sup>49</sup> Ingham, "On Mexican...", 82.

<sup>50</sup> Véase en Molina las voces "concepción", "concebido", "concebir la mujer", "emprenar", "empeñada", "empeñarse", "preñada", "preñez", etcétera.

suficiente, se convierte en gusanos. De esto deducen también que si las mujeres casadas no van pasando de un estado de preñez a otro, su salud pelagra por la corrupción que produce el semen del varón.<sup>51</sup> La corrupción es un cambio. Si por ella se reinicia el ciclo vital, nacerá un nuevo ser; si el ciclo se interrumpe, la materia generativa da lugar a un proceso patológico.

Un último término consignado en el *Vocabulario* de Molina nos da a conocer que los antiguos nahuas no sólo creían que el niño se formaba en el vientre materno con la acumulación del semen de varias cópulas, sino que era posible que el niño naciera de la reunión del semen de distintos padres. Molina registra que "hornerizo, hijo de puta" se decía *tlanechicopiltontli*, lo que traducido literalmente significa "niño de participación".

Según Motolinía, en el México antiguo la concepción era evitada durante todo el tiempo que los niños lactaban, y como éste período era de cuatro años, y el medio seguro de evitar la concepción era la abstinencia carnal, durante este lapso la mujer procuraba alejarse del marido.<sup>52</sup> Ya se mencionaron los supuestos peligros de la chipilez, ocasionados por la influencia del nuevo ser en gestación en contra de su hermano ya nacido y lactante. Sin embargo, la noticia de Motolinía parece exagerada, puesto que tan prolongadas abstinencias repercutirían seriamente contra la integridad del matrimonio y harían descender considerablemente la población.

Por último, hay que mencionar que en poblaciones actuales de origen náhuatl se estima como gran peligro la concepción de un "congelado", esto es, de una criatura producida durante la menstruación de la madre.<sup>53</sup> Es difícil saber si la creencia es prehispánica o europea, puesto que en la tradición española la concepción en este período se consideraba teratogénica, como nos lo dice el médico navarro López de Corella:

La sangre que es menstrual  
hace efectos venenosos:  
a las yerbas hace mal,  
ella oscurece el metal,  
hace a los perros rabiosos.  
Pues si cuando en ella abunda  
cualquier mujer concibiere,

<sup>51</sup> Comunicación personal de Patricia Palacios, quien recogió la información en Milpa Alta, D.F., en 1976.

<sup>52</sup> Benavente, 308. Véase también Las Casas, II, 417.

<sup>53</sup> Véase, por ejemplo, Kelly, García Manzanedo y Garate, *Santiago...*, 109.

no os espantéis si saliere  
la criatura muy inmundá.

Por muy cierto tuvieron esto que está dicho en el metro muchos médicos, principalmente Azarabio: el cual afirmó que si en el primer día de la menstruación alguno se concibiere, se hará leproso a doce años de su nacimiento. Si en el segundo día, de los trece hasta los veinticuatro. Si en el tercer día, de veinte y cuatro hasta treinta y seis. Si en el cuarto día de la menstruación, de treinta y siete hasta cuarenta y ocho. Aunque esto no haya de ser tan limitado, nótenlo los que en cosa que tanto va no tienen advertencia. Y sepan que muchos salen imperfectos y de monstruosa figura por no guardar tiempo en lo que en mucho importa. Y adviertan que no tan solamente se sigue daño a la criatura de aquel ayuntamiento; pero también a ellos. Y muchos sin haber otra contagión sino ésa, pueden enfermar de la enfermedad francesa, pues como tengo dicho, la tal sangre mucho inficiona...<sup>54</sup>

Otro autor español, Fuente de Peña, afirma:

... las causas físicas y naturales de la generación de los monstruos son... (entre otras) la cópula en tiempo de menstruó...

El menstruó, sitio, tiempo, demasiada lujuria, ejercicios de la madre, golpes en el vientre, y otras circunstancias, suelen ser causa de que salga el niño con alguna deformidad, como lo suponen los moralistas, preguntando si es lícita la cópula en tiempo de menstruó, con tales, y tales circunstancias.<sup>55</sup>

#### *El desarrollo de la preñez y el parto*

Me referiré sólo a unos cuantos aspectos de la preñez y el parto. Valiosos textos en lengua náhuatl que tratan este tema han sido traducidos al inglés y anotados por Thelma D. Sullivan, y a su trabajo remito.<sup>56</sup> Creo de interés volver aquí sobre el tema de la participación del semen paterno en la formación del niño. No se trata únicamente del inicio de la concepción a partir del líquido seminal acumulado en varias cópulas, sino de la necesidad de nutrir al ser en gestación con la sustancia paterna. El que el padre debiera realizar varias cópulas para reproducirse, parece una acentuación

<sup>54</sup> López de Corella, *Secretos...*, fol. xxii r. En contra de la vinculación de la menstruación y la lepra, Díaz de Ysla, *Tractado...*, fol. v r.

<sup>55</sup> Fuente de Peña, *La tripode...*, 53.

<sup>56</sup> Thelma D. Sullivan, "Pregnancy..." Otros trabajos recomendables son el de Noemí Quezada, "Creencias tradicionales sobre el embarazo y el parto", y el de Eduardo Matos Moctezuma y Luis Alberto Vargas G., "Relaciones entre el parto y la religión mesoamericana".

de la importancia de la paternidad biológica. La cópula se recomendaba durante los primeros meses; pero ya cuando el vientre de la preñada había crecido, las relaciones con el cónyuge debían ser interrumpidas, pues de otra manera el semen formaría un líquido denso y pegajoso que ensuciaría al niño y lo adheriría al vientre, haciendo sumamente penoso el trabajo de parto.<sup>57</sup>

Dos creencias nahuas constituyen interesantes casos de paralelismo con las concepciones europeas: el antojo de la preñada y la impresión en el niño de las malas experiencias de la madre. El antojo de la preñada era concebido como la expresión de las necesidades del niño a través de su madre. Se creía que el no satisfecho mostraba al nacer las huellas de su deseo. La mala experiencia de la madre también redundaba en perjuicio de la criatura, y así, por ejemplo, si la madre veía un ahorcado, el niño, al nacer, traería enredado al cuello el cordón umbilical.<sup>58</sup>

Por último, es interesante advertir que en una sociedad en la que la incidencia de la muerte en el parto debió de haber sido muy elevada, y en la que la figura de la madre suprema, la Tierra, era también el símbolo de la muerte, el parto era equiparado al momento de la agonía: "... llegó (la mujer) al tiempo de muerte: ya quiere parir...",<sup>59</sup> dice un texto náhuatl.

#### LAS RELACIONES SEXUALES ACEPTADAS Y EL VALOR DE LA PROCREACION

La iniciación del matrimonio era un hito fundamental en la existencia de los jóvenes esposos, no solamente por lo que en lo emotivo y en lo económico representaba la unión conyugal, sino porque marcaba el momento en que los contrayentes dejaban el templo-escuela para enfrentarse plenamente al mundo exterior. El cambio era más radical para los varones nobles que para los varones *macehualtin*, porque éstos, más libres en sus relaciones con el templo-escuela, habían tenido ocasión de vivir mucho tiempo fuera de la comunidad de los jóvenes, y hasta podían haber llegado a semiformalizar en el exterior alianzas de carácter sexual. En cuanto a las escuelas de doncellas, los *ichpuchcalli*, la rigidez sobre todo en materia sexual, era también muy grande, aunque las escuetas noticias que sobre la materia existen parecen indicar que sólo acudía a estos templos una parte de la juventud femenina.

<sup>57</sup> López Austin, *Augurios...*, 133-135 y 202.

<sup>58</sup> Véanse, por ejemplo, "Costumbres, fiestas...", 55-56 y Sullivan, "Pregnancy...", 79-81.

<sup>59</sup> CF, VI, 167: ... *oacico in imiquizpan: in ye mixihuiznequi...*

La petición del permiso para dejar el templo-escuela se hacía, precisamente, aduciendo como causa la necesidad de contraer matrimonio, y se suponía que el paso era inmediato. Sin embargo, hay algunos informes en contra de esta rigidez; dan a conocer que los jóvenes varones nobles, antes de establecer un hogar definitivo, podían contraer matrimonio provisional. Este tipo de matrimonio no es del todo claro. Según Motolinía, la doncella, a la que se llamaba *tlacatcahuilli* ("la dejada por un nacimiento"), era entregada por sus padres al joven noble que la pedía, con el propósito de que la pareja procrease un hijo. Cuando éste nacía, los padres de la mujer exigían al varón que, ya que había venido al mundo la criatura, eligiese entre la separación o el matrimonio definitivo.<sup>60</sup> Es difícil imaginar cuál pudo haber sido la ventaja de tal institución, si en realidad existió como lo relata el franciscano.

Tan pronto como los jóvenes llegaban a la edad adecuada para sostener un hogar, la sociedad los impelía a reproducirse; pero se trataba de limitar la reproducción al ámbito de las uniones formalizadas y duraderas. El matrimonio era un vínculo soluble; pero la disolución era una vía difícil de tomar, puesto que existía en su contra la presión moral de una sociedad que no veía con buenos ojos el divorcio. Y así como los divorciados encontraban menguado su prestigio, se reprobaba la vida del célibe y se trataba de que las uniones estables, pero no formalizadas por un rito, se "normalizaran" por medio de la ceremonia nupcial. El matrimonio era considerado como la forma de impedir el descarrío de los jóvenes, ya que célibes podían darse a las uniones transitorias moralmente censuradas<sup>61</sup> o, por el contrario, podían quedar sin descendencia. En esta forma, el individuo tenía la obligación de reproducirse; pero bajo los lineamientos de una institución que garantizaba no sólo la estabilidad familiar, sino la de una sociedad en la que el matrimonio constituía uno de los núcleos básicos para la reproducción de las relaciones sociales.

Otra forma de proteger el matrimonio era idealizando la unión de la pareja. La unión ejemplar era la que en forma única ligaba los destinos de dos personas a través de toda su existencia. Para ello se inculcaba a la joven la idea de que en toda su vida no debía pertenecer sino a un solo hombre.<sup>62</sup> Si atendemos a lo que afirma una fuente, el matrimonio establecía una alianza de las entidades anímicas que ni la muerte podía borrar, pese a la posi-

bilidad jurídica de los viudos y de los divorciados de volver a casarse. Hay una extraña noticia en el *Código Carolino* que es difícil compaginar con la concepción que de la muerte tenían los antiguos nahuas; pero que, al mismo tiempo, está muy distante del pensamiento europeo. Según este documento, creían los nahuas de los primeros tiempos coloniales que el cónyuge muerto esperaba al supérstite en el más allá, y que si el viudo volvía a casarse, el nuevo integrante de la pareja (ya fuese el marido, ya la mujer) no era sino guardián del vivo a nombre del difunto.<sup>63</sup>

Debemos suponer que había una gran diversidad de prácticas en lo tocante a la elección de cónyuge. Teóricamente, eran los padres quienes concertaban el matrimonio de sus hijos, sin que tomaran necesariamente en cuenta el parecer de éstos. La rigidez paterna debió de haber sido más frecuente entre las familias nobles, ya que permitiría estrechar convenientes lazos de amistad con la unión de sus hijos. Esto explica que tuviera que inculcarse en las jóvenes que la elección de marido no venía propiamente de los hombres, sino de la divinidad. Les decían que no debían pretender escoger marido como quien escoge mantas o mazorcas de maíz en el mercado: debían aceptar lo que los dioses les hubiesen deparado, aunque se tratara de maridos feos.<sup>64</sup>

En la fundamentación del vínculo matrimonial tenían posición nuclear las entidades anímicas. La unión implicaba el lazo entre los *tonalli* de los contrayentes. Puede suponerse que por este proceso de la liga de los *tonalli* fuese tan importante en la ceremonia nupcial la prolongada estancia de los jóvenes frente al fuego, el modificador universal.

La unión de los *tonalli* podía ser causa de problemas. Motolinía afirma que era necesario que las entidades anímicas fuesen compatibles para que el matrimonio pudiera celebrarse.<sup>65</sup> Hay que recordar que el *tonalli* de la persona correspondía al nombre del individuo; pero un nombre no público, puesto que la difusión de algo tan íntimo podía servir para que algún hechicero dañara a distancia. Este nombre estaba compuesto por la combinación de un signo entre veinte existentes, y por un numeral del 1 al 13. El sistema íntegro de compatibilidades e incompatibilidades debió de haber sido muy complejo, de tal manera que sólo los especialistas *tonalpouhque* pudieran desentrañar sus secretos. A nosotros llegan explicaciones simples. Según el *Código Carolino* eran los sig-

<sup>60</sup> Benavente, 322-323.

<sup>61</sup> Véase, por ejemplo, la justificación del matrimonio en HG, II, 151.

<sup>62</sup> HG, II, 134.

<sup>63</sup> *Código Carolino*, 24.

<sup>64</sup> HG, II, 130-131.

<sup>65</sup> Benavente, 316.



nos los que determinaban la incompatibilidad, pues si coincidían, "se comían (entre sí) los *tonalli*":

... algunos (que) habían de casar a sus hijos buscaban y conferían los días en que nacieron el mozo y la moza, y si hallaban que ambos habían nacido en un mismo sino, de veinte que tenían para trece días, que eran su semana, no los casaban, porque decían *motonalcuazque*, "su sol se comerán", como si dijera dos sinos igual en un lugar mal andarán, y así, siendo el sol de la moza *calli* y el del mozo *técpatl*, eran buena conveniencia.<sup>66</sup>

Un procedimiento seguido por los antiguos zapotecas funda la posibilidad del matrimonio en el numeral del nombre, según nos lo describe fray Juan de Córdova:

Quería Gonzalo casarse con doña Urraca. Y primero que la pidiese por mujer sabía cómo se llamaba, y entonces iba el sortilego *colanij* y decíale: "Yo me llamo Gonzalo, y tal mujer se llama Urraca. ¿Podréme casar con ella?" Entonces el sortilego tomaba tantas habas de las que para este oficio tenían, como era la suma de los nombres de ambos, según la cuenta que ellos tenían, tal como queda dicho atrás, y juntábanlas y contábanlas, de dos en dos, y si sobraba alguna era señal que habían de tener un hijo varón. Y si juntándolas otra vez y tornándolas a contar de tres en tres sobraba todavía alguna, era bueno y señal de hijo. Y si tornándolas a contar de cuatro en cuatro sobraban algunos, todos eran hijos o hijas, y así las contaban de diversas maneras hasta cinco veces. Y no sobrando algunas era malo, y no se casaban porque dizque no habían de tener hijos, porque toda su pretensión en los casamientos eran los hijos. Item si sobraba alguna hasta la última vez era señal que hasta la vejez no habían de tener hijos.<sup>67</sup>

La poligamia estaba limitada a la nobleza y a aquellos *macehualtin* que se habían distinguido en el campo de batalla. Esta institución daba a los *tlatoque* el derecho de tener gran cantidad de esposas, 600, para dar un ejemplo, en el caso del señor tlaxcalteca Xicoténcatl.<sup>68</sup> De Motecuhzoma Xocoyotzin se dice que tuvo en un tiempo 150 esposas preñadas, las que se vieron precisadas a abortar porque tal número de hijos del señor presentaba problemas graves de derechos nobiliarios.<sup>69</sup> Para proveerse de mujeres, los dirigentes tenían derecho de solicitar doncellas de sus súbditos; pero al parecer no se daba el caso de que se hiciera petición de mujeres casadas.

<sup>66</sup> *Códice Carolino*, 53-54.

<sup>67</sup> Córdova, 216-217.

<sup>68</sup> Muñoz Camargo, 84.

<sup>69</sup> López de Gómara, II, 134-135.

Al referirse al gran número de mujeres de los *tlatoque*, Noemí Quezada hace notar la importancia mágica que pudo haber tenido la vida sexual de los gobernantes, al proyectarse su actividad en la dinámica de los procesos naturales y en el valor y la eficacia del ejército.<sup>70</sup> La actividad erótica sería así no meramente la consecuencia de un derecho de los *tlatoque*, sino una obligación en su papel de responsables supremos del bienestar de sus súbditos, de la producción de las tierras, de la constancia de las lluvias y del triunfo de los ejércitos. Bernal Díaz del Castillo menciona que a Motecuhzoma Xocoyotzin se le servía frecuentemente, en copas de oro fino, cierta bebida hecha de cacao que tenía como propósito aumentar sus facultades amorosas.<sup>71</sup>

Paralelamente puede sospecharse que algunas de las prácticas eróticas de los señores, ritualizadas, llevadas más allá de los límites que se consideraban puramente humanos, fuesen de carácter homosexual. Contra esto iría lo afirmado por el mismo Díaz del Castillo, que al describir las costumbres de Motecuhzoma Xocoyotzin dice que el *tlatoani* mexica era "muy libre de sodomías".<sup>72</sup> Pero otra fuente nos dice que no era ajena la homosexualidad a los señores mexicas: "... y en México había hombres vestidos de hábitos de mujeres, y éstos eran sométicos, y hacían los oficios de mujeres, como es tejer y hilar, y algunos señores tenían uno y dos para sus vicios".<sup>73</sup>

Si llegara a aceptarse como verídica la noticia de la existencia de la homosexualidad entre los señores, debería rechazarse la calificación de que su práctica derivara simplemente del vicio. En una sociedad en la que los nobles tenían que justificar su posición como integrantes del grupo dirigente por medio de una vida rígida y ejemplar, y en la que la homosexualidad era reprobada y punida con la pérdida de la vida, sólo un motivo mágico-religioso, de supuesto interés general, sancionado por el rito, podría justificar tal tipo de costumbres. No recuerdo haber encontrado una noticia similar sino en Diego Jaimes Ricardo Villavicencio, autor del siglo XVII, muy secundario y de poco fiar.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Quezada, *Amor...*, 69-70.

<sup>71</sup> Díaz del Castillo, 172.

<sup>72</sup> Díaz del Castillo, 171.

<sup>73</sup> "Costumbres, fiestas...", 58. Hay que aclarar que en la edición de este documento en la revista *Tlalocan* se suplen con corchetes las letras que faltan al texto o que no aparecen en las fotografías del texto que se utilizaron para dicha edición. Una de las palabras suplidas casi en su totalidad fue "señores", de la que sólo aparece la letra s.

<sup>74</sup> Villavicencio, *Luz y método...*, primera parte, 81.

En los textos de los discursos y de las amonestaciones se insiste constantemente en el valor de la reproducción de la especie humana y en la bendición que para todo hombre son los hijos, a los que se compara frecuentemente con plumas ricas y valiosas joyas. La reproducción se vinculaba a la necesidad que tenían los dioses de ser adorados, y se convertía así en una de las obligaciones principales del hombre.

La exaltación de la procreación daba origen a duras leyes contra el aborto: la pena de muerte tanto para el *tetlaxiliqui* o médico abortador como para la mujer que abortaba.<sup>75</sup> El mencionado caso de los abortos de las mujeres de Motecuhzoma Xocoyotzin puede ser considerado excepcional y justificado por razones de necesidad política que rebasaban los ámbitos jurídicos y morales. No existen noticias de si estaba moral o legalmente prohibido el uso de anticonceptivos.<sup>76</sup>

En los textos del apéndice 7 puede encontrarse la acusación que se hace a las mujeres adúlteras<sup>77</sup> de provocarse el aborto. Se explica tal acusación si se toma en cuenta que el producto del adulterio provocaba una concentración de fuerzas nocivas que podían llevar a la muerte a la madre en el momento del parto. Uno de los caminos para evitar la muerte de la madre era la confesión de sus adulterios; es posible que el otro fuese el aborto que expulsara al adúlterino:

... y cuando iban a partear a alguna mujer, si tenía recio parto, la vieja le decía que no podía parir si primero no le descubría con cuántos hombres sin su marido había tenido parte, y la preñada los descubría sin celar cosa alguna, porque tenía entendido que si no lo decía, no pariría, y si por ventura alguna moría de parto, decían que no había descubierto todo lo que había hecho, y si el niño moría en naciendo decían lo mismo...<sup>78</sup>

La exaltación del valor de la reproducción condujo a que se reprobara el celibato. Las fuentes afirman que los jóvenes núbiles que se negaban a contraer matrimonio eran rechazados por la sociedad. Los tlaxcaltecas, por ejemplo, trasquilaban a los remisos y los echaban del templo-escuela.<sup>79</sup>

Molina afirma que las palabras *tetzácatl* y *tetzícatl* ("estéril") se aplicaban tanto al hombre como a la mujer que no podían tener

<sup>75</sup> Las Casas, II, 387.

<sup>76</sup> Sobre el particular puede verse Quezada, "Métodos anticonceptivos..."

<sup>77</sup> A la adúltera se le designa en los textos con el término de "mujer escandalosa".

<sup>78</sup> "Costumbres, fiestas...", 55.

<sup>79</sup> Las Casas, II, 25.

descendencia.<sup>80</sup> Pero, al parecer, la esterilidad se imputaba con mayor frecuencia a la mujer, ya que era una causal de divorcio que sólo esgrimía el marido. No sería difícil que, además, se atribuyera a la mujer, cuando menos en parte, la culpa de su condición, por imprudencia en el trato de su cuerpo. Así se recrimina en la actualidad a las mujeres todo descuido que supuestamente las orilla a su imposibilidad de concebir, y entre los nahuas se cree hoy que las mujeres que mueren sin haber tenido hijos van a sufrir penalidades al otro mundo.<sup>81</sup>

#### LAS RELACIONES SEXUALES REPROBADAS

No hay parecer unánime en cuanto a los grados de parentesco que imposibilitaban el matrimonio. Algunas fuentes limitan la prohibición de unión sexual a la de ascendientes con descendientes y a la de hermanos;<sup>82</sup> mientras que otras, más autorizadas, la extienden a los grados de afinidad de suegro-nuera, yerno-suegra, padrastro-entendida y entendado-madrastra.<sup>83</sup> Se dice que entre los señores se consideraba lícita la unión, muy esporádica, entre hermanos.<sup>84</sup> Era costumbre, además, que la viuda se casase con el hermano del difunto marido, con el fin de que aquél se hiciese cargo de la protección, la manutención y la educación de sus sobrinos.<sup>85</sup>

La virginidad de la mujer era muy estimada, y metafóricamente se equiparaba el himen íntegro a una joya.<sup>86</sup> La virginidad o su pérdida eran dadas a conocer públicamente cuando la mujer llegaba al matrimonio. Existía la costumbre de notificar a los invitados de la boda al sexto día de celebrada la fiesta. Los invitados recibían nuevamente comida: si se les servía en recipientes íntegros, se daba a conocer la virginidad de la novia; si en horadados, la incontinencia en su soltería, y ésta era una causal de repudio.<sup>87</sup> Aparte del peligro de la afrenta pública y del repudio, las jóvenes padecían los temores a los castigos sobrenaturales por su intemperancia, pues se les decía que una virginidad perdida haría que los dioses podrescieran sus carnes.<sup>88</sup> Pero aun en el caso de que ni

<sup>80</sup> Molina, v. "Estéril, hombre o mujer".

<sup>81</sup> W. Madsen, *The Virgin's...*, 82.

<sup>82</sup> López de Gómara, II, 395; Pomar, 177; Hernández, *Antigüedades...*, 33.

<sup>83</sup> Benavente, 234; Las Casas, II, 415; Torquemada, II, 418.

<sup>84</sup> Torquemada, II, 378.

<sup>85</sup> Clavijero, 218.

<sup>86</sup> Específicamente, a un chalchihuite. Se llamaba a la mujer virgen *oc chalchihuitl*, "la que es aún una piedra verde".

<sup>87</sup> Cervantes de Salazar, I, 52; *Código Carolino*, 26-27, nota 13. Sobre la prueba de la virginidad, Clavijero, 196-197.

<sup>88</sup> Las Casas, II, 30; Benavente, 75.

los dioses enviaran la enfermedad a la incontinente ni el novio la repudiara tras conocer su falta, sería desgraciada, ya que el marido desconfiaría para siempre de su fidelidad.<sup>89</sup>

Así se exigía de la mujer la entrega absoluta de la vida amorosa al marido, en un vínculo matrimonial que no podía ser perturbado ni por las miradas deshonestas de los extraños. El excesivo resguardo, una muestra más de los derechos sexuales del varón, queda claro en el siguiente principio registrado en el *Códice Florentino*: "Fornica con la mirada el que fija la vista, el que mira mucho el rostro de la mujer ajena..."<sup>90</sup>

No debe extrañar que el adulterio fuese castigado entre los antiguos nahuas con el mayor rigor. Eran condenados a muerte los dos adúlteros y la alcahueta, personaje indispensable éste para entablar relaciones ilícitas en una sociedad en la que existían tantas restricciones en el trato de varones y mujeres. En el campo de la reserva absoluta era difícil el control por medio del derecho punitivo, lo que hacía necesaria la implantación del temor ideológico. Esto hacía que se convirtiera a la mujer adúltera en un personaje que generaba fuerzas nocivas. La energía nacida de sus propias culpas y su impureza hacían de ella un centro de escándalo, de abominación y de irradiación de desgracia. Era una *tetzauhčíhuatl*, ser temido por sus semejantes.<sup>91</sup> También huía la sociedad del hijo adulterino: había nacido con la infamia; era un *tetzauhcónetl*.

Basta leer los textos relativos a la edad y al sexo que forman el apéndice 7 para captar la imagen sumamente negativa que tenían los antiguos nahuas de la homosexualidad. Se imponía pena de muerte a los homosexuales femeninos y masculinos, activos y pasivos, y aun a los individuos que vestían ropajes del sexo contrario.<sup>92</sup> Más tolerantes los tlaxcaltecas que el resto de los nahuas, no castigaban jurídicamente a los homosexuales; pero les atribuían la calidad de *tetzauhtin*, como a la adúltera y al adulterino, y huían de ellos.<sup>93</sup>

Tal vez el temor que producían estos seres hacía que, en términos generales, poco se supiera de su naturaleza y costumbres. En el México actual tanto los tojolabales como los tarascos tienen la

<sup>89</sup> HG, II, 134.

<sup>90</sup> CF, VI, 122: *Teixtlaxima in aquin quicecemitta, ixco tlatlachia in tecihuauh...*

<sup>91</sup> Así aparece en el apéndice 7.

<sup>92</sup> Sobre las penas a éstos y a los homosexuales pueden consultarse Las Casas, II, 388-389 y 399, *Historia de México*, 100; *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 76; Alva Ixtlilxóchitl, I, 405.

<sup>93</sup> Muñoz Camargo, 138.

idea de que las lesbianas son en realidad hermafroditas.<sup>94</sup> Es curioso ver en los textos antes mencionados que en el apartado de la lesbiana se habla de una hermafrodita. *Patlache*, literalmente "la que tiene superficie ancha", es la mujer que practica el amor lesbio, y el verbo correspondiente es *patlachhuia (nite)*, literalmente "actuar con superficie ancha". Pero el texto de los informantes de Sahagún se refiere a una mujer de cuerpo varonil que posee pene y testículos.

Aparte del daño que se suponía que el *tetzáhuatl* causaba a su alrededor, se creía que las relaciones homosexuales enfermaban a los mismos practicantes. Uno de los procedimientos con que los nahuas creían encontrar el origen de las enfermedades era el lanzamiento de maíces sobre una manta extendida en el suelo. La posición en que caían permitía conocer la enfermedad y hacer el pronóstico. Cuando un grano de maíz caía y se sostenía sobre otro, era prueba de que el enfermo debía su estado a prácticas homosexuales.<sup>95</sup> La relación entre el homosexual y la enfermedad es clara en la palabra *cocoxqui*, que Siméon traduce "enfermo, tullido, mustio, puto, afeminado". Se repite aquí la asociación entre el ser antisocial y el enfermo.

Tampoco se aprobaban las relaciones entre los jóvenes que, según las ideas imperantes, no habían llegado a una suficiente madurez. Se hacía temer a los jóvenes que su precocidad podía conducirlos a un incompleto desarrollo corporal, a un deterioro del intelecto y a un temprano agotamiento sexual. Decían que el agotamiento traía como consecuencia que, al llegar el varón al matrimonio y no satisfacer a su esposa, ella buscara el placer con un amante.<sup>96</sup> Sin embargo, esa misma sociedad que veía con malos ojos las relaciones libres de los jóvenes, por debajo de cuerda reservaba los placeres sexuales a los muchachos que habían logrado distinguirse en sus tempranas idas al campo de batalla. En el mes de *tlaxochimaco* se auspiciaban los bailes públicos en los que participaban juntos los valientes mozos y las prostitutas, y se solapaban los clandestinos encuentros de los jóvenes con las muchachas de costumbres licenciosas.<sup>97</sup> En cambio, a quienes no habían podido realizar hazaña alguna frente a los guerreros enemigos, se les vedaba hasta el florear a las jóvenes.<sup>98</sup>

<sup>94</sup> Información recogida por María Teresa de María y Campos. Comunicación personal.

<sup>95</sup> "Costumbres, fiestas...", 55; *Codex Magliabechiano*, fol. 77v.

<sup>96</sup> Pomar, 190; HG, II, 146.

<sup>97</sup> HG, I, 179 y 184.

<sup>98</sup> HG, I, 151.

Dos tipos de continencia transitoria eran exigidos por motivos religiosos. El primero de ellos comprendía a quienes habían hecho votos de castidad, y en esta categoría estaban incluidos, como ya se ha visto, los jóvenes de uno y de otro sexo que cumplían sus servicios en los templos en donde se instruían. Quienes estudiaban y servían en el *calmécac* y eran sorprendidos en aventuras amorosas, morían asaeteados, asados o bajo la pena de garrote.<sup>99</sup> En el caso de los sacerdotes, se abstendían del sexo en los largos períodos en los que desempeñaban sus funciones en los templos. Algunos devotos, los *monauhxiuhzauhque*, entraban al sacerdocio por cuatro años, durante los cuales vivían en continua penitencia y castidad absoluta. El quebrantamiento era castigado con la pena de muerte.<sup>100</sup> Otros sacerdotes, cuyos servicios eran constantes, podían abandonar la vida religiosa en cuanto así lo decidieran, y tenían licencia para casarse de inmediato.<sup>101</sup> Los sacerdotes de alto rango debían mantenerse alejados de la vida sexual, también bajo amenaza de pena de muerte, los días que les correspondía vivir en los templos; pero algunos de ellos tenían derecho a la poligamia.<sup>102</sup> Dos razones principales daban origen a la prohibición de las relaciones sexuales de los oficiantes: la necesidad de conservar la energía en el ejercicio ritual, pues cualquier dispendio en el coito menguaba la capacidad del sacerdote; y la necesidad de absoluta pureza en el oficiante, por lo que éste debía evitar las cargas negativas que provocaba la exacerbación sexual. El exhausto y el impuro dañaban con su intervención el rito con el que se pretendía obtener un beneficio público, y tal lesión a los intereses colectivos lo hacía acreedor a un castigo riguroso.

El segundo tipo de continencia por causas religiosas era el que se imponía a todo el pueblo con motivo de la preparación y celebración de las fiestas religiosas. Se prohibían al mismo tiempo las relaciones sexuales y el lavado de la cabeza, lo que indica que uno de los motivos de la abstención era la necesidad de mantener íntegro y fuerte el *tonalli*; pero también se exigía el abandono de actos lúbricos para que las fuerzas nocivas durante ellos emanadas no nulificaran los ritos. El quebrantamiento de la abstención "ensuciaba" el ayuno, y los dioses castigaban a los transgresores con graves enfermedades.<sup>103</sup>

<sup>99</sup> HG, I, 306.

<sup>100</sup> Las Casas, II, 23; Benavente, 73.

<sup>101</sup> Pomar, 173.

<sup>102</sup> "Costumbres, fiestas...", 61.

<sup>103</sup> Véase, por ejemplo, HG, I, 58-59 y 246.

La antigua sociedad náhuatl parece haberse mantenido en una posición demasiado ambigua frente a la prostitución. El nombre mismo de la prostituta, "la alegre" (*ahuiani*),<sup>104</sup> parece contener semas positivos; pero los textos que se refieren a la prostituta la describen como un ser despreciable y aborrecible. Es cierto que estos textos corresponden ya a la época colonial, y que fueron recogidos bajo la vigilancia cristiana; pero no es difícil que exista cierto grado de continuidad de la visión precolonial, en una sociedad de la que sabemos que, aunque daba participación a las prostitutas en las fiestas religiosas y toleraba la prostitución de las jóvenes plebeyas, castigaba con la muerte a las prostitutas de origen noble.<sup>105</sup> Hay que tomar también en cuenta que los diferentes textos que se refieren a las prostitutas, recogidos en los inicios de la época colonial, tienen gran uniformidad de fondo y de forma. Aunque los evangelizadores utilizaron este tipo de textos en sus prédicas, modificándolos a fin de que transmitieran su propio mensaje, las formas de expresión son muy particulares del náhuatl. La uniformidad no parece deberse a la intervención de los cristianos, sino a la tradición indígena.

La violación era punida con la muerte del violador. El castigo se daba no sólo a los que ejercían una violencia muscular sobre la víctima, sino a quienes, por medio de las artes mágicas, conseguían adormecer o dominar la voluntad de los perjudicados.

Ciertos magos de este tipo eran los *temacpalitotique*, ladrones que inducían un profundo sopor sobre sus víctimas para robarlas y para violarlas; otros eran los *xochihuaque* o "poseedores de discursos mágicos", que con encantamientos trocaban la voluntad ya de mujeres, ya de varones, con el propósito de satisfacer los insanos deseos propios o de sus clientes. Los procedimientos mágicos a los que recurrían eran varios: conjuros, encantamientos en los que se usaban granos de maíz de pedículos curvos, y acciones más directas, como hacer oler o ingerir a las personas deseadas flores de propiedades mágicas (o psicotrópicas) o polvos cuyo secreto conocían los hechiceros.<sup>106</sup> Una de las flores era la del *poymatli*. Está mencionada en los textos de las prostitutas como un recurso para atraer a los hombres. Se dice también que Motecuhzoma Xo-

<sup>104</sup> *Ahuiani* significa "alegre". Se ha traducido como "la alegradora". No hay base para ello.

<sup>105</sup> Veytia, *Historia antigua...* (fragmentos), II, 332.

<sup>106</sup> Véanse, por ejemplo, los textos que aparecen en el apéndice 7, y para conjuros, López Austin, "Conjuros médicos...", conj. II, y *Códice Carolino*, 29-32. Serna menciona el procedimiento mágico con granos de maíz, 269.

coyotzin se ungía con su perfume cuando danzaba en público. Así esperaba rendir a las mujeres que presenciaban el baile.<sup>107</sup>

Buena parte del control sobre las prácticas eróticas tenía que ejercerse en el campo de los temores hacia lo sobrenatural o atribuyendo a la conducta sexual no permitida consecuencias patógenas. Lo extraño es que se habían formado esferas de sanciones relativamente independientes, y los transgresores creían tener oportunidad de recurrir a medios de muy distintos tipos para escapar a las diversas clases de castigos. En primer término, la responsabilidad no sólo era humana. Los dioses, creadores del acto sexual y de las apetencias, generaban los deseos venéreos en los hombres. Así se decía que Tezcatlipoca "daba vida al polvo, a la basura" cuando recorría la tierra;<sup>108</sup> que la diosa Tlaelcuani era tanto la inspiradora como la que perdonaba los pecados del sexo; que Tlazoltéotl (distinta advocación de esta misma diosa) recibía la confesión del enfermo de corazón torcido por daños de su lujuria, y que las diosas *cihuateteo* provocaban los adulterios.<sup>109</sup>

El ámbito jurídico era una cosa aparte. Si los dioses participaban en la responsabilidad, lógico era que ayudasen a los transgresores a escapar de la justicia humana. Ante los dioses podía pedirse no sólo el perdón de los pecados, sino que no se llegasen a descubrir jamás los delitos.<sup>110</sup> Por otra parte, las dificultades del parto, que, como se ha visto, aumentaban por los adulterios de la parturienta, podían remediarse si ésta confesaba públicamente sus liviandades; pero también era posible recurrir a medidas propiamente terapéuticas que nada tenían que ver con el arrepentimiento: la enferma se hacía introducir por clíster su propia saliva, y esto la sacaba del apuro.<sup>111</sup>

Es posible que la independencia de estas esferas de castigo se debiera al paso de una forma de control de la conducta sexual, en manos de hombres de prestigio religioso que operaban principalmente con los temores a lo sobrenatural y con la dirección del repudio del grupo, a otra en la que el control lo pretendía ejercer el centro político, por vías predominantemente coercitivas, o utilizando elementos de presión ideológica de otro tipo. Los avatares de las sociedades prehispánicas hacían transitar a los diversos gru-

<sup>107</sup> *Códice Carolino*, 38, nota 24.

<sup>108</sup> CF, I, 2: ... *yehuatl quiyolitiaya in teuhltli, in tlazolli*. "Polvo, basura" significan "transgresión sexual".

<sup>109</sup> HG, I, 52 y PM, fol. 271r.

<sup>110</sup> Las Casas, II, 30; Benavente, 75; Torquemada, II, 81.

<sup>111</sup> Ruiz de Alarcón, 136.

pos humanos de menor a mayor y de mayor a menor dependencia de los centros políticos fuertemente organizados. La variación de los niveles de dependencia daba al hombre del pueblo, cuando menos en lo que respecta a su vida íntima, cierta astucia que hacía valer frente a los miembros de su propio grupo, frente a las autoridades, y aun frente a los dioses.

#### LOS INTERESES AFECTADOS POR LA VIDA SEXUAL

Es conveniente volver sobre algunos de los puntos fundamentales de la vida sexual con el fin de dejar asentado cuáles pudieron haber sido los intereses protegidos por las creencias relativas a la salud, a la enfermedad y al sexo, por aceptaciones y rechazos de tipo moral, por la normatividad jurídica o por los temores a las consecuencias naturales y sobrenaturales de las transgresiones.

Señalemos algunas de las características básicas de la vida sexual de los antiguos nahuas:

1. *El justo medio*. Moderaba también la vida sexual el principio de uso, mas no abuso, de los bienes terrenales. El equilibrio, el gozo temperado, era la regla central en materia de sexo.<sup>112</sup> Este equilibrio permitía mediar dos tendencias axiológicas contrarias: por una parte, la exaltación del valor de lo sexual, considerado como don divino que se oponía a las miserias de la tierra; por otra, el valor de la castidad.

Entre las miserias de la tierra se incluían tanto las naturales como las derivadas de las relaciones sociales; de todas se responsabilizaba a los dioses, dentro de un orden consagrado. Era necesario disminuir las tensiones sociales, y una de las mejores vías era la contraposición del placer sexual y de la procreación a la miseria y a la fatiga.

Con la exaltación de la castidad podía obtenerse un equilibrio que atemperara los efectos de la exaltación del placer sexual. De no contraponerse ambos valores, la sociedad tendería a justificar el exceso. Aunque con la exaltación del placer sexual podían disminuirse las tensiones sociales derivadas de la asimetría, una libertad demasiado grande traería por consecuencia otro tipo de tensiones. Estas tensiones afectarían, por una parte, el trabajo colectivo; por otra, la actividad guerrera, ya que tanto en un caso como en el otro las unidades elementales eran los grupos de trabajadores o de guerreros de un mismo *calpulli*, varones que ha-

<sup>112</sup> Lo hace notar claramente Noemí Quezada, *Amor...*, 50.

bitaban un mismo barrio. Tanto el *calpulli* como el cuerpo político superior dependían del trabajo colectivo, y el segundo se fincaba en las actividades bélicas. Para ambas actividades era necesaria la armonía de los esfuerzos de los varones sexualmente potentes, libre de los problemas ocasionados por rivalidades y resentimientos que surgieran de la complejidad de la vida amorosa de los habitantes del barrio. En caso de no poderse evitar estos problemas con la exaltación de la temperancia y la castidad, los encuentros de los varones rivales se institucionalizaban, liquidándose los conflictos y las rivalidades en el campo de batalla, en duelos reglamentados que no concluían con la muerte de uno de los contendientes, sino con la decisión de los jueces.<sup>113</sup>

Además, como se verá más adelante, la idea de la castidad permitía un mayor control sobre la población joven, a la que se hacía creer que los dioses tenían predilección por quienes vivían alejados de la vida sexual.

2. *Una sociedad preocupada por la densidad de la población.* La exaltación del valor de la procreación y del amor filial, el repudio a los célibes, a las estériles y a los homosexuales, y la prohibición del aborto, corresponden a una sociedad profundamente preocupada por la densidad de su población. La organización política de los antiguos nahuas hacía necesario que el control de la población propia y de la conquistada se ejerciera por medio del logro de un constante equilibrio. La densidad de la población debía encontrarse dentro de ciertos límites máximo y mínimo no muy distantes entre sí, que permitieran el adecuado aprovechamiento de los recursos naturales, la organización del trabajo comunal, el control del trabajo libre, de su producción y de la tributación de sus excedentes, y el dominio de los sometidos, aprovechamiento que debía ser logrado con los recursos militares y burocráticos existentes. En una sociedad en la que la mortalidad infantil debió de haber sido alta y en la que las bajas militares eran constantes, podía llegarse al peligroso límite inferior si no se impulsaba ideológicamente la procreación. Otros mecanismos de distinta índole serían los que controlarían el límite superior.

Pero no sólo el aparato gubernamental y el grupo dominante tenían interés por elevar el número de nacimientos. Si se toma en cuenta el valor económico de los menores y la temprana edad a la que se incorporaban al trabajo, ya en el hogar, ya en el templo, es indiscutible que la unidad familiar y el *calpulli* se beneficiasen con

<sup>113</sup> Las Casas, II, 390.

el aumento de población en la medida en que los medios de producción disponibles lo permitiesen. El interés familiar debió de haber sido superior en el ámbito de los labradores, puesto que en las épocas en las que las actividades agrícolas eran más pesadas, los estudiantes abandonaban el templo-escuela para auxiliar a sus padres en los predios de cultivo.

Existe un documento que se refiere particularmente al descenso de la población entre los nobles. Aunque el texto pertenece a una colección en la que hay discursos de enorme influencia cristiana, su contenido parece conservar la tradición precolonial. En este *huehuetlatolli* se recibe con gran beneplácito al niño noble y se menciona que la población de *pipiltin* había decrecido considerablemente.<sup>114</sup> Si los nobles temían el descenso de su población, en mayor peligro debieron de haberse visto los *macehualtin*, sujetos a condiciones económicas, nutricionales y de salubridad más desfavorables para la procreación.

Pese a lo anterior, existía una creencia que contribuía a limitar el número de hijos. Era el temor al peligro al que supuestamente se sometía al hijo lactante con una nueva concepción de la madre. Este temor pudo funcionar como un mecanismo de control de la natalidad ante situaciones de escasez de medios de subsistencia, y era totalmente contrario a la exaltación de la procreación. Es verosímil que hubiera un juego inconsciente en el que cada uno de los valores fuese defendido en su oportunidad, según los recursos económicos existentes en el ámbito familiar.

3. *La perfección del matrimonio monogámico.* Aunque con intereses diferentes y muy frecuentemente contradictorios, tanto el *calpulli* como el aparato gubernamental estaban interesados en la reproducción de las instituciones sociales, y entre ellas en primer término la familia nuclear estable, consolidada por un recio matrimonio monogámico. Debe tomarse en cuenta que la existencia del aparato gubernamental se basaba en la organización de las fuerzas productivas y en el control de la producción; cualquier desajuste ponía en peligro todo el sistema, pues el grado de estabilidad política era precario. Se hacía necesaria una reproducción estricta dentro de una sociedad conservadora, en la que gran parte de las relaciones de producción se daban a partir del grupo doméstico como unidad de derechos y obligaciones. Los riesgos por disidencia y por innovación eran grandes. El hogar tradicional, fundado en la perfección del matrimonio, era una garantía para la subsistencia de

<sup>114</sup> Garibay K., "Huehuetlatolli, Documento A", 94-96.

las instituciones políticas y sociales, particularmente del *calpulli* y del *tlatocáyotl*.

4. *Distinción entre el joven y el adulto.* Otro de los fines de la inculcación del alto valor de la castidad era mantener clara la barrera entre los jóvenes y los adultos, o, en forma más precisa, entre los solteros y los casados. A través de la castidad se mantenía el vínculo entre un joven productivo y su hogar paterno, y se fortalecía místicamente la liga entre el joven y el templo-escuela, dentro de los cánones religiosos que unían la castidad a las virtudes militares. En efecto, las relaciones sexuales tempranas y las ligas amorosas demasiado firmes podían crear en el joven un sentimiento de individualismo que le hiciese anteponer sus intereses personales a los del grupo doméstico, el *calpulli* y el aparato gubernamental. Este mismo sentimiento podía desencadenar también actitudes de crítica social y de rebeldía. El joven se consideraría adulto, dueño de su destino personal, antes de haberse ceñido por medio del matrimonio a la vida social y económicamente institucionalizada. Tendría relativamente pocos intereses que lo ligasen a dicha vida, y por lo tanto su acción podría rebasar los límites establecidos por una sociedad conservadora.

En cambio, para la vida sexual del hombre casado existía una mayor tolerancia. El adulto, vinculado firmemente a los intereses de la sociedad a través del matrimonio, la posesión de su parcela familiar o la inserción en un sistema artesanal o comercial, era menos susceptible al descarrío desencadenado por las andanzas amorosas, que al él se le permitían con mayor facilidad que al soltero.

5. *Distinción entre el joven noble y el joven plebeyo.* Pese a las restricciones a la libertad sexual de la juventud, puede hacerse todavía la distinción entre los jóvenes a los que se inculcaba la castidad y la moderación, pero que tenían relativas concesiones y para los que había bastante tolerancia, los *macehualtin*, y otros jóvenes, los *pipiltin*, verdaderamente reprimidos en materia sexual. Parte de esta distinción debió de haber nacido de la creencia de que la continua liberación del *tonalli* en cada una de las cópulas podía debilitar al individuo, y con ello provocar que los *pipiltin* no tuvieran una considerable superioridad anímica frente a los *macehualtin* para el desempeño de los cargos públicos, cargos que, como ya se ha visto, requerían de una gran fuerza de *tonalli*. Al mismo tiempo convenía al grupo en el poder robustecer la idea de la división de los grupos sociales, con uno de ellos al frente, encargado como especialista de las actividades gubernamentales. La idea

debía ser fundada, cuando menos parcialmente, en un merecimiento del grupo en el poder, logrado por medio del sacrificio y de la castidad. El haber tenido una juventud dura y virtuosa justificaba la obtención de las facultades de mando. Correlativamente, la vida de los *macehualtin*, libre y mucho menos pura, hacía que fueran hombres no confiables para el mando.

Esta distinción era también clara en el ejercicio de la prostitución. La mujer *macehualli* podía ejercerla libremente, aunque recibiera la reprobación moral; la mujer *pilli* prostituta era castigada con la pena de muerte.

6. *Una sociedad virilizante.* El repudio moral y la penalidad establecida en contra del adulterio resguardaban principalmente dos bienes: la integridad de la familia y los derechos sexuales del marido sobre la mujer. La existencia de estos derechos es congruente con los intereses de una sociedad en la que existía un predominio varonil. No hay base para suponer que estos derechos sexuales o este predominio de lo masculino naciesen en una sociedad militarista como la tenochca; pero es indudable que para los intereses del grupo dominante de las sociedades de este tipo era sumamente conveniente la imagen de un marido muy superior a la esposa, la figura de un varón esforzado y de un padre guerrero. Esto mismo explica la drástica posición moral y jurídica de la sociedad ante la homosexualidad. La homosexualidad masculina atentaba contra el ideal de la virilidad juvenil.

7. *Una sociedad periódicamente abstinenta.* Maridos y mujeres tenían que apartarse durante muchos días al año, con el propósito de mantener un estado propicio y adecuado para honrar a los dioses en sus fiestas. La abstinencia sexual establecida por motivos religiosos estaba íntimamente vinculada a los intereses del grupo dominante, que era al mismo tiempo dirigente en el ámbito cultural. La mística religiosa y la militar se fomentaba con el sacrificio del placer sexual y con la exaltación del valor de la continencia. Mística y sacrificio unidos se fortalecían recíprocamente.

## 10. EL CUERPO Y LA MUERTE

### QUE ES LA MUERTE

Es frecuente encontrar en la mitología universal la explicación de la mortalidad humana. Cuando el hombre concibe a las divinidades como seres inmortales, en oposición a sí mismo, más que buscar una justificación a la inmortalidad, tiende a formular una respuesta al porqué de su propia naturaleza inferior humana. El natural apego a la vida hace que imagine que la muerte es una anomalía, un defecto de su especie, una desgracia que no alcanza a los sobrenaturales.

Muy diversas pueden ser las respuestas a esta interrogante. Hoy los tzotziles atribuyen la causa de la muerte al contagio que el ser humano tiene con la muerte misma:

El hombre es mortal, imperfecto, transitorio e inherentemente pecador porque vive en medio de la destrucción y de la muerte de las plantas y animales, legados de los dioses. Los dioses, por su parte, son inmortales, perfectos y trascendentales porque no consumen alimentos como lo hace el hombre.<sup>1</sup>

Para los tzotziles el hombre tiene necesidad de comer para vivir; pero para comer se ve forzado a matar a otros seres. Al comer incorpora la muerte a su organismo, y así su vida, que depende de la muerte, deviene en muerte. Los dos primeros versos de un poema recogido entre los nahuas de San Miguel Tzinacapan, en la Sierra Norte de Puebla, también relacionan la muerte con la ingestión de productos nacidos de la gran madre telúrica: "Nosotros comemos de la Tierra / por ello la Tierra nos come."<sup>2</sup>

Para los antiguos nahuas existían dos formas de vincularse con la Tierra, de adquirir el estigma de la mortalidad: el primero, convertirse en hombre pleno, ingiriendo el alimento propio del ser humano, el maíz; tomar contacto con aquello que nace de la

<sup>1</sup> Holland, *Medicina...*, 74.

<sup>2</sup> Knab, "Talocan...", 130.



Gran Madre, y hacerlo propio, incorporarlo a su organismo, participando así de la naturaleza telúrica de lo que ha brotado de la región de la muerte; el segundo, entregarse a "las cosas de la tierra", a la *tlalticpacáyotl*, haber conocido "el polvo, la basura" (*in teuhli, in tlazolli*), esto es, haberse iniciado en la vida sexual. Sólo los niños de pecho estaban libres de ambos vínculos. Su muerte no era sino un retorno al cielo, la espera de otra oportunidad para descender a la superficie de la tierra. Nuevamente serían colocados en vientres maternos.

De entre los antiguos nahuas, los nicaraos afirmaron específicamente que volvían a la tierra como hombres quienes morían antes de haber probado maíz:

... los niños que mueren antes que coman maíz o dejen de mamar, han de resucitar o tornar a casa de sus padres, e sus padres los conocerán e cuidarán; e los viejos que mueren, no han de tomar a resucitar...<sup>3</sup>

El *Códice Florentino* describe la suerte de los niños lactantes en un sitio llamado Chichihualcuauhco o Tonacacuauhtitlan en el que los lactantes iban a esperar su segunda oportunidad de vida bajo las ramas de un árbol de las que colgaban, como frutos, mamas destinadas. Ahí se encontraban los puros; ellos eran

... in amo quiximattiuh, in amo itech acitih teuhli, tlazulli... Auh oc izcatqui cencamatl, in pialoni, in cuihuani, in caconi: ca mitoa in coconetzitzinti momiquilia chalchiuhti, teuxiuh, maquizti. In miqui, amo umpa hui, in temamauhtica itzehecaya, in Mictlan. Umpa hui in Tonacatecuhli Ichan. Tonacacuauhtitlan in nemi; quichichina in tonacaxuchitl. Itech nemi in tonacacuauhtl; itech tlachichina.<sup>4</sup>

... los que no llegaron a conocer, no llegaron a alcanzar el polvo, la basura... Y he aquí la completa palabra, lo que ha de guardarse, lo que ha de tomarse, lo que ha de oírse: que se dice que los niños pequeños que mueren se hacen piedras verdes, se hacen preciosas turquesas, se hacen brazaletes. Cuando mueren no van allá, al temible lugar de los vientos helados, al Mictlan. Van allá, a la casa de Tonacatecuhli. Viven en el lugar del árbol de nuestro sustento; liban las flores de nuestro sustento. Allá viven en el árbol de nuestro sustento; de él chupan.

La historia cuenta también que existió un hombre tan casto, tan alejado de las "cosas de la tierra", que bastó su pureza para que al-

<sup>3</sup> Fernández de Oviedo, XI, 73.

<sup>4</sup> CF, VI, 115.

canzara la gracia divina de volver a nacer y reencontrarse entre sus amigos. Su nombre fue Mixcóatl, joven de Huexotzinco que murió en combate.<sup>5</sup>

Cuando el ser humano se había vinculado con la Tierra, con el mundo de la muerte, con la vida sexual, los señores del inframundo lo reclamaban como propio, tan ávidos de su cuerpo como el hombre lo había sido de los productos terrestres:

... in tonan, in tota Mictlan Tecuhtli, in Tzontemoc, in Cuezal, in techhualamictoc, in techhualteuciuhtoc, in hualneciuhtoc, in huallamatatacatoc. In acan hueli quichiuhtoc in ceyohual, in cemilhuitl huallaitlantoc, in huatzatzitoc...<sup>6</sup>

... nuestra madre, nuestro padre Mictlantecuhtli, Tzontémoc, Cuezalli, permanece con gran sed de nosotros, permanece con gran hambre de nosotros, permanece jadeando, permanece insistiendo. En ningún tiempo tiene reposo; en la noche, en el día, permanece gimiendo, permanece gritando...

Para aproximarnos al concepto que de la muerte se habían formado los antiguos nahuas, es conveniente analizar algunos términos. En el *Vocabulario* de Molina podemos encontrar las siguientes palabras y frases equivalentes al verbo español "morir":

1. miqui (ni)	"morir"
2. polihui (ni)	"destruirse"
3. tzonquiza nonemiliz	"mi vida concluye"
4. onacico in nacian, in nopoliuhya, in noxamanca, in nopoztequia.	"alcancé mi alcanzadero, mi destrucción, mi ruptura, mi fragmentación"
5. itech naci in Tlaltecuhli	"yo llego a Tlaltecuhli"
6. ye oncan ca notequiuh	"a partir de allí está mi obligación"

Del primer verbo, que es estrictamente el verbo "morir", poco puede decirse con seguridad. Tal vez entre en su composición el elemento *mi* con el significado de "reducir", "afilar",<sup>7</sup> y se aludiría con él a la muerte como el inicio de la pérdida de los tejidos, blandos. El segundo verbo da la idea de disolución y confusión de un ser con el medio que lo rodea. En el tercer verbo se habla de la vida como *nem*, que la asocia a las ideas de calor, continuidad, transcurso, manutención, conducta y costumbre, di-

<sup>5</sup> HG, II, 143.

<sup>6</sup> CF, VI, 21.

<sup>7</sup> Véase el apéndice 4, v. *mi*.

ferenciada de la vida como *yoli*, que alude a la interioridad, la sensibilidad y el pensamiento.<sup>8</sup> La cuarta forma de decir "morir" es compleja, y encierra dos ideas distintas: por una parte, la muerte concebida como meta; por la otra, la muerte como la desunión de los elementos que constituyen al ser humano en la superficie de la tierra. Con la quinta forma se habla de la entrega a la divinidad de la Tierra, sin que implique que el hombre exista entonces como ser consciente en la otra vida. En cambio, la sexta forma sí está indicando que el momento de la muerte es el inicio de un cambio de actividades y de obligaciones, ahora las que tienen que cumplirse en un mundo posterior. En resumen, la imagen que nos dan de la muerte estos términos del *Vocabulario* de Molina es la de la conclusión de la integridad armónica de los elementos componentes del ser humano, integridad que se manifestaba en las características a las que se refiere la partícula *nem*; el inicio de la reducción física de una parte del cuerpo humano, y la confusión, cuando menos de algunos elementos, con el medio circundante; la fatalidad del fin de la vida, y la entrega, cuando menos de uno de los componentes del hombre, a una nueva actividad responsable.

En el mismo *Vocabulario* encontramos los siguientes términos equivalentes a "agonizar":

- |                              |                            |
|------------------------------|----------------------------|
| 1. ye ic nonoc               | "ya así yazgo"             |
| 2. ye ic nica                | "ya así estoy"             |
| 3. atlaza (nin) <sup>9</sup> | "se arroja la mollera"     |
| 4. mocihuia (nino)           | "se acongoja", "se altera" |

Las dos primeras formas no son sino una resignada aceptación de encontrarse en los últimos momentos de la vida. La tercera, al hablar de la mollera, parece tener el sentido de desunir el *tonalli* del resto del organismo. La cuarta alude al trastorno ocasionado por la disgregación. Otro término relacionado con este momento, *amanaliztli* ("agonía"), también se refiere a la congoja y a la alteración del ánimo.

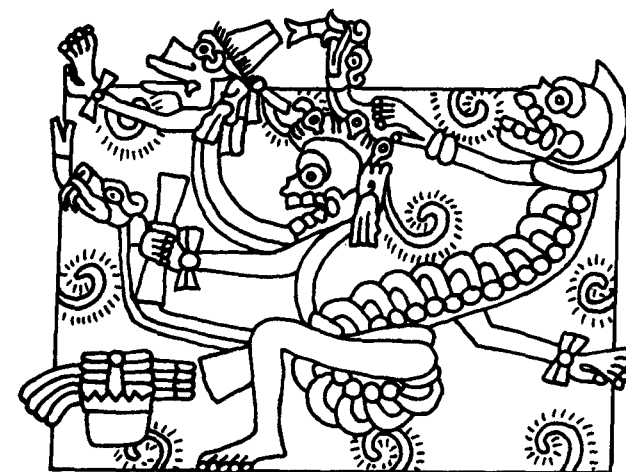
Veamos con más detalle en los siguientes apartados de este capítulo esta concepción de la muerte que se habían forjado los antiguos nahuas.

<sup>8</sup> Véase el capítulo "Panorama del cuerpo humano, sus funciones y relaciones", en la parte dedicada a las entrañas, p. 187-188.

<sup>9</sup> En la parte castellano-mexicano dice *natlaza (ni)*; pero en la parte mexicano-castellano se registra, correctamente, *atlaza (nin)*, puesto que la segunda *n* pertenece al prefijo reflexivo.

## LA SEPARACION DE LOS COMPONENTES DEL CUERPO

Hay un extraño dibujo en el *Códice Laud*<sup>10</sup> que hace pensar en el momento en el que, a la llegada de la muerte, los distintos componentes del cuerpo se disgregan. En él aparece un cuerpo muerto del que se separan cuatro figuras serpentiformes, dos de ellas con



cabeza de ofidio, una con la cabeza del dios del viento, Ehécatl, y la restante rematada por un cráneo. Por desgracia, no existe una investigación del rico documento pictográfico que nos dé cuenta del dibujo en su contexto. A manera de sugerencia puede señalarse que las cuatro serpientes que se separan parecen ser los elementos integrantes del ser humano. Así, la serpiente que asciende de la coronilla sería el *tonalli*; la serpiente con cabeza y brazo de Ehécatl brota del pecho como si fuese el *teyolia*; la serpiente que sale del vientre puede ser el *ihiyotl*; a las espaldas caen en forma serpentina los huesos y el cráneo de lo que puede representar el cadáver vacío de sus entidades anímicas.

Es conveniente recordar que en páginas anteriores se estableció la correspondencia del "espíritu" con el *teyolia*, de la "sombra" con el *tonalli*, y del "aire de noche" con el *ihiyotl*. La disgregación de los componentes del cuerpo es concebida por los actuales nahuas de San Francisco Tecospa como la salida y viaje del "espíritu" hacia los mundos de premio y de castigo; la "sombra" sale

<sup>10</sup> *Códice Laud*, 44 (27).

también del cuerpo y vaga sobre la tierra, mientras que el "aire de noche" es albergado por la "sombra", y en tal caso subsiste, o queda sin protección ni cobertura, y se esfuma y se disuelve.<sup>11</sup>

Según los nahuas de Tecospa la "sombra" determina la suerte del "espíritu", ya que si es buena, éste irá al Cielo, mientras que si es pesada, el destino del "espíritu" será el Infierno.<sup>12</sup> En el sincretismo de las religiones mesoamericana y cristiana los nahuas sustituyeron los antiguos lugares de la muerte por el Cielo y el Infierno; pero en el pensamiento actual es el destino (el *tonalli*) el que remite a las almas a su lugar definitivo de residencia. La naturaleza del destino deriva hoy del resultado de una lucha entre Dios y el Demonio, que contienden por la suerte del hombre durante las primeras horas de su vida. El libre arbitrio católico palidece ante el actual fatalismo indígena; este fatalismo llega a rebasar la concepción prehispánica de la influencia de los dioses. Entre los antiguos nahuas la influencia no era, como lo es hoy, tan firme determinante y, cuando menos en parte, el destino en el más allá correspondía a la conducta del ser humano. Ya se volverá sobre este tema.

Pese al sincretismo y a la transformación del pensamiento indígena a través de los siglos, los informes obtenidos en Tecospa conservan una relación de congruencia con las antiguas concepciones mesoamericanas. Por desgracia, no existe en ninguna fuente histórica una mención tan clara de la suerte de los distintos componentes del ser humano. Los informes directos son escasos y no suficientemente explícitos. Algunos textos históricos, además, provocan desconcierto al estar en franca contradicción (aparentemente al menos) entre sí. Pongamos por ejemplo el caso de los guerreros muertos en combate. Las fuentes afirman que sus almas iban al Cielo del Sol, como premio a sus esfuerzos en la guerra. Sin embargo, se dice también que los caídos en combate eran considerados alimento del Sol y de la Tierra:

... teuatēpan, tlachinoltēpan in tihualihualoc: teuatl, tlachinolli molhuil, motequih: ticatlitz, tictlacualtitz, tictlacamacaz in Tonatiuh, in Tlaltecuhli.<sup>14</sup>

... fuiste enviado a la orilla del agua divina, a la orilla de la hoguera.<sup>13</sup> El agua divina, la hoguera son tu suerte, tu obligación: darás de beber, darás de comer, darás comida al Sol, a la Tierra.

<sup>11</sup> W. Madsen, *The Virgin's...*, 167.

<sup>12</sup> W. Madsen, *The Virgin's...*, 78-79.

<sup>13</sup> Metafóricamente: "la guerra".

<sup>14</sup> CF, VI, 171.

Lo que ruego a Vuestra Majestad, que sois nuestro señor humanísimo y nuestro emperador invictísimo, es que tengáis a bien que los que murieron en esta guerra sean recibidos con entrañas de piedad y de amor de nuestro padre el Sol y de nuestra madre la Tierra...<sup>15</sup>

... los cholultecas, que nunca se habían visto con los mexicanos en el campo, quisieron probar su ventura y valor, los cuales enviaron sus mensajeros a Huacachula y a Atzitzihuacan, que eran las fronteras, a decilles que de su parte avisasen a Montezuma cómo ellos querían holgarse y regucijarse con ellos en aquel campo, y regucijar al dios de la Tierra y dar contento al señor de las batallas y al Sol; que les suplicaban enviase sus gentes, que ellos estarían en el campo esperándolos a tercero día.<sup>16</sup>

¿Cómo entender lo anterior? En primer término, haciendo a un lado el esquema occidental de la separación dual del cuerpo y el espíritu, en el que la parte más importante, la que conserva toda la conciencia del hombre, es el alma. En Mesoamérica se concebía la muerte como la dispersión de varios elementos, y mientras una de las entidades anímicas viajaba al Cielo del Sol, otro componente, la sangre, líquido que contenía energía vital, iba a alimentar a la deidad de la Tierra. Esto es claro en Sahagún, que dice: "El dios de la Tierra abre la boca, con hambre de tragar la sangre de muchos que morirán en esta guerra".<sup>17</sup>

Es necesario dilucidar, por tanto, cuál era, en la antigua concepción indígena, el destino de los distintos componentes del cuerpo humano. En la poco clara información de las fuentes históricas hay indicios que apuntan a la solución de este problema.

### *El teyolía*

Empecemos por la entidad anímica cuyo destino es más claro: el *teyolía* o *yolía*. Las fuentes nos hablan frecuentemente de cuatro sitios (al menos cuatro) a los que iban las almas de los muertos. Estos eran el Mictlan, para quienes fallecían de muerte común; el Tonátiuh Ilhuícatl o Cielo del Sol, para los caídos en combate, los sacrificados al Sol y las muertas en primer parto; el Tlalocan, para los que fallecían por alguna causa relacionada con el agua, y el Chichihualcuauhco, para los aún lactantes. La entidad anímica a la que se refieren las fuentes como el alma que estaba destinada a alguno de los sitios mencionados era el *teyolía*. Así se

<sup>15</sup> HG, II, 64.

<sup>16</sup> Durán, I, 465.

<sup>17</sup> HG, II, 62.

afirmó en dos capítulos anteriores,<sup>18</sup> fundándose la aseveración en claros textos de Fernández de Oviedo, Sahagún y Alvarado Tezozómoc.

La separación del *teyolia* del cuerpo no era inmediata al deceso, puesto que a la muerte de un *tlatoani* sus aliados y subordinados próximos podían conversar con él hasta el momento de la cremación,<sup>19</sup> la que tenía lugar cuatro días después de la muerte. Esto hace suponer que el centro de la conciencia se mantenía aún cercano al cadáver. Tras la cremación, el *teyolia* quedaba cuatro días más sobre la superficie de la tierra, terminados los cuales iniciaba su camino hacia el Mictlan.<sup>20</sup> El *Códice Florentino* nos dice al respecto que en la fiesta de *panquetzaliztli* se sacrificaban esclavos o *tlatlacotin*,<sup>21</sup> y que el descenso de éstos al Mictlan no era inmediato, sino cuatro días después de la muerte, el día llamado *nexpixolo* o “derramamiento de cenizas”.

Auh inic nahuilhuitl motenehua nexpixolo. Quitoaya in huehuetque ca in tlaaltitli in omicque, quil oc nemi nahuilhuitl, ayamo hui in Mictlan. Auh in icuac nexpixolo, quinicuac temo in Mictlan. Ihuan icuac motlatia, mopetlacaltema in imamatlatqui in ipan omicque.<sup>23</sup>

Y el cuarto día se llamaba “derramamiento de cenizas”. Decían los ancianos que los bañados<sup>22</sup> que habían muerto, dizque aún andan (sobre la tierra) durante cuatro días, todavía no van al Mictlan. Y cuando es el “derramamiento de cenizas”, entonces bajan al Mictlan. Y entonces se queman, se queman dentro de sus petacas, los vestidos de papel con los que murieron.

Cabe hacer la aclaración que estos esclavos, a pesar de haber sido sacrificados en una fiesta dedicada a Huitzilopochtli, no iban al Cielo del Sol, sino al Mictlan, como lo señala la fuente. Debo reconocer que no entiendo la causa de este destino excepcional, puesto que debía corresponderles el Cielo del Sol y no el Mictlan. Sin embargo, el informe de que sus entidades anímicas no bajaban de inmediato al Mictlan está en concordancia con una cita de Torquemada, quien afirma que los que habían fallecido de enfermedad

<sup>18</sup> Capítulos “Los centros anímicos” y “Las entidades anímicas”, p. 217-219 y 253.

<sup>19</sup> Durán, I, 405.

<sup>20</sup> Las Casas, II, 463-464; Benavente, 306.

<sup>21</sup> Uso el término “esclavo” para referirme al *tlacotli*, lo que no es del todo correcto, pues la situación de los *tlatlacotin* no puede identificarse plenamente con la esclavitud. Al respecto véase a Castillo Farreras, *Estructura...*, 118-125.

<sup>22</sup> Los esclavos eran bañados ritualmente antes del sacrificio para purificarlos.

<sup>23</sup> CF, II, 138.

permanecían algún tiempo sobre la tierra antes de partir hacia el mundo de los muertos.<sup>24</sup> La especificación del franciscano de que habían fallecido de enfermedad debe entenderse de enfermedad común y corriente, esto es, de los males que causaban un deceso no privilegiado y que, por tanto, remitían a las entidades anímicas al Mictlan y no a uno de los sitios de muerte gloriosa.

Si bien con esto quedaría claro que los *teyolia* destinados al Mictlan no iniciaban el viaje de inmediato, no se puede aseverar que en todo tipo de muerte los *teyolia* debieran esperar un tiempo. No recuerdo otra fuente que se refiera a esta detención en el caso de los que habían perecido por causas que los enviaran a otras moradas del más allá. Se dice, por ejemplo, que los caídos en combate o los sacrificados al Sol eran recogidos por la diosa Teoyaomiqui,<sup>25</sup> compañera de Huitzilopochtli; pero no se especifica si estas almas abandonaban la proximidad del cuerpo de inmediato o si estaban algunos días rondando entre los vivos.

Alguna base hay para sospechar que los niños de pecho muertos se detenían también cuatro días sobre la tierra antes de iniciar su viaje al Chichihualcuauhco. Un informe referente a las costumbres de los antiguos guatemaltecos dice que “si a alguna mujer se moría la criatura, guardaba la leche cuatro días, que no la daba a ninguna otra criatura, porque tenían por agüero quel difunto le haría algún daño o mal”.<sup>26</sup> Serna nos da una noticia diferente: al niño se le ponía dentro de un recipiente la leche materna que necesitaría durante el viaje.<sup>27</sup> En el primer caso la entidad anímica estaba próxima a la madre y podía dañar al lactante vivo que le quitaba el alimento; en el segundo, la leche servía para cuando ya estuviera el niño muerto en el viaje hacia el Cielo.

El fuego servía como vehículo que comunicaba la superficie de la tierra con el camino del *teyolia* viajero. Ofrendas, lágrimas y oraciones, dejadas por los deudos en las hogueras a él dedicadas, eran conducidas por la acción mutante del fuego hacia el camino. Con ellas el *teyolia* se resguardaba, se fortificaba y recibía los instrumentos necesarios para el seguro arribo. Previamente, en estado agónico, se había preparado físicamente al *teyolia* para que resistiese las penalidades del viaje con una bebida vigorizante llamada *cuahnexatolli*.<sup>28</sup> Pero esta medida no era suficiente. Debían en-

<sup>24</sup> Torquemada, II, 82.

<sup>25</sup> Boturini, 77.

<sup>26</sup> Palacio, “Relación...”, 33. Diferente interpretación da Mercedes de la Garza, *El hombre...*, 101.

<sup>27</sup> Serna, 68.

<sup>28</sup> Fray Juan Bautista, 149.

viársele trastos y ropas de los que haría uso en el viaje, y, en el caso de los *tlatoque*, algunos criados que les sirviesen como lo habían hecho en vida. En forma más precisa, los *teyolía* de los *tlatlacotin* acompañaban al *teyolía* de su señor. Los servidores eran sacrificados, cremados en una pira aparte, y sus corazones ardían en la misma hoguera del *tlatoani* muerto.<sup>29</sup> También se acostumbraba, en todos los casos en que los *teyolía* iban al Mictlan, quemar un perro bermejo que ayudaría al amo a cruzar el río subterráneo que se interponía en el camino.

La remisión de las ofrendas podía hacerse también con la efigie del muerto cuando el cadáver no podía ser habido o cuando había quedado en regiones distantes. Los ejércitos estaban imposibilitados para regresar con todos los cadáveres de sus militares muertos. Tras quemar los cuerpos en el campo de batalla, se recogía una flecha de cada militar caído, que era llevada a la familia como si se tratara del cadáver.<sup>30</sup> Los familiares formaban un muñeco de teas, debidamente ataviado como el difunto, y la figura se quemaba para hacer llegar al *teyolía* las ofrendas de sus seres queridos. Ceremonia similar se hacía cuando los comerciantes habían quedado en sus expediciones mercantiles, ya que éstas eran equivalentes a las campañas bélicas. Periódicamente, hasta que se estimaba que el *teyolía* había llegado a su destino, el fuego servía para hacerle nuevos envíos. En el caso de las ceremonias con las que los deudos auxiliaban a los guerreros caídos en combate, las efigies tenían alas de gavilán para que el muerto, cuando llegara al Cielo del Sol, pudiera volar cada día frente al dios.<sup>31</sup>

Las fuentes proporcionan la duración de dos tipos de viajes: para llegar al Mictlan se precisaban cuatro años;<sup>32</sup> para arribar al Cielo del Sol, ochenta días.<sup>33</sup> Al terminar el viaje, los deudos cesaban las ofrendas y, en el caso de los parientes de los caídos en combate, podían lavarse la cara, la cabeza, y se peinaban de nuevo, después de no haberse aseado por las prescripciones del luto. No se creía en un verdadero viaje hacia el Tlalocan. Los cadáveres eran enterrados sin cremar, y el hecho mismo de depositarlos bajo la tierra era una entrega directa del cuerpo al dominio de los señores de la vegetación y de la lluvia. Era como la siembra de una semilla que germinaba bajo la tierra para brotar en el interior del monte

<sup>29</sup> Las Casas, II, 463.

<sup>30</sup> Las Casas, II, 464.

<sup>31</sup> Durán, I, 295.

<sup>32</sup> CF, III, 42.

<sup>33</sup> Durán, I, 154-156.

hueco y sagrado del que surgía el agua que alimentaba todos los ríos y llenaba todas las nubes. Los señores sepultados también llevaban compañía; pero en este caso no había separación de los componentes de los cuerpos de los esclavos, puesto que los infelices hombres que seguirían sirviendo a su señor eran enterrados vivos.<sup>34</sup> No era necesaria una remisión por fuego, porque ésta podía hacerse directamente. Así se deduce de lo dicho acerca del sacrificado a Tláloc:

...y después de muerto y sacrificado, la carne dél enterrábanla y no la comían, y había lugar diputado para le enterrar. La causa porque no la comían era porque Tláloc, a quien la fiesta se hacía, era el dios de la tierra, y por eso le enterraban.<sup>35</sup>

La suerte que esperaba a los *teyolía* en los distintos mundos de la muerte era muy distinta, como se verá más adelante.

#### *El tonalli*

El destino del *tonalli* presenta mayores problemas para su estudio. Debe recordarse la naturaleza fragmentable de esta entidad anímica, y su posibilidad de quedar parcialmente adherida a las uñas y a los cabellos, partes del cuerpo que comparten las características de un rápido crecimiento y de la necesidad que se tiene de cortarlos. Según las concepciones indígenas actuales, el ser humano va dejando porciones de su *tonalli* en todos los lugares en los que vive. Por alguna razón, se estima necesario que el *tonalli* se reintegre después de la muerte, por lo cual esta entidad anímica realiza un viaje en el que va recogiendo sus disgregadas porciones.<sup>36</sup>

Algo semejante debe de haberse creído en la antigüedad. Los ritos mortuorios no sólo eran cumplidos con el fin de enviar al camino del *teyolía* lo que le era necesario para soportar las penurias del viaje. También el *tonalli* era auxiliado mediante un rito específico. Esto se desprende, en primer término, de una de las palabras con las que se designaban estos ritos: *tonaltía* (*nite*), registrada por Molina, que literalmente significa "dar *tonalli*". La parte del rito funerario a la que fray Bartolomé de las Casas da dicho nombre (*quitonaltía*) está descrita como la colocación de una efigie del muerto, hecha de madera, sobre la caja en la que se

<sup>34</sup> "Costumbres, fiestas...", 58.

<sup>35</sup> "Costumbres, fiestas...", 44.

<sup>36</sup> Por ejemplo, véase para los tzotziles Guiteras Holmes, *Los peligros...*, 105.

habían puesto los restos de la incineración.<sup>37</sup> La efigie, se deduce, tenía como función atraer las dispersas fracciones de *tonalli*, que así pasarían al interior de la pequeña caja para ser conservadas. En efecto, una vez quemado el cuerpo, se recogían las cenizas y los fragmentos de hueso en una vasija de barro o en una caja de piedra o de madera; pero se incluían también, como si sirvieran para marcar los límites del *tonalli* durante la vida, el mechón de cabellos que se habían cortado al individuo en sus primeros días, y los que se habían tomado de la coronilla de su cadáver. Con ello quedaba depositado el *tonalli* del hombre en el hogar familiar o en el templo del *calpulli*. Dice Torquemada:

... cortábanle (al muerto) unas guedejas de cabello de lo alto de la cabeza, y guardábanlos porque decían que en ellos quedaba la memoria de su ánima y día de su nacimiento y muerte; y estos cabellos juntaban con otros que en su nacimiento le habían cortado, y todos juntos los ponían en una caxita muy bien labrada y pintada por de dentro con figuras del Demonio, según que les parecía, y los tenían dibujados en piedra y maderos.<sup>38</sup>

La referencia directa a la memoria del ánima y día del nacimiento y muerte, y el vínculo entre el *tonalli* y los cabellos robustecen la deducción. En esta forma el *tonalli* quedaba materialmente formando parte de la fuerza familiar; fuerza que podía ser revitalizada si se repetía en los descendientes el nombre de los antepasados, como quedó dicho.

Lo anterior da a las efigies una doble función: la de remitir a través del fuego lo que necesitaba el *teyolia*, y la de atraer los fragmentos del *tonalli*. A la segunda alude el término *quitonaltia* del dominico. En efecto, la remisión de auxilio para el camino, a través del fuego, puede explicarse cuando los *teyolia* viajaban hacia el Cielo del Sol o hacia el Mictlan; pero no cuando la persona había muerto ahogada. Las fuentes, sin embargo, dicen que también se formaba la efigie cuando no se recuperaba el cuerpo hundido entre las aguas,<sup>39</sup> y la segunda función justificaría en este caso la formación de la figura.

Así como los antiguos nahuas conservaban los restos mortuorios con los cabellos de la coronilla (que estaban bañados de *tonalli*), los antiguos mayas yucatecos guardaban los restos como reliquias y ponían en los recipientes la piel del colodrillo:

<sup>37</sup> Las Casas, II, 463.

<sup>38</sup> Torquemada, II, 521.

<sup>39</sup> Las Casas, II, 464.

A los señores y gente de mucha valía quemaban los cuerpos y ponían las cenizas en vasijas grandes, y edificaban templos sobre ellas, como muestran haber hecho antiguamente los que se hallaron en Izamal. Ahora, en este tiempo, se halló que echaban las cenizas en estatuas huecas, hechas de barro, cuando (los muertos) eran muy señores.

La demás gente principal hacía a sus padres estatuas de madera, a las cuales dejaban hueco el colodrillo, y quemaban alguna parte de su cuerpo y echaban allí las cenizas y tapábanlo; y después desollaban al difunto el cuero del colodrillo y pegábenselo allí, enterrando los residuos como tenían de costumbre; guardaban estas estatuas con mucha reverencia entre sus ídolos.<sup>40</sup>

Ahora bien, ¿qué sucedía con el *tonalli* tras la muerte, pero antes de que se guardara en la caja?, y ¿qué si total o parcialmente quedaba libre, pese a los cuidados rituales? Alguna luz puede dar la información de las concepciones actuales. Por una parte se afirma que la "sombra" vaga para recuperar sus partes; por otra, que el objeto de su vagar es la restitución y la reparación de los bienes de los que el individuo gozó sobre la tierra; por ejemplo, se dice entre los tzotziles que la entidad anímica cose la piel de los animales que el hombre cazó en vida.<sup>41</sup> En cuanto a su definitiva libre existencia, también se afirma que la "sombra" que envuelve y protege al "aire de noche" permite deambular a los fantasmas por el mundo.<sup>42</sup> La creencia en el vagar de la "sombra" está demasiado extendida en la actualidad como para estimarla desligada de las concepciones prehispánicas. Ya se volverá sobre este punto.

#### *El ihíyotl*

La suerte del "aire de noche" (el *ihíyotl* prehispánico) está ligada a la de la "sombra". En nuestros días se cree al primero incapaz de existir sin su cobertura, y así una entidad anímica envuelve a la otra, permitiéndole que cause daños a los mortales. También se afirma que del muerto surgen emanaciones dañinas, que el muerto quiere que se le acompañe, y que estas temidas entidades son atraídas por las antiguas pertenencias del difunto.

Aunque en las fuentes históricas no hay menciones explícitas de la relación entre el *ihíyotl* y los fantasmas, éstos aparecen en las descripciones de las creencias prehispánicas y se registraron múltiples precauciones de los vivos contra las malas influencias de los

<sup>40</sup> Landa, 59.

<sup>41</sup> Díaz de Salas, "Notas...", 264.

<sup>42</sup> W. Madsen, *The Virgin's...*, 264.

difuntos o de fuerzas malélicas muy semejantes a las descritas con el actual nombre de "aire de noche". Así, la mujer preñada y su marido temían salir de noche de su casa sin las precauciones mágicas apropiadas, puesto que había el peligro de que tropezaran con alguna fuerza nociva. En ocasiones la fuente dice que tenían miedo de encontrarse con "algo"; pero otras veces se dice claramente que con "alguien".<sup>43</sup>

Entre las precauciones contra la entidad anímica debe incluirse la vestimenta de luto, puesto que los deudos se untaban de lodo y se ceñían cintas de cuero muy sucias en la cabeza,<sup>44</sup> como si quisieran ocultarse de alguna entidad anímica del pariente muerto, entidad que podía seguirlos por la familiaridad que con ellos había tenido en vida.

#### *Las partes que se volatilizaban con la cremación*

Veamos qué sucedía con las partes integrantes del ser humano, y para ello volvamos a la acción del fuego. Son dos las explicaciones que dan los textos históricos de la cremación. La primera dice que la costumbre fue instituida como memoria de la incineración del cuerpo del señor tolteca Quetzalcóatl.<sup>45</sup> La segunda dice que quemaban los muertos y guardaban las cenizas "porque esperaban que Mictlantecuhtli, dios del infierno, los dejaría salir, y así resucitarían otra vez".<sup>46</sup> Ninguna de las dos explicaciones es satisfactoria. Es preferible retornar a la idea del fuego como elemento transformador de todo lo existente, el que puede romper la barrera entre el mundo habitado por el hombre y los sitios en los que moran los dioses.

Cuando el *teyolía* iba al Mictlan o al Cielo del Sol, las llamas podían remitir el perro que ayudaría al muerto a cruzar el río subterráneo, los bienes necesarios para cubrirse, alimentarse y protegerse en el camino, las ofrendas que el viajero entregaría a Mictlantecuhtli, las prendas que los cautivos del guerrero habían llevado cuando fueron inmolados en la piedra del sacrificio,<sup>47</sup> y

<sup>43</sup> Se dice que el marido temía andar sólo de noche, porque quizá encontraría "algo": *anozo itla quimonamictiz*; pero también se afirma que la mujer preñada, cuando quería andar de noche, se ponía en el vientre ceniza para no encontrarse con "alguien" y conservar, con esta medida, a su hijo: *inic amo quitenamictiz cana*. No hay duda que este "alguien" era persona. López Austin, *Augurios...*, 72 y 80.

<sup>44</sup> Durán, I, 295. Molina dice "*Tlazoquipatilmahua*, el que anda vestido de luto". Literalmente la palabra quiere decir "el que tiene el manto pintado con lodo".

<sup>45</sup> *Historia de México*, 116.

<sup>46</sup> *Historia de México*, 104.

<sup>47</sup> Sobre esto véase "Costumbres, fiestas...", 43.

hasta las alas de plumas de gavilán con las que los guerreros muertos en combate volarían frente al Sol; pero no remitían al *teyolía* mismo del muerto, puesto que éste no abandonaba la tierra hasta cuatro días después de la incineración del cadáver. ¿Para qué, entonces, se quemaba el cuerpo del difunto junto con todas las ofrendas que debían remitirse al más allá? Sólo puede pensarse que el *teyolía* también fuese favorecido con parte de la fuerza vital que se encontraba distribuida en el cuerpo, energía que podía desprenderse por medio de la cremación y viajar hacia el camino de los muertos. Así, aunque el *teyolía* jamás pudiese reintegrarse otra vez a toda la complejidad corpórea que había existido sobre la tierra, al menos en parte disfrutaría del vigor necesario para recorrer la difícil senda. En el caso de los idos al Tlalocan, el *teyolía* era dejado con el cuerpo mismo bajo la tierra, y por tanto la cremación no era necesaria. Todo quedaba reunido en la sepultura.

Hay que distinguir la incineración del cuerpo de la practicada con las efigies. En la segunda hay simple remisión de auxilio, y se hacía anualmente, durante los cuatro años que se creía ocupaban los difuntos en llegar a Mictlantecuhtli, o durante los ochenta días que el guerrero tardaba en alcanzar el Cielo del Sol.

#### *Los residuos de la cremación*

No toda la fuerza vital era enviada a los caminos de los muertos por medio del fuego. Parte de ésta quedaba en los huesos y en las cenizas del cremado, que formaban, unidos a otros elementos, el conjunto de restos que se guardaban en el hogar del difunto o en el templo del *calpulli*. Quedaban en el recipiente, como se ha dicho, los primeros y los últimos mechones de cabellos, los fragmentos de hueso, las cenizas y una piedra. Acostumbraban los tlaxcaltecas mezclar todo esto con sangre,<sup>48</sup> con el obvio propósito de aumentar la fuerza de los residuos.

Ya en otro lugar he hablado de la importancia de los huesos de los gobernantes y hombres-dioses como reliquias a través de las cuales los pueblos creían recibir la protección de sus númenes patronos.<sup>49</sup> Igual función, en menor escala, debió de tener la caja de los residuos de la cremación que se guardaba en el ámbito domiciliario o en el templo. Recíprocamente, los restos debían seguir recibiendo en forma periódica las ofrendas familiares. En la fiesta de *huauhquiltamalculiztli*, en el mes de *izcalli*, se acostumbraban

<sup>48</sup> Esto se hacía con los restos de los *tlatoque* tlaxcaltecas. Muñoz Camargo, 148.

<sup>49</sup> López Austin, *Hombre-dios*, 139-141.

recíprocas donaciones de tamales hechos con las partes verdes de la planta de bledo, intercambio que se hacía tanto entre familiares como entre vecinos. Los muertos participaban de la comida, y las viandas eran colocadas sobre sus tumbas.<sup>50</sup> Otra de las fiestas en la que se hacían ofrendas a los muertos sobre sus tumbas caía en el mes de *quecholli*, y en ella también se convidaban tamales a los restos incinerados de los difuntos.<sup>51</sup>

La historia registra una interesante forma más de custodia de los residuos del difunto. Se dice que cuando fueron quemados los restos de Motecuhzoma Xocoyotzin, sus deudos echaron en líquido las cenizas y las bebieron.<sup>52</sup> Puede dudarse de la veracidad del hecho concreto, ya que son contradictorias las noticias acerca de la suerte que corrió el cadáver del *tlatoani* mexica; hay quien afirma que los restos fueron enterrados, y quien asegura que las críticas circunstancias de la conquista lo impidieron. Pero lo interesante es que se menciona una práctica por medio de la cual los residuos de un individuo importante eran guardados por sus deudos en sus propios organismos, garantizando así tanto una supuesta custodia permanente de las cenizas como la preservación de la energía vital del muerto en el ámbito familiar.

#### La sangre

La muerte violenta hacía partícipes a los dioses de la energía vital de la que se suponían ávidos y necesitados. Los caídos en combate entregaban su sangre a la Tierra como última contribución. La sangre también revitalizaba al Sol, divinidad que, al carecer de alimento, menguaría hasta el punto de ser incapaz de mantener el orden cósmico. Las lluvias, la fertilidad de la tierra, la salud del pueblo, la potencia bélica, eran "compradas" a los dioses con la sangre de los sacrificados, en una relación que se encargaron de magnificar los pueblos que se encontraban en proceso de expansión y de conquista. Los sacerdotes sacrificadores untaban los labios de las imágenes con la sangre de los occisos en los ritos, y arrojaban gotas de sangre hacia los cuatro rumbos del plano horizontal para que todos los dioses distribuidos a lo largo y a lo ancho de la tierra recibieran su parte en el banquete. Así, el "líquido precioso" (*chalchíuhatl*) vigorizaba a los diferentes dueños del cosmos. La perenne hambre de Mictlantecuhtli, el señor

<sup>50</sup> HG, I, 225.

<sup>51</sup> HG, I, 203.

<sup>52</sup> "Costumbres, fiestas...", 57.

de la muerte, era calmada por sus adoradores con jícaras de sangre vertidas sobre la cabeza de la imagen.<sup>53</sup>

#### El corazón de piedra

Es necesario buscar la causa de la presencia de un elemento más: la piedra que se colocaba en la boca de los cadáveres antes de la incineración. Acerca de ella nos habla fray Bartolomé de las Casas cuando describe las honras fúnebres practicadas en el cuerpo de un *tlatoani*:

Ayuntados todos, componían el cuerpo del muerto, envolviéndolo en quince o veinte mantas ricas entretejidas de muy lindas labores (porque no hobiese mucho frío) y metíanle una piedra en la boca, esmeralda de valor, que los indios llamaban *chalchihuitl*. Decían que aquella piedra le ponían por corazón. Solían poner así en los pechos de los ídolos unas piedras preciosas finas, diciendo que aquéllas eran sus corazones, en memoria de lo cual debían poner también a sus muertos...

Otro día cogían la ceniza del señor muerto, y si había quedado algún huesezuelo que no había consumido el fuego, poníanlo junto en la caja con los cabellos, y buscaban la piedra que le habían puesto por corazón, y también la guardaban dentro.<sup>54</sup>

Se colocaba una piedra en la boca de los *macehualtin*, aunque, como es natural, la calidad del objeto era inferior:

Ihuan in iquen in miquia in tlatoque, Y cuando morían los *tlatoque* o los *ihuan* in pipilti, quintololtiaya *chalchihuitl*. Auh in zan macehualti, zan *pipiltin*, les hacían tragar (a los cadáveres) un *chalchihuitl*. Y si sólo eran *macehualtin*, sólo (les ponían) un *texoxoctli*, anozo itztli. Quilmach in-yollo mochihua.<sup>55</sup> *texoxoctli*,<sup>56</sup> o quizá una obsidiana. Dizque (las piedras) se transformaban en sus corazones.

Dos son las posibles interpretaciones que se pueden dar a la función de esta piedra: una, que se trataba de un objeto valioso con el que el *teyolía* solventaba un gasto o pagaba un servicio en el camino a su lugar de destino; otra, que servía para recibir y contener una porción de una de las entidades anímicas. La primera

<sup>53</sup> *Codex Magliabechiano*, fol. 87v.

<sup>54</sup> Las Casas, II, 462-463.

<sup>55</sup> CF, III, 43.

<sup>56</sup> Esta piedra verde tenía manchas blancas, negras o de distintas tonalidades de verde. Su valor era escaso. Recibía también los nombres de *mixtecáetl* y *ocelóetl*. CF, XI, 226.



interpretación podemos encontrarla tanto en Landa, referida a los antiguos mayas yucatecos, como en Starr, cuando habla de los nahuas tlaxcaltecas de fines del siglo pasado. Landa dice:

Muertos, los amortajaban, llenándoles la boca de maíz molido, que es su comida y bebida que llaman *koyem*, y con ello algunas piedras de las que tienen por moneda, para que en la otra vida no les faltase que comer.<sup>57</sup>

Por su parte, Starr afirma que los tlaxcaltecas ponían una moneda en la boca o en la mano del difunto, para que éste la entregara al perro que lo ayudaría a cruzar el río del inframundo.<sup>58</sup>

La segunda interpretación aparece en Ximénez que, al hablar de los mayas de Verapaz, dice:

Ya que el enfermo llegaba a la muerte, si era persona principal, la primera cosa que le ponían en la boca después de muerto era una piedra preciosa; otros decían que no se la ponían después que morían, sino al tiempo que querían espirar, porque para eso le ponían aquella piedra que era para que recibiese su ánima; y espirando luego le refregaban el rostro con ella livianamente. (Refriegan la cara al morir; y luego que ha muerto le meten masa de chile en la boca; yo no sé para qué es). El ponerle aquella piedra en aquella coyuntura y tomarle aquel postrer espíritu o resuello era oficio de por sí y muy principal; de manera que en el pueblo el más noble lo había de hacer; y si era en casa del rey o gran señor, el más privado. La piedra era guardada con gran cuidado de la misma persona; por ello era tenido con gran reverencia de todos, y a la piedra después salían a ciertos tiempos a ofrecer sacrificios.<sup>59</sup>

La interpretación de fray Francisco Ximénez es más congruente con las ideas que se analizan. Así se explica que se recogiese y guardase la piedra junto a los restos corporales que seguían recibiendo culto. De esta manera puede equipararse esta piedra a los corazones de piedra de las imágenes de los dioses, ya que las joyas puestas en sus pechos formaban el centro receptor que daba poder a la materia de la que las imágenes estaban hechas. Por último, así se justificaría el nombre de "corazón" que daban a este objeto.

¿Qué entidad anímica era la recibida por la piedra? El que se llamara "corazón" sugiere que se trataba del *teyolía*, elemento que, libre de su cobertura natural, podía residir en un cuerpo sustituto. No todo el *teyolía*, obviamente, sino una parte de él, lo necesario

<sup>57</sup> Landa, 59.

<sup>58</sup> Starr, "Notes..." (1899-1900), 127.

<sup>59</sup> Ximénez, I, 111.

para que el recipiente en el que se depositaban los restos tuviese, al menos, un fragmento vivificante del centro racional por excelencia.

En cuanto a las piedras que los mayas utilizaban como moneda y a la moneda de los tlaxcaltecas, es verosímil que se tratara de otro tipo de objetos, con el que se creía que el *teyolía*, en el camino de la muerte, solventaba sus gastos.

*Transformaciones de los muertos en dioses,  
nubes, piedras y animales*

En la mayoría de las fuentes no se hace distinción alguna entre la suerte que tras el deceso corrían los *pipiltin* y los *macehualtin*. Sahagún, por ejemplo, dice que los antiguos nahuas creían que iban al Mictlan "los que morían de enfermedad, ahora fuesen señores o principales, o gente baja".<sup>60</sup> No obstante lo anterior, hay dos textos en los que se menciona que había una marcada diferencia entre el destino de las almas de los gobernantes, de los nobles y de la gente común. Uno de estos textos proviene de la obra del mismo Sahagún. El franciscano, al referirse al nombre que se dio a la ciudad de Teotihuacan, afirma:

Y se llamó Teotihuacan, "el pueblo de *téotl*", que es "dios", porque los señores que allí se enterraban, después de muertos los canonizaban por dioses, y que no se morían, sino que despertaban de un sueño en que habían vivido. Por lo cual decían los antiguos que cuando morían, los hombres no perecían, sino que de nuevo comenzaban a vivir, casi despertados de un sueño, y se volvían en espíritus o dioses.

Les decían: "Señor, señora, despiértate, que ya comienza a amanecer, que ya es el alba, que ya comienzan a cantar las aves de plumas amarillas, y que ya andan volando las mariposas de diversos colores." Y cuando alguno se moría, de él solían decir que ya era *téotl*, que quiere decir que ya era muerto para ser espíritu o dios. Y creían los antiguos, engañándose, que los señores cuando morían se volvían en dioses, lo cual decían porque fuesen obedecidos o temidos los señores que regían, y que unos se volvían en Sol, y otros en Luna, y otros en otros planetas.<sup>61</sup>

Mendieta, por su parte, afirma:

Los de Tlaxcala tenían que las almas de los señores y principales se volvían nieblas, y nubes, y pájaros de pluma rica, y de diversas maneras, y en pie-

<sup>60</sup> HG, I, 293.

<sup>61</sup> HG, III, 209-210.

dras preciosas de rico valor. Y que las ánimas de la gente común se volvían comadreas, y escarabajos hediondos, y otros animales rateros.<sup>62</sup>

Creo que el problema no puede resolverse como unidad. Es necesario fraccionarlo y analizarlo. Puede reducirse a dos partes:

a. Algo de algunos hombres importantes se integraba, tras la muerte, a una divinidad, o se convertía en una divinidad.

b. Algo de la generalidad de los hombres se transformaba en diversos seres, distintos éstos según la posición social que el individuo había tenido en vida.

Con respecto a la primera parte del problema, es necesario recordar que se creía que algunos individuos, entre los que estaban líderes políticos de importancia, tenían una compleja naturaleza que los hacía hombres-dioses. La fuerza divina se posesionaba de su corazón, haciéndolos no sólo representantes de un ser superior sobre la tierra, sino la cobertura viviente de fuego sagrado. No deseo repetir aquí lo que ya en otra parte he tratado. Pero sí remito a la idea de que, a la muerte del hombre-dios, la fuerza divina debía regresar a su lugar de origen, y que, al estar alojada en el corazón del hombre-dios, el *teyolia* de éste se reunía con el numen cuyo fuego había albergado en vida.<sup>63</sup> Sólo quiero señalar ahora que la visión de las aves preciosas en el momento del “despertar” teotihuacano aparece también en la historia del gobernante tolteca Quetzalcóatl, cuyo corazón, como el de los señores enterrados en Teotihuacan, se integró o se convirtió en astro:

Luego se atavió, él mismo se prendió fuego y se quemó. Por eso se llama “El Quemadero” ahí donde fue Quetzalcóatl a quemarse. Se dice que cuando ardió, al punto se encumbraron sus cenizas, y aparecieron al verlas todas las aves preciosas, que se remontan y visitan el Cielo: el *tlauhquéchol*, el *xiuhtótotl*, el *tzinizcan*, los papagayos *tozneneme*, los *alome* y los *cochome*, y tantos otros pájaros lindos. Al acabarse sus cenizas, al momento vieron encumbrarse el corazón de Quetzalcóatl. Según sabían, fue al Cielo, y entró en el Cielo. Decían los viejos que se convirtió en estrella que al alba sale...<sup>64</sup>

La mención del corazón de Quetzalcóatl no deja lugar a dudas de que la entidad anímica era el *teyolia*.

Nuevamente nos encontramos con el problema de la fragmentación del *teyolia*: no todo iba a integrarse al dios cuya fuerza había

<sup>62</sup> Mendieta, I, 105.

<sup>63</sup> López Austin, *Hombre-dios*, 126-127.

<sup>64</sup> *Anales de Cuauhtitlán*, 11.

alojado. Esta fragmentación puede verse en las noticias que se dan de la suerte de los *tlatoque* de Tenochtitlan. Pese a que los señores mexicas no reunían plenamente las características de hombres-dioses, afirmaban tener el poder del numen tutelar de su pueblo, Huitzilopochtli. Una fuente afirma en un lugar que el *tlatoani* mexicana Tizóxic había ido tras su muerte con Huitzilopochtli, y en otro lugar dice que estaba, junto con los *tlatoque* de su familia, en el inframundo. Cito a Alvarado Tezozómoc:

... (Ahuítzotl ya llegó donde están) los reyes pasados Acamápich, Huitzil-ihuitl, Chimalpopoca, Itzcóatl, Moctezuma, Axayácatl, Tizóxic Teuctli, que ya llegó a la parte postrera, Xiuhmohuayan, al eterno olvido en Chichnauh Mictlan, al noveno infierno, que ya dejó su cargo y trabajo de este mundo.<sup>65</sup>

... antes que este mozo rey (Tizóxic) usase de tantas crueldades, murió, y allá fue con Huitzilopochtli...<sup>66</sup>

Otra fuente se refiere al destino del *tlatoani* mexicana Ahuítzotl. Se le dice al señor muerto que está tanto en los sombríos lugares de la muerte como en el lugar resplandeciente del Sol. Cito ahora a Durán:

... ya has llegado al lugar donde hallarás a tus padres y parientes y señores, tus antepasados, donde como un pajarito que vuela has ido a gozar del Señor de lo Criado...<sup>67</sup>

... ya estás acostado y descansando a la sombra de los prados sombríos de las nueve bocas de la muerte, y en la casa de la lumbre resplandeciente del Sol, donde tus antepasados están. Descanse agora, hijo mío, tu cuerpo.<sup>68</sup>

Sólo aceptando la naturaleza fraccionable del *teyolia* podremos comprender estos textos, que en una primera lectura resultan contradictorios. Una parte del *teyolia*, la que corresponde al fuego de las divinidades, es la que retorna a su fuente de origen, reintegrándose a ella; pero ya con las características de conciencia del hombre-dios en el que se alojó sobre la superficie de la tierra. El resto del *teyolia* tendrá diferente destino.

Debemos atribuir a la creencia en la reintegración del *teyolia* divino no sólo el problema de interpretación de la noticia sobre Teotihuacan, sino parte de la de Tlaxcala. La transformación de

<sup>65</sup> Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, 390.

<sup>66</sup> Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, 260.

<sup>67</sup> Durán, I, 303.

<sup>68</sup> Durán, I, 304.

los señores tlaxcaltecas en nieblas y nubes hace suponer que sus *teyolía* se sumaban a la fuerza de dioses pluviales.

Pasemos a la segunda parte del problema sólo para apuntar su solución, a la que me referiré con más detalle en el siguiente capítulo. La división de la suerte de entidades anímicas al transformarse en distintos animales, de acuerdo con la posición social del individuo, hace pensar en las actuales concepciones del tonalismo en grupos mayas, que afirman que existe un vínculo estrecho entre cada ser humano y un animal, su "tona", y que la categoría de éste varía de acuerdo con la importancia del individuo en la comunidad. A los hombres poderosos puede corresponder un "tona" jaguar; a los débiles, "tonas" de animales humildes. Lo anterior liga lo dicho por Mendieta con las creencias de los nahuas contemporáneos, que atribuyen la forma animal del fantasma al tipo de "sombra": una "sombra" pesada de una persona muerta aparece como fantasma burro o perro; una "sombra" liviana, como fantasma rata o chivo.<sup>69</sup> A reserva de volver sobre este tema, puede observarse que existen congruencia entre las concepciones de "tona", *tonalli* y "sombra". El alma a la que se refiere Mendieta al hablar de los antiguos tlaxcaltecas no es el *teyolía*, sino el *tonalli*, o, si se quiere, la unión del *tonalli* y del *ihiyotl* en forma de fantasma.

En cuanto a la transformación de los nobles en piedras preciosas, es sólo una mala interpretación de una metáfora, ya que todo lo estimado se comparaba a las joyas. Así aparece en el texto de los niños puros que se tradujo al principio de este capítulo.

#### LOS MUNDOS DE LOS MUERTOS

Las fuentes históricas conceden mucha importancia a cuatro mundos de muertos: el Mictlan, el Tonátiuh Ilhuíac, el Tlalocan y el Chichihualcuauhco. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que se creía que tanto los hombres poseedores de fuego divino en su corazón como los que habían fallecido bajo la influencia de algún dios eran conducidos a la morada de sus protectores. Ya el *teyolía* completo, ya parte de él, viajaba hacia la casa del dios que lo había elegido, y esto se hacía patente en los particulares atavíos que ponían al cadáver. Los *tlatoque* mexicas, por ejemplo, eran vestidos sucesivamente con los ropajes de varios dioses, por lo que puede sospecharse que el fraccionamiento de su *teyolía* era mayor.

<sup>69</sup> W. Madsen, *The Virgin's...*, 187.

Así aparece en las fuentes, para citar un caso, que se arrojó el cuerpo de Axayácatl con los trajes distintivos de Huitzilopochtli, Tláloc, Yohuallahuan y Quetzalcóatl.<sup>70</sup> Del uso de estas prendas dice fray Bartolomé de las Casas:

Comúnmente, todos al tiempo de enterrar los difuntos vestíanlos de diversas vestiduras e insignias de los dioses. Si era niño, vestíanlo de las insignias de un dios que tenían por abogado de los niños. Si moría de llagas, bubas o mal contagioso, vestíanle de las insignias de otro dios. Si era mercader, de otra manera, y si señor, de otra, y si mujer señora, diferentes de las de los pobres. Si moría en la guerra y podían haber el cuerpo, allí lo quemaban sin ceremonias, y cuando volvían de la guerra traían una saeta del muerto que habían quemado y tenían por imagen del muerto, y vestida de las insignias del Sol, quemábanla. A los que mataban por adúlteros, los de su casa les hacían una imagen, y compuesta con las insignias de un dios llamado Tlazoltéutl, que quiere decir dios de la basura o de la suciedad, a quien atribuían los pecados del adulterio y otros semejantes, y era dellos por muy vil y sucio dios o diablo tenido, porque con pecados de vileza quería ser servido. A los que morían ahogados, no pudiendo haber sus cuerpos, hacíanles figuras y poníanles las insignias del dios del agua, porque, pues los había llevado, lo hiciese bien con ellos.<sup>71</sup>

De la cita de fray Bartolomé de las Casas se deduce la relación entre el atavío y el destino de los muertos. Es más claro al respecto López de Gómara, quien, tras hablar de las cuatro principales moradas del *teyolía*, afirma:

... los ajusticiados por delito, como eran hurto y adulterio, (iban) a otro (lugar); los que mataban a sus padres, hijos y mujeres tenían casa por sí; también estaban por su lado los que mataban al señor y a algún sacerdote... Al que moría por adúltero lo vestían como... Tlazoltéotl; al ahogado, como a Tláloc; al borracho, como a Ometochtli...; al soldado, como a Huitzilopochtli.<sup>72</sup>

Así elegían los dioses a sus acompañantes. Inflúan en su conducta para que la muerte llegara como una consecuencia de la acción inspirada, o enviaban directamente la muerte con los medios con los que contaban en sus particulares ámbitos de poder. En esta forma, al llegar la muerte, los hombres estaban marcados por una toma de posesión, fallecían ya dentro de los dominios de un dios, le pertenecían. Un buen ejemplo es la acción de Ometoch-

<sup>70</sup> Durán, I, 306-308.

<sup>71</sup> Las Casas, II, 464.

<sup>72</sup> López de Gómara, II, 388.

tli, dios del pulque y patrono de los habitantes del pueblo de Teopoztlan, que inducía a sus elegidos a encontrar la muerte en estado de embriaguez:

... y si algún indio moría borracho o se despeñaba, que está en un risco puesto el pueblo (de Teopoztlán), que siempre morían o se mataban unos a otros, el indio que moría borracho tenían gran memoria de él, y decían que moría ben aaventurado.<sup>73</sup>

En principio, no es distinta esta acción de Ometochtli con los ebrios, o la de Tlazoltéotl al inspirar los deseos carnales que conducían a los hombres a la ejecución por adulterio, de la de Tláloc, Huitzilopochtli o Tonan Quilaztli, para llevarse los *teyolía*, el primero al Tlalocan y los otros dos al Tonátiuh Ilhuícac. Entonces, ¿por qué las fuentes nos hablan predominantemente de cuatro mundos de los muertos? La respuesta debe buscarse en la importancia que las sociedades estudiadas, en un momento histórico, daban a las relaciones de los hombres con particulares dioses, con particulares ámbitos de la vida social. Distinguían así una muerte común y corriente, sin gloria, de aquella que había derivado del vínculo entre los hombres y los númenes de los que dependían la reproducción agrícola, la guerra y la procreación.

Los muertos sin gloria, los que no habían sido elegidos por un dios, los que perecían por enfermedad común y corriente (*tlalmiquiliztli*, “muerte de la tierra”, muerte causada por las fuerzas telúricas), pasaban al helado camino del inframundo, camino que debían recorrer en un lapso de cuatro años, para llegar por fin al noveno lugar de la muerte, donde entregarían a Mictlantecuhtli los bienes que les habían servido en el viaje y esperarían su definitiva destrucción. En el trayecto sufrían penalidades y se topaban con peligros tan grandes, que era posible que desaparecieran sin haber alcanzado su meta:

Auh in canin ic huiloaya, quilmach tepetl imonamicyan, intla oipan monamic tepetl, uncan popolihui, aocan itto in ompa Mictlan.<sup>74</sup>

Y allí donde iba (el muerto), en el encontradero de los cerros, dizque si sobre él chocaban los cerros, allí se destruía. Ya no era visto allá en el Mictlan.

El *teyolía* bajaba por ocho páramos y por ocho collados, en los que el viento frío arrastraba piedras y plantas espinosas:

<sup>73</sup> “Costumbres, fiestas...”, 54.

<sup>74</sup> PM, fol. 84r, 111 según Paso y Troncoso.

Itztli ecatoco, xalli ecatoco, quiahuitl ecatoco, tzihuactli, tecpatl ecatoco, necuametl, netzolli, cenca cehua, teucomitl, ihuan cenca tlatequipanolo.<sup>75</sup>

La obsidiana es arrastrada por el viento, la arena es arrastrada por el viento, la lluvia es arrastrada por el viento, el *tzihuactli*, el pedernal es arrastrado por el viento, el *necuámetl*, el *netzolli*, hace mucho frío, el *teocómitl*, y hay mucha fatiga.<sup>76</sup>

Es muy poco lo que dicen las fuentes de la concepción del camino al noveno lugar de la muerte. Es más, los textos difieren en la descripción del camino. La lista más completa es la del *Códice Vaticano Latino 3738*, que da nombre a los ocho pisos del camino y al noveno lugar de la muerte:

- 1, “la tierra”, que debe entenderse como la capa más externa del inframundo,
- 2, “el pasadero del agua”,
- 3, “el lugar donde se encuentran los cerros”,
- 4, “el cerro de obsidiana”,
- 5, “el lugar del viento de obsidiana”,
- 6, “el lugar donde tremolan las banderas”,
- 7, “el lugar donde es muy flechada la gente”,
- 8, “el lugar donde son comidos los corazones de la gente”, y
- 9, “el sitio de obsidiana de los muertos” o “el sitio sin orificio para el humo”.<sup>77</sup>

Sahagún se refiere al segundo lugar llamándole Chiconahuapan, “río de los nueve”, como la corriente de agua que tiene que pasar el muerto auxiliado por un perro bermejo; sin embargo, lo coloca al final del camino, como última barrera antes del descenso al noveno piso. También menciona los cerros que chocan entre sí, el lugar del viento de obsidiana, y posiblemente pueda identificarse el octavo piso del *Códice Vaticano* con el lugar que Sahagún afirma que se creía habitado por una serpiente que aguardaba al muerto en el camino. Otro sitio, que no parece corresponder a la descripción del *Códice Vaticano*, es el que fray Bernardino llama “lugar de la lagartija verde Xochitónal”.<sup>78</sup>

Llegaba el *teyolía* a “nuestra casa definitiva” (*tocenchan*), sitio en verdad misterioso, puesto que nadie sabía a ciencia cierta

<sup>75</sup> PM, fol. 84r, 111 según Paso y Troncoso.

<sup>76</sup> El *tzihuactli*, el *necuámetl*, el *netzolli* y el *teocómitl* son plantas con espinas. Su descripción puede encontrarse en CF, XI, 218.

<sup>77</sup> Véase la interpretación de las láminas i y ii del *Códice Vaticano Latino 3738* en el capítulo “La cosmovisión”.

<sup>78</sup> HG, I, 294-295.

cómo era allá la existencia. Los informes son tan contradictorios como debieron serlo las distintas concepciones de los antiguos nahuas de un lugar del que se decía que nadie retornaba, que nadie podía describir. La idea de secreto, expresada en la metáfora "la bolsa, la caja" (*in toptli, in petlacalli*) aparece cuando los informantes se refieren al punto más recóndito del cosmos.<sup>79</sup> Para algunos era un lugar yermo, oscurísimo, sin posibilidad de que el fuego se encendiera ni la luz solar penetrara, "sitio sin orificios para la salida del humo"; según otros, las tinieblas eran disipadas cada noche, cuando el Sol recorría su camino nocturno bajo la tierra y alumbraba a los muertos.<sup>80</sup> Hay afirmaciones de que la paz eterna impedía que los difuntos se desasosegaran;<sup>81</sup> pero también se describe al Mictlan como un sitio de tormentos, hediondo, en el que se bebe podre, en el que son comidas las almas por bestias y sabandijas.<sup>82</sup>

Mictlantecuhtli, Mictecacihuatl, in ompa quicua Mictlan xocpalli, macpalli. Auh in imul, pinacatl; iniatol, temalli. Inic atli, cuaxicalli in aqui. Cenca quicuaya tamalli yexixilqui, in ompa quicua in Mictlan. Pinacatl inic yexixilqui in tamalli.

In aquin nican tlalticpac quicua-ya ayocomolli, yollotli in ompa quicua Mictlan. Auh zan moch yehuatl: in tecuani xihuitl in ompa cualo, ihuan ixquichtin in ompa hui Mictlan, mochintin quicua chicalotl. In ixquich nican tlalticpac amo cualo, in ompa Mictlan cualo.

Ihuan mitoaya: "Aocle cualo. Cenca netolinilo in ompa Mictlan".<sup>83</sup>

Más aún, llega a hablarse de que en el Mictlan existe, al menos, un castigo: el específico por haber derrochado los bienes indispensables para el sustento:

<sup>79</sup> Se le decía al muerto: "Fuiste puesto en la bolsa, fuiste puesto en la caja": *ca otoc-omnotoptemili, ca otocompetlacaltemili*. CF, VI, 21.

<sup>80</sup> HG, II, 69 y 181.

<sup>81</sup> HG, II, 69.

<sup>82</sup> Véase Román y Zamora, II, 53.

<sup>83</sup> PM, fol. 84r., 111 según Paso y Troncoso.

Mictlantecuhtli, Mictecacihuatl comen allá, en el Mictlan, pies, manos. Y su guisado es el pinacate; su atole, el pus. Así lo beben, dentro de un cráneo. Comían muchos tamales peídos; allá los comen en el Mictlan. Los tamales están peídos por pinacates.

El que aquí sobre la tierra comía guisado caldoso, allá en el Mictlan come huesos de frutas. Y todo esto: allá son comidas hierbas espinosas, y todos los que van al Mictlan comen abrojos. Todo lo que aquí sobre la tierra no es comido, allá se come en el Mictlan.

Y se decía: "Ya nada es comido. Se padece mucha pobreza allá en el Mictlan".

Ihuan in aquin nican tlalticpac quice- cenmana tlaolli, in atle ipan quitta, in ompa Mictlan quixtelolococopina in Mictlantecuhtli, in Mictecacihuatl.<sup>84</sup> Y al que aquí sobre la tierra derrama los granos de maíz, al que en nada los valora, allá en el Mictlan le sacan los ojos Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl.

También hay opiniones distintas en relación a la definitiva desaparición de los *teyolia* al llegar ante Mictlantecuhtli. Algunas fuentes indican que al llegar al último piso los difuntos encontrarían su destrucción: "Y allá, en el noveno lugar de la muerte, allá hay destrucción total";<sup>85</sup> pero también se dice que el muerto vería allá a sus antepasados.<sup>86</sup> En resumen, el Mictlan era incertidumbre, misterio. El escepticismo se ve reflejado en los antiguos versos:

¿En dónde está el camino  
para bajar al Reino de los Muertos,  
a donde están los que ya no tienen cuerpo?

¿Hay vida aún allá en esa región  
en la que de algún modo se existe?

¿Tienen aún conciencia nuestros corazones?  
En cofre y caja esconde a los hombres  
y los envuelve en ropas el Dador de la Vida.

¿Es que allá los veré?

¿He de fijar los ojos en el rostro  
de mi madre y mi padre?

¿Han de venir a darme ellos aún  
su canto y su palabra?

¿Yo los busco: nada está allí:  
nos dejaron huérfanos en la tierra!<sup>87</sup>

En oposición a la triste existencia en el Mictlan, los muertos que iban al Tlalocan eran tenidos por dioses. Sus nombres como servidores de Tláloc eran *ahuaque* y *ehecatontin*, "dueños del agua" y "vientecillos".<sup>88</sup> Vivían en el monte hueco de donde brotaban los ríos y salían los vientos y las nubes que bañaban la superficie de la tierra. En la casa de los *tlaloque* el verano era perenne, y se daban siempre los frutos de la tierra. Quienes allí moraban se mantenían en constantes deleites y regocijos. Los niños que habían sido sacrificados en honor a los dioses de la lluvia podían salir

<sup>84</sup> PM, fol. 84v, 112 según Paso y Troncoso.

<sup>85</sup> *Auh in chicunamictlan, uncan otempopoliohua*. CF, III, 42.

<sup>86</sup> HG, II, 69-70.

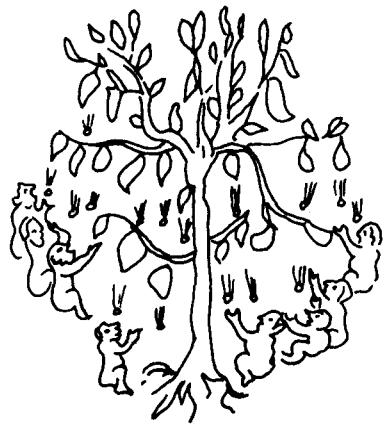
<sup>87</sup> *Cantares mexicanos*, traducción de Angel María Garibay K. en *Poesía náhuatl*, II, 130.

<sup>88</sup> HG, I, 125, 199-200 y CF, II, 121-122.

cada año, en la fiesta de Mixcóatl, para asistir con los vivos a las ceremonias religiosas.<sup>89</sup>

Hay otro mundo habitado por muertos que las fuentes describen en forma muy parecida al Tlalocan. Es el Cincalco, "el lugar de la casa del maíz", gobernado por Huémac, paraíso en el que vanamente pretendió refugiarse Motecuhzoma Xocoyotzin cuando la amenaza de la conquista española lo indujo a abandonar la vida.<sup>90</sup>

El Tonátiuh Ilhuícac era un gran llano cubierto de todo género de árboles, dividido en sus dos mitades occidental y oriental. Cada mañana los guerreros muertos en combate recibían al Sol con todos sus arreos de guerra, alzando sus voces y rodela al acompañarle. Aquéllos que tenían los escudos horadados por las flechas enemigas podían usar las perforaciones para mirar al dios. Al llegar al centro del cielo, los hombres dejaban a su ilustre viajero, entregándolo a las mujeres muertas en su primer parto, que desde ese punto lo llevaban en andas adornadas con plumas de quetzal



Chichihualcuauhco. *Códice Vaticano Latino 3738*, iv

por todo el cielo de occidente, para pasar la custodia, en el ocaso, a los seres del inframundo. A los cuatro años de existencia gloriosa, los guerreros se transformaban en aves y mariposas que iban y venían del Cielo a la superficie de la tierra para libar el néctar de las flores. Las mujeres, convertidas en diosas *cihuapipiltin*,<sup>91</sup> bajaban a sus casas a buscar sus instrumentos de hilar y tejer, y en ocasiones se hacían visibles a sus maridos.<sup>92</sup> Los textos afirman que la existencia de los guerreros convertidos en aves para venir a libar las flores era eterna.<sup>93</sup>

El Chichihualcuauhco, Tonacacuahtitlan o Xochatlapan es representado en el *Códice Vaticano Latino 3738* como el sitio celeste en el que se encuentra el árbol de frutas de mamas, ba-

<sup>89</sup> HG, I, 297; Torquemada, II, 151.

<sup>90</sup> Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, 503-508.

<sup>91</sup> A la mujer muerta de parto se le daba un nombre de diosa: Chamotzin. Era el mismo que daban a las mujeres-diosas en Teotihuacan al despertarlas de su sueño de muerte.

<sup>92</sup> HG, I, 298; II, 180-182; CF, III, 47-48.

<sup>93</sup> HG, II, 64; CF, III, 13.

jo el cual esperan que destile leche los niños que murieron en su tierna edad.<sup>94</sup> Los informantes de Sahagún también lo mencionan:

Auh in aquin miquia yie achi tel-pochtontli, ihuan oc huel conetontli cozolco onoc, mitoaya amo umpa huia in Mictlan. Zan ompa huia, in Xochatlapan. Quilmach umpa icac in chichihualcuahuatl. Quichichi in pipilitzintin. Itzintlan mocacamachal-huiticate in pipilitzintin; incamac hualixticaticac in chichihualayotl.<sup>95</sup>

Y del que moría todavía jovencito y aún era un niño de cuna, se dice que no iba allá al Mictlan. Sólo iba allá, al Xochatlapan. Dizque allá se yergue el árbol nodriza. Maman de él los niños; bajo él los niños están abriendo constantemente la boca; de sus bocas chorrea la leche.

#### LA DETERMINACION DEL DESTINO DE LOS MUERTOS

Como se ha visto, eran dos las formas de morir. Por una parte estaba la muerte sin gloria, *tlalmiquiliztli*, que remitía a los hombres a la oscuridad y frío del Mictlan. Por otra, la muerte en el ámbito de protección de un dios particular, que elegía a los seres humanos con los que integraría su ejército de ayudantes. Estas privilegiadas formas de muerte, obviamente, correspondían al dominio que cada dios tenía sobre la tierra y sus moradores. Tláloc y Chalchihuitlicue (el dios de la lluvia y su consorte, la señora de las aguas que están sobre la superficie de la tierra) mataban por inmersión en el agua, por golpe de rayo, a través de sus animales delegados, que eran el *ahuítzotl* y el *ateponaztli*,<sup>96</sup> o enviando a los hombres enfermedades contagiosas o en las que era conspicua la acumulación de líquidos corporales. También les pertenecían los hombres que habían sido sacrificados en su honor.<sup>97</sup> Huitzilopochtli y Cihuacóatl Quilaztli llevaban al Cielo del Sol a los muertos en guerra (militares o no), a las muertas en primer parto, a los sacrificados en su honor y a los comerciantes que fallecían en una expedición mercantil, aunque la causa del deceso de éstos hubiese sido una enfermedad común.<sup>98</sup> Cihuacóatl daba a las mujeres una muerte semejante a la que ella había tenido en el mito.<sup>99</sup> Otros dioses, ya

<sup>94</sup> *Códice Vaticano Latino 3738*, iv.

<sup>95</sup> PM, fol. 84v, 112 según Paso y Troncoso.

<sup>96</sup> El *ahuítzotl* era un mamífero fantástico, acuático, que tenía una mano en el extremo de la cola, y con ella asía a los que el señor de la lluvia quería matar. El *ateponaztli* es un ave acuática a la que Friedmann, citado por Dibble y Anderson, identifica como *Botaurus lentiginosus* (Montagu). Véase CF, XI, 33, nota 27.

<sup>97</sup> HG, I, 50, 297; II, 143; III, 264-265; Torquemada, II, 82, 151, 529; Pomar, 190.

<sup>98</sup> HG, I, 135, 297-298; II, 84; III, 33.

<sup>99</sup> Hernández, *Antigüedades...*, 139.

se ha visto, inspiraban a los hombres pasiones y provocaban estados de embriaguez que los conducían a un fin violento por ejecución, contienda o accidente.

Los dioses, pues, mataban y enfermaban con sus características armas; atacaban principalmente en los días en que se hacía presente su influencia sobre la tierra, y se llevaban a los hombres que caían bajo su imperio.

¿Qué factores determinaban la preferencia de los dioses por ciertos hombres? Uno era el comportamiento, moralmente positivo o negativo, de los elegidos; otros, circunstancias ajenas a la conducta de los hombres; aunque es verosímil que en la mayor parte de los casos se considerara que entraban en juego tanto la influencia de los dioses como los actos de responsabilidad humana. La influencia podía haberse originado el día del nacimiento o del ofrecimiento del niño al agua, en su *tonalli*. Marcas notables, como la presencia de un doble remolino en el cabello, eran muestras de la temprana elección de Tláloc, y el niño debía ser sacrificado a los dioses de la lluvia.<sup>100</sup> Los nacidos en *ce mázatl*, por ejemplo, fácilmente podían ser muertos por el golpe de rayo, ahogados o por el ataque del *ahuítzotl*.<sup>101</sup> Otros debían al signo del *tonalli* su tendencia a la comisión de adulterio y a ser ejecutados por dicho delito,<sup>102</sup> o su predestinación a la muerte en juventud en el campo de batalla.<sup>103</sup>

La buena vida, la valentía, la devoción y la pureza también hacían que los dioses llamaran a sí a quienes se habían hecho acreedores de su amor. Premiaban con buena muerte Tláloc, Chalchiuhtlicue, el Sol y Quilaztli. En particular los apartados de toda delectación carnal eran gratos a estos dos últimos dioses.<sup>104</sup> Por otra parte, eran muertos por los dioses quienes los ofendían o llegaban a contagiarse con aquello que estaba cargado de su energía. Tláloc castigaba a los blasfemos, a quienes atesoraban piedras verdes preciosas (las joyas del dios) y a quienes tocaban el cuerpo de un ahogado, puesto que sólo los sacerdotes de los dioses acuáticos podían recoger sin peligro el cadáver. Los así castigados, en vez de encontrar una pena en el más allá, iban a gozar de las delicias del Tlalocan.<sup>105</sup> Otro interesante origen de muerte gloriosa era la in-

<sup>100</sup> CF, II, 42.

<sup>101</sup> CF, IV, 10.

<sup>102</sup> Serna, 167.

<sup>103</sup> Serna, 168 y 170.

<sup>104</sup> HG, II, 142-143, 180-183; III, 265.

<sup>105</sup> HG, III, 265; Muñoz Camargo, 161-162.

tervención de un familiar ya fallecido ante el dios que lo había llevado a su paraíso. Cuentan los textos que los que moraban en el Tlalocan pedían al señor de la lluvia que sus familiares los acompañaran, y solicitaban para ellos una muerte como la suya; y que los deudos, por precaución y en contra del deseo de sus abogados, evitaban el baño en los lugares donde pudieran ahogarse.<sup>106</sup>

Es necesario hacer hincapié en la importancia de la conducta para la consecución de la gloria ultraterrena. Aunque la suerte de los *teyolía* no dependiera totalmente del comportamiento de los hombres, el acceso al Tlalocan y al Tonátiuh Ilhuicac se facilitaba si el individuo cultivaba las virtudes de la valentía, la pureza y la devoción. No era la conducta, como se ha afirmado, ajena al destino del muerto. La muerte privilegiada se concebía también como castigo o como premio, independientemente de la presencia de otros factores que estaban más allá de la voluntad de los hombres. El marcado contraste entre la buena muerte y la muerte sin gloria alcanzaba el carácter de instrumento ideológico que conducía a los hombres por los cauces socialmente establecidos. No se renunciaba a un elemento ideológico tan valioso.<sup>107</sup>

#### LAS FUNCIONES BENEFICAS Y LOS DAÑOS DE LOS MUERTOS

En un trabajo anterior me referí a los mundos de los muertos afirmando que debían ser considerados no tanto meras moradas ultraterrenas de los hombres, sino regiones a las que eran llamados para servicios divinos.<sup>108</sup> Más explícito Pedro Carrasco, ve en la vida ultraterrena una proyección de la sociedad mundana:

De la misma manera que entre los hombres hay señores que gobiernan un lugar y tienen grupos de súbditos y criados, entre los dioses hay también señores de diferentes regiones divinas y de diferentes actividades llamados igualmente *teuctli*, que tienen a sus órdenes grupos de dioses menores que los ayudan en sus actividades. Los casos mejor conocidos son el del señor del infierno que reina sobre los muertos; el de la lluvia, señor del Tlalocan, a cuyas órdenes hay una multitud de diosillos de la lluvia; y el del Sol, a quien ayudan en su ascenso diario las almas de los guerreros

<sup>106</sup> HG, III, 265.

<sup>107</sup> Sobre el tema de la muerte, de los mundos de los muertos y sobre la determinación de su destino se han escrito varios estudios. El lector interesado puede consultar, entre otras obras: Soustelle, *Pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos*, 60-65; León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, 203-217; Ruz Lhuillier, "El pensamiento náhuatl respecto de la muerte"; González Torres, "El culto a los muertos entre los mexica"; y Matos Moctezuma, *Muerte a filo de obsidiana*.

<sup>108</sup> López Austin. "Ideas..." 259

mueartos. Pero hay otros casos semejantes. En general se puede decir que los servidores de los dioses son las almas de los hombres que mueren de una manera particular que los señala como servidores del dios a cuya corte se suman. De este modo los muertos son a la vez hombres y dioses.<sup>109</sup>

Ya se hizo mención de las funciones de los que iban al Tonátiuh Ilhuícac: los hombres acompañan al Sol desde el amanecer hasta su llegada al centro del cielo; las mujeres lo llevan en andas ricas desde el centro del cielo hasta el punto del ocaso. Como en el caso de los muertos del Tlalocan, las mujeres que moraban en el Cielo y se habían convertido en *cihuapipiltin* podían beneficiar a sus familiares vivos, intercediendo por ellos ante el Sol.<sup>110</sup>

También se habló de los *teyolía* que iban al Tlalocan y se convertían en auxiliares del señor de la lluvia para participar en la distribución de las aguas. Esta es una de las creencias actuales más vigorosas en muchas poblaciones indígenas, en las que se considera que los muertos por causas acuáticas (y actualmente se agregan los niños que fallecen sin bautismo y los occisos de cualquier tipo) provocan la lluvia, dirigen los vientos, traen el agua del mar o limpian los cauces subterráneos. Otra función benéfica se les atribuye: se afirma que los individuos que ingieren hongos alucinógenos consultan en su estado de éxtasis a los muertos niños del Tlalocan, los *xocoyómeh*, acerca de la naturaleza de sus enfermedades.<sup>111</sup>

De los *teyolía* del Mictlan existe poca información. Son mencionados con el nombre de *mictécah* como servidores y mensajeros de Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl;<sup>112</sup> también se señala como una de sus funciones recibir al Sol, de manos de las *mocihuaquetzque* convertidas en *cihuapipiltin* para acompañarlo en su recorrido nocturno por debajo de la tierra:

... umpa concahua, in umpa mitoa, in umpa oncalaqui Tonatiuh.

Quil inmac oncahua in mictécah; quitoznequi, Mictlan tlahcah, Mictlan chaneque; quitoznequi, mimiquiztin. Umpa quihuica in Mictlan.<sup>113</sup>

... allá los dejan, se dice que allá, en el lugar del ocaso.

Dizque lo dejan en manos de los *mictécah*; quiere decir, de los hombres del Mictlan, de los habitantes del Mictlan; quiere decir, de los muertos. (Ellos) allá lo llevan al Mictlan.

Es obvio que los muertos fuesen, como los dioses a quienes servían, tanto benéficos como dañinos. Amos y servidores estaban ávidos de las fuerzas vitales, del cuerpo y de la belleza de quienes todavía moraban sobre la tierra. En esta forma los muertos, por sí o por orden de los dioses, se sumaban a los terribles seres de los soles anteriores que atacaban a los vivos cuando éstos se encontraban en circunstancias desfavorables. Del cielo bajaban las mujeres *mocihuaquetzque*, las que por su forma de muerte se habían convertido en diosas:

En el signo que se llamaba *ce quiáhuatl*, en la primera casa, hacían fiesta a las diosas que llamaban *cihuapipiltin*. Estas decían que eran las mujeres que morían del primer parto; decían que se hacían diosas y moraban en la casa del Sol, y que cuando reinaba este signo descendían a la tierra y herían con diversas enfermedades a los que topaban fuera de sus casas, y por esto en estos días no osaban salir de sus casas.<sup>114</sup>

Y no sólo bajaban en *ce quiáhuatl*, sino en otros cuatro días de la cuenta de los 260 del *tonalpohualli*: *ce mázatl*, *ce ozomatli*, *ce calli* y *ce cuauhtli*, todos ellos pertenecientes al occidente. Las mujeres enfermaban de muerte a los adultos y tomaban posesión del cuerpo de los niños, causándoles hemiplejía, estrabismo y parálisis faciales o de los miembros, para robarles la hermosura.<sup>115</sup>

Las funciones de los muertos por mandato de Tláloc, los *ahuaque* y los *ehecatontin*, no eran únicamente proporcionar las benéficas lluvias a los hombres, sino las dañinas, y arrojar sobre ellos los mortales rayos, las destructoras tormentas y los granizos cuando así lo ameritaban los pecados de los pueblos.<sup>116</sup> Su ira se descargaba también en forma de enfermedades de naturaleza fría, entre las que se contaban la gota y la parálisis, males que ellos mismos estaban capacitados para curar. Como en el caso de las *mocihuaquetzque*, podían causar daño al tomar posesión del cuerpo de sus víctimas.<sup>117</sup> La intrusión en el organismo de un muerto del agua, específicamente el que había descendido a la tierra con el rayo, producía en la víctima un mal progresivo que se manifestaba en una tendencia a la conducta antisocial, enfermedad equiparable a la insania. En este caso la expulsión se hacía ahuyentando al intruso con sahumeros.<sup>118</sup>

<sup>109</sup> Carrasco, "La sociedad mexicana...", 239.

<sup>110</sup> HG, II, 182-183.

<sup>111</sup> Reyes G., "Una relación sobre hongos...", 140-141.

<sup>112</sup> *Leyenda de los Soles*, 120-121.

<sup>113</sup> CF, VI, 163.

<sup>114</sup> HG, I, 135.

<sup>115</sup> HG, I, 322, 334, 349, 354, 360; CF, IV, 10, 41, 81, 93, 107.

<sup>116</sup> Muñoz Camargo, 130-131.

<sup>117</sup> HG, I, 72-75; II, 265; Torquemada, II, 64; Ponce de León, 125.

<sup>118</sup> López Austin, "De las plantas...", 135.



No recuerdo haber encontrado en las fuentes históricas alguna información sobre el daño causado a los vivos por los *teyolía* que habitaban en el Mictlan. Entre los totonacas actuales sí se afirma que algunos malos aires de enfermedad y muerte son los servidores del Demonio o Dueño de la Muerte y de la Virgen del Carmen, personajes equivalentes a los antiguos Mictlantecuhtli y Mictēcācshuatl.<sup>119</sup> Pero son más frecuentes hoy en día las menciones que se hacen de los daños causados por los fantasmas. Estos no son propiamente “espíritus” (*teyolía*), sino “aires de noche” (*ihíyotl*) que vagan por el monte.

En la literatura etnográfica pueden distinguirse tres daños distintos causados por los fantasmas. Uno de ellos es el robo de “sombra”, o sea el “espanto”. Lo producen estos seres cuando se aparecen a los vivos, los asustan, y capturan su entidad anímica que sale a consecuencia de la impresión. Este ataque lo hacen en su carácter de servidores; se dice que los muertos están bajo el dominio de un dios telúrico, dueño de los animales silvestres, al que los tepehuas llaman Moctezuma.<sup>120</sup> El mal se cura con la búsqueda, recuperación y devolución de la “sombra” al enfermo. El segundo daño, sufrido principalmente en el corazón, se debe a que la entidad anímica se aloja en el cuerpo de la víctima. Se procede contra el intruso con métodos de expulsión, ya sea atrayéndolo hacia afuera con una gallina negra que queda parálitica tras la cura del enfermo, ya punzando para propiciar la salida.<sup>121</sup> El tercer daño se origina cuando la entidad anímica se adhiere a quien ha estado en contacto con un cadáver.<sup>122</sup> El daño se evita limpiando a los que asistieron a algún entierro o estuvieron de alguna manera cerca del muerto. No debe ser el tercero muy diferente del segundo, puesto que es de suponer que al original contacto con la piel seguirá la intrusión si no se toman las precauciones de la limpia. El “aire” adherido puede contagiarse a otras personas, principalmente a quienes se encuentran en desequilibrio, como son las mujeres preñadas.

La existencia de fantasmas, como anteriormente se dijo, se explica hoy en día como la de los “aires de noche” que, tras recibir la protección envolvente de las “sombras”, vagan por el mundo, adoptando frecuentemente formas animales o de seres terríficos. No hay uniformidad de pareceres en cuanto al origen de los fantas-

mas. Para unos es necesaria la muerte violenta, y mientras el “espíritu” va al Infierno, las otras dos entidades, juntas, atemorizan a los vivos; para otros basta con que el “espíritu” esté en el Infierno para que la “sombra” y el “aire de noche” integren el fantasma; una opinión más es que también hay “sombras buenas” que vagan cubiertas con mortaja flotando a poca distancia del suelo.<sup>123</sup>

Hay abundantes referencias a la muerte violenta en la literatura etnográfica. Llega a afirmarse que las entidades anímicas de los occisos vagan porque no murieron por mandato divino, sino por voluntad de los hombres. Se dice que en el Cielo existen velas encendidas que miden lo que resta de vida a cada persona, y que quienes aún no tienen su vela consumida y encuentran muerte violenta tienen que esperar.<sup>124</sup> Evidentemente la imagen de las velas de la vida deriva de las tradiciones europeas, que tan bien fueron recogidas por Jacobo y Guillermo Grimm.<sup>125</sup> Pero habría que profundizar acerca del origen de la creencia en las consecuencias de la muerte violenta, ya que está muy extendida su vinculación con los fantasmas o con un destino de privilegio en el más allá.

Hoy se señalan dos causas que inducen a los fantasmas a causar males. Una es el deseo del difunto de llevarse a alguien en su compañía.<sup>126</sup> El mal recibe el nombre de *micayobi*, lo que sugiere que la palabra tenga como origen *micca iohui*, “el camino del muerto”, como si se indicara que la entidad anímica quiere arrastrar a quien se interpone en su curso. Otra es el deseo de la entidad anímica de visitar su hogar,<sup>127</sup> atraída por sus antiguas pertenencias o por el amor a sus deudos. Al volver, contagia a los moradores de su casa.

No es el momento de dilucidar el complejo panorama que presentan las actuales concepciones indígenas en torno a los fantasmas. Sin embargo, a manera de hipótesis, pudieran dividirse las creencias en dos grupos que, si bien no son estrictamente discernibles hoy en día, deben de ser originalmente diferentes: *a*, la muerte violenta, inspirada por alguna o algunas divinidades, conduce a los *teyolía* a especiales mundos de muerte y hace que los difuntos capturen los *tonalli* de los vivos en beneficio del dios al que sirven; *b*, el *ihíyotl* de todos los muertos, cubierto por el *tonalli*, puede originar seres fantasmales que apetece introducir

<sup>119</sup> Kelly, “World view...”, 399.

<sup>120</sup> Véase, por ejemplo, Williams García, *Los tepehuas*, 149.

<sup>121</sup> W. Madsen, *The Virgin's...*, 189.

<sup>122</sup> Kelly, García Manzanedo y Gárate, *Santiago...*, 67, 71-73.

<sup>123</sup> W. Madsen, *The Virgin's...*, 187.

<sup>124</sup> C. Madsen, *A study...*, 105.

<sup>125</sup> Véase el cuento “La muerte madrina” de los hermanos Grimm.

<sup>126</sup> Kelly, García Manzanedo y Gárate, *Santiago...*, 71.

<sup>127</sup> Foster, “Some wider...”, 168.

cirse en el cuerpo de los vivos, y al hacerlo les producen enfermedades que atacan principalmente el corazón. Hay que recordar que el corazón, o más bien el *teyolía*, es el complemento del *ihíyotl* y del *tonalli*, por lo que lo apetecen. Las dos concepciones pudieron intercambiar elementos, amén de haber incorporado una gran cantidad de creencias cristianas que hacen más complejo el panorama.

Ahora bien, pese a que la concepción de estos daños de fantasmas no se encuentran descritos en los textos históricos que se refieren al mundo prehispánico, cuando menos hay un indicio de su existencia. En los primeros manuscritos nahuas de Sahagún está mencionada una enfermedad llamada "aire de noche". Es el *yohualécatl*, contra el que los informantes prescriben como remedio el sajado de la carne con pedernal,<sup>128</sup> medida terapéutica semejante a las punciones que recomiendan los actuales nahuas. El franciscano debió de haberse dado cuenta de que en este supuesto mal había un fondo de magia indígena, y no volvió a aparecer el *yohualécatl* en sus posteriores listas de padecimientos. Igual suerte corrieron en las listas las muertes llamadas *netlahuitequiliztli* y *necihuaquetzaliztli*, ocasionada la primera por Tláloc y Chalchiuhtlicue con el golpe del rayo, y la segunda por Tonan Quilaztli, al elegir a las mujeres en el momento de su primer parto.

#### MUERTE Y CARGO

Tanto el trabajo del tributario como el del gobernante eran actividades con las que el ser humano asumía su condición de parte de un cosmos dinámico y armónico. El cumplimiento de las obligaciones era fuente de equilibrio. El trabajo, la tributación y la dependencia jerárquica de los agricultores no eran ni maldición ni proceso lustral que preparara al individuo para una vida más plena. La muerte no era liberación ni abandono de la carga ni desvinculación de lazo jerárquico. En las moradas de los muertos, la parte central del cuerpo, el *teyolía*, continuaba bajo la dependencia de un *tecuhtli*, aunque divino, y el cumplimiento de las funciones era el complemento de la actividad que se había tenido en vida. Antes y después de la muerte, el trabajo del hombre producía las mieses, auxiliaba al Sol, propiciaba y conducía la lluvia y, en general, contribuía a la perduración del orden cósmico. Vivos y muertos laboraban en distintos lados de los mismos campos, visibles unos, invisibles otros.

<sup>128</sup> López Austin, "Textos acerca de las partes...", 138-139.

La muerte gloriosa otorgaba al ser humano una función más digna que la muerte común; pero era, al fin, una función. No existen en la cosmovisión de los nahuas paraísos de ocio. El trabajo debió considerarse como parte de la naturaleza misma del hombre, inherente a su existencia aún después de la muerte. Es ésta la concepción de pueblos en los que el *macehualli* veía en la entrega del tributo una obligación del ser social; y en la que el noble se apropiaba del tributo aduciendo la necesidad de recompensa a sus esfuerzos y sacrificios. Ni unos ni otros podían justificar una vida ociosa. No eran sociedades en las que el ocio de unos cuantos fuese la forma de existencia anhelada por los trabajadores y esperada en el más allá. Eran sociedades en las que el productor era convencido más que forzado a desempeñar diligentemente sus labores. El arma de impulso era la ideología, y para que ésta funcionara debía mostrarse al pueblo que nadie estaba exento de fatigas, que el hombre no podía existir sin su entrega al cumplimiento de las obligaciones sociales y cósmicas.

## 11. EL CUERPO EN EL COSMOS

### LA CORRESPONDENCIA ENTRE CUERPO Y COSMOS

Una visión antropocéntrica, como lo fue la mesoamericana, proyecta la experiencia de lo próximo, de lo cotidiano, a las distantes esferas de todo lo que alcanza. Los hombres parten de las representaciones de sus realidades naturales y sociales para dividir, animar, estructurar y normar el cosmos. En su propio orden social ven las bases reguladoras de la naturaleza, y de las leyes universales así concebidas toman los principios que autenticarán, fincarán y legalizarán el mismo orden humano del que originalmente proceden.

Las representaciones de lo propio, de lo cercano y de lo distante tienden a homologarse, y se va estableciendo entre los diversos sistemas ideológicos un considerable número de correspondencias reductoras, en flujo y reflujo. Así como el antropomorfismo atribuye facultades de voluntad a las fuerzas de la naturaleza, el hombre se concibe impregnado por la energía de los cuerpos astrales o pretende transformar la materia inerte a través del ruego, de la persuasión o de la amenaza. Sin embargo, las proyecciones no deben ser concebidas como meros reflejos mecánicos entre los distintos sistemas. Son varios los factores que lo impiden, y entre ellos está la naturaleza misma de los sistemas ideológicos, con sus particulares estructuras y dinámica, su grado de resistencia a las innovaciones o su facilidad de pérdida de elementos ideológicos, y su nivel de congruencia interna. No existe entre los sistemas ideológicos ni congruencia ni correspondencia absolutas. La articulación general de los sistemas produce un rico y complejo cuadro.

El máximo reductor es el lenguaje. La concepción de la potencia del hombre para establecer vínculos con todo lo que existe a través de la palabra (ya oración, ya imprecación), humaniza cada vez más el universo. Sin embargo, la enorme diferencia entre el ser racional humano y el ser que oculta su naturaleza racional tras el disfraz de las cosas, hace necesarias dos formas distintas de expresión. No puede usarse el mismo tipo de discurso ante los semejantes y ante los seres encubiertos, los sobrenaturales. El

hombre cree poder hablar con quienes no se le hermanan cabalmente; pero sus palabras deberán ser otras, específicas.

Los nahuas crearon una forma de expresión para dirigirse a los seres ocultos, invisibles, demasiado cercanos muchas veces; pero escondidos tras una barrera que sólo podía traspasarse bajo muy especiales condiciones. Este discurso recibía el nombre de *nahual-latolli*, “la lengua de lo encubierto”.

La naturaleza oculta de las cosas, los seres resguardados en la invisibilidad o en la falsa apariencia, los dioses y los muertos, estaban en contacto con los hombres. Su presencia era física, real, aunque imperceptible. En el tiempo del mito, dioses, plantas, animales y minerales habían sido semejantes a los hombres. En el tiempo del hombre, la naturaleza original de estos seres se escondía; pero estaba ahí, para bien o para mal. Cuando el hombre tenía que hacer uso de los bienes naturales que los dioses le habían concedido, debía convencer a su oculta víctima de que la agresión era indispensable. La atacaba sin tener alternativa; como agresor se veía obligado a apoderarse de lo indispensable para su sustento. Así, era necesario pedir perdón al árbol para derribarlo, y después de caído debían rendírsele honores funerarios.<sup>1</sup> Todavía en el siglo XVIII algunos nahuas impedían que un imprudente se subiese a un árbol recién cortado, porque creían que la entidad anímica que salía del agonizante podía dañar a quien lo ofendía.<sup>2</sup> Hoy se atribuye alma a los animales, a los árboles, a las piedras, a los montes, a los ríos y a las corrientes menores de agua.<sup>3</sup>

Aparecen con frecuencia en las fuentes históricas las correspondencias entre el cuerpo humano y el resto del cosmos. Son ejemplo las muertes de los dioses del tipo *dema*, de cuyos restos brotan, para el tiempo del hombre, plantas que de alguna manera semejan la parte corporal que les da origen. De los cabellos de Cintéotl nace el algodón; de una oreja, el huauhtzontle; de la nariz, la chíá; de los dedos, los camotes; de las uñas, el maíz largo.<sup>4</sup> El curso de los astros provoca un paralelo movimiento en las vidas humanas, y el hecho de que Motecuhzoma Ilhuicamina hubiese nacido al despuntar el Sol explica su habilidad e inteligencia.<sup>5</sup> En forma recíproca, el llanto de los niños y la presencia de un hidrópico en las fiestas dedicadas a los dioses de la lluvia determinaban, respec-

<sup>1</sup> Serna, 232; Ponce de León, 130-131.

<sup>2</sup> Ribadeneyra y Barrientos, fol. 154r.

<sup>3</sup> Por ejemplo, para los nahuas, véase W. Madsen, *The Virgin's...*, 126.

<sup>4</sup> *Historia de México*, 110.

<sup>5</sup> Chimalpahin, 183.

tivamente, la abundancia de precipitación y la sequía.<sup>6</sup> Las proyecciones aparecen también en la nomenclatura, y los nombres de las partes del cuerpo sirven para designar las de los árboles, las de los magueyes o las de la casa. Los mismos nahuas hicieron hincapié en este proceso de derivación semántica al explicar por qué en la palabra *cuauhtlactli* (“tronco de árbol”) se encuentra la partícula *tlac*, que ya hemos visto que se refiere a la parte superior del cuerpo humano:

(Cuauhtlactli) tetch quizqui, teneuhca, temaxallo, tetch quiza, tenehuilia, tetoquilia, tlatoquilia.<sup>7</sup>

(El término “tronco de árbol”) ha salido del de la gente; se asemeja al de la gente; es derivado del de la gente; sale del de la gente; procede del de la gente; sigue.

Como el tronco, las ramas son “manos”; la copa es “cabellera”; la corteza es “piel”; la madera es “carne”... En el fondo hay algo más que el simple tropo: es el antropomorfismo que atribuye al árbol una antecedencia humana en el tiempo del mito y una naturaleza oculta que sólo alcanzan los hombres que manejan el mundo invisible.

Corazón y jefatura se equiparan entre sí y se proyectan fuera del mundo social. Hay corazón de la tierra, del monte, de lago; hay *tecuhtli* de los ocelotes, de las aves, de las serpientes; hay toda una jerarquía divina.<sup>8</sup> Las relaciones sociales aparecen así en los diversos niveles del cosmos. Toda sociedad, obedeciendo esas leyes, ha de mantenerse bajo el orden establecido. Las cosas (y los hombres) deben ocupar el sitio sancionado. *Aompáyotl* significa “desgracia”; literalmente es “calidad de lo que está fuera de sitio”. Sólo el ubicado en el lugar que le corresponde puede alcanzar la felicidad.

Me referí anteriormente a una triple división de las capas del cosmos: un cielo superior, un cielo inferior y un inframundo. Entre los indígenas actuales hay otras denominaciones para esta misma división, y así los tzotziles llaman a estos tres pisos “cielo santo” o “cielo para arriba”, “cielo mundo” y “cielo para abajo”.<sup>9</sup> La división corresponde a la integración de la familia nuclear, en la que sobre la Gran Madre telúrica está el Gran Padre celestial, y entre ellos se encuentra la capa de los Hijos. Tampoco esto ha

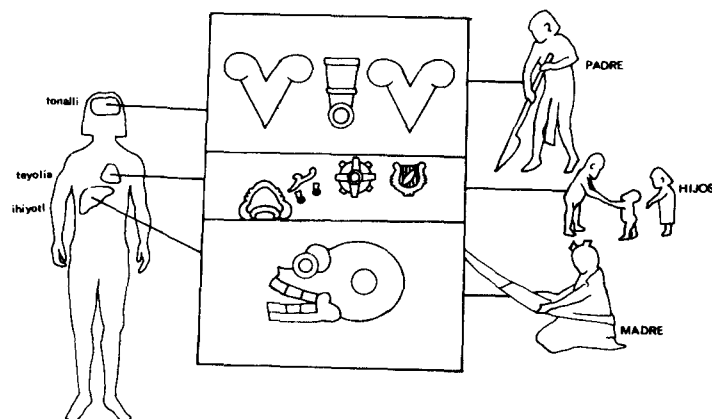
<sup>6</sup> HG, I, 141.

<sup>7</sup> CF, XI, 113.

<sup>8</sup> Véase, por ejemplo, HG, I, 47; III, 221, 241, 243, 268.

<sup>9</sup> Díaz de Salas, “Notas...”, 258.

desaparecido, y sigue creyéndose que bajo el Padre creador están el Sol y la Luna como hijos.<sup>10</sup> Y así como las representaciones de las realidades próximas se proyectan en la realidad lejana, de ésta revierten para establecer correspondencias con lo más íntimo de la persona. En igual forma, se ha mantenido hasta el presente este tipo de correspondencias. Knab, al estudiar grupos nahuas de la Sierra Norte de Puebla, pudo encontrar una conexión entre las tres entidades anímicas, los tres niveles del mundo y tres elementos. Al *tonalli* corresponden “la estrella” y el aire; al *yóllotl*, el mundo central del Talocan<sup>11</sup> y el agua; a la tercera entidad anímica, el mundo inferior y la tierra.<sup>12</sup>



Entidades anímicas, capas del cosmos y familia nuclear

Esto permite entender por qué la cabeza, principal sitio de residencia del *tonalli*, recibía en la época prehispánica el nombre de *ilhuícatl* (“cielo”), y por qué el fuerte vínculo entre el Sol y el corazón humano. Podemos también encontrar relación entre el *ihíyotl* y la tierra. Las labores agrícolas eran consideradas como la inevitable agresión que el hombre hacía a la Gran Madre, a la que el labrador tenía que herir al clavar la coa.<sup>13</sup> “Labrar la tierra” se decía en náhuatl *elimiqui (n)*, lo que literalmente significa “perjudicar el hígado”; precisamente el hígado, la residencia del *ihíyotl*.

<sup>10</sup> Por ejemplo, para nahuas de Durango, Preuss, “El concepto...”, 386; para tarascos, Velásquez Gallardo, “Dioses...”, 83.

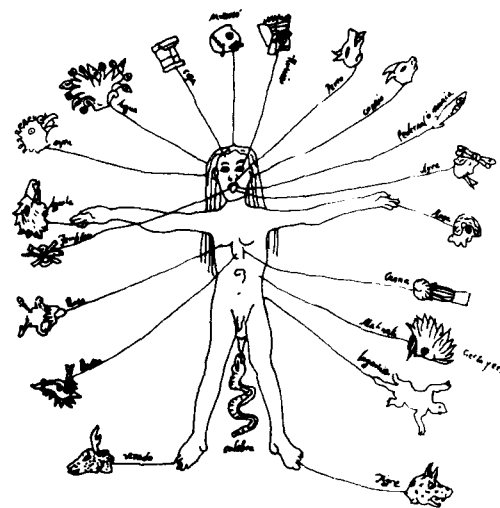
<sup>11</sup> El Tlalocan de los nahuas centrales.

<sup>12</sup> Comunicación personal de Tim Knab. Información recogida en el municipio de Cuetzalan.

<sup>13</sup> Ponce de León, 126.

*El cuerpo y el tiempo, el tonalli y la suerte*

La lámina *lxxiii* del *Códice Vaticano Latino 3738* muestra la figura de un hombre desnudo, rodeado de los veinte signos de los días, cada uno de ellos unido por una línea a una parte del cuerpo, sobre cuyo significado nos informa el propio intérprete del código:



Estas son las veinte letras o símbolos, las cuales usaban para todos sus números, los cuales decían que tenían dominio sobre los hombres, como aquí se presenta, y de este modo los medicinaban cuando alguno se enfermaba o verdaderamente le dolía alguna parte del cuerpo. Bufeo [*cipactli*] (tenía influencia) sobre el hígado; rosa [flor] en las tetillas; temblor [movimiento] en la lengua; águila en el brazo derecho; ayra [¿aura? buitre] en el oído derecho; conejo en el oído izquierdo; pedernal en los dientes; aire en el aliento; mona en el brazo izquierdo; perro en el corazón; *malinalli* en los intestinos; lagartija en la matriz de las mujeres; tigre en el pie izquierdo; serpiente en el miembro viril del hombre, como cosa de la cual ha venido el origen de su mal. De esta forma consideraban ellos a la culebra de donde quiera que venga por mayo, augurio de todos los otros; y así también los médicos usaban esta figura cuando curaban; y según el día y hora en la cual alguno se enfermaba, así veían si la enfermedad estaba de acuerdo con el signo que reinaba. De lo cual se deduce que esta gente no era tan bestial como algunos la suponían, porque tenían tanto orden y concierto en sus cosas y usaban del mismo medio que usan los astrólogos y médicos entre nosotros.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> *Códice Vaticano Latino 3738*, lam. *lxxiii*. He usado la traducción del italiano al español de los editores de Selser, *Comentarios al-Códice Borgia*, I, 207.

La gran semejanza de esta lámina con las europeas que relacionan cada figura del zodiaco con una parte del cuerpo humano ha hecho dudar a algunos estudiosos de la autenticidad prehispánica de las concepciones descritas por el comentarista del códice. Sin embargo, en códices prehispánicos hay figuras similares, si no con representaciones humanas, sí con los signos de los días distribuidos en el cuerpo de dioses o venados.<sup>15</sup> La distribución de los signos de los días no es la misma en las diferentes fuentes, y debe confesarse que su significado no es claro;<sup>16</sup> pero al menos las figuras indican que estas ideas no eran del todo ajenas al pensamiento de los antiguos nahuas, y que tentativamente podemos juzgar que la lámina del *Códice Vaticano* está libre de influencias del priscilianismo.

Por otra parte, las referencias a los influjos de los signos del *tonalli* sobre la salud y la esperanza de vida de los hombres es abundantísima, aunque los criterios de interpretación de los libros de los destinos sean muy variables. El *tonalli* del día del ofrecimiento al agua otorgaba al niño una vida sana y robusta o, por el contrario, lo hacía enfermizo y lo predestinaba a una muerte prematura.<sup>17</sup> Algunos signos podían hacer a los hombres invulnerables a los ataques de la hechicería.<sup>18</sup> Otros, muy fuertes, revertían contra los agresores los malos deseos que tenían hacia el dueño del *tonalli*.<sup>19</sup> Con frecuencia las influencias eran deducidas sencillamente de las características más conspicuas del ser que daba nombre a los signos: el signo de la caña, vegetal de tallo hueco, hacía a los hombres descorazonados; el del pedernal, piedra dura, los hacía estériles; el del movimiento, signo solar, viril, era favorable a los varones, pero desfavorable a las mujeres.<sup>20</sup>

(Dicen que los nacidos en "uno lagartija" eran) esforzados y nervosos, y sanos del cuerpo, y que las caídas no les empecerán, como no le empecen a la lagartija cuando cae de alto a abajo, que ningún daño siente, sino luego se va corriendo.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Los dioses son Yayauhqui Tezcatlipoca, Tláloc, Mictlantecuhtli y Quetzalcóatl. Los códices prehispánicos son el *Borgia*, 17, 53 y 73; *Fejérváry Mayer*, xlii (i) y el *Laud*, 23 (2), a los que puede agregarse, entre los coloniales, el *Códice del Museo de América*, fol. 125r.

<sup>16</sup> Pueden consultarse al respecto las opiniones de Seler, *Comentarios...*, I, 207-209, y lo transcrito de un texto de fray Juan de Córdova, en Orozco y Berra, *Historia anti-gua...*, II, 10.

<sup>17</sup> Por ejemplo, véanse HG, I, 346, y *Codex Magliabechiano*, fol. 12r.

<sup>18</sup> Serna, 167.

<sup>19</sup> HG, I, 332.

<sup>20</sup> Durán, II, 261-263.

<sup>21</sup> HG, I, 350.

(El nacido en "uno venado" es) temeroso y de poco ánimo y pusilánime ... porque es su natural del ciervo ser temeroso.<sup>22</sup>

En los últimos cinco días del año de 365 días, a pesar de que seguía corriendo la cuenta del *tonalpohualli*, el niño no podía recibir influencia alguna, lo que lo hacía un ser inútil, como falto de ritual era el lapso sin fiestas entre el último mes y el primero:

Quilmach atle ilhuil, atle imacehual muchihua. Quihiyotinemiz, umpa on-quitzinemiz in tlalticpac.<sup>23</sup> Dizque ninguno será su día de destino, su merecimiento. Vivirá con angustia; allá vivirá miserable sobre la tierra.

Boturini afirma que una solución que encontraban los padres para librar a sus hijos de tan triste suerte, era entregarlos a los sacerdotes para que los menores fueran sacrificados a los dioses;<sup>24</sup> así, al menos, tendrían en el más allá el buen destino que se les había negado sobre la tierra.

Ya se ha visto que la influencia del destino llegaba a la superficie de la tierra a través de los árboles cósmicos, con lo que el tiempo se espacializaba, puesto que las distintas fuerzas arribaban en círculo, en un turno que hacía partir la energía divina desde uno de los cuatro rumbos del plano horizontal. Las cuatro especies de árboles sagrados eran consideradas también generadoras de particulares influencias, y si el niño nacía, por ejemplo, en un lugar muy poblado por *quetzalpóchotl*, sería presuntuoso; mientras que si era el *quetzalahuéhuatl* el que abundaba en las proximidades, sería valiente en la guerra y hábil para la cacería.<sup>25</sup>

Todo lo anterior son meras manifestaciones de un complejo de creencias que daban como resultado la concepción de un hombre calado por las distintas fuerzas del cosmos. El *tonalli* del ser humano, integrado a él como algo íntimo, elemento de su conciencia, una de sus entidades anímicas, no sólo era exógeno, sino que se conservaba como vínculo con lo externo, como vehículo que llevaba al hombre más allá de los precisos límites de su organismo, y a través del cual penetraban influencias del mundo de los dioses. El *tonalli* era así un elemento importantísimo en el funcionamiento del organismo, regulador de la temperatura corporal, condicionante de la salud y generador de procesos patológicos. En

<sup>22</sup> HG, I, 332.

<sup>23</sup> CF, II, 150.

<sup>24</sup> Boturini, *Idea...*, 109.

<sup>25</sup> *Códice del Museo de América*, fol. 104r y 111r.

las funciones anímicas, como centro de conciencia y razón, imbricaba la intimidad humana con los agentes cósmicos para hacer de la voluntad del hombre una potencia en la que era imposible discernir con precisión lo interno de lo externo. Más allá de la conciencia, relacionaba al individuo con su mundo circundante bajo la forma de suerte, manifestación ésta de la voluntad ineludible de Titlacahuan.

#### LAS AGRESIONES AL CUERPO HUMANO

Ninguno podía impedir y contradecir a lo que (Titlacahuan) hacía ni en el cielo ni en este mundo, y enriquecía a quien quería y también daba pobreza y miseria; y más decían, que el día que fuese servido destruir y derribar el cielo, que lo haría, y los vivos se acabarían.<sup>26</sup>

Todo quedaba bajo la voluntad de Titlacahuan, Tezcatlipoca, Moyocoyani, Nécoc Yáotl, a quien se llama en la obra de Torquemada "el ánima del mundo".<sup>27</sup> La lectura de los textos que se refieren a su dominio sobre todo lo existente hacen pensar que la lucha sucesiva de los dioses por el dominio del acontecer, la voluntad de los hombres, el azar, eran meros aspectos particulares de un poder absoluto de arbitrio, caprichoso, totalizador, inaccesible —o poco menos— a los ruegos de los hombres: "Nadie en verdad es tu amigo, oh tú por quien todo vive",<sup>28</sup> dicen los versos que reflejan la amargura ante el abrumador peso del destino. Tal concepción del dios Tezcatlipoca, si bien respondía a la necesidad de padecer resignadamente los sufrimientos que parecían no ser corolario de la conducta humana, y si bien era fomentada por quienes pretendían fincar sobre la tierra un poder también arbitrario, no impedía las más vivas y dinámicas relaciones cotidianas que los hombres creían establecer con los dioses más próximos.<sup>29</sup> Estos eran más sensibles a los ruegos; estaban limitados en sus dominios espaciales y temporales; se encontraban ávidos de ofrendas. Y era más viva, también, la atribución de las agresiones a dichos dioses, a sus agentes o a los seres que se encontraban cercanos al hombre.

Las agresiones atribuidas a fuerzas sobrenaturales hacían muy compleja la concepción nosogénica de los antiguos nahuas. A fin

<sup>26</sup> HG, I, 278.

<sup>27</sup> Torquemada, II, 32.

<sup>28</sup> *Romance de los señores de Nueva España*, traducción de Angel María Garibay K., en *Poesía náhuatl*, I, 13.

<sup>29</sup> Sobre este tema, López Austin, "Ideas..."

de esclarecer un tanto el panorama, ofrezco un cuadro de los factores etiológicos de la enfermedad y de la muerte, que no pretendo que sea exhaustivo. Las dos primeras columnas enuncian factores convergentes o interactuantes. Así, la acción humana partía de las incidencias de las influencias externas sobre la voluntad, y ésta podía desencadenar recíprocamente la acción divina. Es más, era frecuente concebir el origen de las enfermedades o el ataque mortal como una combinación de factores externos e internos, combinación que, a su vez, producía en el organismo un desequilibrio que lo hacía vulnerable a la forma específica de agresión.

Entre las fuerzas sobrenaturales del cuadro no he mencionado los astros ni los eclipses. No lo he hecho, primero, porque los astros eran considerados dioses, y quedan incluidos en tal categoría; y, segundo, porque no eran directamente los eclipses los que producían el daño, sino que la mengua de la fuerza del astro era la que permitía que otro tipo de seres agredieran a los habitantes de la tierra.

Los efectos de los rayos astrales eran temidos por su magnitud; el cometa, por ejemplo, podía lanzar sobre la tierra luz que mataba a gobernantes, provocaba guerras y causaba hambres,<sup>30</sup> desgracias paralelas a las que se han esperado en muy diversas tradiciones del mundo. Quetzalcóatl, transformado en estrella del amanecer, cuatro días después de haber permanecido entre los muertos y cuatro días después de haber tomado sus armas, agredía según el signo de su orto: en *ce cipactli*, a los viejos y viejas; en *ce océlotl*, *ce mázatl* y *ce tochtli*, a los muchachitos; en *ce ácatl* y *ce miquiztli*, a los gobernantes; en *ce quidhuítl*, a las lluvias, por lo que no llovía; en *ce ollin*, a los mozos y mozas, y en *ce atl*, a la vegetación.<sup>31</sup> Al menos algunos de estos signos eran considerados favorables para los seres que la luz venusina perjudicaba, por lo que puede sospecharse que ésta anulaba o hacía decrecer la fuerza que en circunstancias favorables debía revitalizar particulares energías sobre la tierra. Por ejemplo, en condiciones normales, *ce miquiztli* era buen signo para los gobernantes; pero si la estrella matutina surgía en este signo, los gobernantes serían perjudicados.

Las fuerzas divinas moraban en plantas y joyas pertenecientes a los dioses. También se cargaban de energía las tres piedras del hogar y el cadáver del ahogado, porque piedras y cuerpos habían contenido la fuerza de los dioses, en el primer caso de Xiuhtecuh-

<sup>30</sup> HG, II, 262.

<sup>31</sup> *Anales de Cuauhtitlán*, 11.

tli y en el segundo de Tláloc y Chalchiuhtlicue. Ya el contacto simple con lo cargado de energía, ya la ofensa a lo que pertenecía a los dioses, generaba en los hombres terribles enfermedades.<sup>32</sup>

Problema grave de interpretación es el de las causas externas del daño cuando no parecen depender de una voluntad: no es posible precisar hasta qué punto existía un influjo proveniente de un ser sobrenatural para que se produjera un accidente. El más común podía ser un tropiezo, que en particulares circunstancias daba origen a enfermedades. En el fondo lo que se temía era la proximidad súbita a la superficie de la tierra cuando la caída iba acompañada de una repentina alteración de ánimo; los seres sobrenaturales que se encontraban a flor de tierra podían aprovechar el momento para agredir al caído. Es difícil saber si los antiguos nahuas creían que el tropiezo era suceso casual o provocado por los mismos seres agresores. Era un mundo infiltrado por lo sobrenatural. Hoy algunos pueblos indígenas sí distinguen entre lo accidental y lo causado por atacantes.

No existen pruebas de que el contagio de enfermedades infecciosas haya sido concebido como una agresión. El verbo utilizado, *mahua (nite)*, sólo alude a la extensión, a la propagación de algo que cunde. Sin embargo, se menciona la muerte por enfermedad contagiosa como una de las formas de elección de Tláloc.

En algunos daños de tipo mágico no había propiamente una agresión. El daño podía derivar de objetos o de circunstancias que, sin estar cargados de alguna fuerza, originaban efectos por similitud. Por ejemplo, si la mujer preñada masticaba chapopote (sucedáneo del chicle para los pobres) su hijo nacería con el paladar hendido; si la madre veía un ahorcado, la criatura nacería con el cordón umbilical enredado al cuello.<sup>33</sup> Estas creencias eran productos simples del pensamiento mágico analógico.

Entre los agresores, obviamente, ocupaban un lugar importante los mismos seres humanos; y entre éstos destacaban quienes con supuestos poderes y conocimientos de lo sobrenatural actuaban en contra de sus semejantes. Los procedimientos eran de muy diversos tipos:<sup>34</sup> brebajes, quema de efigies,<sup>35</sup> conjuros, lanzamientos de fuerzas sobrenaturales<sup>36</sup> o del aliento y sangre del

<sup>32</sup> HG, III, 265; López Austin, *Augurios...*, 65-67, 75, 189.

<sup>33</sup> López Austin, *Augurios...*, 79, 81.

<sup>34</sup> Véase, por ejemplo, López Austin, "Cuarenta..."

<sup>35</sup> Actualmente se cree que la efigie quemada contiene, cuando menos en parte, el *tonalli* de la víctima. Montoya Briones, *Atla...*, 163.

<sup>36</sup> *Teotlaxiliani*, uno de los nombres dados a los hechiceros, significa literalmente "el que arroja lo divino"

CAUSAS GENERADAS EN EL PACIENTE	AGRESORES	DELEGADOS DE AGRESION	FORMAS DE AGRESION	CAUSAS IMPERSONALES DEL DAÑO	CONDICIONES ORGANICAS PARA EL DAÑO
<i>De responsabilidad</i> 1 Pecado 2 Imprudencia 3 Exceso 4 Daño contra sí mismo 5 Entrada voluntaria a campo de dominio de un ser sobrenatural 6 Acto antisocial 7 Pérdida de control emocional 8 Virtud excesiva	<i>Fuerzas sobrenaturales</i> 1 Dioses 2 Objetos cargados de fuerza divina: piedras preciosas, piedras del hogar, flores, cadáveres de ahogados, etc. 3 Muertos de los anteriores: <i>otlilcan chameque</i> , piedras, árboles, etc. 4 <i>Teyotlá</i> de los muertos 5 <i>Iniyotlá</i> de los muertos 6 Objetos que dañan por similitud	1 Dioses subordinados 2 Muertos de los anteriores 3 <i>Teyotlá</i> de muertos 4 Hombres bajo posesión sobrenatural 5 Hombres bajo influencia divina 6 Animales errantes	1 Ataque de entidades amigas 2 Intrusión y posesión de seres sobrenaturales 3 Remisión de fuerzas divinas a la superficie de la tierra: destino, rayos, temblor, luz astral, etc. 4 Ataque o intrusión de entidades amigas de seres vivos 5 Captura o ataque a las entidades amigas existentes, por seres sobrenaturales 6 Hechizo 7 Ejecución de pena 8 Ocasion ritual 9 Daño mágico por contagio o similitud 10 Penetración de fuerzas nocivas 11 Otros ataques	1 Contagio de enfermedad 2 Ataque de animales 3 Parasitos 4 Accidente 5 Intoxicación 6 Condiciones climáticas adversas 7 Otras	1 Desequilibrio orgánico 2 Predisposición causada por el <i>tonalli</i> 3 Ubicación en el campo de dominio de un ser sobrenatural
<i>Sin responsabilidad</i> 1 Hermosura 2 Proximidad a agentes nocivos 3 Entrada involuntaria a campo de dominio de un ser sobrenatural 4 Generación de cavidad 5 Caída en estado de desequilibrio orgánico 6 Parentesco con muertos elegidos 7 Otros	<i>Seres humanos</i> 1 Hombres comunes 2 Hombres con poder gubernamental 3 Hombres con poderes o conocimiento de lo sobrenatural 4 Generadores de fuerzas nocivas				

FACTORES ETIOLOGICOS DE LA ENFERMEDAD Y DE LA MUERTE



hechicero, miradas fuertes, contacto con la mano, y otras formas ritualizadas de maleficio. Los más temidos eran los envíos de entidades de los propios hechiceros, que devoraban dentro del cuerpo los centros de energía de sus víctimas, entre ellos el corazón y las pantorrillas. Más adelante me referiré de nuevo a estas formas de ataque.

#### LA POSESION

Diversos términos nahuas se refieren a la posesión. De ellos *ipan moquetza* significa "en él se yergue"; *itech quinehua*, "en su interior los eleva" o "en su interior los carga"; *ipan tetemo*, "sobre él descende"; *itech motlali*, "en él se coloca"; *ipan quiza*, "en él sale" o "en él se manifiesta". Otros, como *chauh necocoya* y *chon necocoya* se resisten al análisis, aunque el primero parece hacer referencia a un mal en el que interviene la crueldad; mientras que el segundo, muy oscuro, pudiera aludir a la presencia de un ente extraño. Un término más, *ipan pehua*, "en él se inicia", aparece cuando la posesión se manifiesta como una locura incipiente, con intervalos de lucidez. Adelante mencionaré otras formas de referirse a la posesión; pero ya el número de las enunciadas puede dar idea de la importancia que tenía este concepto entre los antiguos nahuas. Y era importante la posesión no sólo porque con ella se explicaban muy variados procesos patológicos, sino porque se creía que el hombre podía recibir voluntariamente en su cuerpo algún ser extraño, y que la inclusión podía reportarle beneficios.

Los dos tipos de agentes dañinos más mencionados en las fuentes como causantes de intromisiones patológicas son las *mocihuaquetzque* o *cihuapipiltin* y los dioses pluviales menores. A ellas atribuían la locura y distintos tipos de parálisis, motivados principalmente por la envidia que sentían los *teyolia* de las muertas en su primer parto frente a la belleza de los niños:

... inic ica itech quinehuaya, tlahueli-locati, tennecuilihui, ixnecuilihui, matzicolihui, icxicopichahui, icximimiqui, momacuecuetza, tencual-acquiza. Ic mitoaya: "Omotenamicti, ipan oquizque cihuapipilti, umaxac chaneque."<sup>37</sup>

... si alguno era poseído, enloquecía, se le torcían los labios, se le torcía el rostro, se le inutilizaba la mano, se le hacía el pie como cuchara, se le amortecía el pie, se le desasosegaba la mano, se le salían las babas. Se decía: "Encontró, se manifestaron en él las *cihuapipiltin*, las dueñas de las encrujadas."

<sup>37</sup> CF, I, 6.

Los númenes de la lluvia, por su parte, producían también diversas enfermedades. Cabe insistir aquí que se atribuía a los dioses una polivalente actitud frente a los hombres. Los dioses daban al hombre lo necesario para su existencia. De ellos derivaba todo tipo de beneficios. Pero de ellos también provenían daños, y nacía de esta concepción la de una necesidad de un juego de propiciaciones y de intercambio de bienes. La más característica enfermedad imaginada como posesión de los seres pluviales era un tipo de locura que se confundía con la maldad como un solo proceso patológico, originado por el golpe del rayo. Esto explica por qué al loco furioso se le llamara *aacqui*, "el que ha padecido intrusión", y por qué para curar a los enfermos cuyo mal apenas empezaba se utilizara una yerba, el *atonahuizpatli*,<sup>38</sup> cuyo nombre quiere decir "medicina contra la fiebre acuática". La atribución de ciertos tipos de locura a los dioses pluviales pudo haber tenido origen en la equiparación que se hacía entre las "fiebres acuáticas", caracterizadas por su intermitencia, y la alternancia entre ataques de locura y estados lúcidos.

Un ejemplo de personificación de las enfermedades, y con ella la idea de la posesión que postra al ser humano, está en la relación que en 1646 hizo Juan de la Cruz de la forma en que sanó de tifus:

... y que el susodicho tenía a su lado una india de una cara colorada y unos cabellos muy grandes, y un huipil azul, que era el tabardillo o enfermedad, y que no la había visto hasta que entró la Virgen Santísima a visitarlo, y riñó a la enfermedad, y le dixo que lo dexase porque era bien que el dicho luan de la Cruz sanasse para que sirviese a su hijo; y que luego que salió y al punto sanó.<sup>39</sup>

Los efectos de la embriaguez y de la ingestión de drogas también eran explicados por la posesión de los seres sobrenaturales que habitaban en el pulque y en los productos psicotrópicos. Al beber el pulque se introducía en el cuerpo uno de los cuatrocientos númenes que recibían el nombre de "conejos". Si el pulque se usaba imprudentemente, se ofendía a los seres sobrenaturales.<sup>40</sup> También se les ofendía cuando bebía pulque quien no tenía una gran fuerza de *tonalli*, una necesidad de adquirir energía muscular o un motivo ritual. Por esta razón sólo se autorizaba la ingestión de pulque a los mayores de 52 años, a los que habían demostrado su valor en el campo de batalla, a los gobernantes, a los jueces, ex-

<sup>38</sup> Hernández, *Historia natural...*, II, 265.

<sup>39</sup> Serna, 104.

<sup>40</sup> HG, I, 54.

cepcionalmente a los participantes en determinadas fiestas, y, por motivos de salud, a los que realizaban trabajos físicos agotadores y a las puérperas.<sup>41</sup> La transformación del carácter del borracho dependía de la naturaleza triste, alegre, rijosa o, en fin, de alguna de las cuatrocientas formas que podían caracterizar al dios que solía ocupar al ebrio, y así se decía que cada persona tenía su conejo:

“Ye yuhqui itoch”

Itechpa mitoa: in icuac acame tlahuana, in aca cenca choca, auh in aca teahua, tetzatzilia. In aquin tetzatzilia, in anozo mochoquilia, mitoaya: “Ye yuhqui itoch”. Ipampa ca in ye huecauh, in octli intech quitlamiliaya in totochtin, in quinmoteotiaya huehuetque.<sup>42</sup>

“Es como su conejo”

Se dice acerca de esto: cuando algunos se embriagan, uno llora mucho, y alguno riñe con la gente, grita a la gente. De quien grita a la gente o llora, se dice: “Es como su conejo”. Porque antes atribuían el pulque a los conejos, los adoraban los antiguos.

Esto daba por resultado que, a pesar de que el borracho era muy mal visto por su comunidad y que existían graves penas contra la embriaguez, no podía insultarse a una persona ebria, ya que el insulto recaía en el dios que estaba en ese momento dentro de ella.<sup>43</sup> En cuanto a la responsabilidad del borracho por sus actos antisociales, las fuentes son contradictorias, ya que se afirma tanto que la transgresión se atribuía al dios poseedor, como que era el borracho el que recibía el castigo de la justicia.<sup>44</sup>

La posesión de un dios daba fuerzas al cuerpo y embellecía a la persona. Lo último se desprende de un registro de Molina; el franciscano traduce *yuhquin oihuíntic* como “lozano y polido, o gallardo”, y el sintagma significa a la letra “como si se hubiera embriagado”.

Los productos psicotrópicos albergaban dioses. Los textos hablan del *ololiuhqui*, del peyote y del *tlapatl* en términos que indican que sus efectos eran considerados una toma de posesión: *tétech quíneuh*, *itech quiza*, *itech quinéhuaz*.<sup>45</sup> Creían los nahuas que los hongos alucinógenos eran consumidos para comulgar con el cuerpo de un dios,<sup>46</sup> y las fuentes pictográficas de factura colonial representan algunas plantas psicotrópicas junto a la figura del

<sup>41</sup> Véanse como ejemplos HG, I, 182; Durán, II, 164; Benavente, 361.

<sup>42</sup> CF, VI, 230.

<sup>43</sup> HG, I, 75.

<sup>44</sup> HG, I, 75-76; Las Casas, II, 388.

<sup>45</sup> López Austin, “Descripción...”, 74-77.

<sup>46</sup> *Procesos...*, 58.

demonio que se suponía habitaba en su interior. Un indio mixe, procesado en el pueblo de Yacochi a principios del siglo XVIII, confesó: “... asimismo he comido hongos que en el idioma mexicano se llaman *nanácal* [*teonanácatl*], y he visto al Demonio en figura de dichos hongos”.<sup>47</sup> La creencia llega firme a nuestros días, y son abundantes en la literatura etnográfica las menciones a los “niños” que son ingeridos con las drogas y que hablan a través del poseído.<sup>48</sup> También se afirma que la ingestión es peligrosa: la “sombra”, externada durante la posesión, puede ser capturada definitivamente por los dueños de la droga.<sup>49</sup>

Otras formas benéficas de posesión se lograban a través de la penitencia, del ritual y del contacto con objetos cargados de la fuerza sobrenatural. En forma definitiva los hombres-dioses captaban el fuego de su protector para convertirse en recipientes vivos. Igual naturaleza, aunque de breve duración, tenían los elegidos para representar a un dios en la ceremonia en la que éste debía ser muerto para que su vigor se renovara con su renacimiento cíclico. Los informes de las fuentes dan a entender que la posesión se lograba a través de la similitud entre el hombre destinado al sacrificio y la divinidad, puesto que las características corporales (edad, rasgos físicos, sexo) y los atavíos distintivos tenían gran importancia. Era posible, no obstante, que la apariencia encubriera la condición real del ser humano, puesto que en el mes de *huei tozotli* Quetzalcóatl era representado por una doncella, a la que se cortaba el cabello como si fuera varón.<sup>50</sup> Esto recuerda que entre los antiguos tarascos los sacerdotes poseídos por una diosa eran varones; pero se vestían con ropajes femeniles.

Quienes representaban a las divinidades en la ceremonia de ocisión ritual eran tratados como si fuesen los dioses mismos, y las mujeres les llevaban a sus hijos para que los bendijesen.<sup>51</sup> También acudían las madres con los menores ante los limosneros que en forma transitoria habían adoptado el papel de Xipe Tótec. Estos, cubiertos con las pieles de los sacrificados, cargaban a los niños y daban con ellos cuatro vueltas alrededor del patio.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> AGI, México 882. Antequera de Oaxaca. Testimonios del expediente sobre doctrinas y curatos a cargo de los religiosos de la Provincia de San Ypólito del Orden de Predicadores. Cuaderno 16. Confesión de Gaspar Ruiz, noviembre de 1704.

<sup>48</sup> Véanse por ejemplo, para nahuas, Bonfil, “Los que trabajan...”, 114; Barrios, “Textos...”, 65-66.

<sup>49</sup> Para tepehuas, Williams García, *Los tepehuas*, 221.

<sup>50</sup> “Costumbres, fiestas...”, 41.

<sup>51</sup> *Códice Ramírez*, 154-155.

<sup>52</sup> Durán, II, 153.

No sólo se propiciaba la posesión de los dioses, sino la de entidades anímicas de bestias. Se cuenta que existían ciertos hechiceros que recibían su extraordinaria fuerza de los restos de un tigre, el animal de los poderes nocturnos:

In nonotzaleque quitquitinemi in ye-huayo. Yehuatl in ixcuacehua, ihuan in yelpanehua, ihuan in icuitlapil, ihuan iizti, ihuan iyollo, ihuan in icoatlan, ihuan iyacatzol. Quil ic ih-yohuatinemi; quil ic tlaixmauhua, quil ic imacaxo. Ic acan ixmahui, ca nel payotinemi.<sup>53</sup>

Los poseedores de conjuros andan portando la piel (del ocelote). Esta, la piel de su frente, y la piel de su pecho, y su cola, y sus uñas, y su corazón, y sus colmillos, y la nariz. Dizque con esto andan soportando dificultades; dizque con esto amedrentan; dizque con esto son temidos. Por ello a nadie temen, que en verdad están provistos de la medicina.

La posesión podía ser muy favorable cuando no tenía carácter de agresión. Los hombres de "corazón endiosado" manifestaban su poder a través de una gran inteligencia o de una delicada sensibilidad artística. Pero cuando existía un ataque por intrusión, era preciso arrojar violentamente a los seres dañinos con medios terapéuticos directos. Estos eran las abluciones y los sahumeros (con productos aromáticos contra los seres acuáticos y telúricos), las punciones y sangrías, y las succiones.<sup>54</sup>

El uso de aromas para atacar a los seres de la tierra y del agua parece derivar de las propiedades atribuidas al perfume de las flores, del copal y del tabaco para atraer a la "sombra", que pertenece al mundo superior.<sup>55</sup> Esto puede llevar a otro aspecto de la dicotomía cósmica: el aroma pertenece a lo alto, atrae a lo que pertenece a lo alto y ahuyenta a lo que es del mundo bajo; lo hediondo pertenece a lo bajo, y posiblemente tenga efectos diametralmente opuestos a lo aromático. Entre los antiguos mayas aparece esta correspondencia. En el lenguaje secreto de Zuyuá, los mayas yucatecos daban el nombre de "sesos del cielo" al copal;<sup>56</sup> y los mayas de los Altos de Guatemala decían que los malos olores pertenecían al inframundo.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> CF, XI, 3.

<sup>54</sup> Como ejemplos pueden verse López Austin, "De las plantas...", 134-135; Hernández, *Historia natural...*, I, 121; II, 265; Vetancurt, I, 184. Entre grupos actuales, zapotecas, Carrasco, "Una cuenta...", 92; entre población mestiza de ascendencia zapoteca, Kearney, "Los conceptos...", 439.

<sup>55</sup> Véase como ejemplo, entre nahuas actuales, Robinson, "Textos...", 350.

<sup>56</sup> *El libro de los libros...*, 205.

<sup>57</sup> Las Casas, I, 650.

#### VIAJES FUERA DE LA ECUMENE

Así como los seres sobrenaturales penetraban en el mundo del hombre (en lo más íntimo del mundo del hombre, en su propio organismo), el hombre podía salir de los estrictos límites de su mundo para visitar las moradas de los sobrenaturales. El viaje más común era el del *tonalli* del durmiente. El *tonalli* podía comunicarse con dioses y muertos en la nebulosa vida de los sueños, de la que podía obtenerse, tras la intervención esclarecedora de sacerdotes especializados en la interpretación de las imágenes oníricas, la noticia que permitía al hombre estar en guardia frente a los virajes del destino.

Sin embargo, los viajes en los que la conciencia humana alcanzaba una captación más plena del mundo sobrenatural eran asunto de hombres poseedores de muy específicos conocimientos que se ejercitaban para establecer este tipo de comunicación. Los procedimientos para salir de los confines normales y traspasar la barrera de lo invisible eran la penitencia, la ingestión de drogas y ciertos rituales de tipo mágico. La droga producía un doble efecto: albergaba en el cuerpo de quien la había tomado al dios que el producto contenía, y proyectaba el *tonalli* hacia la morada del dios. Así se explicaban (y se explican) la conducta anormal de individuo embriagado y la experiencia obtenida por medio del psicotrópico. Creían que los magos especializados en la ingestión de drogas podían obtener durante el viaje los secretos indispensables para sanar a sus clientes o recuperar para ellos lo que habían perdido.

La historia narra los viajes realizados u ordenados por personajes famosos. Uno de estos viajes fue el proyectado por Motecuhzoma Xocoyotzin al Cincalco, sitio deleitoso de vegetación permanente regido por el dios Huémac, y en el que moraban muertos elegidos. De la entrevista de Huémac con los mensajeros de Motecuhzoma puede desprenderse que podían tener acceso en vida a dicho paraíso sólo quienes fuesen castos y practicasen la templanza. Huémac mandó decir a Motecuhzoma Xocoyotzin que, si pretendía llegar a su reino, debía abandonar las comidas reales, las bebidas de placer y el trato con sus múltiples mujeres.<sup>58</sup> Otro *tlatoani* tenochca, Motecuhzoma Ilhuicamina, ordenó a sus magos que fuesen a Chicomóztoc Aztlán Culhuacan, sitio mítico de origen de los mexicas, para que visitasen a los progenitores del pueblo. Los magos llegaron al sagrado monte Coatépéc de Tollan, y allí, con la ayuda de secretos productos y de oraciones, tomaron

<sup>58</sup> Durán, I, 518-524; Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, 502-514.

formas animales para arribar a un sitio feliz, ajeno a la muerte, poblado por pescadores que no ingerían comidas pesadas y que se remozaban en las faldas de un cerro que prodigiosamente los volvía a su juventud. No debieron de haber sido débiles los efectos de los productos utilizados para hacer el viaje, puesto que de los sesenta magos que partieron a Chicomóztoc, sólo cuarenta regresaron con vida a Tenochtitlan.<sup>59</sup> Más violento y directo fue el modo de viajar de un jorobado que el *tlatoani* de Chalco ordenó encerrar en una de las cuevas del Popocatepetl como ofrenda a los dioses de la lluvia. El infeliz, hambriento, cruzó la barrera de lo sobrenatural y visitó el Tlalocan. Los servidores del *tlatoani* lo encontraron vivo y recibieron de él el mensaje divino.<sup>60</sup> Esto recuerda el procedimiento de los antiguos mayas yucatecos para obtener la comunicación con los dioses de la lluvia: arrojaban doncellas al cenote, y obtenían de la que lograba salvarse el relato de su viaje al mundo de las aguas.<sup>61</sup> Así, por inmersión en las aguas, dijeron haber llegado al Tlalocan el sacerdote mexica Axolohua y el *tlatoani* tetzcocano Nezahualcóyotl. Este, una vez caído entre las aguas, fue conducido hacia lo alto del monte Poyauhtécatl para recibir las revelaciones tocantes a sus futuras acciones bélicas.<sup>62</sup> Otro personaje conducido físicamente hasta un sitio mítico, Hueiculhuacan, fue el hombre-dios Huítzil, quien sobre el dorso de un águila viajó para recibir instrucciones divinas cinco días antes de su muerte.<sup>63</sup>

Tanto en la antigüedad como en nuestros días la vocación de cierto tipo de médicos ha ocurrido en viajes al más allá. El llamado muere transitoriamente, ya por efectos del rayo, ya por ataques epilépticos, ya durante una grave enfermedad, y en el otro mundo obtiene el secreto para ayudar a sus semejantes. Hoy se cree que desoír la designación, negándose a ejercer la profesión ordenada por los dioses, acarrea al remiso muy dañinas consecuencias.

#### LOS HOMBRES CON PODERES SOBRENATURALES

Quienes podían cruzar a voluntad los umbrales del mundo invisible, viajar hacia zonas vedadas al resto de los mortales, rechazar o atraer las influencias, violentar y manipular las fuerzas de lo sagrado, recibir en su cuerpo el fuego divino o exteriorizar libremente

<sup>59</sup> Aparece este viaje en Durán, I, 219-227.

<sup>60</sup> *Historia de los mexicanos...*, 26.

<sup>61</sup> *Relaciones de Yucatán*, II, 25-26.

<sup>62</sup> Torquemada, I, 290; *Anales de Cuauhtitlán*, 40.

<sup>63</sup> C. del Castillo, 90-92.

sus entidades anímicas para actuar por medio de ellas, habían obtenido sus poderes de distintas formas, frecuentemente combinadas. Unas derivaban de la voluntad de los dioses, que marcaban a quienes sobre la tierra estarían más próximos a ellos para cumplir sus designios. La fuerza del *tonalli* capacitaba a los hombres que en su vida adulta actuarían con lo sobrenatural. El signo *ce ehécatl*, perteneciente a Quetzalcóatl, otorgaba poderes especiales que dependían de la posición del individuo: si el niño ofrecido al agua en ese día era noble, sería nagual, esto es, estaría capacitado para tomar formas animales y actuar en ellas; si era plebeyo y varón, podía llegar a ser *temacpalitotiqui*, hechicero que con la energía irradiada por el brazo robado del cadáver de una mujer muerta en su primer parto adormecería a sus víctimas para violarlas y saquear sus casas; si era *macehualli* y mujer, estaría facultada para obrar como *mometzcopinqui*, desprendiéndose la parte inferior de las piernas para cambiarlas por patas de ave y volar por los aires.<sup>64</sup>

La elección de algún dios también podía manifestarse en una marca corporal que fácilmente identificaba a su poseedor como hombre no común. Frecuentemente esta marca hacía que el individuo se semejara al dios protector, lo que, por similitud de apariencia, permitía que compartieran hombre y numen la fuerza divina. No todos estos hombres señalados eran magos. Si bien merecían el respeto de toda la colectividad, su función sobre la tierra se limitaba muchas veces a terminar sacrificados en una ceremonia de occisión ritual: albinos, hombres de color encendido y niños con dos remolinos en el cabello eran entregados al Sol, a la Luna y a Tláloc para aumentar la energía de los dioses cuando los eclipses o la sequía demostraban que éstos estaban hambrientos o en peligro.<sup>65</sup>

Los defectos físicos llegaban a identificar a los hombres como individuos con poderes sobrenaturales. Serna, al hablar de los médicos y adivinos, dice:

... y hoy ordinariamente son unos indios mal encarados y señalados de naturaleza, o cojos, o tuertos, y estos tales atribuyen la elección de su sacerdocio o la gracia que tienen para curar a aquellos defectos que padecen y señales que tienen, y dicen que cuando les faltó el ojo o la pierna se

<sup>64</sup> CF, IV-V, 101.

<sup>65</sup> HG, I, 139; II, 257; Muñoz Camargo, 132. Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana yotl*, 333. En la traducción de este último texto hay una palabra mal vertida: *yontecuezcomayo*, que es "el de dos remolinos", pero a la que incorrectamente se le atribuye el significado de seres de cabeza partida o de dos cabezas.

les dio aquella gracia. Y no ha muchos días que un ministro muy grande deste arzobispado me dixo que había encontrado con uno destes médicos o adivinos, y que le mostró una verruga grande que le había salido en un pie, y dixo que desde que le salió le habían dado la gracia de curar. Y cuando estos accidentes y defectos corporales los tienen desde el vientre de su madre, dicen que de allí sacaron la gracia que Dios les dio...<sup>66</sup>

Hoy las anomalías físicas son interpretadas de igual manera. Entre los popolucas, quienes nacen con dientes podrán hablar con los rayos y atraer y detener las lluvias,<sup>67</sup> y entre los tzotziles, los bizcos y los que tienen abundantes lunares, verrugas y acné creen que heredan el mal del propio Jesucristo, quien, a juicio de los indígenas, tiene una apariencia similar a la de sus elegidos.<sup>68</sup>

Lo anterior apunta hacia una explicación de las prácticas de pintura corporal, deformación y mutilación, puesto que por medios artificiales podía lograrse que el individuo se pusiera bajo el dominio de un dios particular para adquirir así parte de su fuerza. Desgraciadamente, las fuentes no proporcionan grandes noticias: fray Bartolomé de las Casas, al hablar de la deformación del cráneo, sólo dice que tenía como propósito hacer parecer a los indios más fieros en la guerra;<sup>69</sup> más explícita, la *Relación de Michoacán* afirma que se modificaban las cabezas de los niños tarascos nobles para que adquiriesen valentía.<sup>70</sup> Nada esclarecen los dos verbos que significan "aserrar los dientes" en el *Vocabulario de Molina*, *tlantzitzicuatiliztli (nite)* y *tlantzitziquiloliztli (nite)*, pues su composición sólo alude a la acción sobre las piezas. En cuanto a la pintura corporal, dicho *Vocabulario* sólo proporciona un informe adicional al especificar que los indios acostumbraban hacerse dibujos en la espalda.<sup>71</sup> Esta pobre información no responde a la importancia que tenían las prácticas de mutilación e incrustaciones dentarias y las de deformación, cuyos vestigios son tan abundantes en los restos óseos. Hay mutilaciones dentarias que aparecen en las imágenes de los dioses, para caracterizarlos,<sup>72</sup> y sin duda la creencia tzotzil contemporánea del Jesucristo bizco es derivación

<sup>66</sup> Serna, 241-242.

<sup>67</sup> Foster, "Notes...", 17.

<sup>68</sup> Holland, *Medicina...*, 264, 283-284.

<sup>69</sup> Las Casas, I, 177.

<sup>70</sup> *Relación de Michoacán*, 145.

<sup>71</sup> Los términos registrados son "escritura en las espaldas, *tlaicampa tlacuilolli, icampa tlacuilolli*", y "labrarse el cuerpo como moro, *ninicuiloa*".

<sup>72</sup> Tibón relaciona los tipos humanos de mutilación dentaria con los de las imágenes de los dioses. *El mundo...*, 139-144. Flastlicht deduce que las incrustaciones sólo pertenecían al grupo dominante. *La odontología...*, 61-64.

de la antigua concepción del dios solar joven de los mayas. Las madres mayas yucatecas procuraban que sus hijos fuesen bizcos, colgándoles del pelo un pegotillo que les llegaba al entrecejo.<sup>73</sup>

Los dioses solían llamar a los hombres a su servicio por medio de accidentes y enfermedades graves que permitían una comunicación más plena. Uno de estos accidentes era el golpe del rayo. Todavía hoy la descarga eléctrica obliga a los señalados a formar parte de sociedades místicas que tienen como función principal el culto a los señores de las aguas y el control de los meteoros: ahuyentan las dañinas nubes de granizo, atraen las favorables para la agricultura y tienen poder para curar las enfermedades frías. Es frecuente encontrar que estos *quiuhltazque*, *teciuhltazque*, "teciutleros", "temporaleros" o "trabajadores del tiempo" están regidos por estrictas normas morales desde el momento mismo del accidente. Starr relata que los nahuas tlaxcaltecas del siglo pasado sólo podían hacer llegar sus ofrendas a su cerro pluvial sagrado por medio de este tipo de manipuladores de lo sobrenatural.<sup>74</sup> Otros accidentes, aunque mortales, dejaban el cuerpo cargado de energía, y ésta podía ser usada por otros hombres.

Tanto los textos históricos como los etnográficos abundan en menciones de los conocimientos y ejercicios específicos necesarios para obtener los poderes sobrenaturales. No era suficiente haber adquirido las características anímicas del *tonalli*. Las penitencias, el duro adiestramiento, los años de preparación bajo la vigilancia de un mago experimentado y el aprendizaje de oraciones y cantos eran, y son, indispensables para el ejercicio del arte. Aun así, no existían hombres que tuvieran todo tipo de poder o toda clase de conocimientos. La profesión del mago se daba en múltiples especialidades, y la posición social, la estimación o el temor que se les tenía variaban no sólo en relación a sus particulares ámbitos de ejercicio, sino a la ética personal. No es válido, por tanto, generalizar en torno al papel del mago en las antiguas sociedades nahuas. Formaban grupos demasiado heterogéneos, de todo nivel social, respetados, odiados, temidos o despreciados. Sólo la conquista española pudo aminorar sus diferencias, pues la imagen negativa de los cristianos unificó la concepción que se tenía de estos hombres, al creerlos pactados con el Demonio; y ante el pueblo los unió su papel de defensores de la antigua fe, de opo- sitores a la invasión del europeo y al adoctrinamiento cristiano.

<sup>73</sup> Landa, 35.

<sup>74</sup> Starr, "Notes..." (1899-1900), 117.

## EL NAGUALISMO

*El problema*

Una de las concepciones más interesantes de la cosmovisión indígena, presente desde la antigüedad prehispánica hasta nuestros días, es el nagualismo. Ha interesado no sólo a historiadores y etnólogos, sino que aparece como motivo importante en el arte —“El nagual” de David Alfaro Siqueiros es buen ejemplo— o en obras literarias de autores guatemaltecos —Asturias, Monteforte Toledo, Samayoa Chinchilla— y mexicanos —González Obregón, Othón, Magdaleno—,<sup>75</sup> quienes, con base en el conocimiento de las tradiciones populares, dan a conocer ampliamente esta concepción de hombres que toman cuerpo de animal para cometer sus fechorías.

El tema es complejo, amplio, y cuenta con abundante bibliografía. No pretendo, por tanto, tratarlo en su extensión adecuada, sino escoger tres de sus aspectos más íntimamente relacionados con el problema general del cuerpo humano que abordo en este libro. El primero es el de la polisemia del término “nagual”; el segundo, el de la relación entre el cuerpo del mago y el del animal; el tercero, el de la distinción entre el nagualismo, el tonalismo y otras concepciones indígenas. Habiendo aclarado que únicamente me referiré a estos tres aspectos, debo agregar que sólo tocaré los puntos más sobresalientes del problema, pues la simple polémica con los autores que se han dedicado al nagualismo requeriría una gran extensión.

Salser ha tratado el aspecto de la polisemia, basado en las informaciones obtenidas entre los quichés de Santiago El Palmar, departamento de Quezaltenango, Guatemala. Dicho autor divide los sentidos que se dan al término “nagual” en cinco categorías: 1. Afinidad que existe entre un ser humano y un animal viviente único. Los destinos de ambos están ligados, y si el nagual es un animal poderoso, la persona será brava y fuerte. Si el animal es herido o muerto, la persona puede sufrir el daño. 2. El signo del zodíaco en el que ha nacido el niño. El signo determina el carácter o las atribuciones físicas del ser humano: si es Taurus, por ejemplo, el niño será fuerte. 3. El día en que nació una perso-

<sup>75</sup> De Miguel Angel Asturias, *Leyendas de Guatemala, Hombres de maíz, Mulata de Tal*; de Mario Monteforte Toledo, *Entre la piedra y la cruz, La cueva sin quietud*; de Carlos Samayoa Chinchilla, “El brujo de Chitzajay”, “El nahual”; de Luis González Obregón, *México viejo, Las calles de México*; de Mauricio Magdaleno, *El resplandor*; de José Manuel Othón, “El nahual”.

na, dentro del calendario mayaquiché de 260 días. La influencia del día aparece tanto en interpretaciones simplistas populares como en la de especialistas en el calendario quiché. Según estos últimos son importantes tanto el signo como el numeral. 4. El santo patrono de cada pueblo, que es nagual del pueblo. 5. La esencia espiritual de la Tierra.

Salser concluye que no existe una definición lexicológica única y simple de “nagual” que pueda aproximarse a la realidad psicológica total a la que se refiere el término entre los quichés de la población estudiada, y que el vocablo es empleado de varias maneras por diferentes individuos, según el contexto.<sup>76</sup>

Si ampliamos el marco geográfico de estudio al territorio que ocupó Mesoamérica, faltan en la información recogida por Salser algunos conceptos más. Pueden señalarse provisionalmente: 1. Mago que tiene el poder de tomar el cuerpo de un animal, de una bola de fuego o de algún meteoro. 2. El ser tomado por dicho mago. 3. Una de las entidades anímicas.

Creo que para resolver este primer aspecto, el de la polisemia, el problema puede plantearse de la siguiente manera: *a.* ¿Cuáles conceptos derivan de una confusión entre el nagualismo y otra u otras creencias, por ejemplo, el tonalismo? y *b.* ¿Cuál es el parentesco entre los conceptos en los que no ha existido dicha confusión?

El segundo aspecto (que será el primero que aborde por razones de método) es el de la relación existente entre el cuerpo del mago y el del animal, fuego o meteoro. Salser menciona varios tipos de opiniones, entre las que contrastan las de los especialistas conocedores del mundo sobrenatural y las de la gente común. Creo que esta distinción es válida cuando se estudia el nagualismo de los antiguos nahuas. La visión esotérica podrá distinguirse como la más congruente con otros aspectos de la cosmovisión; la exotérica será la más simplista. Ambas son importantes; pero procuraré dilucidar la de mayor congruencia, la de los especialistas de lo sobrenatural.

El tercer aspecto se refiere, básicamente, a la confusión existente entre el nagualismo y la liga entre un hombre y un animal compañero, liga originada en los primeros momentos de la vida del niño, y por medio de la cual ambos seres comparten la suerte. Esta confusión se ha producido tanto entre los indígenas (así se desprende de los conceptos recogidos por Salser), como entre los

<sup>76</sup> Salser, *Nagual...*, 15-20.

tratadistas, a partir, cuando menos, de Ruiz de Alarcón.<sup>77</sup> La confusión nace del íntimo vínculo que existe entre tonalismo y nagualismo; pero es posible distinguir, por una parte, estos dos conceptos entre sí, y por otra, el nagualismo y algunas formas de transformación que están registradas en las fuentes históricas y etnográficas.

### Las descripciones del *nagualismo*

Varios de los textos recogidos por fray Bernardino de Sahagún se refieren al nagualismo. En ellos se habla de los signos favorables para que una persona alcanzara los poderes de *nahualli*, de la distinción entre los *nanahualtin*<sup>78</sup> buenos y los malvados, y de las diferentes formas que podían adquirir los nobles y los plebeyos:

In nahualli tlamatini, nonotzale, piacle, acemelle, ixtilli, imacaxtli, aquequelli, axictli, aixcoehualiztli.

In cualli nahualli tlapiani, tlayolotl, tlapixqui, itzqui. Itztica, tlapia, tlapalehuia; ayac quen quichihua.

In tlahueliloc nahualli, tlachihuale, tetlachihuiani, xuchihua, teyolmalacacho, teixcuepa, tetlanonochilia, texoxa, tetlachihua, tetlacatecolohua, teca mocayahua, tetlapolotia.<sup>80</sup>

No ihuan mitoaya: in aquin ipan (ce quiahuitl) tlatatia pilli, nahualli mochihuaya, tlacihqui, quitoznequi amo tlatatl. Itla quimonahualtiaya, itla ic mocuepaya, azo tecuannahuale. Auh intla macehualli, no yuhqui itequih catca. Azo totoli, azo cozamatl, anozo chichi, ipan moquixtia-

El *nahualli* es sabio, poseedor de discursos, dueño del depósito, sobrehumano,<sup>79</sup> respetado, grave, serio, no burlado, no sobrepasado.

El buen *nahualli* es depositario, hay algo en su interior, guardador, observador. Observa, conserva, auxilia; a nadie perjudica.

El *nahualli* malvado es poseedor de hechizos, hechiza a la gente. Es dueño de hechizos para seducir; desatina a la gente, embauca, lanza conjuros a la gente, hechiza a la gente, hace maleficios a la gente, obra como mago dañino contra la gente, se burla de la gente, turba a la gente.

Y también esto se decía: si el que nacía en (el signo *ce quiahuitl*) era noble, se hacía *nahualli*, adivino; quiere decir, inhumano. Hacía de algo su *nahualli*, en algo se transfiguraba; quizá tenía por *nahualli* una fiera. Y si era *macehualli*, también ese era su oficio. Quizá se hacía salir en un pavo, quizá

<sup>77</sup> Ruiz de Alarcón, 27-28.

<sup>78</sup> Plural de *nahualli*.

<sup>79</sup> Puede traducirse también como "intranquilo". Literalmente *acemele* es "no posee un hígado unitario".

<sup>80</sup> CF, X, 31.

ya. In zazo tlein inecuepaliz, inahuall en una comadreja, quizá en un perro. mochihuaya.<sup>81</sup> Cualquier cosa era su transfiguración, se hacía su *nahualli*.

Otro texto habla al mismo tiempo de los *nanahualtin*, de los adivinos y de los que controlan los meteoros. Excluyo de él lo que se refiere sólo a los terceros:

Mitoa inic tlatatia: nappa polihua in Se dice que así nacía: cuatro veces ite in inantzin; in yuhqui aucmo utz- desaparece en el vientre de su madre; tli inic necia. In icuac omozcali, yie como si no estuviera preñada, así parecía. Cuando crecía, ya muchacho, telpuchtli, quin icuac huel necia in enseguida bien aparecía lo que era su tlein itequih. Mitoaya: "Mictlan ma- función. Se decía: "Es conocedor del tlini, Ilhuicac matini"... Mictlan, es conocedor del Cielo"...

Auh in ayac icihuauh catca, zan Y nadie era su mujer. Sólo estaba oncan catca in teopan, mozahqui in allá, en el templo; vivía como penitente en su interior. Por esto se decía itlan nenca. Ic mitoaya nahualli, tla- *nahualli*, adivino. cihqui.<sup>82</sup>

Lo anterior nos da a conocer que el nombre de *nahualli* se daba en la antigüedad tanto al mago como a la forma que tomaba; que varios factores (predestinación manifiesta antes del nacimiento, signo del *tonalli* que le pertenecía desde recién nacido, conocimientos específicos y ejercicios penitenciales) venían a confluir para que el mago adquiriera el pleno poder del nagualismo; que había *nanahualtin* que utilizaban su poder para el bien, mientras que otros se dedicaban a hechizar a la gente, y que podían ser *nanahualtin* tanto los nobles como los plebeyos. El segundo de los textos citados, aunque no suficientemente explícito, parece hacer distinción entre los animales en los que se transformaba el noble (fieras), y aquellos más humildes que pertenecían al *macehualli*. El tercero relaciona el poder con la vida de penitencia. Cabe agregar que grandes personajes de la historia antigua eran tenidos por naguales, entre ellos el *tlatoni* Tzutzumatzin y el propio *tlatoni* tenochca Motecuhzoma Xocoyotzin, aunque éste negara sus facultades mágicas ante Cortés.<sup>83</sup>

Las formas que el *nahualli* tomaba son descritas como fuegos<sup>84</sup> o como un animal que algunas veces tenía apariencia anormal, ca-

<sup>81</sup> CF, IV-V, 42.

<sup>82</sup> PM, fol. 58r, 127 según Paso y Troncoso.

<sup>83</sup> Cortés, 70.

<sup>84</sup> Torquemada, II, 83.

racterizado por sus grandes dientes.<sup>85</sup> Hoy los quichés describen al animal en términos más precisos: es feo de modo no común, los caninos son grandes y saltados, los ojos están encendidos, y en ocasiones tiene una cruz en la parte superior del cuerpo. Este mismo pueblo dice que los naguales magos son hombres que en el día tienen más propensión a dormir que a trabajar.<sup>86</sup>

*Los estudios sobre el nagualismo*

Pese a las limitaciones que sobre este tema me he fijado, no puedo eludir la mención, al menos, de algunos de los autores que se han ocupado del asunto. Lo hago de dos maneras: una, el listado, en uno de los apéndices, de una treintena de trabajos que hablan del nagualismo, número bastante reducido dentro de su abundante bibliografía, pero que espero sea útil al lector interesado;<sup>87</sup> otra, el señalamiento brevísimo de momentos interesantes en la historia del estudio del tema.

A mediados del siglo pasado el abate Brasseur de Bourbourg, influido sin duda por los comentarios de los tempranos tratadistas evangelizadores, y participante él de iguales tendencias, aventuró la peregrina idea de que los naguales constituían una especie de extendida sociedad secreta que tenía como propósito oponerse al cristianismo.<sup>88</sup> Asumió este parecer Daniel G. Brinton, quien en 1894 dice del nagualismo que

... desde hace doscientos años... ha sido reconocido como un culto no menos poderoso que misterioso, que une muchas y diversas tribus de México y América Central en una oposición organizada en contra del gobierno y la religión que han sido introducidos de Europa, cuyos miembros han adquirido y están ligados por extrañas facultades y ocultas enseñanzas, que los colocan a la par de los famosos taumaturgos y teodidactas del Viejo Mundo; y quienes preservan hasta nuestros días el pensamiento y formas de un ritual suprimido hace mucho tiempo.<sup>89</sup>

Hay que reconocer, sin embargo, que pese a que en su época existía una gran confusión entre tonalismo y nagualismo, Brinton advirtió que la concepción de un espíritu guardián o genio tutelar

<sup>85</sup> Así en los conjuros de Ruiz de Alarcón. Véase López Austin, "Conjuros nahuas...", i y ii.

<sup>86</sup> Saler, *Nagual...*, 23.

<sup>87</sup> Véase el apéndice 8 de este libro.

<sup>88</sup> Brasseur de Bourbourg, *Histoire...*, IV, 822-824, 833-835.

<sup>89</sup> Brinton, "Nagualism...", 12.

(vigorosa en su tiempo entre los mayas) había sido extraña a los antiguos pueblos del Altiplano Central.<sup>90</sup>

La Farge y Byers, basados en su experiencia entre los jacaltecas de Guatemala en 1927, distinguen entre la liga de un hombre con un animal, y la facultad de algunos magos de transformarse en un animal o en un objeto, y consideran que la primera concepción dio origen a la segunda.<sup>91</sup>

Es Foster quien, en 1944, precisa que ambas concepciones son independientes, distingue con claridad una de otra, y afirma que la idea de secta o sociedad secreta no tiene fundamento.<sup>92</sup>

En ese mismo año, sin bases suficientes, Rojas González pretende relacionar el nagualismo con el totemismo, y llega a afirmar que la primera de las creencias, como tal, nace a raíz de la conquista.<sup>93</sup>

En 1947 se publica un artículo de Alfonso Villa Rojas, en el que da a conocer las interesantes relaciones existentes entre el nagualismo y el parentesco entre los tzeltales, estudio que ampliaría en 1963, insistiendo en la importancia del nagualismo en el control social.<sup>94</sup>

En un artículo que sería antecedente de su libro *Medicina y magia*, Aguirre Beltrán afirma en 1955 que el nagualismo responde a una necesidad derivada de las contingencias de la agricultura de temporal, ya que por medio de él se pretende el dominio sobre las lluvias, e insiste en la distinción establecida por Foster entre el nagualismo y el tonalismo. Por otra parte, señala que esta confusión ya aparece en Ruiz de Alarcón. Sin caer en las exageraciones de Brasseur de Bourbourg y Brinton, hace notar muy atinadamente que durante la Colonia el nagualismo adquirió los tintes de una verdadera lucha de resistencia contra-aculturativa que, en ocasiones, llegó a tener las características de movimiento mesiánico.<sup>95</sup> Posteriormente, en su libro *Medicina y magia*, incluye estos conceptos en una visión panorámica erudita, provista de numerosos ejemplos obtenidos en material de archivo, y da a conocer el complejo pensamiento mágico de los indígenas prehispánicos y coloniales.<sup>96</sup>

Entre trabajos etnográficos más recientes, es preciso señalar el que realizó Esther Hermitte entre pueblos mayas. En su estudio

<sup>90</sup> Brinton, "Nagualism...", 19.

<sup>91</sup> La Farge y Byers, *The Year...*, 133.

<sup>92</sup> Foster, "Nagualism..."

<sup>93</sup> Rojas González, "Totemismo..."

<sup>94</sup> Villa Rojas, "El nagualismo..." y "Kinship..."

<sup>95</sup> Aguirre Beltrán, "Nagualismo..."

<sup>96</sup> Aguirre Beltrán, *Medicina...*, principalmente 98-114 y 223-226.



analiza detalladamente el papel actual del nagualismo como factor de control social.<sup>97</sup>

A partir de Foster, todos estos estudios irán dando las bases para los trabajos de otros investigadores, más preocupados por esclarecer el nagualismo y el tonalismo en particulares regiones y épocas. Todos o casi todos los que hemos escrito sobre el nagualismo hemos coincidido en que el nagual es el mago que cree transformarse en otro ser. Esta definición, sin embargo, debe ser revisada, y a ella me referiré enseguida.

#### *La transfiguración del nagual*

Una visión exotérica y simplista nos ha hecho considerar que la concepción indígena del nagualismo se refiere, en toda su extensión, a la transformación corporal del mago, que cambia su materia total humana por otra de apariencia animal —cuando en animal se transfigura— y que posteriormente, para volver a la normalidad, revierte el proceso por medio de una nueva metamorfosis. Esto no corresponde al pensamiento esotérico, y a tal conclusión puede llegarse si se analiza el problema a la luz de diversos informes que, interrelacionados, nos proporcionan una visión más congruente con la imagen que se tiene del mundo sobrenatural.

Debemos empezar por esclarecer a qué seres se atribuía o se atribuye la capacidad de transfiguración. No son sólo los humanos; deben agregarse los dioses, los muertos y los animales. Entre los primeros puede mencionarse a Huitzilopochtli, que aparecía en figura de serpiente de fuego celeste, y a Páinal, en la de colibrí.<sup>98</sup> Pero de ninguno se menciona tan insistentemente su poder de transfiguración como de Tezcatlipoca, al que se creía ver con frecuencia en forma de coyote, de seres fantasmales o de zorrillo, sobre todo cuando este animal daba muestras de su terrible poder, atribuido al dios, en sus hediondas deyecciones. Tezcatlipoca se hacía presente a los hombres en formas fantasmales, se burlaba o contendía con ellos, y llegaba a permitir que lo vencieran en la lucha los que tenían valor suficiente para enfrentarse y arrosar el peligro por jugarse la recompensa de la victoria.<sup>99</sup> Entre las descripciones de las apariciones de Tezcatlipoca puede señalarse la de Muñoz Camargo, quien afirma que el dios se hacía presente a

<sup>97</sup> Hermitte, *Poder sobrenatural...*

<sup>98</sup> Del primero se dice literalmente *xiuhcoanahuale*, y del segundo, *huitzitzilnahuale*. CF, I, 1 y 2.

<sup>99</sup> Véanse, como ejemplos, *Historia de México*, 115; López Austin, *Augurios...*, 29, 47, 60.

los hombres en un cuerpo que no proyectaba sombra, que no tenía diartrosis donde debían existir las coyunturas, sin cejas, sin pestañas, y con los ojos redondos, sin pupilas ni esclerótica.<sup>100</sup> En un dicho popular, explicado por los mismos informantes de Sahagún, se dice que Tezcatlipoca y Huitzilopochtli actuaban como *nana-hualtin*, transfigurándose en viento y en noche:

“In yohualli, in ehecatl,  
i nahualli, in Totecuyo”

“La noche, el viento  
el *nahualli*, Nuestro Señor”

Inin tlatolli itechpa mitoaya in tlacateculotl Tezcatlipoca. Mitoaya: “¿Cuix huel amechnotzaz in tlatcatl in Tezcatlipuca, in Huitzilopochtli? Ca zan yuhqui in ehecatl, auh in yohualli quimonahuallia. ¿Cuix huel amechtacanotzaz?”<sup>101</sup>

Estas palabras se decían en relación al “demonio” Tezcatlipoca. Se decía: “¿Acaso puede hablaros la persona Tezcatlipoca (o) Huitzilopochtli? Porque es sólo como viento, y como noche se hace *nahualli*. ¿Acaso puede hablaros como persona?”

La posibilidad de transfiguración de los dioses nos permite entender por qué Saler comprende entre los naguales a los santos patronos de las distintas comunidades, ya que éstos son meros sustitutos de las antiguas deidades protectoras, los “corazones del pueblo”. En la literatura etnográfica aparecen frecuentemente estos personajes en correrías nocturnas, fuera del cerro en el que habitan, en forma de vientos sutiles que luchan contra los que pretenden agredir a sus protegidos. Los agresores pueden ser tanto “aires” meléficos como los dioses protectores de los pueblos vecinos, igualmente nagualizados. Así se personifican las rivalidades regionales, creyéndose que las contiendas se dirimen también en el ámbito sobrenatural.

Los muertos pueden adquirir una cobertura animal. Una fuente nos relata que en el siglo XVIII los indios acostumbraban observar el día del entierro de una persona importante qué animal era el primero que llegaba a la puerta de la iglesia, y lo compraban, puesto que creían que dentro de él estaba el difunto.<sup>102</sup> También hay noticia de que a fines del siglo XIX, entre los mayas yucatecos, estaba prohibido cazar el 31 de octubre y el 1º de noviembre, porque creían que los muertos podían andar en el interior de los animales.<sup>103</sup> Por otra parte, ya se ha visto que los nahuas actua-

<sup>100</sup> Muñoz Camargo, 151.

<sup>101</sup> CF, VI, 254.

<sup>102</sup> Ribadeneira y Barrientos, fol. 150r.

<sup>103</sup> Starr, “Notes...” (1901), 78.

les creen que los muertos pueden convertirse, como naguales, en burros, perros, chivos y ratas.<sup>104</sup>

A los animales también se les atribuyen poderes de nagual. Tanto los zapotecas como los mayas de Yucatán afirman que los animales se transfiguran unos en otros,<sup>105</sup> y los nahuas de principios del siglo XVII decían que algunas serpientes, entre ellas la *metlapilcóatl*, no eran verdaderos animales, sino que siempre eran naguales.<sup>106</sup>

Es necesario señalar que cada *nahualli* puede tomar muy distintas formas, y que ésta es una de las diferencias entre el nagualismo y el tonalismo, ya que la relación entre el hombre y su "tona" es la que se da exclusivamente entre dos individuos, uno humano y otro animal. De los antiguos personajes históricos a los que se atribuían poderes sobrenaturales, se dice que la mujer-diosa Malinalxóchitl tomaba formas de ave o de cualquier animal que quisiese;<sup>107</sup> el *tlatoani* Tzutzumatzin, de águila, tigre, serpiente o bola de fuego,<sup>108</sup> y el mago Martín Océlotl, de tigre, león y perro.<sup>109</sup> Aparte de estas apariencias se mencionan las de caimán, zorrillo, murciélago, comadreja búho, pava y otras más.<sup>110</sup> Hoy las formas también son múltiples, hasta 13 las que se afirma puede adquirir un nagual tzotzil, y fuera de las específicamente animales se citan las de remolinos de viento, bolas coloradas de tierra incandescente, arco-iris, cometa, rayo y fuego.<sup>111</sup>

Aparte de que el nombre de "nagual" se da al mago y al ser en el que se transfigura, hay *algo* más llamado así; *algo* que se encuentra en el interior del cuerpo del mago —en su corazón, según una fuente etnográfica; en su estómago, según otra— que de día descansa y de noche se exterioriza, enviado a vagar por su poseedor. Esto lo mencionan tanto los nahuas como los tzeltales.<sup>112</sup> Y se afirma también que cuando el mago se encuentra bajo la forma de otro ser, su cuerpo permanece dormido. Aquí se advierte la presencia de las visiones exotérica y esotérica. Marcela Olavarrieta Marengo registra que en la región de Los Tuxtlas, en Veracruz,

<sup>104</sup> W. Madsen, *The Virgin's...*, 187.

<sup>105</sup> Redfield y Villa Rojas, *Chan Kom*, 208; Parsons, *Mitla...*, 225.

<sup>106</sup> Ruiz de Alarcón, 55.

<sup>107</sup> Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, 9.

<sup>108</sup> *Códice Ramírez*, 92-93.

<sup>109</sup> *Procesos...*, 19.

<sup>110</sup> Por ejemplo, Serna, 204 y Fray Juan Bautista, 152.

<sup>111</sup> Por ejemplo, Holland, *Medicina...*, 113 y 143.

<sup>112</sup> Para los nahuas, W. Madsen, *The Virgin's...*, 201; para los tzeltales, Villa Rojas, "Kinship...", 584.

aparecen dos interpretaciones: hay quienes creen que existe una transformación del cuerpo del mago, y quienes aseguran que el mago permanece dormido cuando practica el nagualismo.<sup>113</sup> Según los zoques de Copainalá, Chiapas, el nagual es un espíritu distinto al "ánima" o "alma" que se sale en sueños, y los que se acuerdan de sus sueños pueden saber en qué se transfiguran.<sup>114</sup> Lo anterior queda claro en las declaraciones de tres reos confesos de idolatría procesados en la región del río Cajonos, entre el Zempoaltépetl y la Sierra de Villa Alta, Oaxaca, en los años de 1704 y 1705:

... que es verdad haber vuéltose lumbre en sueños; que ha volado; que ha visto el mundo y lugares criados; que ha salido muchas noches a volar y para ir a ver a sus amigos y compadres; que ha ido a Oaxaca y pelea con los españoles...<sup>115</sup>

... declaró ser verdad haber hecho la penitencia que está expresada en dicho escripto, y que se vuelve rayo una vez en tiempo de aguas cada año; y que vuela transformado en gavilán unas veces y en zopilote otras; y que esto lo hace quedándose dormido y como en sueños...<sup>116</sup>

... dijo dicho Gabriel Velasco que es cierto que es brujo, y se vuelve lumbre; y se queda como adormecido, y le parece mira todo el mundo; que empezó de edad de diez años, que estando en su pueblo durmiendo fue arebatado una noche y llevado al pueblo de Yaxila un poco fuera de él en campo raso; y que dijo: "¿Qué es esto que me ha sucedido?" Y se volvió a adormecer y después se halló en su casa...<sup>117</sup>

Para los especialistas en las artes del manejo de lo sobrenatural no existe, por tanto, identidad entre su cuerpo y el del ser en el que *algo* suyo se incorpora, ya sea que el nagualismo se realice durante el sueño o en estado de vigilia. Lo anterior permite comprender testimonios como el registrado por Ruiz de Alarcón, en el sentido de que el mago sabía cuando en otra estancia estaban

<sup>113</sup> Olavarrieta Marengo, *Magia...*, 168.

<sup>114</sup> Wonderly, "Textos...", 98.

<sup>115</sup> AGI México 882. Antequera de Oaxaca. Testimonios del expediente sobre doctrinas y curatos del cargo de los religiosos de la Provincia de San Ypólito del Orden de Predicadores. Cuaderno 18. Naturales del pueblo de Joia, del beneficio de Yagabila, 7 de enero de 1705.

<sup>116</sup> AGI México 882. Antequera de Oaxaca. Testimonio del expediente sobre doctrinas y curatos del cargo de los religiosos de la Provincia de San Ypólito del Orden de Predicadores. Cuaderno 16. Confesión de Sebastián del Río del pueblo de Santiago Xocotepeque, de la doctrina de Chinantla, 12 de diciembre de 1704.

<sup>117</sup> AGI México 882. Antequera de Oaxaca. Testimonios del expediente sobre doctrinas y curatos del cargo de los religiosos de la Provincia de San Ypólito del Orden de Predicadores. Cuaderno 18. Naturales del pueblo de Joia, del beneficio de Yagabila, 7 de enero de 1705.

matando o maltratando a su nagual.<sup>118</sup> Las creencias populares pasaron del dominio indígena al de los españoles, quienes no sólo transmitían, tras aceptarlo, el dicho de los naturales, sino que, ya partícipes de tales concepciones, relataban sus propias experiencias en materia de nagualismo. Así nos dice Fuentes y Guzmán que un español le había contado que en Nicaragua había encadenado por todo un día a un león que era nagual, y que posteriormente había encontrado al indio mago "transportado y como muerto".<sup>119</sup> Y el mencionado Ruiz de Alarcón transmite:

Antonio Márquez, español digno de crédito, y que sabe bien la lengua mexicana, me refirió que, habiendo él oído contar un caso deste género, que le había sucedido en la costa de Acapulco a un Simón Gómez, español, dudaba de la verdad del suceso; pero encontrando con el dicho Simón Gómez le preguntó si era verdad lo que dél se había referido. A esto respondió el dicho Simón Gómez que la verdad era que estando pescando en el río de Cachutépech, que es cerca de Acapulco, de dos hijos que tenía consigo, el uno se subió sobre un pedrisco que estaba dentro del río, donde salió un caimán y empezó a dar vueltas al pedrisco, con que pretendía coger al muchacho, el cual, amedrentado, dio voces al padre, el cual, viendo lo que pasaba, pidió al otro hijo el arcabuz, y tiró al caimán, y lo mató. Y al tiempo que en su casa se oyó la respuesta del arcabuz, una india vieja que estaba allí texiendo entre otras, cayó diciendo: "Simón Gómez me ha muerto". Lo cual oyeron muy bien todas las demás que allí estaban hilando y texiendo, y la mujer del dicho Simón Gómez.<sup>120</sup>

El caso más dramático de los daños sufridos a distancia por el mago es el del caudillo quiché Tecún Umán, que en 1524 presentó resistencia a las fuerzas de Pedro de Alvarado, que se habían adueñado de Xelajú:

... viendo los indios de todo aquel país la constancia, valor y inflexibilidad de los nuestros españoles, procuraron valerse contra ellos de mayores fuerzas que las naturales, porque viendo que no bastaba el que con sus poderíos se hubiesen juntado los diez gobernadores o grandes de aquel pueblo, cuyo dominio y mando se extendía en cada uno de ellos sobre ochomil súbditos, y en el de todos, de ochentamil, trataron de valerse del arte de los encantos y naguales, tomando en esta ocasión el Demonio por rey de El Quiché la forma de águila o quetzal, sumamente crecida, y por otros de aquellos *ahaus* varias formas de serpientes y otras sabandijas. Pero entre todas, aquella águila que se vestía de hermosas y dilatadas plu-

<sup>118</sup> Ruiz de Alarcón, 25-26.

<sup>119</sup> Fuentes y Guzmán, I, 294.

<sup>120</sup> Ruiz de Alarcón, 26.

mas verdes, adornada de resplandecientes joyas, de oro y piedras finas, volaba con extrañío y singular estruendo sobre el ejército; pero procurando siempre enderezar todo el empleo de su saña contra el heroico caudillo don Pedro de Alvarado. Mas este ilustre adalid, sin perderse de ánimo ni pausar jamás su marcha, tomando una lanza en la mano, sin desmontarse, la hirió con ella tan diestro, que vino muerta a la campaña, donde la acometieron dos perros que eran del general don Pedro de Alvarado... y habiendo muerto el pájaro quetzal (como sucede muchas veces entre la gente), también en su tienda hallaron muerto al rey Tecún, con el mismo golpe y herida de lanza que había recibido el pájaro...<sup>121</sup>

Va precisándose que ese *algo* es una de las entidades anímicas. Puede agregarse que en el proceso declaró otro de los oaxaqueños acusados a principios del siglo XVIII: "... que su ánima se vuelve zorrillo y que se come las gallinas..."<sup>122</sup> Es una entidad anímica que se manifiesta en el exterior como un fuego, según se desprende de lo declarado por los procesados de la región del río Cajonos y de las narraciones de la transformación del *tlatoani* Tzutzumatzin,<sup>123</sup> o como "puro aire", como lo imaginan los tzeltales.<sup>124</sup> El problema ahora es precisar cuál de las tres entidades anímicas es la que se exterioriza para incorporarse a otros seres. La respuesta la dan tanto los nahuas de la Sierra Norte de Puebla como los cuicatecos, grupo mixtecano de la zona montañosa nororiental de Oaxaca. Ambos pueblos conservan la tradición de la existencia de tres almas en el individuo. Los primeros llaman *tónal* al *tonalli*, *yolo* al *teyolía*, y al *ihíyotl* —a la entidad anímica que consideran telúrica— le dan el sorprendente nombre de *nagual*.<sup>125</sup> Los cuicatecos, pese a que su lengua no está emparentada con el náhuatl, llaman a la tercera de las entidades anímicas *nagual*.<sup>126</sup>

Todo hombre estaba capacitado para liberar su *tonalli*, ya durante el sueño, ya en estado de embriaguez o de intoxicación con drogas, ya durante el acto sexual; pero no todos poseían la facultad de exteriorizar el *ihíyotl* o *nahualli*. Esta facultad era el nagualismo y, ya se ha mencionado, derivaba de la conjunción de

<sup>121</sup> Fuentes y Guzmán, I, 29. Sobre este episodio puede consultarse al mismo autor, II, 398 y 403; III, 162.

<sup>122</sup> AGI México 882. Antequera de Oaxaca. Testimonios del expediente sobre doctrinas y curatos del cargo de los religiosos de la Provincia de San Ypólito del Orden de Predicadores. Cuaderno 18. Naturales del pueblo de San Juan Xuquila de la doctrina de Yagabila, 8 de enero de 1705.

<sup>123</sup> Durán, I, 385.

<sup>124</sup> Villa Rojas, "El nagualismo...", 244.

<sup>125</sup> Knab y Sánchez, "Animistic...", 6 y 9.

<sup>126</sup> Eva Hunt, conferencia en el DEAS-INAH, México, "Paradigmas simbólicos en el estudio de las religiones", 29 de enero de 1976.

diversos factores, entre los que estaban la predestinación, la influencia calendárica, los conocimientos específicos de un ritual y los ejercicios penitenciales. Fuentes no nahuas insisten en los poderes obtenidos desde el nacimiento. Dos de los mencionados reos de la región del río Cajonos dijeron, uno, "que nació con esta gracia", y otro "que nació echada a perder su ánima".<sup>127</sup> También se da importancia a la herencia de los poderes paternos, aunque se agrega que tienen que realizarse, además, ciertos ejercicios.<sup>128</sup> Otro de los medios, al que se refieren tanto las fuentes antiguas como las actuales, es el uso de las drogas.<sup>129</sup> Puede obtenerse poder, según las creencias de nuestros días, ya pidiéndolo a los dioses del Cielo, ofrendándoles velas y copal,<sup>130</sup> ya arrebatándolo al Demonio tras librar una lucha contra él.<sup>131</sup> Pero el procedimiento más interesante, y que se menciona frecuentemente en los textos, es un ritual en el que tiene particular importancia el giro del cuerpo sobre cenizas,<sup>132</sup> lo que recuerda el término *moyóhual* o *moyáhuah* relacionado con el nagualismo, al que en otro libro me he referido,<sup>133</sup> y que significa "darse vueltas". Lo anterior pudiera explicar un sintagma que registra Siméon, basado en Olmos. Se encuentra en la traducción de *nextica: in nextica in moquimilotinemi*, cuya versión literal es "anda revolcándose en las cenizas", y que significa "vivir burdamente, como un animal salvaje". No sería remoto que este ritual tuviera como fundamento el giro que se suponía daban los cuerpos astrales para salir del inframundo y saltar hacia el firmamento. Por lo pronto lo señalo como una hipótesis. Se describen otros rituales en los que es importante el baño con cenizas.<sup>134</sup> Uno más de los procesados oaxaqueños señaló que eran necesarios el ayuno y la abstinencia sexual:

... que cuando quiere se transforma en culebra, mula o lechón, y que para el pacto y en traer en dicho ejercicio, hizo penitencia a su rito de ayunar y

<sup>127</sup> AGI México 882. Antequera de Oaxaca. Testimonios del expediente sobre doctrinas y curatos del cargo de los religiosos de la Provincia de San Ypólito del Orden de los Predicadores. Cuaderno 16. Confesión de Sebastián del Río del pueblo de Santiago Xocotepeque, de la doctrina de Chinantla, 12 de diciembre de 1704, y Cuaderno 18. Naturales del pueblo de Joia, del beneficio de Yagabilla, 7 de enero de 1705.

<sup>128</sup> Entre los popolucas, Foster, "Notes...", 22-23.

<sup>129</sup> Por ejemplo, *Procesos...*, 7 y Weitlaner, Velásquez y Carrasco, "Huitziltepec...", 64, la primera fuente procedente de un proceso en el que declararon otomíes, y la segunda para nahuas actuales del estado de Guerrero.

<sup>130</sup> Holland, *Medicina...*, 143, entre tzotziles.

<sup>131</sup> Saler, *Nagual...*, 22-23, entre los quichés.

<sup>132</sup> Por ejemplo, C. Madsen, *A study...*, 109, y W. Madsen, *The Virgin's...*, 193.

<sup>133</sup> López Austin, *Hombre-dios*, 129.

<sup>134</sup> Entre los zapotecas, Parsons, *Mitla...*, 225.

absteniéndose de su mujer cuatro noches, lo cual aprendió de un compadre suyo, que ya es difunto...<sup>135</sup>

La imagen del *nahualli* malvado y temido predomina tanto en los textos que se refieren a la antigüedad como en los que hablan de las creencias actuales. Pese a la importancia de los buenos naguales, y a que muchos de ellos usaron sus poderes contra la opresión o la invasión —Tzutzumatzin contra la imposición de Ahúitzotli; Tecún Umán contra los españoles; Martín Océlotl contra la religión extraña—, y pese a la protección que creen recibir los pueblos de sus dioses patronos nagualizados, la figura del nagual se asocia con más frecuencia a la del ser que exhuma cadáveres para devorarlos, o al que se aprovecha del sueño de sus víctimas para chupar su sangre o para robar sus pertenencias. No es de extrañar que los antiguos mayas yucatecos, en los primeros años coloniales, al ver que los frailes enterraban a los muertos en las iglesias, creyesen que tenían el poder de convertirse en zorras y búhos para aprovecharse de los cuerpos.<sup>136</sup> Pero no sólo se teme al nagual en forma animal, sino como entidad anímica externada, capaz de penetrar al cuerpo de su víctima para beber su sangre y devorar su corazón o sus entidades anímicas.<sup>137</sup> Esto identifica a los naguales con los antiguos *teyolocuanime* y *tecotzcuanime*, que podían atacar al ser humano comiéndose su corazón o la fuerza vital concentrada en las pantorrillas.

En conclusión, podemos considerar que el nagualismo, en la concepción esotérica, es un tipo de toma de posesión que realizan hombres, dioses, muertos y animales, remitiendo una de sus entidades anímicas, el *ihíyotl* o *nahualli*, para que quede cubierto dentro de diversos seres, entre los que predominan animales, o directamente al interior del cuerpo de sus víctimas. Esto explica un sintagma registrado en Molina que se refiere a la toma de posesión. Traduce "aparecer en figura de alguna cosa" como *itla ipan ninoquixtia*, que significa literalmente "yo me manifiesto en algo". Para el término "endemoniado", Molina da *ític monahualtían Tlacatecólol*, literalmente, "el Demonio se hace *nahualli* en el interior (de alguien)".

<sup>135</sup> AGI México 882. Antequera de Oaxaca. Testimonios del expediente sobre doctrinas y curatos del cargo de los religiosos de la Provincia de San Ypólito del Orden de Predicadores. Cuaderno 16. Confesión de Diego Cardozo. Pueblo de San Juan Calana, doctrina de Totlalsingo, 15 de enero de 1704.

<sup>136</sup> López Cogolludo, 259.

<sup>137</sup> Entre los otomíes, Galbis, "Métodos...", 945; entre los tzeltales, Villa Rojas, "Kinship...", 584.

La polisemia a la que Saler hace mención se debe, en primer término, a las confusiones de los propios indígenas del nagualismo con el tonalismo (1, 2 y 3), y a la facultad de los seres sobrenaturales de convertirse en naguales, entre ellos los dioses protectores de los pueblos y la divinidad de la Tierra (4 y 5). Por *nahualli*, en sentido estricto, debemos entender: *a*, el ser que puede separarse de su *ihíyotl* y cubrirlo en el exterior con otro ser; *b*, el *ihíyotl* mismo, y *c*, el ser que recibe dentro de sí el *ihíyotl* de otro.

#### El tonalismo

Tonalismo y nagualismo son creencias muy semejantes, y a esto se debe que lleguen a confundirse no sólo por los estudiosos de las cosmovisiones indígenas, sino por los indígenas mismos. Ambas creencias se basan en la exteriorización de una entidad anímica y en su inclusión en otros seres; en ambas la suerte del ser ocupado y la del que remite su entidad anímica están tan vinculadas que la muerte o el daño sufridos por uno repercuten en el otro; en ambas el ser recipiente puede causar daños a otros seres; en ambas es importante el signo del día del nacimiento o del ofrecimiento al agua. Sin embargo, pueden señalarse algunas diferencias de peso:

*a*. En el tonalismo es el *tonalli* el que se externa; en el nagualismo, el *ihíyotl* o *nahualli*.

*b*. El *tonalli* puede penetrar en un insecto para convertirlo en su vehículo; pero en el tonalismo el vínculo se establece individualmente con un animal con el que existe una relación desde los primeros momentos de la vida del niño. Este animal ("tona") habita en un monte que es correspondiente a la comunidad en la que el ser humano vive. Las diferencias sociales se proyectan también en las diferencias de fuerza de los animales de dicho monte sagrado.<sup>138</sup> En cambio, cada mago nagual puede introducir su *ihíyotl* en distintos seres.

*c*. El vínculo entre el individuo y su "tona" es una relación permanente y definitiva, desde los primeros momentos de la vida del hombre hasta su muerte. La relación entre el mago nagual y el ser en el que introduce su *ihíyotl* puede ser transitoria; aunque es posible que, como muchas fuentes lo afirman, se crea necesario en algunos casos un pacto entre el ser humano y los animales, acuerdo establecido por él o por sus padres. La correspondencia entre el

<sup>138</sup> Es abundante la información sobre el tonalismo. Pueden consultarse, entre otros muchos, Vogt, "Híloetik...", 361, Holland, *Medicina...*, 100, Gossen, "Animal...", y para un estudio general, Aguirre Beltrán, *Medicina...*, 105-108.

ser humano y su "tona" no requiere de exteriorización transitoria del *tonalli*, puesto que desde el inicio de la vida del hombre parte de su *tonalli* va a morar en el animal compañero.

*d*. El *tonalli* se exterioriza normalmente en todos los seres humanos. El *ihíyotl* o *nahualli*, aunque se expele involuntariamente bajo ciertas circunstancias, sólo puede ser enviado como entidad con la que se toma posesión de un cuerpo por los especialistas en el manejo de lo sobrenatural.

*e*. Para entablar la relación entre el ser humano y su "tona" son necesarias prácticas rituales simples. Para alcanzar el poder de nagual es indispensable la confluencia de diversos factores: fecha de ofrecimiento al agua, predestinación, ejercicios penitenciales, conocimientos rituales, etcétera.

Anteriormente me he referido al daño que causan tanto los receptores de *tonalli* como los de *ihíyotl*. Las "tonas" superiores del monte sagrado pueden agredir a las inferiores, también como una proyección de lo que sucede en la correspondiente comunidad humana. Pero aparte de esto, los mixtecos de la costa de Oaxaca temen los ataques de las "tonas", muy similares a los que causan los naguales. La forma de saber si una bestia ha sido muerta por "tonas" o por naguales es que en el primer caso son devorados el corazón y el hígado,<sup>139</sup> como si la entidad anímica procedente de la parte superior del cuerpo tuviera necesidad de complementarse, devorando en sus presas los centros anímicos de las dos restantes entidades.

Queda por determinar si entre los antiguos nahuas existió el concepto de "tona" o animal compañero. Las fuentes históricas no mencionan esta creencia. Generalmente se ha aceptado que la "tona" pertenece al territorio de lo que fuera la parte oriental de Mesoamérica. Actualmente hablan de la "tona" grupos nahuas de la zona del Golfo de México, como lo han registrado Luis Reyes García y Antonio García de León.<sup>140</sup> No recuerdo para la antigüedad en el Altiplano Central más que un indicio: el ya mencionado en el capítulo anterior de la creencia de los tlaxcaltecas acerca de la transformación de los muertos en animales, según su jerarquía social; pero Tlaxcala se encuentra demasiado próxima al centro de Veracruz. Hoy por hoy faltan bases para afirmar si existió esta creencia en toda Mesoamérica.

<sup>139</sup> Kaplan, "Tonal...", 364.

<sup>140</sup> Reyes García localiza la creencia en Zongolica, Amatlán y la Huasteca, "Textos nahuas..." García de León dice que en Pajapan se da a la "tona" el nombre de *-animal*, usado con prefijo posesivo. "El universo...", 290-291.

*La metamorfosis de los magos*

El hecho de que para los magos el nagualismo no fuese en realidad la metamorfosis de su cuerpo, no implica que no existiese la creencia en una posible transformación corporal. Tanto en las fuentes antiguas como en las actuales se establece la diferencia entre *nahualli* por un lado y *tlahuipuchtli* o *mometzcopinqui* por el otro. Los textos históricos nos dicen que los *tlahuipuchtin* eran magos que se convertían en fuegos y vagaban volando por las montañas,<sup>141</sup> y que las *mometzcopinque* (al parecer éstas eran mujeres) se desencajaban las piernas para hacer sus fechorías. Ambos tipos de magos debían sus poderes, parcialmente al menos, a su signo calendárico,<sup>142</sup> y es muy posible que se tratara de un mismo tipo de hechiceros que recibiera los dos nombres. En la actualidad también parecen corresponder ambos nombres al mismo tipo de hechiceros, y predominan en los textos las menciones a las mujeres que tienen la facultad de arrancarse las piernas. La creencia está muy extendida, y posee una extraña uniformidad: las mujeres sustituyen sus extremidades por las de un guajolote, adquieren alas de petate y salen volando para atacar a los niños, a los que beben la sangre. Si alguien encuentra las piernas humanas que fueron separadas del cuerpo y las destruye, produce la muerte de la hechicera, que es incapaz de recuperar su verdadera forma.<sup>143</sup>

## OCCISION RITUAL, MORTIFICACIONES Y ANTROPOFAGIA

*Los sacrificios humanos*

La idea de los sacrificios humanos es impresionante. Ninguna otra faceta de la vida mesoamericana ha sido más conspicua y persistente en los estereotipos que pretenden reflejar la realidad histórica de las sociedades prehispánicas. Por simplista que sea la imagen, siempre contiene entre sus notas la ofrenda de sangre y corazones a los dioses. En torno a las occisiones rituales se han venido formulando los polares argumentos especulativos que, a partir de la conquista española y hasta nuestros días, intentan desde justificar la explotación de los indios hasta robustecer el ya demasiado rozagante nacionalismo mexicano. Así, según las diversas especulaciones, se ha visto tras los sacrificios la mano del Demonio; o las

cifras de los sacrificados han alcanzado en la polémica absurdos límites máximos y mínimos; o se ha negado que en Mesoamérica murieran hombres ante las imágenes de los dioses; o se ha tratado de absolver desde la remota distancia de nuestro presente a los fieles de la religión antigua.

Pero, en forma paralela a estas posiciones en las que más ha valido el vigor que la solidez del argumento, se han producido serios estudios sobre este tema. Los merece, ya por ser extraordinariamente complejo, rico e interesante, como porque de su debido esclarecimiento dependerá el que entendamos en forma más cabal la vida de las sociedades mesoamericanas.

Un estudio acerca de las concepciones del cuerpo humano obliga la inclusión del problema de los sacrificios. Pero, como en otros temas, debo limitarme por dos razones de peso: la primera, que un adecuado tratamiento de la materia hace necesaria toda una monografía específica; la segunda, que tengo noticias de que dos colegas se encuentran elaborando sendas extensas obras sobre el tema, independientemente de que se publicó hace poco en París un libro acerca del sacrificio humano entre los mexicas.<sup>144</sup> Por tanto, sólo me referiré a un par de puntos: la ubicación de la práctica del sacrificio humano en la cosmovisión de los pueblos nahuas, para tratar de dilucidar qué se pretendía con la occisión ritual, y las funciones que pudo haber cumplido dicha práctica en la política de conquista de los pueblos del Altiplano Central.

Si se toma en cuenta la función que, según el pensamiento de los antiguos nahuas, tenían los sacrificados a los dioses, podrá dividírseles, cuando menos, en cuatro categorías: las "imágenes", los "pagos", los "lechos" y los "dueños de piel".

Los primeros, que en náhuatl recibían el nombre de *teteo imixiptlahuan*, eran hombres poseídos por los dioses, y como tales morían en un rito renovador. La idea del ciclo calendárico, del retorno periódico en el que el poder del dios nacía, crecía, menguaba y concluía, hacía necesario que en el rito que ligaba el tiempo del hombre con el tiempo mítico, el dios muriera para que su fuerza renaciera con nueva potencia. No eran hombres los que morían, sino dioses, éstos dentro de una envoltura corporal que hacía posible su occisión sobre la tierra. Si los dioses no muriesen, su fuerza descendería en una senectud progresiva. Los

<sup>141</sup> Fray Juan Bautista, 152.

<sup>142</sup> *Ce quiáhuil* o *ce ehécatl*, por ejemplo. CF, IV-V, 42-43 y 101.

<sup>143</sup> Véanse, por ejemplo, Martínez del Río de Icaza, "Leyendas...", 80-81; Montoya Briones, *Atla...*, 173-174; Parsons, "Folklore...", 335.

<sup>144</sup> Escriben sobre los sacrificios humanos Yólotl González Torres en México y Michel Graulich en Bélgica. Christian Duverger publicó en París *La fleur létale. Economie du sacrifice Azteque*.

hombres destinados al sacrificio se convertían transitoriamente en receptáculos del fuego divino, eran tratados como dioses, y se les hacía vivir como el numen vivía en el mito. Su existencia en calidad de *ixiptlatin* o "imágenes" podía ser desde unos días hasta cuatro años.<sup>145</sup> Un ejemplo de este tipo de sacrificados puede verse en la obra de fray Bartolomé de las Casas:

El día dedicado al dios del agua, que llamaban *ezalcoaliztli*, era muy solemne y festival entrellos. Antes que viniese, veinte o treinta días, compraban un esclavo y una esclava y hacíanlos morar juntos como casados marido y mujer. Llegado el negro día para ellos, vestían el esclavo con las insignias o vestiduras de Tláloc, que debía ser algún dios, y a la esclava de las de Chalchihucueye, su mujer; vestidos bailaban todos aquel día hasta la media noche, que llegaba su sant martín; y éstos no los comían, sino echábanlos en una hoya como silo que para esto deputado tenían.<sup>146</sup>

Los segundos recibían en náhuatl diversos nombres, entre ellos los de *nextlahualtin* ("los pagos"); *tlacateteuhtin* ("los papeles humanos goteados de hule"), cuando el rito era dedicado a los dioses de la lluvia, y *cuauhtécah* ("los del Lugar del Aguila"), cuando eran ofrendados al Sol. Estas ocasiones se originaban en la concepción de dioses necesitados, hambrientos, deseosos de fuerza vital. Los hombres, dependientes de los dones divinos, debían corresponder vigorizando a sus benefactores por medio de la entrega de la energía de diferentes componentes del organismo. Y ya que la fuerza de los inmolados podía servir para revitalizar a sus dioses, sus representantes sobre la tierra, los *tlatoque*, tomaban su parte para robustecer y prolongar sus propias vidas. También se hacía el pago para calmar las incontenibles ansias de agresión de los dioses, entre éstos la diosa de la Tierra y Mictlantecuhtli, señor del reino de los muertos. Se creía que, menguada el hambre de dioses tan peligrosos, se evitarían las hambrunas, la mortandad, las enfermedades y las violentas manifestaciones de la naturaleza.

Los terceros se llamaban *pepechtin* o *teteo inepechhuan* ("lechos" o "los lechos de los dioses"), hombres que eran muertos para servir de compañeros de muerte. Los *teteo imixiptlahuan* o "imágenes" necesitaban una adecuada compañía de servidores en su camino al más allá, y estos servidores eran los *teteo inepechhuan*. Un ejemplo de doble tipo de sacrificados es el de la fiesta en la que moría la mujer que representaba a la diosa de la sal:

<sup>145</sup> Véase lo que anteriormente he opinado de estos hombres, en López Austin, "Religión y magia...", 17-26, y en *Hombre-dios*, 151-153.

<sup>146</sup> Las Casas, II, 188.

Auh in ye yuhqui mec quitlecahuia in Huixtocihuatl, in icpac Tlaloc. Ihuán quintlecahuia in mamalti, in yuhquima ipepechhuan, in quinmopechtiaz, in quinmohuicaltiz, in imiquiatehuicalcahuan. In yacatiatzque miquizque.<sup>147</sup>

Y enseguida suben a (quien representa a) Huixtocihuatl a la cumbre (del templo) de Tláloc. Y suben a los cautivos que son como sus lechos. Los hará sus lechos; los convertirá en sus compañeros, en sus compañeros de muerte. Serán los que precederán al morir.

Esta práctica creían también aprovecharla los señores: sus cuerpos se enterraban con un grupo de criados cuyos *teyolia* continuarían brindando sus servicios domésticos al de su amo en el camino de la muerte.

Por último, los hombres de la cuarta categoría, los *xipeme*, eran muertos para obtener de ellos la piel, indispensable para que otros hombre se vistiesen con ella y recibiesen así, transitoriamente, al dios Xipe Tótec:

Por el mes de marzo celebraban una fiesta que llamaban *tlacaxipehualiztli*... despeñaban el cuerpo del muerto por el cu abajo, e con unas varas delgadas lo vareaban hasta levantarle el cuero, e después de levantado lo desollaban, e lo tomaba un indio e se lo vestía e corría los pueblos comarcanos dos o tres días, mostrándolo, e pedía limosna y le ofrecían maíz y *huauhili* y otras cosas...<sup>148</sup>

Es indudable que no todos los *xipeme* sacrificados cayeran en esta categoría de seres que otorgaban su piel para que otro se convirtiera transitoriamente en depositario del fuego divino. Muchos eran *teteo imixiptlahuan*. Pero, cuando menos en un caso, el principal objeto de su muerte era proporcionar la piel para que el *tlatoani* tenochca quedara investido con el poder de Xipe Tótec:

Quitados los cueros de sus propios cuerpos, vestíanselos por ciertos agujeros que dejaban por las espaldas, muy justos, como si fueran calzas y jubón, y así vestidos bailaban todo el día, o a sus horas, con aquella tan hermosa divisa, y como todos los más sacrificados eran esclavos presos en la guerra, en México guardaban alguno que fuese principal señor para este día, el cual desollaban para que se vistiese Montezuma, gran rey de la tierra, y con él bailaba con sus reales conveniencias, y esto iban a ver todo el pueblo por gran maravilla.<sup>149</sup>

<sup>147</sup> CF, II, 89.

<sup>148</sup> *Relación de Acolman. Relaciones geográficas de la Diócesis de México, en Papeles de Nueva España*, VI, 214-215.

<sup>149</sup> Las Casas, II, 188.

Otros fines secundarios tenían los despojos de los sacrificados. El fémur del cautivo de guerra era guardado como trofeo por el guerrero que lo había capturado. Con igual fin se conservaban las cabezas reducidas de los enemigos:

Las cabezas de los que sacrificaban, en especial de los tomados en guerras, desollaban, y si eran señores o principales los así tomados, desollábanlas con sus cabellos, y secábanlas para las guardar. De éstas había muchas al principio, y si no fuera porque tenían algunas barbas, nadie creyera sino que eran rostros de niños, y causábalo esto por estar como estaban secas...<sup>150</sup>

Ahora bien, ¿qué funciones pudo tener la práctica de los sacrificios humanos en la política de conquista de los pueblos nahuas del Altiplano Central? Hay que precisar que la función de los sacrificios no pudo haber sido la misma a lo largo de toda la historia mesoamericana, y que debió de variar considerablemente según las circunstancias históricas y políticas.<sup>151</sup> La mayor información acerca de las occisiones rituales proviene de las fuentes que se refieren a la etapa expansiva de los mexicas, cuando, según los pueblos que la padecieron, la práctica de las occisiones rituales aumentó considerablemente. Esta información ha dado pie a graves distorsiones en la interpretación de la historia mesoamericana, puesto que se ha querido ver en los mexicas a los causantes del incremento de una práctica sanguinaria que nunca antes había llegado a los niveles de su época; pero es indudable que la exacerbación de los sacrificios correspondió, entre mexicas, entre toltecas, entre tarascos o entre cualquier otro pueblo, a las épocas de conquista.

Varias son las funciones políticas que se han atribuido a esta práctica en el contexto histórico del siglo anterior a la conquista española. Si se eliminaran algunas verdaderamente peregrinas —que las ha habido— pueden mencionarse entre las principales:

1. Provocar un equilibrio adecuado entre el número de habitantes y los recursos naturales.
2. Aprovechar las tierras de las poblaciones que habían sido diezmadas por los sacrificios.
3. Fundamentar todo un sistema de escala social por méritos en campaña para ligar al pueblo a los fines expansionistas del grupo en el poder.

<sup>150</sup> Benavente, 74.

<sup>151</sup> Así lo hace notar Yólotl González Torres, "El contenido...", 196.

4. Provocar con el incremento y el fausto de los sacrificios el temor entre los pueblos enemigos o potencialmente enemigos.

5. Provocar un equilibrio político entre la necesidad de aprovechar el excedente de producción de los conquistados y, por otra parte, la necesidad de sujetar el territorio ganado por las armas.

No creo que la primera explicación sea adecuada. Aunque eran sacrificados seres humanos de todas las edades y sexos, la práctica mayoritaria era muy selectiva: el grueso de los sacrificados eran cautivos de guerra, hombres que por su vigor y sus ocupaciones habituales cargaban sobre sus espaldas el peso de la producción agrícola. Disminuir el número de productores no podía solucionar, en forma alguna, un problema demográfico de relación población-recursos naturales.

En cuanto a la segunda, aunque de hecho la situación se daba, el propósito central de las campañas de conquista no era una expansión sobre un mero territorio, sino sobre un territorio poblado por productores vencidos que se convertían en valiosas fuentes tributarias para los vencedores. Mientras más agricultores fuesen sacrificados, menor beneficio económico obtenían los conquistadores. El incremento de los sacrificios debió de ser considerado como un mal necesario por los propios pueblos expansionistas, ya que disminuían con ellos el número de tributarios.

La tercera explicación, la fundamentación de un sistema de ascenso social para ligar a todo el pueblo con una mística guerrera y religiosa, sistema basado en los premios que correspondían al número de enemigos capturados en combate, era sin duda una de las funciones de los sacrificios. No puede negarse que el hecho de que en el cruento ritual participaran, incluso como sacrificados, tanto enemigos como miembros de la comunidad, tanto *macehualtin* como *pipiltin*, y que en las fiestas religiosas colaboraran todos los *calpulli* que integraban la población, creaba en la sociedad la falsa conciencia de que el aumento de hombres sacrificados era benéfico para todos y, consecuentemente, que era también responsabilidad de todos. Pero era ésta una función secundaria, derivada, que por sí no podía sostener un ritual tan oneroso. Otros medios ideológicos serían capaces de producir mejores resultados a un precio más accesible.

Lo mismo puede decirse de la cuarta explicación. Las fuentes relatan que los *tlatoque* poderosos invitaban a los de pueblos enemigos —enemigos actuantes o en potencia— a las ceremonias más ostentosas y cruentas, para que volviesen a sus pueblos temerosos y advertidos de la suerte que correrían en caso de que



fuesen derrotados. Pero tampoco esta función es suficiente para hacer costeable el incremento de los sacrificios.

Creo que la explicación debe buscarse en la ineficacia de los conquistadores para dominar a los pueblos que habían caído bajo sus armas. Cuando la rebeldía de los vencidos podía echar por tierra los logros bélicos, debía optarse entre disminuir el beneficio de la expropiación o arriesgarse al surgimiento de un peligroso movimiento de liberación. Precisamente en los momentos de expansión rápida, la capacidad de control de los vencedores, que casi siempre era muy baja, disminuía notablemente.<sup>152</sup>

#### *Las mortificaciones*

Abundan en los textos los informes sobre las continuas, penosas y variadas mortificaciones con las que los antiguos nahuas afligían sus carnes, ya en forma espontánea, ya por prescripción de los especialistas de la magia o de la religión, ya como parte de la rígida educación en los templos-escuelas, ya por disposición de los rituales calendáricos. Las formas de mortificación más mencionadas eran el punzamiento de diversas partes del cuerpo para provocar sangrías, el ayuno general o de específicos alimentos, la abstención sexual, los períodos prolongados de vigilia o la interrupción del sueño, los baños en agua fría y la privación del pulque.

La punción y la sangría tenían como objeto tanto provocarse dolor físico como obtener el líquido vital para ofrecerlo a los dioses. Si bien todo hombre estaba obligado a entregar a los dioses algo de su propia sangre, no siempre debía acompañar a la donación el sufrimiento del individuo. Así, en tanto que los adultos tenían que traspasar sus lenguas para entregar la sangre, a los niños de cuna les punzaban las orejas,<sup>153</sup> partes del cuerpo en las que la herida se hacía más tolerable. La donación podía perseguir algún beneficio, y recibía por ello el nombre de "pago" (*nextlahualli*), igual que el de los sacrificados que se cambiaban por lluvia, seguridad o salud. Las partes punzadas podían ser las que en forma directa se relacionaban con la petición, y por ello los pintores y los tejedores, que obtenían sus facultades artísticas de Chicomechitl y de Xochiquétzal, entregaban a estas diosas la sangre de sus dedos y de sus párpados.<sup>154</sup> También se ofrecía la sangre para

<sup>152</sup> Remito al lector a lo que anteriormente dije en el apartado "El alimento divino" del capítulo "La cosmovisión", p. 88-93.

<sup>153</sup> HG, I, 253.

<sup>154</sup> Serna, 174.

evitar los daños enviados por los dioses, canjeándose en esta forma la entrega voluntaria, espontánea, de la sangre, por la seguridad. Cuando los maridos temían que las diosas *cihuapiltin* perjudicaran en el parto a sus esposas embarazadas, se abrían sus párpados y abajo de su tetilla izquierda, el sitio más próximo al corazón, untaban con la sangre tiras de papel, y quemaban la ofrenda ante las imágenes de las diosas solares.<sup>155</sup> Otra de las finalidades era expiar por medio del sacrificio cruento los pecados que se habían cometido, y en esto tenía también importancia el sitio del cuerpo en el que se hacía la punción, con frecuencia el mismo que había servido para pecar.<sup>156</sup> Dice el *Códice Florentino*:

Auh inic tiquixtiz: ca amo zan titlamechua, ca teuhitli, tlazulli in tictlaza. Tictlacozo, ticuitlacueponiz in monenepil, mixpampa ticaquiz... Ic polihuitz in motlatlacul, in mopilchihual, in monecual.<sup>158</sup>

Y por esto harás salir (varas a través de tu lengua): no sólo por hacer merecimientos, sino por arrojar el polvo, la basura.<sup>157</sup> Ensangrentarás las varas, romperás la parte baja de tu lengua, por enfrente las meterás... Así perderás tus pecados, tus malas acciones, tus faltas.

La penitencia corporal era estimada como medio de fortalecer moral y físicamente al individuo, sobre todo cuando se encontraba en la adolescencia y en los primeros años de la juventud. El cuerpo se endurecía con el frío y el escaso ropaje, y la magrura de carnes hacía que los deseos sexuales pasaran en breve, sin dañar al joven.<sup>159</sup>

Por último, la abstinencia sexual, el ayuno y la privación del pulque, rígidamente establecidos en determinados días del calendario, eran formas de participación en los rituales cíclicos, y el quebrantamiento de las normas religiosas provocaba la ira de los dioses celebrados, quienes castigaban a los infractores con características dolencias.

#### *La antropofagia*

Así como los pueblos conquistados por los mexicas y sus aliados forjaron una imagen muy negativa de ellos, al considerarlos casi

<sup>155</sup> Serna, 174.

<sup>156</sup> Muñoz Camargo, 142.

<sup>157</sup> Esto es, "por purificarte de tus pecados".

<sup>158</sup> CF, I, 10.

<sup>159</sup> HG, II, 215 y CF, VI, 215.

iniciadores de las prácticas de las occisiones rituales, era fama pública que habían inventado el canibalismo, y una fuente acusa en forma particular a Nezahualcóyotl, *tlatoani* de Tetzaco, de haber sido el instaurador de la costumbre de ingerir carne humana.<sup>160</sup> Esto, naturalmente, no es sino una respuesta a la opresión, el odio que se tenía a los tiranos de la Triple Alianza. Bien ha podido comprobar el estudio de los restos óseos la remotísima existencia de antropofagia y sacrificios humanos en Mesoamérica.

El canibalismo, junto con los sacrificios humanos, sirvió ideológicamente para justificar la conquista española. Autores tan ecuanímenes como Sahagún trataron de dar a una práctica mágico-religiosa un fuerte tinte gastronómico, y así en la *Historia general de las cosas de Nueva España* dice el franciscano que los comerciantes engordaban hombres destinados al sacrificio a fin de que estuviesen más sabrosos cuando fueran ingeridos.<sup>161</sup> Esto es un agregado del franciscano, pues en los documentos que sirvieron de base a su *Historia general* no existe fundamento alguno para semejante aseveración.

La ingestión de los sacrificados debe ser estimada como una forma de comunión con el cuerpo que había contenido la fuerza divina:

Después de sacrificados, llevaba cada uno tantos cuerpos muertos, para con ellos epular y hacer banquetes, cuantos había traído vivos a sacrificar, porque esta carne tenían por tan consagrada, que comiendo della creían quedar santificados.<sup>162</sup>

Es obvio que, por proporcionar al cuerpo este tipo de fuerza, la ingestión de la carne de los sacrificados estuviese reglamentada, y no todo hombre pudiese gozar de la comunión. Según Durán, participaban del banquete los que habían pasado de *macehualtin* a miembros de un estrato superior por méritos en campaña,<sup>163</sup> y Sahagún dice que sólo los *pipiltin* podían comer la carne de los sacrificados a los dioses *tlaloque*.<sup>164</sup> Afirman también las fuentes que entre el cautivador y el cautivado se establecía un parentesco que impedía que el primero ingiriese la carne del segundo.<sup>165</sup> Pero se dice también que la carne del cautivado por

<sup>160</sup> *Historia de México*, 99.

<sup>161</sup> HG, III, 43.

<sup>162</sup> Las Casas, II, 196.

<sup>163</sup> Durán, II, 164.

<sup>164</sup> HG, I, 241.

<sup>165</sup> HG, I, 146.

varios militares era distribuida entre todos ellos, y que correspondían las partes a cada uno de acuerdo con su valentía.<sup>166</sup> Esto parece estar en contradicción con la liga de parentesco entre cautivador y cautivo que vedaba la ingestión de la carne. El documento no es suficientemente explícito; pero es posible que se refiera a la distribución de restos, no para consumirlos, sino para conservarlos como reliquias-trofeos de aquel enemigo que, por el acto mismo de la captura, se había convertido en pariente de los cautivadores.

Las polémicas surgidas en torno al canibalismo han sido paralelas a las de los sacrificios humanos. Su tema central ha sido si la ingestión tenía un carácter estrictamente mágico-religioso o si correspondía a un hábito alimentario.<sup>167</sup> En 1977 Michael Harner publicó varios artículos en los que sostuvo que el canibalismo de los mexicas correspondía a la necesidad urgente de proteínas de un pueblo cuyo régimen alimentario era muy deficiente.<sup>168</sup> La tesis mereció múltiples y acres comentarios de los especialistas. Entre otros, los sólidos trabajos de Bernardo Ortiz de Montellano, "Aztec cannibalism: An ecological necessity?", y de Barbara J. Price, "Demystification, enriddlement and Aztec cannibalism: a materialist rejoinder to Harner", han demostrado que tal afirmación carece de fundamento.

#### LA SOBRENATURALEZA

El mito quiché de la creación de los hombres, al narrar cómo los dioses empañaron los ojos de sus criaturas, permite percibir que para los mayas surianos la sobrenaturaleza fue concebida más como una condición derivada de la reducción perceptiva del hombre que como una particularidad de un sector del cosmos. Así se desprende también de lo tratado a lo largo del presente capítulo. Algunos de los seres sobrenaturales tenían para el hombre náhuatl una realidad tan presente, tan inmediata, tan cotidiana, como aquellos que podía captar plenamente a través de sus sentidos. 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. Cuando el ser huma-

<sup>166</sup> HG, II, 330.

<sup>167</sup> Por ejemplo, véase lo afirmado por Anaya Monroy, "La antropofagia..." El autor sostiene que la ingestión de carne humana era puramente ceremonial.

<sup>168</sup> Harner, "The ecological basis for Aztec sacrifice", *American Ethnologist*, v. 4, n. 1, February 1977, 117-135; "The Enigma of Aztec sacrifice", *Natural History*, v. lxxxvi, n. 4, April 1977, 46-51; artículos en el *New York Times*, 19 de febrero de 1977, p. 25C; 3 de marzo de 1977, p. 32B, etcétera.

no creía romper sus propias barreras de percepción, sentía que el mundo se le mostraba más cabalmente. El sector imperceptible, como el perceptible, se regía por la lucha de opuestos complementarios, por la alternancia en el dominio, por las jerarquías; había apetencias, carencias, lucha por la obtención del complemento; había posibilidad de convenios, de pagos, de burlas al contrincante. La parte de la sobrenaturaleza ubicada en la superficie de la tierra era también su mundo; sólo que se ocultaba a su mirada.

Pese a la nebulosidad de las imágenes oníricas, el hombre común tenía capacidad de percibir, en condiciones normales, el mundo que se le ocultaba durante la vigilia. Más allá de las condiciones normales, por vías diversas de agudización de los sentidos, con su cuerpo íntegro o con una parte exteriorizada de él, creía también encontrar en forma visible, audible y tangible la parte oculta de las cosas existentes en su morada humana o viajar más allá de su habitual medio para encontrarse en zonas no holladas con frecuencia por los mortales.

Pero estas facultades de percepción, de comunicación y de desplazamiento estaban reservadas a unos cuantos. El individuo común debía vivir entre seres invisibles, movido por fuerzas cuya intensidad y dirección no podía captar ni controlar. La sobrenaturaleza se le hacía presente en los montes y en las corrientes de agua, en las piedras con las que tropezaba en el camino, en sus instrumentos de trabajo, en sus campos de cultivo, dentro de su propio organismo. Para defenderse debía recurrir a muy precisos medios: una recta moral que mantuviera su organismo equilibrado y lo librara del castigo; astucia; el piadoso cumplimiento de rituales y la entrega de ofrendas; resignación ante la adversidad; y, sobre todo, el amparo bajo los poderes y el conocimiento de hombres reputados como especialistas en el manejo de la sobrenaturaleza.

#### IDEOLOGIA, JERARQUIA Y CUERPO

A lo largo de los capítulos anteriores se ha podido comprobar que el conjunto de concepciones relativas a la constitución y funcionamiento del cuerpo humano constreñían al individuo por vías precisas que ofrecían muy limitadas posibilidades de acción espontánea. En los distintos niveles de organización social, desde el de la familia nuclear hasta el de los *hueitlatocáyotl*, el hombre luchaba por su seguridad individual, por su integridad corpórea, en contra de supuestos desequilibrios orgánicos y agresiones de fuerzas sobrenaturales que lo amenazaban si pretendía oponerse a las severas directrices de la sociedad. Tanto en las formas de colaboración comunal como en el refinado sistema de explotación a través del tributo en especie y en obras colectivas, el individuo quedaba integrado a mecanismos en los que su actividad, su reducción al sistema y la ejemplaridad de su conducta eran demasiado valiosas. Difícilmente se toleraban la disensión, el libertinaje, la vagancia, la ociosidad o la rebeldía. Hay que tomar en consideración que eran regímenes en los que se utilizaba hasta la fuerza de trabajo de los niños cuando así lo requería la magnitud de la obra emprendida por el aparato gubernamental. Tal fue el caso en Mexico-Tenochtitlan cuando, en la época de Tizóic, colaboraron los niños en la edificación del Templo de Huitzilopochtli.<sup>1</sup> De los tiempos normales nos habla Motolinía:

La causa de haberse sustentado muchos pueblos fue el gran concierto e orden que estos naturales entre sí tenían, que los niños de cinco o seis años tenían por memoria empadronados, y cada uno en su manera todos trabajaban y se ayudaban...<sup>2</sup>

El niño se desarrollaba en un ambiente jerarquizado en su hogar y en el templo-escuela. La primera distinción que aprendía era la

<sup>1</sup> *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 62.

<sup>2</sup> Benavente, 360.

de los propios miembros de su familia nuclear. Las normas de la gradación interna estaban respaldadas por el temor a los daños corporales: si bebía antes que su hermano mayor, el crecimiento se detendría; si no guardaba la debida distancia con los viejos, el fuego vital en ellos acumulado con los años podría lesionarlo. Pero aún antes de que hubiese adquirido conocimiento de las cosas, recién nacido, sus padres habían adquirido en su nombre fundamentales compromisos. Los instrumentos de su futura profesión —los dones del dios protector del *calpulli*— habían sido los primeros objetos que sus manos tocaran, y siendo niño de cuna había sido ofrecido al dios en el templo-escuela para ligarlo en forma definitiva a la institución donde sería instruido bajo los cánones reproductores de la sociedad.

Tras la victoria de los mexicas sobre los tepanecas, cuando el pueblo lacustre se había lanzado a la aventura expansiva y de conquistas, Motecuhzoma Ilhuicamina dictó las normas que regirían el funcionamiento de las escuelas de los *calpulli*, en las que los niños y los jóvenes vivirían entre asperezas, penitencias y trabajos, ejercitándose en la religión y en las cosas de la guerra.<sup>3</sup> Estas escuelas estaban bajo la responsabilidad y dirección de sacerdotes del gobierno central que determinaban la forma de su funcionamiento y autorizaban los cantos que inflamaban la mística religiosa y guerrera.

No había posibilidad de evadir la imposición ideológica escolar. La pertenencia al templo-escuela no era sólo una obligación de los padres que respondía a la necesidad de preparar a sus hijos para la vida adulta. Era una obligación religiosa concertada con los dioses; era una obligación con el templo; era una obligación con la ciudad entera, pues los estudiantes intervenían activamente, al adquirir las fuerzas necesarias, en las campañas militares; y, como en casi todos los órdenes sociales, era la forma de conservar la vida y la salud de los niños. Sobre los no ofrecidos pesaba una amenaza. Los padres estaban convencidos de que sus hijos sólo podrían vivir si se efectuaba el pacto:

Auh in ye onoc piltzintli, in pilnequi, in pillazoaque, quilmach inic amo iciuhca miquiz piltontli, teupan quitoa, teupan quipoa.<sup>4</sup>

Y cuando el niño era de cuna, el que quería a su hijo, los que amaban a sus hijos, dizque para que no muriese súbitamente el niño, lo ofrecían al templo, lo hacían pertenecer al templo.

<sup>3</sup> Durán, I, 216-217.

<sup>4</sup> CF, VI, 209.

Esta creencia hacía innecesarias las medidas legales coercitivas contra quien eludiera el ofrecimiento de sus hijos al templo-escuela, la institución más eficaz con la que contaba el gobierno central para la cohesión del pueblo. Bastaba el temor al fallecimiento del niño no ofrecido.

A la larga permanencia en la escuela seguían las periódicas y frecuentes relaciones del individuo con los diversos medios adoctrinadores de las fiestas religiosas y los contactos con los sacerdotes consejeros. Un acontecimiento fortuito, por ejemplo, el rugido de una fiera cuando el viajero se encontraba en despoblado, era suficiente para solicitar la intervención de un *tonalpouhqui* o especialista en la interpretación de los destinos, que alejaba los temores del consultante al indicarle cuáles habían sido las causas del rugido (tal vez el anuncio sobrenatural del castigo a su negligencia) y cuáles las ofrendas que debía hacer a los dioses para librarse de la amenaza. Su boda, el nacimiento de un hijo, una enfermedad, lo hacían de igual manera recurrir a los sacerdotes proveedores de avisos, discursos y ritos. La necesidad de consulta y de intervención ritual era frecuente, y en toda participación de los sacerdotes se insistía en los principios que ubicaban al individuo en el orden social.

La conducta era orientada por diversos medios. Entre ellos estaban los castigos físicos familiares, de los que al menos uno, el dar al niño humazo de chile en el rostro, tenía la doble función punitiva y terapéutica, al creerse que con la salivación se expelía la carga perjudicial de la mohína. El trato rudo continuaba en la escuela, y, ya en la vida adulta, el ser humano se encontraba regido por normas jurídicas en las que abundaban las penas corporales. Más allá de la posibilidad de control jurídico, operaban otros recursos como el repudio social, el convencimiento de que la recta conducta proporcionaba una vida más placentera, la esperanza en un más allá glorioso o abundante en bienes, el prestigio, el temor al castigo divino y la conservación de una prosapia limpia de mancha.

Las concepciones acerca del cuerpo humano intervenían de diversas maneras. El repudio social, por ejemplo, se lograba haciendo del impuro, del pecador, un ser generador de las fuerzas dañinas del escándalo, del asombro y del peligro, un *tetzdhuatl*. Las transgresiones desequilibraban el cuerpo y atraían nocivas energías sobrenaturales. Los dioses punían con frecuencia con enfermedades o con la muerte. El prestigio tenía como fundamento una fuerza material, un fuego interno que hacía al individuo físicamente poderoso y respetable. La idea de la prosapia familiar giraba en torno a una entidad protectora que iba quedando en el

ámbito hogareño, acumulada por los ancestros, y que podía dañarse. Suponían que el bienestar de los grupos humanos dependía de las relaciones individuales y colectivas con un dios tutelar de grandes poderes, pero restringidos en territorio, dios que dentro de sus límites espaciales velaba por la salud, la riqueza y la reproducción de sus amparados.

No es posible apreciar la función de control social que pudieron haber tenido los magos, ni los efectos sobre el pueblo de la creencia de las excursiones nocturnas de las entidades anímicas liberadas de los hombres que manejaban la sobrenaturaleza. Hoy se cree en muchas comunidades indígenas que los naguales de los hombres de facultades mágicas vigilan el orden establecido y actúan como agentes punitivos.

Aunque no toda la orientación moral se reducía al deseo de conservación de la salud, de la vida y de la integridad del cuerpo, es indudable que no había otra aspiración que tuviera un papel igual en el control ideológico de la sociedad. La antigua moral era, sin duda, una moral con fuerte tinte pragmático. El hombre tenía como recurso la agudización de su astucia para burlar influencias y castigos, para negociar los factores de la suerte, para eludir las consecuencias reflejas de sus actos. Podía canjear, comprar, ocultar, propiciar y aun forzar el juego de lo natural, lo social y lo sobrenatural. Pero era un juego difícil, peligroso, y el camino más factible y sencillo llevaba al individuo a cumplir normalmente sus obligaciones, su cargo, dentro del orden sancionado por leyes que se suponían universales. Las reglas básicas eran el equilibrio, la moderación, el desempeño de las funciones a cada uno atribuidas. Salir de lo establecido era adquirir características bestiales: el hombre "se volvía venado, se volvía conejo".

Correspondió esta concepción de la moral a un tipo de sociedades en las que buena parte de la producción caía bajo la responsabilidad del grupo doméstico. Si bien el hombre del pueblo acudía periódicamente a prestar sus servicios en las obras colectivas para cumplir parte de la tributación, su actividad principal se ejercía en el ámbito de la familia. Los grupos gobernantes habían desarrollado sistemas para dirigir la producción; pero estaban incapacitados para penetrar a fondo en el control administrativo de las células productivas. Esta imposibilidad tuvo como corolario el robustecimiento de una ideología en la que el cumplimiento del deber, la asunción de la mística religiosa y guerrera, la perduración y solidez de las instituciones, y la sumisión al poder quedaban garantizados en buena parte con la suerte del cuerpo del responsable.

Los poderosos grupos gobernantes contaban con el auxilio de las creencias populares ancestrales para paliar sus deficiencias administrativas con mecanismos de control ideológico. Poco tenía el agricultor que no fuese su propia fuerza productiva; contra ella se dirigían los temores si se atrevía a violar el orden.

#### LA SUPERIORIDAD DE LOS PIPILTIN

Para que los *macehualtin* asumieran su papel de subordinación era necesario mantener y robustecer distintas creencias relativas a la constitución del cosmos en general y del orden social en particular. Entre estas creencias pueden citarse las siguientes:

a. La sociedad era concebida como la unión, normal y definitiva, de grupos humanos que cumplían funciones específicas y especializadas.

b. La especialización de los grupos derivaba de un orden divino, puesto que los diversos dioses patronos habían dado a sus protegidos profesiones particulares.

c. Uno de estos grupos, el de los *pipiltin*, era el capacitado para el gobierno.

d. Correlativamente, el resto de la población estaba incapacitado para la administración de las sociedades complejas.

e. Los *pipiltin* podían gobernar no sólo por la especialización que su dios patrón les había concedido, sino por factores de otra naturaleza, entre ellos la rígida educación que recibían en sus templos-escuelas.

f. La función gubernamental hacía necesario el continuo fortalecimiento mágico-religioso de los dirigentes, pues dicha función era concebida como una actividad ardua, extenuante y compleja, cargada de sacrificios y privaciones.

De estas concepciones derivaban otras menos aparentes, como lo era la de la inferioridad humana de los *macehualtin* y el innato derecho de los *pipiltin* a ocupar una posición favorecida.

Las funciones específicas y especializadas de los distintos *calpulli* descansaba en viejas tradiciones. El desarrollo de técnicas idóneas a cada microambiente y el establecimiento de eficaces medios de intercambio fomentaron la producción especializada, y ésta había generado un respaldo superestructural en el mito. Los dioses protectores eran concebidos como inventores de profesiones, como descubridores de técnicas y como donadores de ellas. Cada *calpulli* honraba al benefactor que le había proporcionado los específicos instrumentos de trabajo. En este ambiente de

especialización de los grupos surgió la de los protegidos de Queztalcóatl, poseedores de los conocimientos de mando. Estaban destinados, con apoyo en el orden divino, a cumplir con las principales funciones gubernamentales. Los dirigentes profesaban una actividad específica en la estructura social, actividad que sólo ellos podían ejercer con respaldo sobrenatural.

Quedaron registradas en las fuentes múltiples manifestaciones de esta concepción de la sociedad. En el léxico mismo del *Vocabulario* de Molina, como términos tan comunes que fue necesario registrar por su corriente uso, aparecen tropos con los que se designaba a los plebeyos y que aludían a su condición subordinada y a su incapacidad para el mando. *In cuitlapilli in atlapalli*, por ejemplo, quería decir “la cola, el ala”, y daba a entender que la sociedad era el águila de la que los *macehualtin* formaban las partes motoras, no las dirigentes. Otro término es *pacholoni*, que a la letra significa “el oprimible”, “el que puede ser protegido”. Es participio de un verbo, *pachoa (nitla)*, que se refiere tanto al acto de gobernar como al de apretar y cubrir la pava los huevos con su propio cuerpo, por lo que los *macehualtin* venían a quedar comparados con criaturas desvalidas, necesitados de la acción protectora de sus progenitores. El sintagma *in itconi, in mamaloni* significa “el que puede ser portado, el que puede ser cargado”, y comparaba al *macehualli* con la pesada carga que abrumaba al gobernante. Este mismo sentido, en términos más directos, lo tiene *in quimilli, in cacaxtli*, “el bulto, el bastidor de carga”, que también servía para nombrar al hombre del pueblo. Tropos como los citados y otras expresiones afines son muy frecuentes en las fuentes históricas. Doy unos cuantos ejemplos, extraídos de una abundante literatura:

... a yeh motolinia, in tlatquitl, in tlamamalli, in cuitlapilli, in atlapalli, ca inan, ca ita quitemoa, ca inan ita quinequi, ca mopachollani...<sup>5</sup>

... el pobre, el que es portado, el que es cargado, la cola, el ala, busca a su madre y a su padre, quiere a su madre y a su padre, desea ser gobernado...

Dice el gobernante, paternalmente, al referirse a su propia responsabilidad:

¿Auh quen mach nenti in onopan ohualla in teuhthli, in tlazulli? ¿Quen ¿Y qué sucederá si sobre mí viene el polvo, la basura?<sup>6</sup> ¿Qué sucederá si

<sup>5</sup> CF, VI, 23.

<sup>6</sup> Esto es, “si caigo en el pecado”.

mach nenti in onictlazulmicti in atl, in tepetl? ¿Quen mach nenti in onic-cochcauh, in onicpaccacauh in tlatquitl, in tlamamalli? ¿Quen mach nenti in onicatoyahui, in onictepexi-hui in macehualli?<sup>7</sup>

enfermo por mis pecados<sup>7</sup> al agua, al cerro?<sup>8</sup> ¿Qué sucederá si yo dejo dormido, si yo dejo entre gozos al que debe ser portado, al que debe ser cargado? ¿Qué sucederá si dejo que se lleve la corriente, que caiga en un barranco el *macehualli*?

Quando el *tlatoani* moría, se decía en un discurso:

... auh in aoc nane, in aoc tate in cui-tlapilli, in atlapalli. Auh in aoc ixte, in aoc nacace, in aoc yollo in atl, in tepetl: in ma yuh nontica, in amo nahuati, in amo tlatoa, in ma yuhqui quechcotontica.<sup>11</sup>

... ya no tiene madre, ya no tiene padre la cola, el ala. Y ya no tiene ojos, ya no tiene oídos,<sup>10</sup> ya no tiene corazón el agua, el cerro: como si estuviera mudo, como si no hablara, como si nada dijera, como si tuviera la cabeza cortada.

Quedaron registrados en el *Códice Florentino* el siguiente dicho y su explicación:

“In itconi, in mamaloni, in tecuexanco, in temamalhuazco yetiuh”

“El que ha de ser portado, el que ha de ser cargado, va en las haldas de la gente, va en los brazos de la gente”

Inin tlatolli intechpa mitoaya in macehualti: in pacholoni, in yacanaloni. Mitoaya: cuexanco itco, mamalo, yacanal, pacholo; temamalhuazco yetiuh in macehualli: amo monomayacana.<sup>12</sup>

Este dicho se refiere a ellos, a los *macehualtin*: al que ha de ser gobernado, al que ha de ser dirigido. Se dice: en las haldas es llevado, cargado, dirigido, gobernado; va el *macehualli* en los brazos de la gente: no se rige por sí mismo.

A estas expresiones son paralelas las que aluden a la condición económica de los *macehualtin*. No deben ser interpretadas como una manifestación de la inconformidad de los desfavorecidos, sino, por el contrario, como términos acuñados y aceptados —como la condición misma— que Molina pudo registrar como usuales en

<sup>7</sup> Literalmente se refiere a la *tlazolmictiliztli*, la enfermedad que causaban los pecadores a las personas con las que entraban en contacto.

<sup>8</sup> Esto es, “a la ciudad”.

<sup>9</sup> CF, VI, 43.

<sup>10</sup> Esto es, “ya está incapacitado para comprender”.

<sup>11</sup> CF, VI, 47.

<sup>12</sup> CF, VI, 246.

su *Vocabulario*, y que otros autores españoles recogieron entre las “maneras de hablar que tenían los viejos en sus pláticas antiguas”<sup>13</sup> Dan a conocer lo que se estimaba como condición normal de existencia, ya consagrada por fórmulas retóricas. Entre estas fórmulas destaca una de las que proporciona Molina al traducir “vasallos o gente plebeya”: *quilticanemi, cuauhticanemi, in ahualnecini in icochca, in ineuhca icemilhuítica, yomilhuítica*. El extenso sintagma, sinónimo de *macehualli*, quiere decir a la letra: “el que vive entre yerbas, el que vive entre árboles, el que difícilmente alcanza su sustento nocturno, su sustento matutino por un día, por dos días”.<sup>14</sup> La pobreza del pueblo caía, en condiciones normales, bajo la responsabilidad de los propios productores. Se concebía al grupo en el poder como un auxiliar, como un benefactor, precisamente el que contribuía a mantener la normalidad de las condiciones, aglutinando y dirigiendo el esfuerzo colectivo y sirviendo de intermediario frente a los dioses que entregaban las aguas, hacían fértiles las tierras y proporcionaban la seguridad de la cosecha y la salud a los agricultores. Si bajo las condiciones normales el agricultor no producía lo suficiente, si difícilmente alcanzaba lo necesario para mantener a su familia, el grupo en el poder estaba libre de responsabilidad. La existencia en este mundo era dura y penosa. Se creía que la acción de los nobles la aliviaba un tanto.

De esta diversidad de funciones fue derivando el concepto de la diferenciación humana: había hombres superiores y hombres inferiores. El término *macehualli* fue adquiriendo connotaciones peyorativas, y así se encuentran palabras como “ser descortés”, “apocarse” o “decir necesidades”, *tenmamacéhual, macehualquixtía (nino)* y *macehuallatoa*, que respectivamente quieren decir “labio de *macehualli*”, “mostrarse como *macehualli*” y “hablar como *macehualli*”. Correlativamente, Molina consigna *piltic* (literalmente “el que es como *pilli*”), para decir “gentil y hermoso hombre o mujer”.

La superioridad de los nobles tenía el doble fundamento de una condición de origen y una adquisición posterior al nacimiento. Su linaje caía bajo la protección tanto de Quetzalcóatl como de Xiuh-tecuhtli, dios este último considerado como la madre y el padre de todos los númenes, patrono de los gobernantes.<sup>15</sup> La impor-

<sup>13</sup> Por ejemplo, Olmos, *Arte...*, 210-230.

<sup>14</sup> Los nahuas acostumbraban hacer dos comidas al día. La primera era *teneuhca*, “lo del levantarse de la gente”; la segunda, *tecochca*, “lo del dormir de la gente”.

<sup>15</sup> Véanse, por ejemplo, Serna, 180, y Hernández, *Antigüedades...*, 171.

tancia de la estirpe está manifiesta en los tropos utilizados para referirse a los hijos de los *pipiltin*. Pero el simple nombre de éstos alude al abolengo, puesto que *pilli* significa literalmente “el hijo”. El linaje —*mecáyotl, tlacamecáyotl*, “el cordel”, “el cordel de hombres”— producía a “los hijos de la gente” a los que en el lenguaje elegante se daban los siguientes nombres:

tetechpa tlácat	“nacido de alguien”
tetzon	“cabello de la gente”
teizte	“uña de la gente”
tezticueuhca	“partícula de la gente”
tetlapanca	“pedazo de la gente”
teezzo	“sangre de la gente”
tetlapallo	“color de la gente”
tetentzon	“barbas de la gente”
teixcuámul	“cejas de la gente”
tehuitzyo	“espinas de la gente”
teahuayo	“espínulas de la gente” <sup>16</sup>

Se utilizan, como puede verse, los nombres de partes de rápido crecimiento de un cuerpo, ya humano, ya vegetal, o las que transmiten las características genéticas del metafórico organismo del que proceden.

Y se dice también que para ellos, para los que se consideran lo máspreciado de la sociedad, fue establecida la función del gobierno desde antes del nacimiento de la especie humana: “fue determinado en la noche”, en el tiempo de creación de las normas divinas, de los arquetipos eternos:

Ca nican quicui, cana in totecuyoan, in tepilhuan, in tetzonhuan, in teiztihuan, in tlazoti, in chalchiuhtin, in maquizti in inpilhuan, auh in itlapitzalhuan, in itlaxoxalhuan in Topiltzin Quetzalcoatl: in ipan yolque, in ipan tlacatque in imilhuil, in imacehual in petlatl, in icpalli, in tlatconi, in tlamamaloni, in zan niman yuh yolque, in niman yuh tlacaque, in zan niman yuh yocoloque in canin

Que de allí lo toman, lo adquieren nuestros señores, hijos de la gente, cabellos de la gente, uñas de la gente, los hijos de los preciosos, de los jades, de las ajorcas, lo insuflado. lo procedente de Topiltzin Quetzalcóatl: adquirieron vida, nacieron en la suerte, en el merecimiento de la estera, de la silla,<sup>17</sup> del que ha de ser portado, del que ha de ser cargado,<sup>18</sup> para esto adquirieron vida, para esto

<sup>16</sup> Y otros muchos. Véanse, por ejemplo, Molina, *Vocabulario*, v. “Generosos de buen linaje”; CF, VI, 245, y Olmos, *Arte...*, 212.

<sup>17</sup> “De la estera, de la silla” quiere decir “del gobierno”

<sup>18</sup> Esto es, “ellos merecen dirigir al pueblo”

yohuaya itoloc, yocoloc, in tecutiz- que, in tlatocatizque.<sup>19</sup>

nacieron, para esto fueron creados en el lugar donde en la noche fue determinado, ordenado, que fuesen gobernantes, que fuesen *tlatoque*.

A la diferencia originaria se sumaba la que el individuo adquiría a lo largo de su vida. Pueden señalarse, cuando menos, tres formas de ahondar la separación entre *pipiltin* y *macehualtin*: una reputación de limpieza moral a lo largo de las generaciones, que los primeros se atribuían y se encargaban de mantener; una educación especializada y refinada, y el aumento de la fuerza del corazón debido al ejercicio del gobierno. De la atribución de limpieza moral de la estirpe dan testimonio las prédicas de los padres nobles a sus hijos. En ellas se señala que las faltas producían como gravísimo resultado el que la fama de los ancestros se cubriera de polvo. Sin duda alguna, la fama de pureza tenía un gran valor ideológico frente a los *macehualtin*, y quedaba reforzada por las duras penas impuestas a los nobles en caso de transgresión, superiores en rigor a las que se aplicaban al común del pueblo. Pero no sería remoto que en el fondo existiese el temor de dañar aquella fuerza familiar, de linaje, que se atesoraba con los restos de los antepasados muertos y que podía menguar con los pecados familiares. Entraba en juego el concepto de honra; pero existía la necesidad de conservar incólume la energía vital familiar. Esto explicaría que por los graves delitos de los nobles no se penara únicamente a los infractores, sino a toda su familia, que frecuentemente era reducida por la ley a la condición de los plebeyos.

La educación, también más estricta, daba a los *pipiltin* la fama de poseer, además de los conocimientos específicos del mando, las condiciones morales suficientes para hacer frente a los problemas políticos.

Por último, el fuego en el corazón que se acumulaba por el ejercicio del gobierno afectaba físicamente al individuo, convirtiéndolo, como a los viejos, en una persona cuyo contacto con quienes poseían un vigor anímico menor podía dañar a los inferiores. Era el fuego que hacía al *yollopiltic*, al que tenía "corazón ennoblecido".<sup>20</sup>

A la posición del *pilli* correspondían varios privilegios. Algunos de ellos eran en apariencia simples posibilidades de uso y consu-

mo de bienes de prestigio; pero la exclusividad iba más allá, cuando menos en ciertos casos, pues esos privilegios pueden equipararse al derecho de comer la carne de los sacrificados, que se reservaba a la nobleza debido a que el cuerpo de los dioses transmitía una fuerza que debía limitarse al grupo dirigente. Entre los derechos de uso y consumo de los *pipiltin* estaba la ingestión de cacao y carne humana, y el uso de piedras preciosas.<sup>21</sup> Las fuentes dicen que los *macehualtin* que eran elevados de categoría por hazañas militares adquirían, como los *pipiltin*, derecho a comer carne humana, a beber pulque y cacao, a oler flores perfumadas y a recibir humazos aromáticos.<sup>22</sup> Muñoz Camargo, sin mencionar prohibición para los *macehualtin*, menciona entre lo que acostumbraban los señores la ingestión de psicotrópicos, tales como el peyote, el *tlápatl*, los hongos y la carne de un pájaro, el *ocónénetl*, a la que atribuían la propiedad de provocar visiones.<sup>23</sup> Por último, se mencionan las ofrendas de ramilletes de flores a los *tlatoque*,<sup>24</sup> y se dice que estas flores y diversas partes del cuerpo de las fieras se usaban para fortalecer a quienes desempeñaban los cargos públicos.<sup>25</sup>

Se trató ya el tema de la transmisión de fuerza de los dioses a quienes ingerían pulque y psicotrópicos. También se vio que partes del cuerpo del tigre transformaban a los magos, haciéndolos seres peligrosos y arrojados, y que las piedras preciosas contenían energía que se pasaba por contacto. De las emanaciones aromáticas se dijo que estaban vinculadas al mundo superior, y que por tanto fortalecían el *tonalli*. Pero queda por explicar la causa por la que el cacao estaba reservado a los *macehualtin* enaltecidos y a los *pipiltin*.

En el Libro VI del *Códice Florentino* hay una sección en la que explica el sentido metafórico de algunos dichos, y entre éstos se encuentra "corazón, sangre". Se refiere al cacao. En la explicación se afirma que sus propiedades son equiparables a las de los psicotrópicos:

"Yollotli, eztlí"

"Corazón, sangre"

Inin tlatolli itechpa mitoaya in caca- Este dicho se refería al cacao, porque  
huatl, yehica ca tlazotli catca, acan es muy precioso, porque antiguamen-

<sup>21</sup> CF, VI, 256; Las Casas, II, 399; HG, I, 241.

<sup>22</sup> Durán, I, 461 y II, 164.

<sup>23</sup> Muñoz Camargo, 134-135.

<sup>24</sup> Hernández, *Historia natural...*, I, 389-390.

<sup>25</sup> Cruz, 193; López Austin, "De las plantas...", 212-213. Sobre este tema puede consultarse a Viesca Treviño, "Los psicotrópicos..."

<sup>19</sup> CF, VI, 83.

<sup>20</sup> La palabra *yollopiltic* aparece en el *Vocabulario* de Molina como equivalente de "generoso, de buen linaje".



neicia in ye huecauh. Amo quia in macehualtzintli, in icnotlacatl. Ipampa in mitoaya: "yollotli, eztli, imacaxoni". Auh no itechpa mitoaya ca mixitl, ca tlapatl, ca yuhqui in nanaatl ipan momati, ca teihuinti, ca texocomicti. In aquin quia, intla macehualli, cenca tetzammachoya. Auh zan in quia ye huecauh yehuatl in tlaotani, anozo in huei tiacauh, anozo tlateccatl, tlacochcalatl. In azo ume, azo ei cacitinemi, yehuatl quia. Zan no huei neicia, ca zan tlapoalli in cacahuatl quiya, ca amo zan ilihuiz in miya.<sup>27</sup>

No sólo en este texto se atribuye al cacao la propiedad de transformar las facultades mentales. Se afirma lo mismo en el Libro XI del *Código Florentino*:

Cacahuacuahuatl. Mapapatlahuac; zan cuahyahualli. In itlaaquillo yuhquin cintli, yuhquin elotl. Motocayotia cacahuacintli. Cequi tlapalcamiltic; cequi azcamiltic; cequi tetexocamiltic. In iyollo, in iitic, ca in iitic tenticac, yuhquin tlaolli. Yeye in nemi, in itoca cacahuatl. Inin cualoni, ihuani. Inin cacahuatl, in miec mi, in miec ihua, oc cenca ye in xoxouhqui, in amanehua, teihuinti, tetch quiz, tecuaihuinti, teixmalacacho, teyollopolo, teyollotlahuelilotili, In zan huel ipan mi, tecelti, tececelti, teyollali, teacotlaz.<sup>28</sup>

te era muy raro. No lo bebía el *macehualli*, el hombre pobre. Por esto se decía: "corazón, sangre, temible". Y también acerca de él se decía que era *mixitl*, *tlápatl*, que se consideraba como hongo, porque embriaga, porque emborracha. Si el que lo bebía era un *macehualli*, se temía como mal augurio. Y antiguamente sólo lo bebía él, el *tlaotani*, o el gran guerrero, o el *tlacatéccatl*, o el *tlacochcácatl*.<sup>26</sup> Si acaso, dos o tres llegaban a obtenerlo; ellos lo bebían. Era difícil de conseguir, porque sólo contado se bebía el cacao, no se bebía inconscientemente.

*Cacahuacuáhuatl*. Es grueso de ramas; sólo es de fronda redonda. Su fruto es como el maíz maduro, como elote. Se llama *cacahuacintli*. Alguno es pardo rojizo; alguno es pardo blancuzco; alguno es pardo azulado. Su semilla, lo que está en su interior, lo que llena su interior, es como grano de maíz. Ya que vivió (algún tiempo) su nombre es cacao. Este es comestible, potable. Este cacao, si se bebe mucho, si mucho es bebido, principalmente cuando está verde, cuando está tierno, embriaga a la gente, se posesiona de la gente, emborracha a la gente, hace dar vuelta la percepción de la gente, pierde el corazón de la gente, enloquece a la gente. Si sólo se bebe en cantidad correcta, refresca a la gente, refresca mucho a la gente, calma el corazón de la gente, aplaca a la gente.

<sup>26</sup> *Tlacatéccatl* y *tlacochcácatl* eran altos grados militares.

<sup>27</sup> CF, VI, 256.

<sup>28</sup> CF, XI, 119.

¿Por qué se atribuían propiedades psicotrópicas al cacao? Es posible que la bebida los tuviese al adquirirlos de otro de sus ingredientes, tal vez el *teunacaztli*; pero también pudiera deberse la atribución a que el cacao pertenecía a un complejo de sustancias aromáticas, embriagantes y fortificantes anímicas, y que, al menos en la creencia popular, los valores de todas ellas se entrecruzarán.

Más que derechos al uso y al consumo de bienes de prestigio, encontramos la prerrogativa de los nobles de vigorizarse anímicamente, prerrogativa que ellos justificarían como conducente a un mejor desempeño de los cargos públicos;<sup>29</sup> pero que, indudablemente, servía para hacer mayor la supuesta diferencia corporal entre *pipiltin* y *macehualtin*. Estos, considerados con menor vigor en el corazón o con menor discreción para el consumo moderado de alimentos, bebidas y aromas peligrosos, ofenderían a los dioses o pondrían en peligro su cuerpo.

#### LA SUPERIORIDAD DE LOS GOBERNANTES

Se ha dicho en forma repetida que la diferenciación de los individuos en cuanto al grado de fuerza de sus entidades anímicas partía del acrecentamiento progresivo que se adquiría con el paso de los años, con el contacto con los objetos sagrados y con el ejercicio de las funciones públicas. Sin embargo, es necesario tomar muy en cuenta la distinción de fuerza originada por la simple descendencia. Esto debe ser estimado aun a nivel popular. Uno de los ancianos de la comunidad, cuya función lo hacía posiblemente el miembro más respetado en ella, era el depositario de un pequeño bulto o cestillo que funcionaba como receptáculo de la fuerza vital de los descendientes del supuesto antepasado común. El tesoro —el *itlápial* del grupo— consistía en la imagen de un dios, reliquias, ofrendas y, en ocasiones, plantas psicotrópicas como el *ololiuhqui* y el peyote, conjunto de objetos tan preciosos que a nadie, sino al custodio, estaba permitido abrir.<sup>30</sup> La transmisión del cargo de guardián era hereditaria, lo que permitía, al menos, una tenue diferenciación social dentro del grupo, puesto que es verosímil que los capacitados depositarios pertenecieran a una sola línea de descendencia. Esto es muy claro entre los antiguos tarascos, en cuya historia podemos ver todos los problemas de sucesión de quienes

<sup>29</sup> Véase Viesca Treviño, "Los psicotrópicos..."

<sup>30</sup> Por ejemplo, véase Ruiz de Alarcón, 31.

querían ostentar derecho a ser guardianes de la imagen de Curica-ueri,<sup>31</sup> custodia que se fue transformando en instrumento político.

En un nivel superior de estratificación social, la diferenciación de la fuerza adquirida por la estirpe, por el simple hecho de haber nacido dentro de un grupo privilegiado, era más conspicua. En uno de los textos traducidos unas cuantas páginas atrás se destaca que el poder del mando se había “determinado en la noche” en beneficio de los que procedían de Topiltzin Quetzalcóatl. Esta misma idea de los nahuas está explícita en las tradiciones quichés, en las que se habla de descendientes que ya llegan al mundo llenos del fuego necesario para el desempeño de los cargos públicos. La historia pone en labios de Balam Qitzé las siguientes palabras: “Engendrad hijos dignos de las dignidades de *ahpop*, *ahpop camhá*, *galel*, *atzivinak*... haced hijos llenos del fuego y majestad que nos dotó nuestro padre Nacxit...”<sup>32</sup>

Pero debe distinguirse claramente entre la capacidad administrativa y el ejercicio de un verdadero poder, sobre todo cuando éste implicaba que el gobernante estaba poseído por alguna divinidad. Para alcanzar la categoría de alto funcionario y de *tlatoani* se precisaba, además, haber pasado por ritos específicos que transformaban al enaltecido.

Existen en las fuentes descripciones de las ceremonias por medio de las que alcanzaban su dignidad los *tetecuhtin* y los *tlatoque*.<sup>33</sup> Hasta la fecha no ha sido estudiado con detalle el significado de cada uno de los pasos rituales de estas ceremonias, investigación que ampliaría la comprensión del campo político y, en general, de la ideología de los habitantes del Altiplano Central y de los mayas meridionales que compartían con los primeros prácticas y creencias mágico-religiosas ligadas al acceso al poder. Debido a esta carencia, creo conveniente hacer una descripción, aunque demasiado resumida, de los dos tipos de ceremonias.

<sup>31</sup> En la *Relación de Michoacán* se narra la historia de los descendientes de Hireti Ticátame; los problemas de sucesión son muy interesantes, hasta la época de Taríacuri.

<sup>32</sup> *Título de los señores...*, 226.

<sup>33</sup> Puede encontrarse información acerca de los *tetecuhtin* y de la ceremonia para hacerse *tecuhlli* en Benavente, 339-344; Las Casas, I, 350-353; Mendieta, I, 172-177; Zurita, 78-79, 85-86 y 144-145; Muñoz Camargo, 42, 45-47 y 103-105; Torquemada, II, 361-366; Rojas, 161; *Historia Tolteca-chichimeca*, 169-172; *Codex Magliabechiano*, fol. 70v-71r; “La orden de los yndios que tenían en su tiempo para hacer tecutles”, publicado por Carrasco en “Documentos sobre el rango...” Como estudio sobre los *tetecuhtin* es de recomendarse el de Carrasco, “Los linajes...” Entre las obras que describen la ceremonia para hacer *tlatoani* están HG, II, 321-325; CF, VIII, 61-65; Benavente, 335-338; Las Casas, II, 406-410; Torquemada, II, 356-361 y 368-369; Mendieta, I, 168-171; Pomar, 184-186.

Al título de *tecuhlli* correspondían la dirección política de un territorio dado, y altos y variados cargos que podían ser militares, administrativos o judiciales. Los servicios eran compensados con la tributación que el titular recibía de la población del mencionado territorio, en forma de excedentes de producción y de servicios de construcción y manutención de su casa, de labranza de algunas sementeras, domésticos, de leña y de agua. Para alcanzar el rango de *tecuhlli* era necesario tanto pertenecer a un linaje particular como haber realizado hazañas militares o haber prestado distinguidos servicios públicos. Algunas fuentes parecen eximir a los candidatos del primero de los requisitos, en el caso de que se instaurara un título específico de *tecuhlli*; pero a partir del momento en que determinada línea quedaba establecida, y bajo condiciones normales, el sustituto del *tecuhlli* fallecido debía pertenecer al linaje en ejercicio. No existía, sin embargo, una simple sucesión del puesto por uno de los miembros de la familia. Entre todos ellos debía ser electo el nuevo *tecuhlli*, y se tomaban como base de designación los méritos individuales en el campo de batalla o en el desempeño de los cargos públicos. El sustituto debía ser enaltecido por medio del mismo procedimiento ritual por el que había pasado su antecesor. Es posible que la elección partiera de los miembros de su linaje —que constituían una nobleza subordinada al *tecuhlli*—, y que posteriormente fuese necesaria la confirmación del electo por el *tlatoani*.<sup>34</sup>

Las ceremonias, muy onerosas al candidato y a su familia, se iniciaban en un día elegido en razón a las influencias que el signo auguraba. El aspirante electo permanecía desnudo ante el fuego del dios Xiuhtecuhtli. Dos sacerdotes le perforaban el tabique nasal con punzones de uña de águila y de hueso de tigre, los animales representantes del Cielo y de la Tierra. El orificio serviría para portar la joya distintiva del título. Tras la punción, el aspirante era duramente injuriado de palabra y obra, ante lo que debía permanecer inmutable. Era pintado de negro, e iniciaba un largo período de ofrendas y sacrificio con cuatro días y cuatro noches de ayuno, penitencia, vigilia y alejamiento de la vida sexual. Al menos durante un año vivía inmerso en actividades religiosas, recibiendo instrucciones en el arte de la guerra y amonestaciones dirigidas al recto ejercicio de sus funciones futuras. Al llegar otra fecha elegida como día propicio —cuyo numeral sumado al del día de su nacimiento no fuese par—, se le bañaba ritualmente ante

<sup>34</sup> Carrasco, “Los linajes...”, 23.

la diosa Chalchiuhtlicue, perdía los nombres que había tenido en su vida anterior, y le ponían "tercero nombre de dignidad o de oficio".<sup>35</sup>

La elección del *tlatoani* tenochca y de cuatro funcionarios que lo auxiliaban estaba a cargo de los mayores dignatarios políticos, militares y religiosos del *tlatocáyotl*, quienes señalaban al miembro del linaje de los *tlatoque* anteriores que juzgaban más valiente, ejercitado en la guerra, competente en la política y con las virtudes morales requeridas para gobernar Tenochtitlan. Una vez acordada la sucesión, se escogía un día afortunado, y el electo subía desnudo, apenas cubierto por el *máxtlatl*, en medio de un absoluto silencio, al templo del dios protector del *tlatocáyotl*. Allí se le teñía el cuerpo de negro y se le rociaba cuatro veces con hisopos de ramas. Se le cubría con un chalequillo de color verde oscuro, adornado con dibujos de huesos y cráneos, y se le colgaba del cuello, para que cayera a la espalda, una calabacilla llena de tabaco. Sobre la cabeza, cubriendo la cara, se le ponía un manto también verde oscuro y con dibujos de huesos y cráneos, y sobre éste otro de color azul. Sus sandalias y el incensario tenían los mismos dibujos y el color verde oscuro. El electo hacía ofrendas al dios patrono y se retiraba al templo *tlacochealco*. Allí, durante cuatro días, con el rostro velado, hacía penitencia de sangre y ayunos, en meditación, y se bañaba ritualmente en una alberca del propio templo. Terminados los cuatro días de penitencia, el electo era bañado con agua fría y se le ponían las insignias reales, para empezar, tras esta ceremonia, los discursos amonestatorios con los que se iniciaba la instalación. El rito de los cuatro altos funcionarios auxiliares parece haber sido muy similar, aunque los mantos con dibujos de huesos y cráneos no eran de color verde oscuro, sino negros.

Los rituales para hacer *tlatoani* y *tecuhtli* tienen en común el pasaje de la vida ordinaria a una muerte que producía una resurrección transformadora.

En el caso del *tecuhtli*, los efectos mágico-políticos de la ceremonia tienen visos de la adscripción del elegido a una red piramidal de poder en cuyo vértice estaba uno de los *tlatoque* hegemónicos, y que se unía en forma sobrenatural con el gobierno del arquetípico Quetzalcóatl de Tollan. Esto se hace más claro cuando el rango de *tecuhtli* se otorgaba a caudillos de pueblos extraños o a indi-

<sup>35</sup> Benavente, 48. Frecuentemente aparecen estos nombres terminados en *-tecuhtli*, por ejemplo, Tlacochealcatecuhtli.

viduos que no pertenecían a la nobleza. Renacían adoptados por el *tlatoani*, cuyo poder delegado hacían valer desde la adquisición de su nueva naturaleza, incorporados a su esfera de dominio. Las diferencias étnicas y la inferioridad de origen quedaban anuladas al ser ofrecidos los nuevos *tetecuhtin* al agua de Chalchiuhtlicue y al adquirir otro nombre. Pero no era una llana adopción dentro del linaje del gobernante, ya que los descendientes de los *tetecuhtin* no quedaban automáticamente capacitados para sucederles. La sucesión quedaba condicionada a que el *tlatoani* autorizara la ceremonia. Independientemente del fundamento mágico-religioso de tal exigencia, 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.

El *tlatoani* renacía transformado en un ser superior. Su naturaleza ya no era la pura humana, puesto que compartía el fuego divino con el numen tutelar de su pueblo. Así lo hacía saber al recién instalado el noble que tenía el encargo de amonestarlo en la ceremonia:

In axcan ca otiteut. Mazo titotlacapo, mazo titocniuh, mazo titopiltzin, manozo titiccauh, titlachcauh, ca aocmo titotlacapo, ca amo timitztla-caitta.<sup>36</sup>

Ahora te has divinizado. Aunque tú seas un hombre como nosotros, aunque seas nuestro amigo, aunque seas nuestro hijo, aunque seas nuestro hermano menor, nuestro hermano mayor, ya no eres humano como nosotros, ya no te vemos como humano.

El carácter divino del *tlatoani* de Mexico-Tenochtitlan era tal, que sólo podían verlo a los ojos los *tlatoque* de Tetzaco, de Tlacopan y otros tres más.<sup>37</sup> Era —como también se dice en forma repetida en los discursos— los ojos y oídos del dios, sus garras y colmillos, quien podía dialogar con él para después hablar en su nombre. De su energía anímica procedían las acertadas medidas de gobierno, y así las leyes eran como "centellas salidas del divino fuego que el gran rey Monteçuma tenía sembradas en su pecho".<sup>38</sup>

<sup>36</sup> CF, VI, 52.

<sup>37</sup> Las Casas, II, 378.

<sup>38</sup> Durán, I, 217.

Su poder como nexo entre la divinidad y los hombres lo convertía en la persona idónea para demandar la lluvia, para conservar la vida del Sol y para saciar el hambre de la Tierra.<sup>39</sup> Era el responsable de inquirir en el Cielo y en el Mictlan los destinos de su pueblo, descendiendo, como mago, al lugar del misterio:

... el sueño haslo de tomar hoy, mas con sobresalto, porque al mejor tiempo te ha de despertar el sobresalto y cuidado de tu reino, y has de salir a ver las estrellas para conocer los tiempos y signos dellas y sus influencias, y lo que amenazan, y tener en cuenta con el Lucero de la Mañana, para que en saliendo hagas la cerimonia de bañarte y limpiar las máculas, y luego ungirte con el betún divino, y luego sangrarte y tomar el encensario y ofrecer tus enciensos y sacrificios a los dioses, y luego contemplar los lugares abscondidos de los cielos y los nueve dobleces dél, y juntamente has de descender al lugar del fuego del abismo y centro de la tierra, donde están las tres casas del fuego...<sup>40</sup>

Las transformaciones del *tecuhtli* y del *tlatoani* implicaban un aumento de su fuego. Es la concepción que se conserva hasta nuestros días entre los tzotziles, que afirman que el destinado a un cargo público "va a tener más calor en su persona".<sup>41</sup> Pero así como "ennoblecen a alguno" —*tleyotía (nite)*— significa a la letra "llenar a alguien de fuego", y "esclarecerse o afamarse" —*tleyohua*— es "llenarse de fuego", el verbo "desmedrar en honra y oficio" nos indica que podía haber un decrecimiento de la energía: *ceuhhtih (n)* quiere decir literalmente "venirse enfriando". Era necesario que los hombres poseedores de extraordinaria energía se revitalizaran, y para ello, independientemente de los esfuerzos propios por mantener con la penitencia, con la rectitud de sus actos y con los aciertos en el gobierno el poder que el ritual les había proporcionado, convenía allegarse por otros medios la energía necesaria. Uno de estos medios era la sumisión a las divinidades y la petición del incremento de fuerza;<sup>42</sup> pero otras medidas caen en el campo de lo terapéutico. Francisco Hernández nos dice que "las flores (del *huacalxóchitl*) eran muy estimadas por los indios, y se ofrecían en ramilletes a los héroes y a los que llamaban *tlatoani*".<sup>43</sup> Ya se ha dicho de la relación entre los perfumes y el *tonalli*. Otros remedios, lo hemos visto, eran el humo de resinas aromáti-

<sup>39</sup> CF, I, 7 y VI, 171; Benavente, 336.

<sup>40</sup> Durán, I, 414.

<sup>41</sup> Guiteras Holmes, *Los peligros...*, 200.

<sup>42</sup> Se le pide a Tezcatlipoca para el nuevo *tlatoani*: "Dígnate llenarlo de fuego, dígnate volverlo fiero", *Ma xicomotleyotili, ma xicomotecuayotili*. CF, VI, 24.

<sup>43</sup> Hernández, *Historia natural...*, I, 389-390.

cas, la carne de fieras, las drogas psicotrópicas, las joyas. Pero en el caso de los *tlatoque* se iba más lejos, pues, como si fueran dioses, el día *ce quiáhuil* se sacrificaban hombres a fin de que la energía vital de los inmolados prolongara la vida de los gobernantes.<sup>44</sup> Es interesante comparar estas prácticas con las de los mayas de Verapaz, registradas por Ximénez. Estos hombres, para dar al gobernante en peligro una energía que fuese más apropiada a la decreciente del enfermo, no vacilaban en entregarle una parte de la fuerza familiar: "... y cuando la enfermedad era grande y la persona de mucha autoridad, mandaban los hechiceros y agoreros que sacrificasen por su salud a su propio hijo, y en esto tampoco había réplica ni dificultad..."<sup>45</sup>

#### LOS TLATLACOTIN

Así como la posición eminente de los nobles y de los gobernantes quedaba parcialmente justificada con las supuestas diferencias corporales existentes entre los aventajados y el resto de la población, el *tlacotli* era caracterizado como un individuo que había sufrido un menoscabo físico que justificaba también, en forma parcial al menos, su grado de sujeción.

El *tlacotli* ha sido equiparado, desde el momento mismo de la conquista española, con el esclavo. Esto, obviamente, desnaturaliza la condición de estos hombres y dificulta la comprensión de las relaciones sociales mesoamericanas. Víctor M. Castillo se opone a la identificación, y dice:

Si los españoles tradujeron la palabra *tlacotli* como "esclavo", significa únicamente que, como solía acontecer, al encontrar desde su peculiar punto de vista ciertas semejanzas con las formas de vida ya conocidas, utilizaron términos occidentales para designar los aspectos varios de la cultura indígena. De ahí que se lean en sus escritos palabras como rey, emperador, siervo y muchas más que, si bien dan una idea, no se identifican plenamente con la realidad que se quiso determinar. No hay que perder de vista que, en el caso especial de los *tlatlacotlin*, a los colonizadores hispanos interesaba sobremanera que hubiesen existido desde antes como esclavos.<sup>46</sup>

El *tlacotli* era un individuo obligado a prestar servicios personales a otro en virtud de un contrato o de una pena impuesta por

<sup>44</sup> HG, I, 334-335.

<sup>45</sup> Ximénez, I, 110.

<sup>46</sup> Castillo F., *Estructura...*, 118.

la ley,<sup>47</sup> aunque excepcionalmente caían en esta condición los cautivos de guerra, sobre todo los niños tomados en las incursiones militares. Pese a que los cautivos estaban destinados a los dioses, los nobles podían comprar a los más hábiles para hacerlos sus *tlatlacotin*.<sup>48</sup> El estado del *tlacotli* era regularmente transitorio, pues la relación jurídica podía concluir con el pago de la deuda que había dado origen a la sujeción. En este sentido pudiera equipararse la *tlatlacoliztli* —la situación del *tlacotli*— a un estado de prenda personal, por medio del cual el deudor garantizaba consigo mismo la solvencia del crédito, y servía entre tanto al acreedor. Las obligaciones de servicio, que podían ser especificadas en el contrato, consistían por lo común en actividades domésticas, tales como la limpieza de la casa, el acopio de leña, el hilado, o en el transporte de mercancías y el auxilio en labores agrícolas. Era frecuente que a tal situación llegaran los vagos, los jugadores, los haraganes y las prostitutas,<sup>49</sup> quienes, tras haber obtenido bienes en préstamo y un plazo prudente para gastarlos, se entregaban a su acreedor. Protegidos por la ley, los *tlatlacotin* estaban libres de maltratos, conservaban sus derechos de propiedad<sup>50</sup> y de familia, por lo regular su descendencia se mantenía libre,<sup>51</sup> recibían alimentos de su acreedor y éste no podía transmitir sus derechos sin recabar su consentimiento. Sin embargo, se encontraban en el grave riesgo de descender a otro nivel, el de *tlatlacotin* de collera, si su rebeldía, su inhabilidad o el incumplimiento de sus obligaciones los hacía merecedores del castigo. Este era impuesto por una sentencia judicial, que habilitaba a los acreedores a transmitir sus derechos sin consultar a los sentenciados, y podía destinárseles a la muerte sacrificial.<sup>52</sup>

La posibilidad de destinarlos a la occisión en los templos era correlativa a un derecho de los comerciantes profesionales. Estos estaban eximidos de ofrecer ante los dioses a sus propios cautivos de guerra. Las actividades mercantiles se equiparaban al ejercicio de las armas, y en lugar de que los comerciantes se vieran obligados a participar en las fiestas religiosas aportando enemigos tomados en combate, podían comprar a los *tlatlacotin* de collera y llevarlos a los templos.

<sup>47</sup> Las Casas dice que si alguien hurtaba una canoa y la pagaban con mantas, quedaba libre; si no podía pagarla, quedaba como esclavo. II, 398.

<sup>48</sup> HG, I, 69.

<sup>49</sup> Serna, 168.

<sup>50</sup> Véase lo que dice Benavente sobre esclavos de esclavos, 366.

<sup>51</sup> Las Casas, II, 398; Benavente, 366.

<sup>52</sup> HG, I, 355; Benavente, 371.

La *tlatlacoliztli* no se reducía siempre a una relación individual. Los extranjeros capturados en guerra transmitían su condición a sus descendientes, hasta la tercera generación;<sup>53</sup> las leyes de Nezahualcóyotl reducían a la *tlatlacoliztli*, hasta la cuarta generación, a los descendientes del traidor ajusticiado;<sup>54</sup> los descendientes de los mexicas que se dieron a sí mismos o entregaron a miembros de su familia como *tlatlacotin* en una de las hambrunas padecidas en el Altiplano Central, quedaron sujetos definitivamente,<sup>55</sup> y existió una institución, la *huehuetlatlacoliztli*, por medio de la cual una familia se comprometía a mantener continuamente a uno de sus miembros al servicio de un acreedor, sustituyendo al *tlacotli* por otro cuando así se estimaba conveniente. Esto indica que el daño físico ocasionado por la *tlatlacoliztli* podía ser no sólo individual, sino familiar.

La *tlatlacoliztli* era al mismo tiempo una impureza y un daño. En nombre de *tlacotli* tiene relación con "daño". Rémi Siméon afirma que la palabra deriva del verbo "comprar", *coa* o *cohua*.<sup>56</sup> Víctor M. Castillo lo niega fundadamente, y dice:

... si la raíz en cuestión no tiene ninguna relación con el verbo *cohua* (comprar), parece ser entonces que sólo queda una que corresponde, gramatical e históricamente, con el término y el individuo *tlacohtli*. Dicha raíz es el adjetivo *tlaco*, que denota mitad, medianía, algo que no es grande ni pequeño; y el significado último es entonces el mismo del adjetivo, pero sustantivado por el sufijo *-tli*... La única otra posibilidad etimológica de la palabra *tlacohtli* es el verbo *tlacoa*, cuyo significado, en todas sus acepciones, lleva también un sentido en cierta forma similar al de *tlaco*, es decir, de acciones que no conducen a resultados definitivos: perjudicar, corromper, minar, dañar, quebrantar, pecar, hacer mal.<sup>57</sup>

Hay indicios que permiten suponer que las partes dañadas en el *tlacotli* común eran el *tonalli* y el *teyolía*. En la *Relación de Acolman* se dice que un individuo podía ser hecho *tlacotli* cuando se le trasquilaba la coronilla. Se vio anteriormente que esta agresión era peligrosa, precisamente porque permitía la liberación de la energía concentrada en la cabeza.

... el día que se había de enterrar el pellejo del indio sacrificado tocaban en el cu donde estaba el ídolo, tocaban un atambor a cuyo son todos los in-

<sup>53</sup> Muñoz Camargo, 191.

<sup>54</sup> Alva Ixtlilxóchitl, *Historia de la nación chichimeca*, en *Obras...*, II, 101.

<sup>55</sup> HG, II, 269.

<sup>56</sup> Siméon, *Diccionario...*, v. *tlacotli*.

<sup>57</sup> Castillo F., *Estructura...*, 119.

dios que estaban beneficiando sus sementeras se encerraban en sus casas, y el indio que había traído a cuestras el pellejo corría todo el campo, y a las personas que hallaba labrando sementeras les tresquilaba la coronilla de la cabeza, y el tal tresquilado quedaba por esclavo, y cuando no hallaba persona alguna, en lugar de los cabellos que había de traer cortaba pencas de maguey.<sup>58</sup>

Pero también se puede deducir de algunas palabras que el *tlatlacotli* no tenía el corazón como el resto de los hombres. Estas palabras oponen un corazón "verde", "crudo" o "frío" al corazón del *tlatlacotli*, que por el contrario, sería el "maduro", "cocido" o "caliente".<sup>59</sup> Doy los términos en náhuatl, enseguida las traducciones literales, y en tercer lugar las traducciones reales que aparecen en el *Vocabulario* de Molina:

tlacaxoxouhqui	"hombre crudo"	horro
yolloxoxouhqui	"corazón verde o crudo"	libre, no esclavo; libre nacido en libertad
yullo ítztic	"corazón frío"	libre nacido en libertad

Esto puede explicar que se considerara al hijo de *tlatlacotli*, como a los hijos nacidos fuera de matrimonio, parido entre extremo calor. En efecto, Siméon, basado en Olmos, al traducir *tlémaitl* ("sahumador") dice que el sintagma *tlémaic in otlácat* ("nació en el sahumador"), debe entenderse como "hijo de esclavos" o "hijo natural".

¿Cómo entender lo anterior? No hay bases para llegar a una conclusión firme. Puede aventurarse, sin embargo, que la salida del *tonalli* o de parte de él pudiera provocar un daño en el corazón, puesto que las entidades anímicas se concebían ligadas por fuertes nexos. El *tonalli*, ya se ha visto, a pesar de ser una entidad caliente, era la reguladora de la temperatura corporal, y su salida provocaba fiebre en el enfermo. Tal vez los antiguos nahuas creyesen que el sobrecalentamiento corporal dañara gravemente el corazón.

En el caso de los *tlatlacotli* de collera puede suponerse que sufrían un daño más; pero la dificultad de la interpretación aumenta. Para ellos el excremento humano tenía particular importancia. Cito algunos términos que a esto se refieren, en el mismo orden que los anteriores:

<sup>58</sup> *Relación de Acólmán. Relaciones geográficas de la Diócesis de México, en Papeles de Nueva España*, VI, 215.

<sup>59</sup> Hay que aclarar que el verbo *icuci* significa en náhuatl tanto "madurarse la fruta" como "cocerse algo".

cuitlatlaza (nite)	"arrojar mierda a alguno"	librar a otro de la serdumbre
tlacuitlatlazalli	"al que se le ha arrojado mierda"	horro, o horra de esclava
tlacuitlatlaxtli	"al que se le ha arrojado mierda"	libre hecho p(or) siervo

Durán nos da la explicación de estos términos al hablar de las formas en que podían obtener su libertad los *tlatlacotli* de collera que eran vendidos en el mercado:

Era ley que si el esclavo se podía descabullir de su amo en el tianquiz después de entrado en él y traspasar los términos del mercado antes que su amo le alcanzase, y luego, en pasando los límites, pusiese el pie encima de una suciedad de persona, queda libre, el cual, así sucio, se iba a los purificadores de esclavos, y se manifestaba a ellos y les decía: "Señores, yo era esclavo, y según vuestras leyes disponen, yo me hui hoy del tianquiz de entre las manos de mi amo, y me escapé como el pájaro de la jaula, y pisé la suciedad que era obligado, y así vengo a vosotros para que me purifiquéis y deis libre del cautiverio." Aquellos señores le quitaban la argolla y le desnudaban y lavaban de pies a cabeza, y después de lavado vestíanle ropas nuevas y presentábanlo al señor, y decíanle cómo aquél había sido esclavo y que se había libertado según la ley; por su industria y liberalidad, el señor lo alababa y le daba por bien libre, y haciéndolo honrar y dar insignia de hombre liberal y animoso, y muchas veces se quedaba en palacio para lacayo de casa.<sup>60</sup>

No contamos con textos que indiquen en qué consistía la sentencia que hacía descender a los *tlatlacotli* ordinarios a *tlatlacotli* de collera. Tal sentencia debió de incluir algún ritual que rebajase la ya menguada condición de los sujetos. Puede suponerse que se creía que el contacto con la hienda humana suplía algo faltante en la parte inferior del cuerpo del *tlatlacotli*. El hecho es que, lograda la compensación, sólo faltaba la limpieza que lo hiciera recobrar su condición de hombre completo. Pasada la purificación, el horro se convertía en *tlapapactli*, en un "lavado".

Se dijo anteriormente que la *tlatlacoliztli* debía interpretarse como una impureza y como un daño. El daño de los *tlatlacotli* de collera se reparaba cuando pisaban el excremento; la impureza se limpiaba con el baño de los purificadores. Son frecuentes las menciones de prácticas lustrales de enfermos por pecados.<sup>61</sup> En Mexico-Tenochtitlan se acostumbraba llevar a los *tlatlacotli* por

<sup>60</sup> Durán, II, 223-224.

<sup>61</sup> Por ejemplo, Durán, II, 211.

liberar a la fuente sagrada de Chapultépec, en donde se corregían las sentencias injustas que los habían reducido a tal condición.<sup>62</sup> Pero también se purificaba sin remediar el daño: los *tlatlacotin* de collera comprados por los comerciantes para destinarlos al sacrificio, pasaban previamente por el baño que los limpiaba de la culpa, y adquirían entonces la categoría de "lavados". Su condición infame, por lo que a la mancha se refería, quedaba borrada antes de que sirvieran en el acto más importante de las relaciones entre hombres y dioses.

En resumen, puede afirmarse que la *tlatlacoliztli* tenía como uno de sus fundamentos la diferencia orgánica del que había sido reducido en su calidad social. Los textos, aunque no son suficientemente claros para mostrar los procesos mágicos corporales, dan a entender que en el daño tenían central importancia las transformaciones de las entidades anímicas, y que en los juicios que condenaban a la reducción intervenía, aparte de una acción jurídica, un ritual lesivo al organismo. De otra forma no puede entenderse que el condenado injustamente tuviera que ser rehabilitado por medio de otro ritual, el baño en Chapultépec, indispensable para que le fuera restituida su condición normal.

#### LA POSICION SOCIAL

Las concepciones del cuerpo humano servían como base para ubicar al individuo en la sociedad, limitando las posibilidades de permeabilidad que se diesen fuera del control del grupo gobernante.

La inmovilidad partía de supuestas condiciones innatas: cada hombre surgía a la vida condicionado por la protección particular de su *calpultéotl*, misma que se traducía en limitaciones profesionales y de su radio espacial de acción. La tajante diferencia entre gobernantes y gobernados, entre tributados y tributarios, aparecía determinada por los dioses antes del nacimiento de la especie humana.

Se necesitaba, sin embargo, que la ideología respaldara también los cambios de ubicación del individuo en las relaciones sociales. Era posible una transformación corporal del individuo; pero los medios estaban en manos de los dominantes. En primer término, la autoridad suprema del *tlatoani* debía mantenerse incólume ante las pretensiones de los miembros de su linaje que no habían sido favo-

recidos en la elección. Entre un electo y un noble de alta jerarquía se levantaba una valla infranqueable en cuanto el primero adquiría una naturaleza superior a la del simple mortal. El transformado había muerto ritualmente para dejar su naturaleza de hombre. Su nueva vida y el orden político iniciado bajo su mando eran equiparados en la metáfora al surgimiento de un nuevo día, al curso naciente del dios solar:

"Axcan tona, tlathui"

"Ahora (el Sol) irradia calor, ilumina"

Quitoznequi: itla yancuic mochihua, yancuic tlamaniliztli onpehua, ano-zo tlatoani motlalia, mopepena.<sup>63</sup>

Quiere decir: algo nuevo sucede; empieza un nuevo orden; o quizá se instala, se elige al *tlatoani*.

La simple transformación de un *macehualli* libre en *tlacotli*, o el retorno del *tlacotli* a la libertad, implicaban la intervención de los jueces y un rito de cambio de naturaleza corpórea.

Aparte del control que tenía el grupo dominante en los cambios de ubicación social y política, la diferencia de posición quedaba reforzada por las creencias en daños físicos de los que temían ser víctimas quienes no respetaban el orden jerárquico. El hombre superior estaba resguardado por la propia fuerza de su cuerpo, por un fuego lesivo a los inferiores.

<sup>62</sup> HG, I, 353. Véase también CF, VI, 232.

<sup>63</sup> CF, I, 81.

## 13. EPILOGO

### EL SISTEMA IDEOLOGICO DE LAS CONCEPCIONES DEL CUERPO HUMANO

#### *La importancia de la congruencia relativa*

A lo largo de este libro he pretendido explicar panorámicamente un sistema ideológico del que no existe una descripción explícita y detallada en los registros del pasado. La labor fue posible debido a la naturaleza misma de todos los sistemas: sus elementos se encuentran estructurados con una relativa congruencia que permite al historiador eslabonar los dispersos informes; así le es dable obtener, al menos, una visión esquemática del conjunto, que no se reduce a la simple agrupación de representaciones, ideas y creencias, sino que le permite descubrir una lógica interna.

Pudieron observarse numerosos vínculos entre el sistema de las concepciones del cuerpo humano y otros sistemas que integraban las cosmovisiones. Fueron notables, por ejemplo, sus ligas con los sistemas moral, religioso, mágico y político. Se logró poner en evidencia la articulación entre ellos gracias también a la relativa congruencia que existe dentro de cada uno.

Al estudiarse las relaciones entre la base material y el complejo ideológico, se hicieron patentes algunos de los intereses de los diversos grupos sociales —intereses opuestos entre sí— que condicionaron en última instancia las concepciones del mundo. Se pretendió precisar las formas en las que el plano abstracto de la ideología se actualizaba y se institucionalizaba, y cómo al actualizarse cumplía las funciones de cohesión, de defensa o de dominio que caracterizan la ideología.

Cabe insistir en la importancia que tiene para el historiador la congruencia relativa en los sistemas, cosmovisiones y complejos ideológicos. Esta congruencia relativa le proporciona una pauta explicativa de la lógica que estructura elementos, sistemas y cosmovisiones, orientándolo en todas las etapas de su investigación, desde la búsqueda misma de los datos en las fuentes, hasta el momento de explicar los procesos sociales que estudia. Sin embargo,



es necesario insistir también en que esta lógica de enlace, esta congruencia, no puede ser absoluta. Ni aun a nivel individual puede esperarse que en una cosmovisión exista la perfecta coherencia lógica. La cosmovisión del más riguroso científico está plagada de incongruencias.

A nivel de grupo social, la incongruencia es más evidente. Pero aun esto puede en algunos casos auxiliar a los historiadores. Buena parte de las contradicciones internas de los sistemas, cosmovisiones y complejos ideológicos refleja la existencia de contradicciones en el plano material. Aunque no sea un reflejo claro, inmediato, mecánico, homogéneo, proporciona indicios para descubrir los fuertes vínculos recíprocos entre la infraestructura y la superestructura.

#### *¿Uno o varios sistemas?*

La mayor parte de las contradicciones sociales son difícilmente perceptibles en las fuentes. Los documentos históricos —ya se dijo en la introducción— nos muestran el conjunto de concepciones relativas al cuerpo humano como propias de un sistema único, demasiado homogéneo y estático. Es la imagen distorsionada de las fuentes. Al encontrarme tan limitado por la naturaleza de los documentos, me he referido constantemente, en singular, al sistema de las concepciones del cuerpo humano. Reconozco que la denominación singular es arbitraria: unifica lo que en realidad fue una multiplicidad de sistemas, muy imbricados entre sí en el complejo ideológico. Correspondieron, es verdad, a un único ámbito del universo; pero fueron creados por distintos grupos sociales cuyos conocimientos e intereses diferentes produjeron, a su vez, concepciones muy diversas, mismas que integraron también diversos sistemas. Esto se hizo patente, por ejemplo, al tratarse el tema del nagualismo. Hubo necesidad de diferenciar la concepción del nagual entre los especialistas que creían poseer facultades mágicas, y entre los legos.

El hecho de que las cosmovisiones se encuentren estrechamente trabadas en el complejo ideológico es otro de los motivos importantes por el que los sistemas de las concepciones del cuerpo humano no puedan ser discernidos con facilidad. Fue la imbricación producto principalmente del nacimiento de todos estos sistemas dentro del mismo marco tradicional y de la presión unificadora de la ideología dominante, que tendía a homologar las distintas cosmovisiones. Los grupos dominantes provocaron la

ilusión de la existencia de una cosmovisión singular, que aparentemente no tenía más desviaciones que las causadas por la ignorancia de quienes no alcanzaban a comprender la única que era tenida por verdadera. En esta forma, en el complejo ideológico se produjo una reducción de los diversos sistemas, misma que ocultó las contradicciones existentes por la oposición de las cosmovisiones.

En los textos históricos predomina, obviamente, la visión unificada —y unificadora— que propiciaba y provocaba la ideología dominante. La imposibilidad de diferenciar históricamente entre sí estos sistemas ideológicos de las concepciones acerca del cuerpo humano me obliga a continuar refiriéndome a ellos como si fuesen uno solo; pero lo hago tras reconocer su pluralidad.

#### *Las fuentes ideológicas*

El juego de los distintos intereses materiales no se daba, obviamente, sólo entre grupos dominantes y grupos dominados. El antagonismo de intereses podía ser tanto vertical como horizontal, y existía en todos los niveles de la estructura social. Los grupos en el poder no eran monolíticos, y existían oposiciones graves entre sus sectores, algunas de las que registran las fuentes, pese a que su parquedad nos limite la posibilidad de descubrir las repercusiones de estos conflictos en los sistemas ideológicos.

En las relaciones de los miembros de la familia nuclear se oponían las tendencias cohesivas a las que propugnaban la disgregación. La creencia en una entidad vital familiar, limitada, fijada territorialmente, era una de tantas manifestaciones de la aspiración a la unidad y permanencia familiares. Otro tanto puede afirmarse de las relaciones entre familias dentro del *calpulli*; la tendencia cohesiva se expresaba ideológicamente en la creencia de que era difícil para el individuo preservar la salud fuera del radio protector del *calpultéotl* y en la concepción de un mundo externo hostil y peligroso. Las tendencias independentistas de los *tlatocáyotl* sujetos tenían su contrapartida ideológica, sostenida por los dirigentes de los *hueitlatocáyotl*, que incrementaba la mística militar y religiosa al fundarla en la concepción de un cosmos antropomorfizado cuya permanencia debía garantizarse con el alimento divino. La cosmovisión dominante tendía a ahondar la asimetría de las relaciones entre *pipiltin* y *macehualtin* con la creencia en las diferencias de fuerza vital entre los nobles y los plebeyos, y con la del enaltecimiento corporal de los gobernantes hasta un grado semidivino.

El valor de los elementos ideológicos, desde el punto de vista de su correspondencia con los intereses y aspiraciones de determinados grupos humanos, no puede estimarse en abstracto. Las circunstancias históricas provocaban la plurivalencia de los elementos ideológicos, y lo que en un momento era favorable para uno de los grupos sociales, en otro podía volverse en su contra. Una tendencia conservadora podía ser asumida, en una situación dada, por el grupo en el poder frente a los *macehualtin*, o cuando menos frente a un sector de ellos que se encontrara en un proceso de ascenso social; mientras que en otras circunstancias la posición conservadora correspondía a los *macehualtin*, que con ella se resguardaban de los embates del gobierno central. El grupo en el poder tendía a mantener rígidamente las relaciones sociales existentes para conservar su posición de privilegio; pero tendía a la innovación cuando la coyuntura política facilitaba el ahondamiento de las diferencias existentes entre *macehualtin* y *pipiltin*, o cuando se encontraba en situación favorable para alcanzar la hegemonía sobre los nobles de poblaciones vecinas. La misma organización del *calpulli* podía ser defendida ya por sus propios miembros, al acogerse a él como institución protectora, ya por los *pipiltin*, al verlo como institución a través de la cual era posible el control de la población y la extracción del tributo. Las ligas étnicas, lingüísticas y culturales podían ser fomentadas por algunos grupos minoritarios para contrarrestar la intervención de los gobernantes de otra etnia; o los sentimientos étnicos podían ser manipulados por los gobernantes mismos para desviar los movimientos de inconformidad popular; o podían servir en caso de necesidad de aglutinar recursos militares y políticos en extensos territorios; o —y esto también está mencionado en las fuentes— llegaba a justificar las campañas bélicas contra pueblos étnicamente semejantes, al aducirse que los dioses recibirían con mayor placer la energía vital de los nahuas que la de los pueblos extraños. Todo dependía, pues, del momento histórico. Debido a lo anterior, el valor de los elementos ideológicos no puede ser captado en forma atomizada, abstrayéndolo de su sistema, de su cosmovisión y del complejo ideológico, de su articulación con el proceso social global y de su momento histórico.

En términos generales puede afirmarse que el grupo en el poder, más que a propiciar una violenta innovación de las concepciones populares, tendía a desarrollarlas, rearticularlas a las variantes situaciones, cargarlas de nuevos contenidos, reinterpretarlas, aprovechando al máximo una tradición cultural para

satisfacer, sin fricciones, sin lesionar los sentimientos populares, los crecientes requerimientos de una estructura sociopolítica cada vez más compleja. Esta tónica es paralela al desarrollo de dicha estructura sociopolítica, que echaba mano de las instituciones existentes, “respetándolas”, para montar sobre ellas aparatos de una complejidad mayor. Las consecuencias de esta política ideológica se manifiestan en la relativa homogeneidad de concepciones que forjaron los distintos pueblos mesoamericanos, pese a los diversos niveles de complejidad social, y en la asombrosa persistencia de elementos ideológicos cuya extensión territorial revela su enorme antigüedad. Cuando menos las directrices, las ideas básicas, los postulados nucleares, tuvieron una similitud que puede descubrirse aún hoy en el pensamiento indígena.

#### LA AUTONOMIA RELATIVA DEL SISTEMA

##### *Los ámbitos y las formas de acción*

En repetidas ocasiones se ha venido hablando de la autonomía relativa de los diversos sistemas ideológicos, y de la articulación que hace de ellos un conjunto estructurado. La autonomía relativa implica, por una parte, la existencia de mecanismos que enlazan los diversos sistemas ideológicos entre sí, produciendo entre ellos una relativa congruencia; y por otra, la autonomía relativa implica una estructuración propia de cada sistema y una dinámica particular. Son dos tendencias contrarias las que actúan en cada sistema: la primera hacia la congruencia de todos los sistemas pertenecientes a una cosmovisión; la segunda, a la diferenciación e independencia de cada sistema.

Las dos tendencias se producen en el proceso operativo que enlaza el nivel abstracto de la ideología con su particular ámbito de acción; esto es, en la actualización de las ideas en el plano concreto y, viceversa, en la acción modificadora de la praxis sobre el sistema. Como se afirmó en la introducción, cada sistema ideológico posee su especificidad debido principalmente a un particular tipo de acción sobre un particular ámbito del universo.

Antes de referirme a la particularidad del tipo de acción, es necesario distinguir dos formas de cristalización de la voluntad humana en la génesis ideológica. Ambas formas confluyen estrechamente vinculadas, pese a su naturaleza antagónica.

Una de las formas de cristalización de la voluntad responde a la necesidad humana de acción en los particulares ámbitos del uni-

verso. El hombre forja las concepciones con las que pretende aprehender un ámbito dado, con finalidades que pueden ser cognoscitivas, normativas, de comunicación —tanto en el plano humano como en el sobrenatural—, axiológicas, etcétera. Es una relación directa entre la necesidad de acción y el ámbito dado, relación en la que puede llegarse a un alto grado de conciencia. Las finalidades cognoscitivas, por ejemplo, pretenden una real penetración teórica en el ámbito de acción para captarlo y modificarlo. Así, el doctor N, teórico del derecho, estudiará las relaciones socioeconómicas concretas de su propio país para precisar, dentro de la teoría jurídica existente, el concepto de propiedad, el objeto de ésta, la extensión del derecho de propiedad o sus limitaciones, el fundamento de la propiedad, y la adquisición, pérdida y transmisión de la propiedad. Su propósito será formular un discurso teórico congruente con la teoría del derecho, fundado en la realidad social, con el fin de sentar las bases para que en la actualización de sus ideas, las relaciones jurídicas concretas se desenvuelvan de la manera que él juzga apropiada.

La otra forma de cristalización de la voluntad, por el contrario, responde a intereses y aspiraciones ya de dominio, ya de cohesión, ya de defensa, que no obedecen a un planteamiento consciente de los objetivos perseguidos. Son fuerzas generadoras de ideología, ignoradas por el pensador en su proceso discursivo. Los objetivos perseguidos son, por lo general, ajenos al ámbito particular de actualización ideológica, por lo que la ideología adquiere las características de instrumento indirecto de cumplimiento de dichos intereses y aspiraciones. Mientras la primera forma de cristalización de la voluntad pretende efectivamente una penetración teórica en el ámbito de acción, la segunda puede desviarla y distorsionarla gravemente, ahora impelida por la necesidad de orientar y justificar el comportamiento humano en beneficio de los intereses y aspiraciones que en forma inconsciente propulsan al individuo generador de ideología. Así, el mismo doctor N que mencioné, al precisar teóricamente las características del derecho de propiedad, lo fundamentará en la naturaleza humana, en el derecho innato del hombre de proyectarse sobre las cosas para desarrollar su actividad y cumplir sus fines. Tal tesis, evidentemente ahistórica, es el producto inconsciente de sus intereses, anhelos y aspiraciones de clase, y su producción teórica servirá para robustecer y justificar uno de los pilares del predominio de dicha clase. La cristalización inconsciente de la voluntad distorsiona su pensamiento y lo hace acientífico.

Es la forma inconsciente de cristalización de la voluntad la que caracteriza como ideológico un proceso discursivo; pero ambas formas, en distintos grados de predominio, participan, como ya se dijo, en el proceso de generación ideológica.

Retomemos el problema de la particularidad del tipo de acción de cada sistema ideológico, problema para el que debe tenerse presente la primera de las formas de cristalización de la voluntad. Los diferentes grupos humanos pretenden encontrar en los sistemas ideológicos la base del cumplimiento de múltiples finalidades, de las que se han mencionado las cognoscitivas, las normativas, las axiológicas y las de comunicación en el plano humano y en el sobrenatural. La respuesta a cada una de estas finalidades tendrá diferente peso en las diversas formas particulares de conciencia social, y así, en tanto que en unas predominará como finalidad la cognoscitiva, en otras podrán ser preponderantes la normativa o la axiológica. Es obvio que la presencia de las distintas finalidades y el predominio de unas sobre otras marcarán la particular forma de acción en cada campo.

La precisión de los ámbitos y de las formas de acción es necesaria para distinguir los diversos sistemas ideológicos. Si no quedan claramente establecidos se corre el riesgo de confundir su contenido, sus principios lógicos y su dinámica. Caso de confusión es el del sistema de la magia, en el que con frecuencia se pretende incluir toda superstición, todo pensamiento irracional y, en el colmo del etnocentrismo, toda práctica cultural "exótica". Muchos estudios sobre la magia convierten el sistema en un verdadero saco en el que cabe indiscriminadamente cualquier tipo de material.

Pongamos por ejemplo la religión, sistema que se actualiza para operar en el ámbito de lo sobrenatural con una finalidad predominante, la comunicativa. Creo que se tiende a exagerar el peso de las finalidades cognoscitivas y éticas de las religiones. Bajo el presupuesto del predominio de la finalidad cognoscitiva, el origen de las religiones es concebido, sobre todo en los textos de divulgación, como producto de las necesidades humanas de comprensión ante un mundo cargado de misterio y de peligro, que el hombre primitivo afronta con sus concepciones religiosas debido a la carencia de elementos cognoscitivos necesarios para captar racionalmente el mundo. Si me refiero a esta particular interpretación del origen de las religiones no es por su importancia teórica, sino por la aceptación que tiene en los sectores no especializados, en los que se concede a la religión una función básica explicativa del cosmos y ubicadora del ser humano en él. El hombre primitivo

—se dice—, admirado del poder de los elementos, incapaz de explicarse su naturaleza, los deifica. Esta concepción del origen de las religiones carece de fundamento. Es imposible aceptar este “primer momento” de asombro y de inocencia ante los poderes de la naturaleza. La idea parece un resabio de la concepción de un despertar inicial mítico, adánico, de un ser que se encuentra nuevo en un mundo para él tan nuevo como su cuerpo recién adquirido. No es así. El hombre, desde sus orígenes mismos, habitaba *su* mundo, trabajaba en *su* mundo, un mundo que le era familiar y en el que operaba auxiliado por las ideas, representaciones y creencias que fue forjando con la práctica misma de su actuar cotidiano.

La religión no pudo surgir del asombro ante lo nuevo; se fue integrando como sistema a medida que las sociedades fueron estructurando formas específicas de comunicación con determinado tipo de seres con los que se creía necesario entablar vínculos particularmente idóneos. Así nacieron y adquirieron particularidad como formas de acción la oración, el rito, la ofrenda o el éxtasis. Debido a esto, los seres sobrenaturales no pertenecen en forma exclusiva al sistema religioso, y se encuentran como elementos muy importantes en el mágico y en el mítico, para citar sólo dos sistemas que no están englobados por el primero. La praxis religiosa es una praxis particular frente a los seres sobrenaturales, no la única, y tiene como característica sobresaliente la posición sumisa o la anulación individual del creyente ante dichos seres —personales o no— en el momento en que cree comunicarse o fusionarse con ellos.

Otras técnicas de comunicación con los seres sobrenaturales quedan fuera del campo de la religión, a pesar de operar, total o parcialmente, en el ámbito de lo sagrado. El sistema religioso no es por necesidad la fuente máxima de las concepciones de lo sobrenatural. En cuanto al sistema moral, puede afirmarse, en igual forma, que es independiente del religioso, a pesar del valor que en el primero pueda tener lo sobrenatural y en el segundo la pureza, como requisito de comunicación.

Diversos sistemas comparten elementos de sus ámbitos de acción; pero se diferencian entre sí por la especificidad de sus formas de acción. Por otra parte, el individuo actuante, al operar cotidianamente en los ámbitos imbricados, produce la congruencia entre los distintos sistemas ideológicos que sobre dichos ámbitos influyen.

En resumen, el campo particular de acción de lo religioso tiene como ámbito particular del universo el sector de la sobrenature-

za. Su forma particular de acción posee una finalidad de comunicación subordinada que se cumple en las prácticas místicas y culturales. Ambito y forma de acción particulares, particularizan el sistema ideológico, haciéndolo autónomo del mágico, del ético, del mítico o de cualquier otro, aunque esta autonomía sea relativa.

#### *La autonomía de los sistemas*

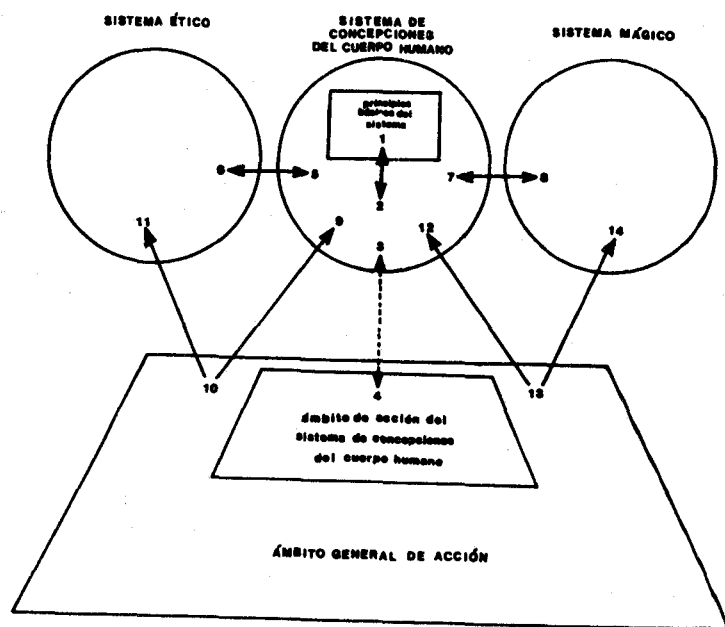
A partir de los específicos ámbitos y formas de acción, las experiencias, las prácticas, las técnicas y los principios teóricos van provocando la autonomía de los sistemas. Cada ámbito de la naturaleza o de la sociedad, en cuanto campo de actividades humanas diversas, influye de distinta manera en la estructura, lógica, elementos y dinámica de los sistemas, en concordancia con los procesos naturales y sociales, reales o imaginarios, sobre los que el hombre actúa o cree actuar, y con la especificidad del tipo de actuación. Podemos tomar como ejemplo el sistema médico de los antiguos nahuas. Si el médico se desenvolvía práctica y teóricamente en el ámbito de la salud, la enfermedad, el dolor y la muerte, sus representaciones, ideas y creencias derivaban por fuerza de su contacto con el ámbito material del ejercicio de su profesión, y estas representaciones se organizaban en una estructura que también era en buena parte producto de dicho ejercicio, regida por taxonomías y principios manejados por los grupos profesionales. El médico concebía a los agresivos dueños del agua —seres que penetraban en el cuerpo de sus pacientes— con características muy peculiares que él creía descubrir y verificar en los síntomas de los enfermos y en el proceso de la enfermedad. Como sujeto cognoscente que pertenecía no sólo a su sociedad global, sino a su grupo profesional, captaba la realidad en forma prejuiciada, y modificaba el sistema con representaciones, ideas y creencias ajustadas al sistema mismo, hasta tener de los *ahuaque* una concepción muy diferente —aunque no necesariamente incompatible— a la de un sacerdote, un agricultor o un mago controlador de meteoros. Esto en cuanto a elementos del sistema; pero lo mismo puede decirse de la particularidad de los principios básicos, de la taxonomía o de la estructura del sistema.

He utilizado el ejemplo de un profesional —de un médico— para que la particularización del sistema ideológico sea más patente; pero no es indispensable que las concepciones características que coadyuvan a la autonomía del sistema provengan de individuos altamente especializados. El ámbito de acción, con sus proce-

Los particulares, y la específica forma de acción, con finalidades y técnicas operativas también particulares, son suficientes para diferenciar los elementos ideológicos, la estructura y la dinámica de los sistemas, y con ello provocan su autonomía.

### *El sistema estudiado y su autonomía relativa*

El sistema estudiado tiene como ámbito de acción el organismo humano, y sus finalidades son primordialmente cognoscitivas y normativas, tendientes al logro del bienestar, a la protección del cuerpo y a la prolongación de la vida. Pueden ilustrarse las dos tendencias contrarias que producen en él la autonomía relativa con un esquema en el que las tendencias hacia la congruencia de todos los sistemas pertenecientes al complejo ideológico son representadas por líneas continuas, y en el que las relaciones que producen la diferenciación e independencia de cada sistema particular son representadas por líneas cortadas:



Para facilitar la explicación, el esquema sólo incluye tres de los múltiples sistemas ideológicos; se reducen a lo esencial las líneas de relaciones, y se ilustran las tendencias con ejemplos muy sencillos y poco desarrollados. Los tres sistemas representados son el ético,

el de las concepciones del cuerpo humano y el mágico. Los tipos de relaciones señalados con una punta de flecha en cada extremo indican bilateralidad. Señalo con un número los extremos de las líneas para ubicar los ejemplos del texto en el dibujo.

Son dos las líneas de relación que indican tendencia a la diferenciación y a la independencia del sistema ideológico de las concepciones del cuerpo humano: una interna (1 ← → 2), la relación reguladora de los elementos del sistema para lograr su congruencia, y otra externa (3 ← → 4), la existente entre las concepciones del cuerpo humano y el conjunto de prácticas cotidianas tendientes a lograr el bienestar, la protección, el uso correcto, el funcionamiento normal y el conocimiento del cuerpo, y la prolongación de la vida. Ejemplos:

1 → 2. Del principio básico que establece que el lado izquierdo del cuerpo aloja una cantidad superior de energía vital del corazón, se deduce el particular valor de la mano izquierda y la normatividad de su uso.

3 → 4. De la concepción de la mano izquierda y de las normas de uso derivan las prácticas cotidianas de uso.

4 → 3. De la sensación de encontrarse en otro sitio durante el sueño deriva la concepción del estado onírico como viaje de un elemento de conciencia.

2 → 1. De la concepción del *tonalli* como entidad anímica que se exterioriza durante el sueño y de otras concepciones relativas a esta entidad anímica, deriva una concepción general del *tonalli* que, a su vez, servirá para regular y dar congruencia a las concepciones particulares de esta entidad anímica, en un proceso de reversión.

Las relaciones que producen congruencia entre los distintos sistemas pertenecientes a una cosmovisión son también de dos tipos: uno que se da entre sistema y sistema (5 ↔ 6 y 7 ↔ 8), y otro que se da en los vínculos entre los sistemas y los ámbitos de actividad que no les son propios (11 ← 10 → 9 y 12 ← 13 → 14). Este segundo tipo de relación es muy importante, ya que incluye la influencia recíproca entre la infraestructura y la superestructura. Ejemplos:

5 → 6. De la idea de que el niño en gestación daña la leche materna deriva la reprobación moral del embarazo de la mujer que lacta a un hijo.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> "Dábanles cuatro años leche, y son tan amigas de sus hijos y críanlos con (tan) entrañable amor y socilidad que, por no dejar de dar leche tanto tiempo al hijo, y porque no le acaezca algún mal, huyen todo aquel tiempo del ayuntamiento de sus

6 → 5. De la reprobación del adulterio deriva la concepción de la adúltera como un ser de naturaleza orgánica alterada (*tetzáhuatl*).

7 → 8. La creencia en la liberación de entidades nocivas de los individuos desequilibrados da lugar a la concepción de prácticas mágicas específicas que tienden a nulificar las fuerzas que de ellos emanan.

8 → 7. La creencia en la eficacia de los conjuros de los hechiceros refuerza la necesidad de mantener el organismo en equilibrio, como medio de defensa.

11 ← 10 → 9. El valor económico y social de los ancianos en las sociedades agrícolas (10) da origen, por una parte, a la idea de la superioridad anímica de los viejos (9), y por otra, a la obligación moral de respetarlos (11). Entre las concepciones del sistema ético y las del sistema del cuerpo humano surge también una relación que implica el daño que la superioridad anímica causa a los irrespetuosos.

12 ← 13 → 14. La limitación de los recursos económicos familiares (13) ocasiona que los gemelos sean concebidos como seres con carencias anímicas (12) y como individuos capaces de hechizar (14). También entre las concepciones del sistema del cuerpo humano y las del sistema mágico se establecen relaciones que se refieren al tipo de daño que los gemelos pueden causar, a las formas de evitar estos daños, etcétera.

#### UNA ANTIGUA CONCEPCION DEL CUERPO HUMANO

Nada se encuentra tan próximo al hombre como su ser biológico. Tan próximo, y al mismo tiempo tan universal. Y, sin embargo, se ha descrito en las páginas precedentes un sistema de representaciones muy peculiar, que muestra cómo el ser humano, inmerso en su sociedad, en su momento histórico, aprehende la realidad por medio de una actividad práctica que lo revela como productor y como producto de su cultura. Su realidad más inmediata y sensible —su propio cuerpo— adquiere formas y características, dimensiones y propiedades que surgen no de la autocaptación simple del hombre como ser orgánico consciente, sino de la complejidad de las relaciones existentes entre el individuo, su sociedad y el mundo natural al que modifica con su acción. Por ello las

maridos por no se empreñar. Si enviudan y quedan con hijo no del todo criado, por ninguna cosa se torna a casar hasta que el hijo de la crianza de la madre no tenga necesidad, y es vituperada como de gran traición si el contrario hace." Las Casas, II, 417.

concepciones sólo pueden ser valoradas justamente si se estudian a la luz de las relaciones sociales que constituyen su base genética.

La peculiaridad del sistema ideológico de las concepciones del cuerpo humano en las antiguas sociedades nahuas del Altiplano Central de México no impide que se plantee lógicamente la posibilidad de que algunas de sus características más sobresalientes sean compartidas por sociedades en las que domina el mismo modo de producción. Así quedó propuesto al principio del libro, y se anunció allí la lista final de dichas características. La síntesis es una propuesta de comparación, dirigida a los investigadores que realicen estudios paralelos en sociedades afines, y tiene como propósito llegar algún día a establecer si es posible encontrar en estas sociedades rasgos comunes en las concepciones del cuerpo humano.

La coexistencia de las comunidades propietarias colectivas de las tierras y el aparato gubernamental que extraía el tributo de estas comunidades provocó, al mismo tiempo, una persistencia de muy antiguas tradiciones y el fortalecimiento de los lazos ideológicos cohesivos de los miembros de las comunidades. Los lazos cohesivos descansaban en buena parte en las representaciones, ideas y creencias relativas a la constitución y funcionamiento del cuerpo humano. Los vínculos entre el individuo y su comunidad se reforzaban tanto por los anhelos de salud, bienestar y potencia reproductiva, como por el temor al daño corporal a quienes se desligaran del grupo. Las bases fundamentales de los vínculos eran la supuesta descendencia de un antepasado común, protector, divino, y la existencia de una fuerza vital también común. El individuo separado de su comunidad era físicamente vulnerable ante las fuerzas sobrenaturales, y su potencia vital disminuía.

Las comunidades estaban integradas por hombres libres, usufructuarios de las tierras, en los que descansaba la responsabilidad social de la producción. Más que medios coercitivos, el grupo central de poder hacía uso de las funciones de la ideología para mantener la producción a un nivel adecuado. La concepción del hombre en estas sociedades era la de un ser que colaboraba en el mantenimiento del orden cósmico a través de su trabajo y sus sacrificios. Su integridad física estaba en estrecha correlación con el equilibrio cósmico, fundiéndose como factores interactuantes las condiciones de salud y cordura, las relaciones del individuo con el resto de los miembros de su comunidad, el cumplimiento de sus obligaciones sociales, el respeto a los superiores y la observancia de los actos píos.

La penuria, el trabajo y el sufrimiento eran parte de la condición humana; pero los dioses, para compensar el peso de la carga, habían donado al hombre los placeres. En esta forma el hombre común creía ver en su existencia sobre la tierra el equilibrio del cosmos, del que el equilibrio de su cuerpo era un reflejo. El disfrute de los bienes terrenales, particularmente el de la vida sexual, era bendecido por los dioses. Pero el equilibrio exigía moderación y templanza.

Esta concepción del gozo y del dolor contribuía a que en los dominados se reforzara la idea de que su condición era la normal en la estructura de la sociedad y del cosmos. Pero también servía para apuntalar la cohesión de las comunidades. Una de las bases de esta cohesión de las comunidades era la relativa igualdad económica de las familias. El orden podía ser desquiciado por una jerarquización interna fundada en la riqueza. Se propugnaba el equilibrio en el goce de los bienes materiales; y al mismo tiempo se temía una felicidad mayor a la que el equilibrio sancionaba, pues tendría como consecuencia un futuro sufrimiento. Los bienes de la superficie de la tierra eran limitados, y su distribución debía ser equitativa.

La naturaleza del ser humano como sujeto de obligaciones y responsabilidades no cesaba con la muerte. La muerte no liberaba al hombre del trabajo ni del cargo. Entre vivos y muertos existía la colaboración que hacía posible el equilibrio productivo del cosmos.

Se dijo anteriormente que el antagonismo fundamental de la sociedad derivaba de la oposición de intereses entre los tributarios y el grupo privilegiado. El orden social tendía a ser mantenido por medio de recursos ideológicos, entre los que se encontraban las creencias acerca de la constitución del cuerpo humano. Los dominantes eran corporalmente distintos a los dominados: por una parte, su herencia genética los hacía especialistas en el gobierno por designio de los dioses, por la distribución originaria de los cargos; por otra parte, no era igual la fuerza de las entidades anímicas de los nobles a la del común del pueblo. En cambio, las diferencias corporales entre libres y *tlatlacotin* era más tenue, y los procedimientos rituales podían fácilmente crearlas o borrarlas.

El grupo superior, que al mismo tiempo era el privilegiado y el gobernante, estaba representado por el *tlatoani*. Su posición se avalaba por sus vínculos con la divinidad: era semihumano y semidivino. Su doble naturaleza lo hacía vocero de los dioses, y los

castigos que imponía tenían fundamento en la delegación del poder de matar que en él hacían las divinidades. También como representante divino era el gran distribuidor de las tierras a las comunidades que se constituían como propietarias, lo que apoyaba la legitimidad del tributo. Inversamente, era el representante del pueblo ante las divinidades, intercesor máximo para que en la tierra se diesen las condiciones favorables a la agricultura. Como persona semidivina, además, su propia acción provocaba la fertilidad de la tierra.

Por último, en forma general, debe destacarse la importancia del sistema ideológico de las concepciones del cuerpo humano en estas sociedades en las que el hombre libre contaba con tan exiguos recursos económicos. Las sanciones sobrenaturales de mayor importancia y número se dirigían contra la salud y la vida del tributario y de su familia. La existencia era una lucha constante contra invisibles peligros. El hombre sumiso al orden cósmico, al orden social, era el de cuerpo menos vulnerable.

#### *Ye Ixquich*

Como sistema ideológico, el de las concepciones del cuerpo humano ocupa el centro de la cosmovisión, pues responde tanto a los anhelos, necesidades, preocupaciones y apetencias cognoscitivas más cercanas al hombre, como a las de la universalidad de lo existente, en un cosmos que fue concebido antropomorfo. El sistema orientó las prácticas que pretendían lograr una existencia placentera y segura; dio las bases para normar una conducta de equilibrio y moderación; explicó los procesos de la vida y de su reproducción; dio cuenta del destino tras la muerte, e hizo de la especie humana la síntesis y el punto central del universo, la última especie, la definitiva. Pero el sistema también justificó y contribuyó a la sujeción y a la explotación de un pueblo.

# INDICE

## VOLUMEN PRIMERO

1. Introducción	7
Una antigua concepción del cuerpo humano	7
Los conceptos acerca del cuerpo humano y los estudios referentes a la ideología, a la medicina y a la taxonomía	9
Cuerpo humano y sociedad	10
La temática	14
Ideología y cosmovisión	15
La ideología	15
Los sistemas ideológicos	17
Las cosmovisiones	20
El complejo ideológico	22
La tradición cultural en el complejo ideológico	24
Las cosmovisiones marginales	25
Problemas genéricos de las fuentes	26
Técnicas de investigación	28
El análisis filológico	30
El uso de la información etnográfica	31
La práctica de las proyecciones etnográficas	31
La persistencia	33
Recomendaciones para el uso de las fuentes etnográficas como auxiliares en los estudios históricos	34
Las fuentes etnográficas utilizadas	38
Los testimonios en letra latina	39
Los textos de fray Bernardino de Sahagún	42
El vocabulario de fray Alonso de Molina	49
Los apéndices	52
2. La cosmovisión	55
El Altiplano Central	55
La estructura del cosmos	58
La dinámica del cosmos	68
El dios tutelar	75
La necesidad y el complemento	81
Los delegados	83
El alimento divino	88
El gran orden	93



	El "respeto" a la tradición. . . . .	97
7	3. Las partes del cuerpo . . . . .	99
	Los nombres de las partes del cuerpo. . . . .	99
	El material de estudio. . . . .	100
	Los dibujos anatómicos . . . . .	101
8	4. Panorama del cuerpo humano, sus funciones y relaciones . . . . .	171
	Los grandes sectores. . . . .	171
	Los componentes . . . . .	176
	Las regiones . . . . .	182
	Las entrañas . . . . .	186
	Los reproductores . . . . .	188
	Los sentidos y los realizadores . . . . .	190
	Los productos. . . . .	192
	Las formas y las funciones. . . . .	194
	El panorama. . . . .	195
9	5. Los centros anímicos . . . . .	197
	La búsqueda de los centros anímicos. . . . .	197
	La palabra tlácatl y el concepto de hombre. . . . .	201
	La ubicación de los estados y procesos anímicos . . . . .	207
	Grupo yol, yollo . . . . .	207
	Grupo el . . . . .	208
	Grupo tónal . . . . .	210
	Grupo a. . . . .	210
	Grupo cua . . . . .	211
	Grupo tzon . . . . .	212
	Grupo ihío. . . . .	212
	Grupo ix . . . . .	213
	Grupo nacaz. . . . .	215
	Grupo xic . . . . .	216
	Grupo cuitla. . . . .	216
	Grupo tlail, tlael . . . . .	216
	Los centros anímicos . . . . .	216
10	6. Las entidades anímicas . . . . .	221
	Fuentes históricas y fuentes etnográficas . . . . .	221
	El tonalli . . . . .	223
	El significado . . . . .	223
	Las investigaciones sobre el tonalli como entidad anímica . . . . .	223
	El origen del tonalli . . . . .	226
	La introducción del tonalli original en el ser humano . . . . .	228
	El tonalli del fuego del hogar y el recién nacido. . . . .	230
	El tonalli tomado del Sol . . . . .	232
	El tonalli y el organismo. Las funciones . . . . .	233
	La naturaleza física del tonalli . . . . .	236
	La salida del tonalli . . . . .	243
	Los daños al tonalli. Prevención y curación. . . . .	247

	En qué seres hay tonalli . . . . .	251
	¿Hay influencia africana en esta creencia? . . . . .	251
u	El teyolía. . . . .	252
	El significado . . . . .	252
	El origen del teyolía. . . . .	254
	Funciones y naturaleza del teyolía . . . . .	254
	Los daños al teyolía. Curaciones. . . . .	256
12	El ihíyotl. . . . .	257
	El problema de la identificación del ihíyotl . . . . .	257
	El origen del ihíyotl. . . . .	258
	Las funciones del ihíyotl. . . . .	259
	Naturaleza del ihíyotl. . . . .	260
	Hígado, ihíyotl y enfermedad . . . . .	260
	Las tres entidades . . . . .	262
13	7. La vida sobre la tierra. . . . .	263
	El origen de los hombres. . . . .	263
	Oxomoco y Cipactónal. . . . .	264
	Las generaciones de los cuatro primeros soles . . . . .	265
	La pareja original del Quinto Sol . . . . .	267
	La creación de los guerreros. . . . .	269
	La creación de los distintos grupos humanos. . . . .	270
	Los compañeros del hombre . . . . .	271
	El sufrimiento y el placer . . . . .	275
	La transmisibilidad de la fuerza vital . . . . .	280
	La existencia del hombre . . . . .	281
14	8. Equilibrio y desequilibrio del cuerpo humano . . . . .	285
	Equilibrio, igualdad y desigualdad. . . . .	285
	La desigualdad originaria. . . . .	285
	La desigualdad por la edad . . . . .	288
	El desequilibrio por otras transformaciones del estado físico . . . . .	289
	El mal de ojo . . . . .	296
	La búsqueda del equilibrio . . . . .	300
	La polémica sobre la dicotomía frío-calor . . . . .	303
	Los antecedentes. . . . .	304
	La crítica a la suposición de la teoría del humorismo . . . . .	305
	La contestación de Foster . . . . .	311
	Mi respuesta a Foster . . . . .	314
	Equilibrio y orden . . . . .	318
15	9. La edad y el sexo. . . . .	319
	Los textos de Sahagún acerca de la edad y el sexo . . . . .	319
	La división de las edades . . . . .	320
	Las edades . . . . .	323
	El sexo: la diferenciación sexual, la cópula y la procreación. . . . .	328
	El varón y la mujer . . . . .	328
	La cópula. . . . .	330

La concepción . . . . .	335
El desarrollo de la pñeñez y el parto . . . . .	338
Las relaciones sexuales aprobadas y el valor de la procreación . . . . .	339
Las relaciones sexuales reprobadas . . . . .	345
Los intereses afectados por la vida sexual . . . . .	351
10. El cuerpo y la muerte . . . . .	357
Qué es la muerte . . . . .	357
La separación de los componentes del cuerpo . . . . .	361
El teyolía . . . . .	363
El tonalli . . . . .	367
El ihíyotl . . . . .	369
Las partes que se volatilizaban con la cremación . . . . .	370
Los residuos de la cremación . . . . .	371
La sangre . . . . .	372
El corazón de piedra . . . . .	373
Transformación de los muertos en dioses, nubes, piedras y animales . . . . .	375
Los mundos de los muertos . . . . .	378
La determinación del destino de los muertos . . . . .	385
Las funciones benéficas y los daños de los muertos . . . . .	387
Muerte y cargo . . . . .	392
11. El cuerpo en el cosmos . . . . .	395
La correspondencia entre cuerpo y cosmos . . . . .	395
El cuerpo, el tonalli y la suerte . . . . .	399
Las agresiones al cuerpo humano . . . . .	402
La posesión . . . . .	406
Viajes fuera de la ecumene . . . . .	411
Los hombres con poderes sobrenaturales . . . . .	412
El nagualismo . . . . .	416
El problema . . . . .	416
Las descripciones del nagualismo . . . . .	418
Los estudios sobre el nagualismo . . . . .	420
La transfiguración del nagual . . . . .	422
El tonalismo . . . . .	430
La metamorfosis de los magos . . . . .	432
Occisión ritual, mortificaciones y antropofagia . . . . .	432
Los sacrificios humanos . . . . .	432
Las mortificaciones . . . . .	438
La antropofagia . . . . .	439
La sobrenaturaleza . . . . .	441
12. El cuerpo y la estratificación social . . . . .	443
Ideología, jerarquía y cuerpo . . . . .	443
La superioridad de los pipiltin . . . . .	447
La superioridad de los gobernantes . . . . .	455
Los tlatlacotin . . . . .	461

La posición social . . . . .	466
13. Epílogo . . . . .	469
El sistema ideológico de las concepciones del cuerpo humano . . . . .	469
La importancia de la congruencia relativa . . . . .	469
¿Uno o varios sistemas? . . . . .	470
Las fuentes ideológicas . . . . .	471
La autonomía relativa del sistema . . . . .	473
Los ámbitos y las formas de acción . . . . .	473
La autonomía de los sistemas . . . . .	477
El sistema estudiado y la autonomía relativa . . . . .	478
Una antigua concepción del cuerpo humano . . . . .	480
Ye íxquich . . . . .	483

VOLUMEN SEGUNDO  
(APENDICES)

1. Paleografía de los textos nahuas que describen el cuerpo humano . . . . .	5
Texto náhuatl de los Primeros memoriales . . . . .	7
Texto náhuatl primario del Códice Matritense . . . . .	11
Texto náhuatl definitivo de los Códices Matritense y Florentino . . . . .	19
2. Traducción de los textos nahuas que describen el cuerpo humano . . . . .	71
Traducción del texto de los Primeros memoriales . . . . .	73
Traducción del texto primario del Códice Matritense . . . . .	77
Traducción del texto definitivo de los Códices Matritense y Florentino . . . . .	85
3. Nómina de partes del cuerpo humano . . . . .	135
4. Vocabulario auxiliar a la nómina de partes del cuerpo humano . . . . .	201
5. Cuadros de análisis filológico de términos que se refieren a funciones y estados anímicos . . . . .	223
6. Bibliografía mínima sobre polaridad frío-calor . . . . .	251
7. Textos nahuas acerca de edad y sexo . . . . .	257
Nombres de varones y de mujeres, y de lo que les corresponde . . . . .	
(náhuatl) . . . . .	259
(español) . . . . .	268
Diferencias de edades . . . . .	
(náhuatl) . . . . .	259
(español) . . . . .	268
De la condición, de la forma de ser de las mujeres que no tienen fama . . . . .	
(náhuatl) . . . . .	262

(español) .....	271
Condición, forma de ser de los relacionados por parentesco.	
(náhuatl) .....	263
(español) .....	272
Nombres de varones y de mujeres, y lo que les corresponde (texto añadido).	
(náhuatl) .....	264
(español) .....	273
Los perversos, los malvados, como las que se burlan de la gente, las alcahuetas.	
(náhuatl) .....	264
(español) .....	274
De las diferentes formas de ser de las mujeres malas.	
(náhuatl) .....	265
(español) .....	275
Los nombres de las mujeres malvadas, de las putas.	
(náhuatl) .....	267
(español) .....	277
8. Bibliografía mínima sobre nagualismo .....	279
9. Glosario .....	285
 Obras citadas .....	 301

## CUERPO HUMANO E IDEOLOGÍA

### I

Editado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas y la Dirección General de Publicaciones, de la UNAM, se terminó de imprimir en abril de 2004, en los talleres de Desarrollo Gráfico Editorial, S.A de C.V., Municipio Libre 175, Portales, México, D.F. Su composición se hizo en tipos Baskerville de 10/12, 10/10 y 8/10 puntos. La edición consta de 2,000 ejemplares en papel cultural de 90 g.

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

# CUERPO HUMANO E IDEOLOGÍA

LAS CONCEPCIONES DE LOS ANTIGUOS NAHUAS



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS



ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

# CUERPO HUMANO E IDEOLOGÍA

LAS CONCEPCIONES DE LOS ANTIGUOS NAHUAS

II



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

Etnología/Historia

Serie Antropológica: 39



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

MÉXICO 2004



Primera edición: 1980  
Segunda edición: 1984  
Tercera edición: 1989  
Primera reimpresión: 1996

Segunda reimpresión: 2004  
DR © 1996. Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS  
DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México  
ISBN 968-58-2896-2

Ilustración de portada: detalle de mural, *Tenochtitlan*, de Diego Rivera,  
Palacio Nacional de México

APENDICE 1

PALEOGRAFIA DE LOS TEXTOS NAHUAS  
QUE DESCRIBEN EL CUERPO HUMANO

TEXTO NAHUATL DE LOS PRIMEROS MEMORIALES

INIC 5 PARRAPHO,<sup>1</sup> IPAN MITOA IN ITOTUCA IN ITECH CA IN TO-  
NACAYO IN IPAN NECI

Tonacayo	titonacayotiah
Totzonteco	tocuahuihuixohuah <sup>2</sup>
Totzon	titlahueiaquitia
Tixcua	tlamama
Tixcuamol	
Tixcuatol	
Tixtelolo <sup>3</sup>	tlachia, cochi, nahualachia <sup>4</sup>
Tocuchiya <sup>5</sup>	ic titixcucueyoniah
Tocanahuacan	
Tonacaz	tlacaqui, icahuaca
Toxayac	titixtlaza
Tixtelihca	
Tocamatapal	tlatlactic
Toyac	tlanecui, tlatzomiya
Tocamac	tlacua, chicha
Tocopac	ic titlahuelmatih
Tonenepil	ic titlatoah
Totlan	tlacua, ic titlacuah
Toquequetol	
Totexipal	tlapachichina
Tatliya	
Totenchal	
Totentzon	muzcaltia, hueiaquiya <sup>6</sup>
Toquechcuauihyo	ic titoloah <sup>7</sup>
Tocucuuh	ic titlatoloah
Taculchimal	
Tacol	

<sup>1</sup> Fol. 82v.

<sup>2</sup> Debe decir *titocuahuihuixoah*.

<sup>3</sup> Fol. 83r.

<sup>4</sup> Debe decir *nahuallachia*.

<sup>5</sup> La y está semiborrada.

<sup>6</sup> Estas dos palabras están escritas sobre *toquechcuauihyo* - "nuestros músculos de la garganta", palabra que fue tachada.

<sup>7</sup> Después de la segunda o hay otra, al parecer tachada.

Tomolicpi	ic titehuah, ic titlatepiniyah
Tomatzotzopaz	tiquiyahuah
Tomacpal	ic titlacuah, tlatzitzquia
Tomapil	mapiloa, tetlatitia, <sup>8</sup> tlacuiloa, ic tzahuah
Tozte	muzcaltia, tlacotona, tlatzayana, tlatzecui
Totlac	totlac cuechiniya
Telchiquiuh	telchiquiuehuah
Tomivicuil	
Tite	titepozahuah, titexaxahuacah
Tomimiliuhca	
Tocuitlatetepo	ic titlamamah, nolihui
Totzintepitz	ic ticate
Totzintamal	
Toqueztepul	ic tinenemih, momalacachoa
Tometzcuahyo	
Totlancua	ic titocototzoah, ic tomelahuah <sup>9</sup>
Totlanitz	miyahuah, tiquiyahuah
Tocotzteuh	huiyoni
Toxocpal	ic tinenemih, ic titoquetzah <sup>10</sup>
Toquequeyol	nenemi, tlatelicza <sup>11</sup>
Toxopil	ic tictlaczah, ic titlamotzoloah, tloxopehua, mote-cuinia
Tozte	
Toxucpalixco	michiqui, miyahuah
Tomimiyahuayo	moquetza, cuauhti

INIC 6 PARRAPHO, IPAN MITOA IN ITOTUCA IN ITIC CA IN TONACAYO IN AMO HUALNECI

Tocuaxical	
Tocuatetexyo	tlanemilia, tlayolotehuia <sup>12</sup>
Tezyo	chichiltic, tlapaltic
Tezteco	
Ezcocotli	huihuiconticac
Toxuchiyo	

<sup>8</sup> Debe decir *tetlatitia*, o mejor *tetlaititia*.

<sup>9</sup> Debe decir *titomelahuah*.

<sup>10</sup> Originalmente decía *tinenemi*; fue tachado *nenemi* y se agregó *toquetza*. Después de la *a* hay un signo  $\wedge$  que tal vez indique que esta palabra se refiere a *Tocotzteuh* y no a *Toxocpal*.

<sup>11</sup> Antes de *nenemi* aparece el mismo signo  $\wedge$  que tal vez indique que estas palabras corresponden a *Toxocpal*.

<sup>12</sup> Debe decir *tlayolteouia*. Parece que la *o* después de la *l* está tachada.

Toyollo	teyolitia, tenemitia, tetcuinia
Teltapach	tezteco
Tochichi	teiyomaca, teiyotia
Tochichicauh	tecualantia
Totlatlaliaya	quiyectian <sup>13</sup> tlacualli, quiyectilia
Tocuitlaxcol	mamina, tlanoquia
Taxixteco	
Tonenecoctetencauh	
Tocecelica	
Omitl	

<sup>13</sup> Debe decir *quiyectia*.



TEXTO NAHUATL PRIMARIO DEL CODICE MATRITENSE

CAPITULO<sup>1</sup> VEIN(TE) Y SIETE, DE LAS PARTES DEL HOMBRE Y DE LA MUJER, DE DENTRO Y DE FUERA<sup>2</sup>

Ehuatl	nacatl <sup>3</sup>	cuanacatl <sup>4</sup>	eelnacatl
tzinacatl	metznacatl	cotznacatl <sup>5</sup>	icxinacatl
xocpalnacatl	macpalnacatl	mapilnacatl	xopilnacatl
tilahuacayotl	totilahuaca	totitilahuaca	
tzotzoliuhca- yotl	tzotzoliuhca- yotl	teltzotzol	ititzotzol
xochyotl	toxuchyo	toceceyo	tochiahuaca
ciciotcayotl	tociciotca	topochquio	tzontecomatl <sup>6</sup>
ilhuicatl	tzontli	cuanepantlatli	tocuezcó
toquatehuilaca- chihyaca	toquexcoch	cuexcochtli	cuexcochtel
toquexcochteuh	cuaxipetztlí	toquaxipetz	totlamamaya
ixcuatl	tixcua	xolochauhca	ixcuatolli
ixcuamolli	tixcalloca	tixquempal	tixquempalli
ixtencuilchilli	tochochia	ixtelolotli	tezcátl
toztacauh	totlilíuhcauh	tixtotouh	yacátl
toyac	yacacuauhyutl	toyacacuauhyo	toyacapitza- huayaca
yacatomolli	toyacatumol	yacatzolli	toyacatzol
toyacac	toyacacelica	toyacacomol- íuhca	camatapalli
ixtilli	tixtil	camatetli	tocamateuh
cantli	tocan	camachalli	tocamachal- huacal
tentli	toten	camatl	tocama

<sup>1</sup> CM, fol. 146r. Falta esta iniciación del capítulo 27 en el CF. Parece ser esta parte del CM un intento frustrado, que se prolonga hasta la mitad del fol. 148r. A partir de este folio se vuelve a iniciar el capítulo 27, y desde ahí el texto es igual al del CF.

<sup>2</sup> Sobre parte de este encabezado en español se agregaron algunas líneas en náhuatl correspondientes al capítulo anterior.

<sup>3</sup> Sigue tachado lo que parece ser *tlatetzotzoltica tocici*.

<sup>4</sup> Desde aquí hasta *topochquio* está agregado al margen izquierdo. Después de *cuanacatl* viene *icnacatl*, tachado.

<sup>5</sup> Sigue, tachado, *xonacatl*.

<sup>6</sup> Sigue tachado lo que parece ser *otca*, y abajo *quanaquatli*, también tachado.

copactli <sup>7</sup>	quetolli	nenepilli	cueyanene- pilli
tocueyanenepil	tonenepilyaca- huitzauhca	tonenepilcua	tonenepilpa- tlahuaca
tonenepilti- huaca <sup>8</sup>	tonenepilitzin- tla	totlecallo	toyacacpa
totozcatecua- cuil	tlatolhuaztli <sup>9</sup>	tocamaxitecuil	tlantli
tlancochtli	coatlantli	tlanixcuatl	totenxipal- yamanca
texipalli	tatlia <sup>10</sup>	tenchalli	tentzontli
camatzontli	yacatzontli	ixtzontli	ihiyotl <sup>11</sup>
xayacatl	ixtli	tix	tixco
canahuacantli	tocanahuaca	nacaztli	nacazcuauh- yotl
tonacazcuauh- yo	tonacaicelica	tonacaztehuila- cachiuhcayotl	tonacazcopi- chauhca
tonacaipatlahuaca quechtli	tonacazco toquech	tonacazchipinca quechcuahyutl	tonacazcelica toquechcuauh- yo
quechtepulli <sup>12</sup>	quechtetepotli	quechtlantli	tocuexcochtla
cocotl	tococouh	tlatolhuaztli	totlatolhuaz
cocoxittontli	tococopoztec- ca <sup>13</sup>	maitl	aculchimalli
aculli	aztlacapalli	molicipitl	matzopaztli
matzotzopaztli	tomatzotzopaz- tomahuaca	tomatzopazpi- tzahuaca	macochtli <sup>14</sup>
quequeyolli	maquequeyolli <sup>15</sup>	maquechtlantli	tomaquechtlan

<sup>7</sup> Agregado entre líneas.

<sup>8</sup> Decía originalmente *tonepilpatlahuaca* y se corrigió tachando y agregando las letras faltantes sobre la palabra.

<sup>9</sup> Agregada al margen derecho.

<sup>10</sup> Precede, tachada, *tetlia*. Siguen al margen derecho y tachadas *tecamachalli* y *tecamachalhuacal*.

<sup>11</sup> Sustituye a *ixtli*, *tix*, *tixco*, que aparecen tachadas, y que son agregadas después al margen derecho, en el orden que les corresponde, después de *xayacatl*.

<sup>12</sup> CM, fol. 146v. Desde la palabra anterior empiezan a aparecer varias palabras que originalmente llevaron el prefijo posesivo *to-*, frecuentemente usado para designar las partes del cuerpo humano. Abrevio el número de notas, no consignando los casos subsecuentes del uso de este prefijo.

<sup>13</sup> Sigue tachado *tlactli*, *totlac*.

<sup>14</sup> Agregado al margen izquierdo.

<sup>15</sup> Esta palabra es dudosa debido a que las tachaduras no son francas. Parece tener tachadas primero las letras *qu*; luego viene sin tachar *maque*, seguido de *que*, posiblemente tachada y, finalmente, en el siguiente renglón, *queyolli*.

macpalli <sup>16</sup>	macpalteputztli	macpalixtli	macpalyollotli
macpalhuihuil- tecayotl	tomacpalxoxotla	macpalnacatl	tomacpaltla- huaca
mapilli	iztitl <sup>17</sup>	hueimapilli	tomahuac
tepitlo mapilli	tlapamilhuilo- ni <sup>18</sup>	tlanepantla ma- pilli	huallatoquilia mapilli
mapilxocoyutl	cemixtli mapil- li <sup>19</sup>	tomapitzala	tomatzala <sup>20</sup>
ciacatl	ciacatzontli	tlactli <sup>21</sup>	tomicozqui
elpantli	telpa	chichihualli <sup>22</sup>	elmetztli
telmetz <sup>23</sup>	eltzotzollí	telnacayo	elacaliuhyantli
telacaliuhya	telcomoliuhya <sup>24</sup>	chiquiuhyotl	tochiquiuhyo
elchiquihuitl	telchiquiuh <sup>25</sup>	omicicuilli	eltepicitli
eltototl	omicicuilyacatl	tomicicuilyac <sup>26</sup>	tocoyoya
yomotlantli <sup>27</sup>	teputztli	toteputzco <sup>28</sup>	toteputzcol- iuhca
cuitlapantli	tocuitlapa	tocuitlacaxiuh- ya	topitzahuaya
tocuitlaxilotca	tomimiliuhca <sup>29</sup>	tomimiahuayo	tocuitlapan- acaliuhca
cuitlatetepon- tli <sup>30</sup>	tocuitlaxayac	ititl <sup>31</sup>	itetl
titi	tote <sup>32</sup>	xiccueyotl	toxiccuyo
xictli	toxic	xictopolli	xicmetlapilli
xicatlacomolli	xictehuilaca- chihuyantli	xiccueyutl	xillantli

<sup>16</sup> Sigue, tachada, *macpalteputztli*.

<sup>17</sup> Agregada a la derecha.

<sup>18</sup> Siguen, tachadas, *mapilli tlanepantla tomapi*.

<sup>19</sup> Agregadas estas dos palabras al margen derecho, y precedidas de *tomapi*, que está tachada.

<sup>20</sup> Le siguen, tachadas, *ciacatl* y *ciacatzontli*.

<sup>21</sup> Antes de esta palabra aparecen *tlacili*, *tomicozqui*, *elpantli*, *telpa*, *elchiquihuitl*, *tomicozqui*, *tel*. La segunda fue agregada entre renglones; las dos últimas fueron tachadas. Todas fueron invalidadas por una raya vertical.

<sup>22</sup> Precede, tachada, *elchiqui*. Sigue, tachada y entre líneas, *elmetli*.

<sup>23</sup> Estas dos palabras agregadas al margen izquierdo.

<sup>24</sup> Esta palabra agregada entre líneas y, bajo ella, tachadas, *telnacayo*, *teltotouh*.

<sup>25</sup> Estas dos palabras agregadas al margen izquierdo.

<sup>26</sup> Estas dos palabras agregadas entre líneas sobre la palabra tachada *tomicicuilyacac*.

<sup>27</sup> Le siguen, tachadas, *totlac*, *tonahuac*.

<sup>28</sup> Le sigue, tachado, *cuitlapantli*.

<sup>29</sup> Agregada al margen derecho.

<sup>30</sup> Agregada al margen derecho.

<sup>31</sup> Le siguen, tachadas, *titi*, *tote*.

<sup>32</sup> Siguen, tachadas, *tehuayo*, *titiehuayo*.

tonecuelpachoa- ya <sup>33</sup>	quetztl	toquez	cuappantli
tocuah	tocuappa	cuappayacatl <sup>34</sup>	tzintli
totzin	tzintamalli	tzinchoholli	tzintepitztl
totzintepitz	tzincamactli	itzincamac	tzinatlah- yotl <sup>35</sup>
tzinatlayo <sup>36</sup>	tzoyotl	tzoyotentli	cuilchilli <sup>37</sup>
cuilchiltentli	maxactli	imaxac	nepicyantli
inepicya	quexilli <sup>38</sup>	tepolli	xipintli
tototl	xolo	tlamacazqui	cuauhtlax- con <sup>39</sup>
tocincol <sup>40</sup>	xipinehuayotl	xipintzonteco- matl <sup>41</sup>	toxipincuaco- yonca
toxipincuaya- manca	xipinquechtema- lacayutl	tepilli <sup>42</sup>	nenetl
totonqui	tlatilli <sup>43</sup>	icocoxcauh	ome ite <sup>44</sup>
cihuapilli <sup>45</sup>	xaxantli	tepillentli	tepilltexpilli <sup>46</sup>
tepillcamaxite- cuilli	iatlah <sup>47</sup> iyacac	chitolli	ichitol <sup>48</sup>
zacapilli	titaloya <sup>49</sup>		
icxiti	tocti		
quezcumoliuh- yantli <sup>50</sup>	toquezcumoliuh- ca		

<sup>33</sup> Estas siete palabras están agregadas al margen derecho. El orden en que deben leerse no es claro. Les siguen, tachadas, *tonecuelpachoa*, *xicueyotl*.

<sup>34</sup> Al margen derecho.

<sup>35</sup> Originalmente decía *tzinatlahutli*.

<sup>36</sup> Siguen, tachadas, *totzintepitzahuaya*, *tzimpatlachtl*, *tzimpatlachiuhca*, *tzintamalli*, *itzintama*, *maxactli*, *imaxac*, *quexilli*, *nepicyantli*, *inepicya*.

<sup>37</sup> Sigue, tachada, *cuilchiltentli*.

<sup>38</sup> Siguen, tachadas, *tocuahyacac*, *toxipinixuatl*, *tepi*.

<sup>39</sup> Antes de *tlaxcon* dice esta parte de la palabra, pero manchada y tachada.

<sup>40</sup> Sigue, tachada, la palabra *tepolacatl*.

<sup>41</sup> Sigue, tachada, *xipinquechtemalacayutl*.

<sup>42</sup> CM, fol.147r.

<sup>43</sup> Sigue, tachada, *coco*.

<sup>44</sup> Sigue, tachada, *tlatilli*.

<sup>45</sup> Sigue, tachada, *imaxtli*.

<sup>46</sup> Esta palabra agregada entre líneas.

<sup>47</sup> Le preceden, tachadas, dos letras ilegibles, y luego *ytl*, sin que la *a* sea clara.

<sup>48</sup> Estas dos palabras agregadas entre líneas.

<sup>49</sup> Esta palabra agregada al margen derecho, después que se tacharon las siguientes: *omitl*, *cuaxicalli*, *cuatextli*, *cuatetextli*, *cuexcochtetl*, *quechcuauhyotl*, *toquechcuauhyo*, *tomicozqui*, *tacolchimal*, *eltepicicitli*, *teltepicici*, *tochiquiuhyo*, *omicuilli*, *eltototl*, *teltotouh*, *tocuah*, *tepillcuaxicalli*, *que*, *tzinchoholli*, *queztepolli*, *quezcumoliuhyotl*. Todas estas palabras fueron invalidadas con una línea vertical.

<sup>50</sup> Esta palabra fue agregada entre líneas, después que se tacharon *r metztli quezcotz-*

metztli	toquezcuauhyo	tometz <sup>51</sup>	tometzto- huaya <sup>52</sup>
tometzpitzahua- ya	totlancuaticpac	tlancuatl	totlancua
totlancuayacac cotztetl	tocotzco cotztli	tocototzauhya <sup>53</sup> tocotzticpac <sup>54</sup>	tlanitztl tocotzteya- ca <sup>55</sup>
toxopitzahua- ca <sup>56</sup>	totlanitzpiza- huaca <sup>57</sup>	xoquechtlantli	toxoquech- tlan
quequeyolli	toqxiquequeyol <sup>58</sup>	quequetzoll	quequetzilli
xocpalli	icxiti	quequetzoll	quequetzilli
toxocpalpiza- huaya <sup>59</sup>	toxocpalteputz- tli	toxocpalteputz	xopilli
huei xopilli	necac-huicoloti- loni xopilli	tlanepantla icac xopilli <sup>60</sup>	huallatoquilia xopilli
xopilxocoyutl	iztitl	iztetl	xocpalixtli
caczolli	tocaczol	totlaczaya <sup>61</sup>	totlateliczaya
omitl			
cuaxicalli	cuexcochtetl	tocuexcochtetl	tixomio
camachalli	tenchalli	quechtetepontli	quechtepolli
quechcuauh- yotl <sup>62</sup>	tochiquiuhyo	omicozcatl	tomicozqui
taculchimal	taculhuihui- tzauhca	taculcuauhyo	acolli
molicpitl	molicpiyacac	tomolicpiac	matzopaztli
maquequeyolli	mapilli	tomapilomio <sup>63</sup>	tochiquiuhyo

*tli* y *r queztli*, *toquez*.

<sup>51</sup> Estas tres palabras agregadas entre líneas.

<sup>52</sup> Le siguen agregadas entre líneas y tachadas *r metztli tometzcuauihyo*. Esta palabra no tiene claras sus dos últimas sílabas, sustituidas por *cuauhyo* arriba de ellas. No fueron tachadas.

<sup>53</sup> Estas dos palabras agregadas entre líneas.

<sup>54</sup> Sigue, tachada, la sílaba *toc*.

<sup>55</sup> Siguen, tachadas, *tochipitzahuaya*, *totlanitzpitzahuaya*.

<sup>56</sup> La sílaba *ca* agregada arriba.

<sup>57</sup> Siguen, tachadas, *toxopitzahuaya*, *totlanitzpitzahuaya*.

<sup>58</sup> Una sílaba *que* sobrante está tachada.

<sup>59</sup> Sigue, tachado, lo que parece ser *toxocpallahuaya*.

<sup>60</sup> Estas tres palabras no parecen estar tachadas, sino subrayadas, por lo que prefiero considerarlas válidas; la sílaba *tla* sí parece tachada.

<sup>61</sup> Le sigue, tachada, *tonenemia*.

<sup>62</sup> Estas tres palabras tienen al margen izquierdo una señal de líneas curvas.

<sup>63</sup> Siguen, tachadas: *izti*, *elchiquihuitl*, *eltepicicilli*, *teltepicici*, *teltotouh*, *eltototl*, *omicuilli*, *cuilchiltentli*. En sustitución de éstas se pusieron al margen derecho las nueve palabras que aparecen en el texto. La última, *cuilchilteteputzchiquilli*, quedó separada, pues se tacharon a continuación de *cuilch-*

elchiquihuitl	eltepícutli	eltototl	omicicuilli
omicicuilyecac	cuitlatetepontli	cuitlateputzchichiquilli	tzincuahcaxitl
totzincuahcax	tzinchochollí <sup>64</sup>	queztepolli	queztepolyacac
toquezololihuca <sup>65</sup>	tzintepitztlí <sup>66</sup>	quezcuauiyotl <sup>67</sup>	tepilcuaxicalli
tlancuaxicalli	tlanitztlí	tlanitzcuauhyotl <sup>68</sup>	toxopilomio
toxopilnacatl <sup>69</sup> tlani onoc tlapachihuiqui	xopilli cuatextli	cuatetextli <sup>70</sup>	tilahuacayotl
totilahuaca	xochiotl	toxochio	ceceyotl
toceceyo	chiahuacayotl	tochiahuaca <sup>71</sup>	tzotzoliuhcayotl <sup>72</sup>
tetzotzol	ciciotcayotl	tociciotca	tocotca
iyocotca	puchquiotl	topochquio	tocuitlaxilotca
tomimiliuhca	tomimiahuayo	cuitlapanaatetl <sup>73</sup>	tocuitlapanaayeco
yoyomoctli	chicquiztlí <sup>74</sup>	tochicquiz <sup>75</sup>	pactli
omicetl <sup>76</sup>	xinachtli	tlacaxinachtli	tayo <sup>77</sup>
eztli tlapalli	oxyotl ocutzoyotl	nemocihuilli <sup>78</sup>	
yollotli	eltapachtli	chichitl	tochichi
chichicatl	tochichicauh	tlatlaliloni	totlatlaliaya
totlatlalil	totlatlalilteco <sup>79</sup>	cuitlatecomatl	cuitlaxcolli
conexiquipilli	cihuatl	icihuayo	yoyomoctli

las letras que parecen decir *tep*. Parte de esta palabra se corrigió, tachándose la sílaba equivocada.

<sup>64</sup> Agregada entre líneas.

<sup>65</sup> Estas tres palabras agregadas al margen derecho.

<sup>66</sup> Agregada entre líneas.

<sup>67</sup> Siguen tachadas *tocuauh*, *toquezpan*, *tocuauh*.

<sup>68</sup> Sigue, tachada, *toxicquequeyol*.

<sup>69</sup> CM, fol. 147v.

<sup>70</sup> Sigue entre líneas y tachada *ihuicatl*.

<sup>71</sup> Agregada al margen derecho y entre líneas.

<sup>72</sup> Agregada al margen derecho.

<sup>73</sup> Se sigue, tachada, *toqui*.

<sup>74</sup> La *c* anterior a la *q* está agregada arriba.

<sup>75</sup> Está tachada la palabra *toquiquiz*, y la forma correcta, *tochicquiz*, aparece arriba.

<sup>76</sup> Desde aquí hasta *ocutzoyotl* existe una señal de líneas curvas al margen izquierdo.

<sup>77</sup> Agregada al margen derecho.

<sup>78</sup> Agregado al margen derecho.

<sup>79</sup> Sigue, tachada, la sílaba *cui*.

ichicquiz	tochizque	axitcomatl	
cocotli	tococoyo	piatzli	topiazyo
acatl	tacayo		
eztli tlapalli <sup>80</sup>	tayo	tocelica	totzmolica
itonalli <sup>81</sup>	tito.al	chiahuizatl	eztemalli
temalli	temalcuitlatl		
tlalhuatl	ezcocotli	tacayo <sup>82</sup>	tlalhuapitzactli
toolpica	omitlalhuatl	topopuztecca	tohuihuiltecca
tozazaliuhyán <sup>83</sup>	tozazaliuhca	tiyyoca	tonecualpa-choaya
			taacayoca <sup>84</sup>
tocototzauhya	tonepicya	tonenepicya	tocecelica
tocococoyo	topipiazyo <sup>85</sup>	topipiazyo <sup>86</sup>	totilahuaca
tocecelica	tocelica <sup>87</sup>	tocecelica	totlaczaya
tototilahuaca	totilahuaca	totitilahuaca	tomayahuiya <sup>88</sup>
totlatlaczaya	totlaczaya	totlatlaczaya	
			tonenematya
tonepalehuiaya	totlatec-huaca	tonematya	tocuecuyo
tacaliuhca	tacaliuhca	taacaliuhca <sup>89</sup>	toxolochauhca
tocuecucueyo <sup>90</sup>	toxolochauhca	toxolochauhca	
			tomotzoliuhca
toxolochauhca	tomotzoliuhca	tomotzoliuhca	tomotzoliuhca <sup>91</sup>
			totzoliuhca
tomotzoliuhca	totzoliuhca	tzotzotzoliuhca	
totzotzoliuhca	tiquiquiztica <sup>92</sup>	toquiquizauhca	tlecallotl
tlecalli	totlecallo	totlecallo	totlecalloca

<sup>80</sup> Agregada entre líneas.

<sup>81</sup> Agregada al margen derecho y precedida de la sílaba *qui*, tachada. Siguen al margen hasta *temalcuitlatl*.

<sup>82</sup> Agregada al margen derecho, después de tachar las sílabas *taca*, entre líneas.

<sup>83</sup> Siguen, tachadas, *tozazaliuhca* *tiyyoca*.

<sup>84</sup> Sigue, tachada, *tocococoyo*.

<sup>85</sup> Tachada una sílaba intermedia, incorrecta.

<sup>86</sup> Agregada al margen derecho.

<sup>87</sup> Agregada entre líneas.

<sup>88</sup> Precedida de dos *tomayahuiya*, tachadas, una entre líneas y otra al margen derecho. Más abajo, al margen derecho y tachada, *tonepaleuiyaya*.

<sup>89</sup> Precedida por las sílabas tachadas *taha*, y seguida de las palabras tachadas: *tocuech-cochacalica*, *tixcua acaliuhca*, *toyaca acaliuhca*, *tixacaliuhca*, *tomatenacaliuhca*, *tomacaacaliuhca*, *tomacpalacaliuhca*, *itiacaliuhcayutl*, *xiccueyotl*. La primera parece tener una letra tachada entre *tocuechcoch* y *acalica*. También hay una *c* tachada entre *iti* y *acaliuhcayutl*.

<sup>90</sup> Le sigue, tachada, *xiccueyotl*.

<sup>91</sup> CM, fol. 148r.

<sup>92</sup> Le siguen, tachada la primera e invalidadas las demás con una línea vertical, *toquiquiztica*, *toquiquizauhca*, *tlecallotl*, *totlecallo*, *totlecalloca*, *totlecalloca*.

totletcalloca <sup>93</sup>	totloc <sup>94</sup>	tonahuac	totzcac
toxitla	toquechtla	toquatla	tocpac
tixtlan	tomatzzala	toxitzala	tomatzala
tixtzala	toxitla	toxititla	tomatla
totlanitzpatla- chiuhya <sup>95</sup>	tocotznoliuhya	toteputzcoliu- ya	toquechcoliu- ya
tzontli <sup>96</sup>	ixcuamolli <sup>97</sup>	tococho <sup>98</sup>	yacatzontli <sup>99</sup>
ixtzontli	camatzontli	tentzontli	tatlia
quechtzontli <sup>100</sup>	cocotzontli <sup>101</sup>	ciacatzontli	imaxtli
xictzontli	tomitl	tocamatocho- mio <sup>102</sup>	cotztzontli
metztzontli	matzontli	tlanitzzontli	

## TEXTO NAHUATL DEFINITIVO DE LOS CODICES MATRITENSE Y FLORENTINO

INIC<sup>1</sup> CEMPOALLI ON CHICOME *CAPITULO*, INTECHPA TLATOA IN CUITLAXCULLI IHUAN IN IXQUICH<sup>2</sup> TEITIC ONOC, IHUAN IN IXQUICH PANI ONOC, HUIHUILTECCAYUTL, IN TOTECH CA, IN TOQUICHTI, IHUAN IN CIHUAH INTECH CA<sup>3</sup>

Inic ce *parapho*, itechpa tlaton<sup>4</sup> in tonacayo, in tehuayo, in toquichti ihuan in cihuah<sup>5</sup>

(1)			
EHUATL	tehuayo	topanehuayo	iztac
tlatlactli <sup>6</sup>	chichiltic	chichilpatic	tlatlapatic
yayactic	yayauhqui	catzahuac	catzactic
cacatzactli	tliltic	oltic	ticehuac <sup>7</sup>
nextic <sup>8</sup>	yamanqui	totonqui	itztic
cecec <sup>9</sup>	itzcaltic	itzcapatic	cecec
cecepatic	cecepalalactic <sup>10</sup>	huapahuac	huapactic
tecuacua	tezontic	chachacuachtic	paltic
camahuac	cuechahuac	cuappitztic	cuappitzauh- qui
tilahuac	tilactic	tilapatic	cuauhtilac- tic <sup>11</sup>
xolochtic	xoxolochtic <sup>12</sup>	pilinqui	pinectic
pinehuac	cualli	chipahuac <sup>13</sup>	pinehua

<sup>93</sup> Abajo, invalidadas con una raya vertical: *tlacihuiztli*, *mapitzatzapaltiliztli*, *xopilatzatzapaltiliztli*, *tochicihuiztli*. Más abajo, y con las letras *vt* sobrepuestas, *tocpac*, *nocpac* y lo que parece ser *oquiz*.

<sup>94</sup> Sigue, tachada, *tonahuac*.

<sup>95</sup> En esta palabra hay una indicación, posiblemente de orden, que colocaría aquí la palabra *tlanitzzontli* entre las palabras *totletcalloca* y *totloc*. La indicación es una letra *b* arriba de *totloc*, y una letra *a* arriba de *totlanitzpatlachiuha*.

<sup>96</sup> Abajo, tachada, *cuatzontli*, y al margen izquierdo, tachadas también, *tomitl*, *totomio*.

<sup>97</sup> Le sigue, tachada, *totomio*.

<sup>98</sup> Agregada entre líneas.

<sup>99</sup> Le siguen, tachadas, *ixtzontli*, *tocohia*, *tocoh*.

<sup>100</sup> Agregada a la derecha.

<sup>101</sup> Agregada a la derecha una palabra tachada, ilegible, que tal vez sea *cotztzontli*.

<sup>102</sup> Agregada al margen derecho.

<sup>1</sup> Aquí se reinicia, en el CM, el capítulo 27, en la nueva versión que coincidirá con la del CF. El texto del CF empieza en el fol. 70r.

<sup>2</sup> CF, fol. 70v.

<sup>3</sup> CM, fol. 148r. En el CM falta este encabezado, y en cambio dice, en español y con letra de Sahagún, al margen izquierdo: "Capítulo 27, de todos los mi(em)bro(s) exteriores y interiores así del hombre como de la muger hasta los pechos". Luego se tachó "hasta los pechos".

<sup>4</sup> Debe decir *tlatoa*.

<sup>5</sup> CM. Falta este encabezado, y en cambio dice, en español y con letra de Sahagún: "El primero párrapho trata del pellejo del hombre o de la mujer".

<sup>6</sup> CM, *tlactlactli*.

<sup>7</sup> CF, *tecehuac*.

<sup>8</sup> CM. Estas dos palabras agregadas entre líneas.

<sup>9</sup> CM, tachada.

<sup>10</sup> CF, *cecepalalatic*.

<sup>11</sup> CF, *cuauhtilac*.

<sup>12</sup> CM, sigue tachada *xolo*.

<sup>13</sup> CM, estas dos palabras agregadas al margen izquierdo.

pilini	xolochahui	xoxolochahui	yamania <sup>14</sup>
tetzcalihui <sup>15</sup>	tlatztia	nanatzihui	motitihuana
motitihuana <sup>16</sup>	chapani	mopiloa	tlatlahuia <sup>17</sup>
chichilihui	iztaya	xoxohuia <sup>18</sup>	iztalehua
cualtia	chipahua	celia	
(2)			
CUAEHUATL	ixehuatl	tocuitlapanehuayo	itihuatl
quezehuatl	metzehuatl	tlancuaehuatl	cotzehuatl
xocpalehuatl	totzintamal- ehuayo	toquechehuayo	mayehuatl <sup>19</sup>
xipinehuatl	tilahuac <sup>20</sup>	peyotic	tlalichtic
atic <sup>21</sup>	oltic	pipinqui	tilinqui
titilinquj <sup>22</sup>	canahuac	tilahuac <sup>23</sup>	tlalichahui
tezonahui	titilini	tlilehua <sup>24</sup>	camilihui <sup>25</sup>
tecuilaihui	cuitlacochihui		
(3)			
NACATL	nacayutl	zoquiotl	tlallotl
totlallo <sup>26</sup>	tozoquio <sup>27</sup>	pepechillotl	topepechillo
topepechihuca	cuanacatl	ixnacatl	tennacatl
quechnacatl	elnacatl	toqueznacayo	metznacatl
tlancuanacatl	totlancuanacayo	cotznacatl	quequeyolna- catl
xocpalnacatl	xicnacatl <sup>28</sup>	texicnacayo <sup>29</sup>	macpalnacatl
xopilnacatl	mapilnacatl <sup>30</sup>	chichiltic	ezyo <sup>31</sup>
xuchyo	puchquio	chiahucayo	chiahuzayo
temallo	tilahuac	huecapa <sup>32</sup>	tzotzoltic

<sup>14</sup> CM. La *a* agregada arriba.

<sup>15</sup> CF, fol. 71r. CM. Sigue *tla* tachada.

<sup>16</sup> Así, repetido, en el CM. La última sílaba de la segunda palabra está agregada arriba. En el CF aparece *motiticana*.

<sup>17</sup> CM, sigue tachada *iztaya*.

<sup>18</sup> CM, *xoxohuiya*.

<sup>19</sup> CM, *maehuatl*.

<sup>20</sup> CM, sigue tachada *tla*.

<sup>21</sup> CM, fol. 148v. Esta palabra agregada arriba.

<sup>22</sup> CM, estas dos palabras agregadas arriba.

<sup>23</sup> Falta en el CF.

<sup>24</sup> CF, *tilehua*.

<sup>25</sup> CF, *canalihui*.

<sup>26</sup> Falta en el CF.

<sup>27</sup> CM, sigue tachado *to*.

<sup>28</sup> CM, falta.

<sup>29</sup> CM, *toxinacayo*.

<sup>30</sup> CM, sigue tachado *tiloa*.

<sup>31</sup> CF, fol. 71v.

<sup>32</sup> En el CM aparece así, *tilahuac huecapa*. En el CF aparece, en cambio, junto, y escrito *tilahuayoecapac*.

ciciotqui <sup>33</sup>	cocotic	quilpatic	xoxoctic <sup>34</sup>
cuitlacoctic	texotic <sup>35</sup>	paltic	huacqui
palanqui	xoxouhqui	eztenqui	chiahuac
tetzahuac	pozactic	chiactic	mozcaltia
mohuapahua	motoma	hueiya	tomahua
chiahua	chichilihui	iztalehua	quilpaltia
tetzahua	celia	huaqui	cuauhhuacqui
pitzini	pati	nanatzihui	pozahua
palani	itlacahui	cocoya	cocolizcui
ciyahui	tzayani	motequi	coyoni
xelihui	motitihuana	atia	oltia <sup>36</sup>
totonia	totontlapetzia	ceceya	itztia
(4)			
TILAHUACA- YUTL	titilahuacayutl	totilahuaca <sup>37</sup>	totitilahuaca
huecapa <sup>38</sup>	tilacpol	tilactic	tzotzoltic <sup>39</sup>
iztalehuac	ezcuicuiltic	eezyo	ezyo
atolihui	chapani	yoyolca	yoyolca
yoyolcatica	huihuiyoni	papatlaca	huihuiyoca
comotzihui	xoquihui	patzihui <sup>40</sup>	caxihui
patzahua			
(5)			
TZOTZOL- LOTL <sup>41</sup>	tzotzollotl	tzotzoliuhca- yutl	tzotzoliuhca- yutl
totzotzollo <sup>42</sup>	totzotzoliuhca	teltzotzol	totentzotzol
toquechtzotzol <sup>43</sup>	ititzotzolli	chiahucayo	xuchyo <sup>44</sup>
etic	zoquitic	paltic	chiahua
(6)			
XUCHYOTL	tuxuchyo	chiactic <sup>45</sup>	coztic
xuchitic	cozpatic	cozpiltic	yamanqui
tononqui	tlayamanilia <sup>46</sup>	tlatotonilia	tlachiahua

<sup>33</sup> CF, *ciciotic*.

<sup>34</sup> CF, *xoxocti*.

<sup>35</sup> CM, decía *texoctic*; fue tachada la *c*.

<sup>36</sup> CM, agrega entre líneas y después tacha *ceceya*.

<sup>37</sup> CM, sigue, tachada, *totila*.

<sup>38</sup> CF, *huecapan*.

<sup>39</sup> CM, siguen tachadas *yoyolcatica*, *yoyolca*, *yoyolca*.

<sup>40</sup> CM, sigue tachada *pa*.

<sup>41</sup> CF, fol. 72r.

<sup>42</sup> CF, *tzotzollo*.

<sup>43</sup> CF, *toquechquechtzotzol*.

<sup>44</sup> CM, sigue tachada *chiahua*.

<sup>45</sup> CM, decía *chiahua* y fue corregido arriba.

<sup>46</sup> CF, *tlayamanilli*. CM, fol. 149r.

tlatzmolinaltia tehueilia	tlacelialtia tetatalanoa <sup>47</sup>	tlananatzoa tetalahuilitia	tenanatzoa texic-huitoltilia
pati (7)	atia		
CECEYOTL <sup>48</sup> yamazpatic patzconi tlachiahua	toceceyo <sup>49</sup> cuechtic chiahuac	iztac ayo chiacpatic	yamaztic patzcallo <sup>50</sup> chiahua
(8)			
TOCHIAHUACA iztacpatic <sup>51</sup>	atic tlachiahua	yamanqui	iztac
(9)			
CICIOTCAYUTL iztacpatic <sup>52</sup> iztaya	tociciotca mecatic	telciciotca iichyo	iztac ciciotic
(10)			
PUCHQUI- YUTL <sup>53</sup> amatic iztaya	topuchquio  peyotic pati	iztac <sup>54</sup>  atic	iztacpatic <sup>55</sup>  atia <sup>56</sup>

Inic ome *parrapho*, itechpa tlatoa in tzontecomatl ihuan in ixquich itech ca<sup>57</sup>

(11)			
TZONTECO- MATL tocpac	totzontecon  tepito	quitoznequi il- huicatl <sup>58</sup> piciltic	tocua <sup>59</sup>  piciltontli

<sup>47</sup> En el CF están empalmadas las palabras *tetatalanoa* y *tenanatzoa*, aunque la *n* de la última sílaba parece estar empalmada con una *u*. Al parecer se escribió primero *tenanatzoona* y luego se puso, abriendo más los espacios, la forma original del CM.

<sup>48</sup> CM, decía *ceclicayotl* y fue corregido arriba.

<sup>49</sup> CM, decía *toceceliyo* y fue corregido arriba.

<sup>50</sup> CM, agregado entre líneas.

<sup>51</sup> Falta en el CM.

<sup>52</sup> Falta en el CM.

<sup>53</sup> CM, seguían *iztac*, *atic* y fueron tachadas.

<sup>54</sup> CF, fol. 72v.

<sup>55</sup> Falta en el CM.

<sup>56</sup> CM, esta palabra después de *pati*.

<sup>57</sup> CM, falta este encabezado, y en cambio dice en español y con letra de Sahagún, al margen izquierdo: "párrafo segundo de la cabeza y de sus partes".

<sup>58</sup> CM, no aparece la aclaración *quitoznequi* antes de la palabra *ilhuicatl*.

<sup>59</sup> CM, sigue tachado *tocuac*.

huei xopiltic patztic caxiuhqui hueia <sup>62</sup> comotzahui metlapilihui tzonquiza	tecontic <sup>60</sup> huacaltic comotztic tzonyo mozcaltia xixipuchahui chicopatzihui titotzontecon- huihuixoa	ololtic metlapiltic xixipuchtic xipetztic <sup>61</sup> ololihui patzihui huacalihui titocuatlaza	patlachtic mimiltic caxtic tzonixhua patlachihui xopilihui tzonyohua titoxima
titocuatezo- noa <sup>63</sup> titocuailpia niccuatelicza niccuatepitzinia	titocuacuecue- choa niccuahuitequi <sup>64</sup> niccuatlatzinia niccuapitzinia	titocuacuacue- cuechoa niccuatlapana niccuatetexoa niccuacoyonia	titocpaltia  niccuatzayana niccuatepinia xipetzihui
(12)			
ILHUICATL <sup>65</sup>  tlancayutl ixe tlamahuiztiliani mimati itlachahui	quitoznequi to- tzontecon <sup>66</sup> tzonquizcayutl nacace mocnomatini tlamahuiztilia tlahueliloti	tlalnamiqini  mahuizyotl yaque tlalnamiqui mocnomati	tlamatini  mahuiztihuani camae <sup>67</sup> tlamati mopecteca
(13)			
TZONTLI mohuitic chichiltic colochtic <sup>72</sup> tlateputztic hueyac	ca tliltic <sup>68</sup> xoxoctic <sup>69</sup> tlatlactic <sup>70</sup> cocolochtic tomahuac tepeontic	tetecoltic camiltic iztac cocolochtic pitzahuac <sup>73</sup> teteztic <sup>74</sup>	teconaltic coztic cototztic <sup>71</sup> chamahuac xilotzontic teztontic

<sup>60</sup> CM, *tencontic*.

<sup>61</sup> CM, agregada entre líneas.

<sup>62</sup> CM, la *a* agregada arriba.

<sup>63</sup> CM, agregada entre líneas.

<sup>64</sup> CF, *nicquitequi*.

<sup>65</sup> CF, fol. 73r.

<sup>66</sup> CM, falta la palabra aclaratoria *quitoznequi*.

<sup>67</sup> CM, estas cinco palabras están agregadas al margen izquierdo.

<sup>68</sup> CM, siguen tachadas *camiltic*, *tecoltic*.

<sup>69</sup> CM, le precede tachada *ca*, y la palabra está escrita *xoxoxoctic*.

<sup>70</sup> CF, *tlatlactic*.

<sup>71</sup> CM, corregida al margen izquierdo.

<sup>72</sup> CM, sigue tachada *copouhqui*.

<sup>73</sup> CM, *pitzahua*.

<sup>74</sup> CM, fol. 149v.

tezonauhqui <sup>75</sup>	caciltic	cayactic <sup>76</sup>	cayahuac <sup>77</sup>
tilahuac	pepechtic	atenyo <sup>78</sup>	acillo
acello	ocuillo	ixhua	yacaomiti
mana	mozcalia <sup>79</sup>	hueyaquia	tlilihui
cozahuia	chichilihui	tlatlahuia	iztaya
atenyohua <sup>80</sup>	acellohua	ocuilcualo	tetezahui
colochahui	cocoltia	pazolihui	pazoltia
nelihui	piacihui	melahua	motepehua
palani	cuacualo	puztequi	matzolithui
nicxima	nictequi	nicpuztequi	nictzayana
nictzicahuaz- huia <sup>81</sup>	nicxelhuaz- huia <sup>82</sup>	nicapetla <sup>83</sup>	nicmalina
nic-huipana	nictzoncalchi- hua	nictzonhuaz- chihua <sup>84</sup>	nicpa
(14)			
TOCUEZCO	cuane pantlatli	tocuanepantla	cuatehuilaca- chiuhcayotl
yahualtic	tehuilacachtic	chipahuac	atomio
atzoyo	tehuilacachihui <sup>85</sup>	xipetzihui	tlatzihui
tlatlatztic mu- chihua			
(15)			
CUECHCOCHTLI	tocuexcoch	tiltic	teltic
tilihuiqui	tzonyo	acalihuiqui	acalihui
tzonixhua			
(16)			
CUEXCOCHTETL	tocuexcochteuh	huitztic	tiltic
tepitztic	tlacuahuac	nictlatzina	niccuexcoch- tlatzina
niccuexcochcapa- nia	ic nictlaza	ic nonoc	niquicpaltia
(17)			
CUAXIPETZTLI	xipetztic	yamanqui	yayamaztic

<sup>75</sup> CM, sigue tachada *pepechtic*.

<sup>76</sup> CM, *cayactic*.

<sup>77</sup> CM, al margen izquierdo, con letra de Sahagún, una palabra de muy difícil lectura que parece ser *cacayactic* o *cacayaque*.

<sup>78</sup> CM, *ateyo*.

<sup>79</sup> CF, *mozcalia*.

<sup>80</sup> CM, *ateyohua*.

<sup>81</sup> CF, fol. 73v.

<sup>82</sup> CM, *nicxelhuazhui*.

<sup>83</sup> CM, estas tres palabras agregadas al margen izquierdo.

<sup>84</sup> CM, *nictzohuazchihua*.

<sup>85</sup> CM, *tehuilachihui*.

naltic	conaltic <sup>86</sup>	nanaltic	tlatztic
tlatlatztic <sup>87</sup>	mahuiztic	mahuizyo <sup>88</sup>	tlahuehuenex- tia <sup>89</sup>
petzihui	pepetzihui	conalihui	
(18)			
IXCUATL	tixcua	tiltic	xixipuchtic
xixipochauhqui	tolontic	tlatztic	xipetztic
xipetzihui	xolochtic <sup>90</sup>	xoxolochtic	tonameyo <sup>91</sup>
tlacualnextia <sup>92</sup>	tetleyotia	tamahuizyotia	teixtamatca- nextia <sup>93</sup>
tetonomieyotia	tlatonomieyotia		
(19)			
IXCUAXOLOCH- TLI	tixcuaxolochauh- ca <sup>94</sup>	xoxolochtic <sup>95</sup>	aacaltic
aacalihuiqui	mamatlatic	xolochahui	acalihui
mamatlatia			
(20)			
IXCUATOLLI <sup>96</sup>	mimiltic <sup>97</sup>	milmiltic	mimiluhuiqui
tzonyo	ixcuamollo	tzontica	tlilpoyahuac
tzonixhua	tlacualancanex- tia	cuatolithui	xipetzihui
(21)			
IXCUAMULLI	tzontli	tomitl	tiltic
coztic	tlatlactic	tomitic	yacaomitic
yacahuiztic	tepiton <sup>98</sup>	ixhua	poyahuac
tilahuac	caciltic	chamahuac	tlacualnextia- ni <sup>99</sup>
cualnexohuani <sup>100</sup>	tlacualnextia	tlatlacanextia	quitlilania, <sup>101</sup>

<sup>86</sup> CF. Falta. En el CM está agregada entre líneas.

<sup>87</sup> CM, estas tres palabras agregadas al margen izquierdo.

<sup>88</sup> CF, *mahuizzo*.

<sup>89</sup> CM, *tlahuehuenextiani*.

<sup>90</sup> Falta en el CF.

<sup>91</sup> CM, estas tres palabras agregadas al margen.

<sup>92</sup> CF, fol. 74r.

<sup>93</sup> CM, al parecer decía *teixthonal*; fue corregida la palabra, tachándose el error y agregándose *tlamatcanextia*.

<sup>94</sup> CM, *tixcuaxochihua*.

<sup>95</sup> CF, *xoxochtic*.

<sup>96</sup> CM, fol. 150r.

<sup>97</sup> CM, *mimilti*.

<sup>98</sup> CF, *tepiton*.

<sup>99</sup> Falta en el CF.

<sup>100</sup> Falta en el CF.

<sup>101</sup> CF, la sílaba *qui* agregada arriba.



			quitlipoyahua <sup>102</sup> in xayacatl, in ixcuatl, in ix-telolotli
(22)			
IXCALLOCAN-TLI	tixcallocan <sup>103</sup>	comoltic <sup>104</sup>	yahualtic <sup>105</sup>
yahualihqui	comolihui	temi	panhuetzi
(23)			
TIXCOMOL	tixtecocomol	tixtecocoyoc <sup>106</sup>	comoltic
huecatla tlani	huecatlanihui	coyoni	
(24)			
IXQUEMPAL-LI <sup>107</sup>	IXQUIMILIUH-CAYOTL <sup>108</sup>	canahuac	amatic
paltic	tlatlapachoa	tlaquentia <sup>109</sup>	
(25)			
IXTENTLI	pepeyocani	mopiquini	mopiqui
monamiqui	pepeyoca	ic neixpepetz-tzallo <sup>110</sup>	
(26)			
IXTENCUIL-CHILLI	chichiltic	quihuallaza, quihualtopehua in ixcuitlatl <sup>111</sup>	
(27)			
TOCOCHIA	tzontli	tliltic	chichiltic
coztic	tlatlactic	tlatlahuic	ecacehuaztic
ic neixcucueyoni <sup>112</sup>	ic neixpepeyotzalo		

Inic ei *parrapho*, itechpa tlatoa in ixtelolotli, ihuan in ixquich itech pohui, ihuan in itechpa in toyac, ihuan in ixquich itech ca<sup>113</sup>

<sup>102</sup> CM, *quitlipoyahua*.

<sup>103</sup> CM, *tixcalloca*.

<sup>104</sup> CM, *camoltic*.

<sup>105</sup> CM, *yahualti*.

<sup>106</sup> CF, *tixtecocoyo*.

<sup>107</sup> CF, fol. 74v.

<sup>108</sup> Falta en el CM.

<sup>109</sup> CM, sigue tachada *pepeyoca*.

<sup>110</sup> CM, estas ocho palabras agregadas al margen izquierdo. En el CM, *neixpepetztzala*.

<sup>111</sup> CM, siguen, tachadas, *ixnacatl*, *tilactontli*.

<sup>112</sup> Falta en el CF.

<sup>113</sup> Falta este encabezado en el CM. Dice en cambio, al margen izquierdo, con letra de

(28)			
IXTELOLOTLI	tezcatl	chonequiztli <sup>114</sup>	yamanqui <sup>115</sup>
tolontic <sup>116</sup>	metlapiltic	texolotic	iztac
coztic	xoxotla	tehuilotic <sup>117</sup>	tliltic
popoyutl	caxtic	patzactic <sup>118</sup>	molinia
mocuechinia	ahuic yauh	motzacua	tlapohui
ic tlachialo	nacaztlachialo	in aco tlachialo	ic tlalchi tlachialo
teiximati	tlaximati <sup>119</sup>	quitta	tetlahuilia
tetlanextilia	teyacana	tehuica	tenemitia
cocoya	palani	popoyoti <sup>120</sup>	caxihui <sup>121</sup>
patzahua	tepetlati	tlatlapachihui <sup>122</sup>	pozahua
cueponi	tenextequiza	nacaquimilihui	nacapachihui
xoxohuia <sup>123</sup>	cocozahuiya	cochi	ic cochihua
yamania	ahuic motlaza	atotoco <sup>124</sup>	ic ahuic tlachialo <sup>125</sup>
(29)			
TOZTACAUH	nacatl	tlalhuayo	cocozahua
nextamalcuitlatia <sup>126</sup>			
(30)			
TOTLILIUHCA	tliltic	tehuilotic	tetenextic
yahualtic	atic		
(31)			
TIXTOTOUH	toyoyolcauh	tixteuh <sup>127</sup>	atic
chonequiztli <sup>128</sup>	chonequizpatic <sup>129</sup>	tocentecuiyo	ocutl <sup>130</sup>

Sahagún y en español: "Ojos. Párrafo 3. de los ojos con todos sus aderentes, y de las narices con todos sus aderentes".

<sup>114</sup> CM, *chinequiztli*. En caso de ser ésta la correcta, la traducción sería "llorones".

<sup>115</sup> Estas tres palabras agregadas arriba, en el CM.

<sup>116</sup> CF, *tolonlontic*.

<sup>117</sup> CF, *tehuilotic*.

<sup>118</sup> Estas tres palabras agregadas arriba, en el CM.

<sup>119</sup> CF, fol. 75r.

<sup>120</sup> CF, *popoyotli*.

<sup>121</sup> CF, fol. 150v.

<sup>122</sup> CM, le precede, tachada, la sílaba *mi*.

<sup>123</sup> CM, decía *xoxohuiza* y se corrigió.

<sup>124</sup> CF, originalmente decía *ahuic*, y fue corregido.

<sup>125</sup> CM, estas tres palabras agregadas al margen izquierdo.

<sup>126</sup> CF, *nextamalcuitlatoa*.

<sup>127</sup> CF, *tixteouh*.

<sup>128</sup> Falta en el CF.

<sup>129</sup> CM, *chinequizpatic*. En caso de ser esta la correcta, "llorones".

<sup>130</sup> CF, *ocuitl*.

tlahuilli	tlanextli	tezcatl	totezcauh
tlachialoni	nemoani	tlazotli <sup>131</sup>	mahuiztlazo- tli <sup>132</sup>
mahuizpialoni	tlahuia <sup>133</sup>	tetlahuilia	tetlanextilia
tlayacana			
(32)			
YACATL <sup>134</sup>	toyac	totlanecuiya <sup>135</sup>	mimiltic
mimiliuhqui	chichiquiltic	huitztic	pachtic
tomahuac	pitzahuac	coyonqui	cocoyonqui <sup>136</sup>
cocoyoctic <sup>137</sup>	tlecalli	tlecalco	itlecallo in to- nacayo
tlanecui	mitzomia <sup>138</sup>	tzotzontica <sup>139</sup>	ic tlaneco
uncan <sup>140</sup> netzo- milo <sup>141</sup>	tzompilihui	acuchoa <sup>142</sup>	acuchoa <sup>143</sup>
tlaihiyoana			
(33)			
YACACUAUH- YOTL	tepotzotic	temimiltic	pachtic
caxtic	mimiliuhtoc <sup>144</sup>	huecapaniuhtoc	chichiquiluh- toc
(34)			
TOYACAPITZA- HUACA <sup>145</sup>	chichiquiltontli	pitzaton <sup>146</sup>	canahuac <sup>147</sup>
(35)			
YACATOMOLLI	toyacatomol	tiltic <sup>148</sup>	tiliuhqui
ololtic <sup>149</sup>	tomolihui		

<sup>131</sup> CF, *tlazotla*.

<sup>132</sup> CM, originalmente decía y fue corregido, *mahuizpialoni*.

<sup>133</sup> CM, decía *tlanextia* y fue tachada la palabra.

<sup>134</sup> CM, al margen izquierdo, con letra de Sahagún, "las narices".

<sup>135</sup> CM, agregada arriba.

<sup>136</sup> CM, agregada al margen izquierdo.

<sup>137</sup> CM, siguen, tachadas, *tlanecui*, *mitzomia*, *totla*.

<sup>138</sup> CM, agregada arriba y tachada, *necuxoa*.

<sup>139</sup> CF, *tzotzontica*.

<sup>140</sup> CF, fol. 75v.

<sup>141</sup> CM, siguen tachadas *uncan neihiyotilo*, *toyolca*, *tonenca*, *totlecalloca*.

<sup>142</sup> Falta en el CM.

<sup>143</sup> CM, *acuxoa*.

<sup>144</sup> CF, *mimiliuhtic*. Decía originalmente *mimiliuhqui*.

<sup>145</sup> CM, le preceden, tachadas, *toqualo nacatl*.

<sup>146</sup> Falta en el CM.

<sup>147</sup> CM, sigue, tachada, *mozcaltia*.

<sup>148</sup> CM, *tiltic*.

<sup>149</sup> CM, sigue tachada *xacaltic*.

(36)			
YACATZOLLI	toyacatzol <sup>150</sup>	in toyacatzol	huitztic
yamanqui	patlachtic	cuamanqui	in yolqui iya- catzol <sup>151</sup>
			tlalichtic
			huitzahui
			tlacuahua
oltic	tlacuahuac <sup>152</sup>	mozcaltia	
xocuichahui	tlalichahui	oltia	
olquiza			
(37)			
TOYACAC	tlecallo <sup>153</sup>	coyahuac	cocoyahuac
quiquiztic	pitzquiquiztic	quiquintic	toneihiyotiaya
tonenya, <sup>154</sup> to- yolca <sup>155</sup>	ehecatl <sup>156</sup> ical- aquia, iquiza- ya <sup>157</sup>	uncan tlaneco	
(38)			
TOYACACELI- CA <sup>158</sup>	celic	yamanqui	patlachtila- huac
tlaeltzacua	queltzacua in toyac	quixeloa	yacacuitlayo- hua <sup>159</sup>
paltic	tzonquiza	tzonyohua	
(39)			
TOYACACO- MOLIUHCA	toyacaacaliuh- ya <sup>160</sup>	comoltic <sup>161</sup>	acaltic <sup>162</sup>
caxtic	caxiuhqui	acalihui <sup>163</sup>	caxihui
comolihui			

Inic nahui *parrapho*, itechpa tlatoa in xayacatl, ihuan in ixquich itech ca<sup>164</sup>

(40)			
CAMATAPALLI	chichiltic	chichiltic	tlatlactic

<sup>150</sup> Falta en el CM.

<sup>151</sup> CF, *iyacatzon*.

<sup>152</sup> CM, con una sílaba intermedia tachada.

<sup>153</sup> CM, decía *totlecallo* y fue corregido.

<sup>154</sup> CM, *tonenya*.

<sup>155</sup> CM, siguen tachadas *mopitza*, *mihiyotia*.

<sup>156</sup> CM, sigue tachada *uncan*.

<sup>157</sup> CM, precede, tachada, *uncan*. La sílaba *ya* se agregó arriba.

<sup>158</sup> CF, *toyacelica*. CM, fol. 151r.

<sup>159</sup> CI, vol. 76r.

<sup>160</sup> CM, agregada arriba, *toyaacaliuhya*.

<sup>161</sup> Falta en el CM.

<sup>162</sup> CM. Agregada arriba. La preceden, tachadas, una palabra que parece ser *cacali*, y *yahualtic*.

<sup>163</sup> Agregada sobre *yahualihui*, que se tachó.

<sup>164</sup> Falta este encabezado en el CM. En su lugar, en español, al margen izquierdo,

camiltic cuitlacuchtic tlatlahuillo <sup>168</sup> (41)	tlapalcamiltic chichilihui <sup>166</sup> camillo <sup>169</sup>	atenqui chichiltic <sup>167</sup> tlapalpoyahuallo	tecuitlatic <sup>165</sup> xahuillo
IXTILLI topoliuhqui (42)	tixtil tilihui	tixteliuhca topolihui	topoltic tlacuahua
CAMATETL tilahuac <sup>170</sup> patztic tilahua (43)	tocamateuh tilactic papatztic <sup>172</sup> zonehua <sup>173</sup>	pozahuac ololtic patzihui	pozactic nacatepol <sup>171</sup> pitzini
CANTLI (44)	tocan	ololtic	
CAMACHALLI caquizti (45)	omitl <sup>174</sup>	nanatzini	nanatzca
CAMACHALA- CALIUHCAN- TLI <sup>175</sup>	tocamachal- acaliuhca <sup>176</sup>	nacatl	acaltic
acaliuhqui (46)	huacaltic <sup>177</sup>	cacalihui	
CAMACHALHUA- CALIUHYAN- TLI	tocamalchalhua- cal	tocamachalhua- caliuhya	nacayototoch- tic
camachalli nacayototochahui (47)	huacaltic <sup>178</sup> huacalihui	huacaliuhqui	huaqui
TENTLI tlatlactic	tote chilehuatic	yamanqui iztalehuac	chichiltic yayactic

con letra de Sahagún: "párrafo 4. de la cara con todos sus aderentes".

- 165 CM, sigue tachada *chichilihui*.  
 166 CM, le precede *achi*, tachada. La sílaba *li* está agregada arriba.  
 167 CM, *chichilihui*.  
 168 CM, *tlatlahuillo*.  
 169 CM, *camilolo*.  
 170 Falta en el CM.  
 171 CM, sigue, tachada, *tilahua*.  
 172 CM, sigue, tachada, *xoxoqui*.  
 173 CM, sigue, tachada, *nacateti*.  
 174 CM, sigue, tachada, *cha*.  
 175 CM, las letras *li* agregadas arriba.  
 176 CF, fol. 76v.  
 177 CM, decía *huacaltic* y fue corregida.  
 178 CM, le precede, tachada, *hual*.

yayauhqui <sup>179</sup> canahua papatlaca	tilahuac tilahua <sup>180</sup> huihuiyoca	acazhuatic iztalehua quimati in tlatol- li, in ihiyotl nictentzotzona itenco nichihua <sup>181</sup>	canahuac chichilihui tlapitza nictenhuitequi nicteca <sup>182</sup>
tlapitza nictentzacua (48)	tlepitza itenco nicalahua		
CAMATL coyahuac uncan motzacua, uncan motlalia in tlacualli tlacua cuica (49)	tocama <sup>183</sup> tlacualoya inic mocua, inic mocue- choa nematca tlacua <sup>186</sup>	coyonqui totlacuaya uncan <sup>185</sup> mocon- tema, uncan ca- huani tlacampaxoa	quiquiztic <sup>184</sup> tlaceliloya uncan caquizti in ihiyotl, in tlatolli tlatoa
COPACTLI <sup>187</sup> yayauhqui totlahuelmatia (50)	in copactli tecuicuiltic tlahuelmati	chichiltic <sup>188</sup> comoltic	yayactic yamanqui <sup>189</sup>
QUETOLLI tlatzitzquia (51)	chichiltic tlapachoa	yayactic quipachoa in tlantli	tlatzitzquiiani
NENEPILLI patlachtilahuac centlapal tezon- tic <sup>192</sup>	moliniani yacahuitztic quimati, quichi- hua in ihiyotl, in tlatolli	mocuecuetzoani cuahuitztic <sup>191</sup> motlatzinia	cuecuetztic <sup>190</sup> centlapal ya- manqui cacalaca

179 CM, estas dos palabras agregadas arriba.

180 CF, *tilahua*. CM, decía *tilahuaca* y se tachó la última sílaba.

181 CF, *nicchihua*.

182 CM, estas cinco palabras agregadas arriba.

183 CM, sigue tachada *coyonqui*.

184 CM, esta palabra agregada arriba, para ser indicada su inserción después de *coyahuac*.

185 CM, fol. 151v.

186 Falta en el CF.

187 CF, fol. 77r.

188 CM, precede *xo*, tachada.

189 CM, sigue tachada *tlahuelm*.

190 CM, agregada arriba.

191 CM, sigue tachada *ya*.

192 CF, *tenzontic*.

chicha (52)	tlatopehua <sup>193</sup>		
CUEYANENE- PILLI <sup>194</sup>	tocueyanenepil	yamanqui	yamatztic
paltic <sup>195</sup> (53)	tlaztalehualtic <sup>196</sup>	yayactic	yamania
TONENEPILYA- CAHUITZAUH- CA	tonenepilcua <sup>197</sup>	huitztic	huitzauhqui
pitzahuac (54)	tlapaloloni	tlapalao	
TONENEPILPA- TLAHUACA (55)	tlatilahuaya <sup>198</sup>	tilahuac	tilahua
TONENEPILTI- LAHUACA <sup>199</sup> (56)	tilactic	nacatepol	
TONENEPIL- ITZINTLA	yamanqui	paltic	chachacuach- tic
tezontic	chachacuachihui	tezonahui	paltitica <sup>200</sup>
palti (57)	paltixtica		
TOTLECALLO	toyacacpa <sup>201</sup> ehe- catl icalaquia, iquizaya	toneihiyotiaya	coyonqui <sup>202</sup>
nalquizqui (58)	coyonticac	nalquizticac <sup>203</sup>	
TOTOZCATE- CUACUIL	maxaltic	mimiltic <sup>204</sup>	mopitza
nahuati (59)	tiahuelmati		
TOZQUITL	totozqui <sup>205</sup>	pitzaloni	nahuatini

<sup>193</sup> CF, *chichitlatopehua*.

<sup>194</sup> CM, *cuecuyanenepilli*.

<sup>195</sup> CM, sigue, tachada, *chi*.

<sup>196</sup> CM, *tlaztalehualtic*, corregida arriba.

<sup>197</sup> CF, *tonenepelcua*.

<sup>198</sup> CF, *tlatilahuaya*.

<sup>199</sup> CF, *tonenepiltlahua*. CM, decía y fue corregida *tonenepilpitzahua*.

<sup>200</sup> CF, fol. 77v.

<sup>201</sup> CM, sigue tachado *coyonqui*.

<sup>202</sup> CM, tachado y después agregado arriba.

<sup>203</sup> CM, sigue tachado *nalquizquitica*.

<sup>204</sup> CM, *mimimiltic*.

<sup>205</sup> CM, sigue tachado *mopitza*.

uncan titlatoah zazahuini <sup>206</sup>	totlatoaya zazahuani <sup>207</sup>	huahuacihui moyectia	zazahuaca motozcayectia
tlatlaci (60)	cuacualaca	cotaloa	iztlacmeya <sup>208</sup>
COCOIL <sup>209</sup>	tlatolhuaztli	tlatololoni	uncan mopetz- coa in tla- cualli <sup>210</sup>
tlatolao (61)	tlatopehua <sup>211</sup>	tlapetztolao	
CAMAXITE- CUILLI <sup>212</sup>	tocamaxitecuil	tilahuac	tzotzoltic
yamanqui yamania	paltic	xipehua	tomoni

Inic macuilli *parrapho*, itechpa tlatoa in tlantli ihuan in tlancochtli ihuan tocohuatlan<sup>213</sup>

(62) TLANTLI	in tlantli ca omitl <sup>214</sup>	iztac	ticehuac
ticectic	coztic	cozauhqui	pixquic
nextamaltic	iztalpatic <sup>215</sup>	tecciztic	tlamiahuallo
tliltic	cuicuilitic	nochezyo	tlapallo
hueyac	tepito	piciltic <sup>216</sup>	pitzahuac
tomahuac	ololtic	teololtic	temalacatic
malacachtic	huitztic	huihuitztic	patlactic
tzicuatic	tzicuhuatztic	huixaltic	huixaliuhqui
tlapanqui	cuacua	ocuilcuacua	palanqui <sup>217</sup>
poxcauhqui <sup>218</sup>	cuitlacohtic	cuitlayo	tlancuitlayo
texyo	textilahuac	tzincuacua	tzimpitzahuac
tlauquetzoma	tlatlancotona	tlatetequi	tlatetexoa

<sup>206</sup> CM, *zahuini*.

<sup>207</sup> CM, estas dos palabras agregadas arriba, sobre *zahuani*, que fue tachada.

<sup>208</sup> CM, estas cuatro palabras agregadas al margen derecho.

<sup>209</sup> Falta en el CM.

<sup>210</sup> CM, *tlacualiztli*.

<sup>211</sup> CM, sigue, tachado, lo que parece ser *moyc*.

<sup>212</sup> CM, fol. 152r.

<sup>213</sup> Falta este encabezado en el CM. Al margen izquierdo, en español, con letra de Sahagún: "Párrafo .5. de los dientes y muelas y colmillos".

<sup>214</sup> CM, siguen, tachadas, *iztac*, *tla*, *coztic*.

<sup>215</sup> CF, fol. 78r.

<sup>216</sup> CM, estas tres palabras al margen izquierdo. Entre líneas, tachadas, *hueya*, *tepito*, *pi*.

<sup>217</sup> CM, decía *tzinpalanqui* y se corrigió.

<sup>218</sup> CM, *poxpauhqui*.

tlateci	teci <sup>219</sup>	cozahua	cuacualo
cuitlacoehui	tlamiyahualloa	tlapalhuatzalloa	palani
tlapani <sup>220</sup>	huixalihui	olini	huetzi
ninotlancuicui	ninotlanyectia	ninotlampaca	ninotlamiahua
nitlancotoni			
(63)			
TLANCOCHTLI	tlapayoltic <sup>221</sup>	malacachtic	malacatic
malacachiuhqui	tetecuitztic	tetecuitztic	memetlatl
tlatexoni <sup>222</sup>	tlapapayaxoloni	tlapayanaloni	tlacuecholoni
tlapayana <sup>223</sup>	tlacuechoa	mopapatilia <sup>224</sup>	monanami- qui <sup>225</sup>
			moahuapahua
calani	ixhua	mozcaltia	
mana	hueya		
(64)			
COATLANTLI	tocoatlan	mimiltic <sup>226</sup>	yacahuitztic
tlatzoponia	ixhua	mimilihui	yacahuitza- hui <sup>227</sup>
(65)			
TLANIX- CUATL <sup>228</sup>	totlanixcua	patlachtic	patlachihui
tepuztic	tene	tenitztic	tlaquetzoma- loni
tlatetexoloni	tlaquetzoma	tlatetexoa	tlatlapicilhuia
tlanquiquixoni	tlanquiquixoa- ni <sup>229</sup>	tlatenquixtilo- ni	tlatenquixtia- ni <sup>230</sup>
tlanquiquici	nitlanquiquici	nitlatlancotona	nitlatetexoa <sup>231</sup>
nitlatenquixtia	nitlancuitzoa <sup>232</sup>		

Inic chicuace *parrapho*, itechpa tlatoa in totenxipal, ihuan in oc cequi

<sup>219</sup> CM, estas dos palabras agregadas arriba.

<sup>220</sup> CM, siguen, tachadas, *hua: olini*.

<sup>221</sup> CF, *tapayoltic*. CM, decía *tapayoltic*, y se agregó arriba la sílaba *ta* y se tachó la *ta* de abajo.

<sup>222</sup> CM, seguía *tlacuex* y fue tachada.

<sup>223</sup> CM, fue agregada la palabra entre líneas y luego fue tachada, para aparecer nuevamente agregada al margen izquierdo.

<sup>224</sup> CF, *mopapaltilia*.

<sup>225</sup> Decía *monamiqui*. Fue agregada, y luego tachada, otra sílaba *na*, y se agregó después sólo la *n*.

<sup>226</sup> CF, fol. 78v.

<sup>227</sup> CM, seguía, y fue tachada, *tla*.

<sup>228</sup> CM, fol. 152v.

<sup>229</sup> CM, *tlanquiquixihuani*.

<sup>230</sup> Estas dos palabras al margen izquierdo en el CM.

<sup>231</sup> CM, una de las sílabas *te* agregada arriba.

<sup>232</sup> CM, *tlancuitzoa*.

itech ca <sup>233</sup>			
(66)			
TOTEXIPALYA- MANCA	chichiltic	yayactic	yamania
chichilihui	yayahuia	yayactia	
(67)			
TEXIPALLI	patlahuac	tilahuac	patlahua
canahua <sup>234</sup>	tilahua	tzayani	motitihuana
(68)			
TATLIA	tzontli	tliltic	coztic
tlatlahuic	iztac	iztaya	
(69)			
TENCHALLI	totenhuiyaca	totemmetlapil	teteponctic
cuamanqui <sup>235</sup>	tzonquiza	tzonixhua	tzonyohua
(70)			
TENTZONTLI	yacaomitic	yacahuitztic	yacahuitzauh- qui
hueyac	teteponctic	teteztic	tetezauhqui
melahuac	cototztic	cocototztic	colochctic
tliltic	chichiltic	tlatlahuic	iztaya
colochahui	cototzahui	pazolihui	motentzonxi- ma
motentzonhui- huitla <sup>236</sup>	motentzompi	motentzommo- motzoa <sup>237</sup>	tentzone aoc mahuilmati in itentzon
(71)			
CAMATZONTLI	canahuac	tilahuac	aoc mahuilma- ti
caciltic	cayaztic	ixhua	cayahua
tilahua	potzauhtimani	tlayohuatimani	
(72)			
YACATZONTLI	totomahuac	chamahuac	yacaomitic
teteponctic	yacaomitic		
(73)			
IXTZONTLI	potzauhtimani	tilahuatimani <sup>238</sup>	teixmauhtia
tlaixmauhtia			

<sup>233</sup> Falta este encabezado en el CM, Al margen izquierdo, con letra de Sahagún y en español: "Párrafo .6. de los labios con sus circunstancias".

<sup>234</sup> CM, *canahuahua*.

<sup>235</sup> CF, fol. 79r.

<sup>236</sup> CM, *motentzohuihuitla*.

<sup>237</sup> CM, seguía y fue tachado, *aocmo*.

<sup>238</sup> CM, *tihuatimani*.

(74)			
IHIYOTL	quitzonequi xaya- catl <sup>239</sup>	mahuizyo	tleyo
ihio	cococ	tecpiltic	cualli
cualnezqui	mihiyotia <sup>240</sup>	motleyotia	mahuizyohua
momahuizyotia	ahuilquiza	cehui	
(75)			
XAYACATL <sup>241</sup>	chipahuac	catzahuac	yayahuic
yayauhqui	tlilectic	cacatzactic <sup>242</sup>	tliltic
tzocuitlatic	cualli	yectli	mahuiztic
tlazotli	neconi	elehuiloni	nequiztli
nenequiztli	nenequiztli <sup>243</sup>	tecualani <sup>244</sup>	temauhti
tetlaelti	teyolitlaco	cualtia	yectia
iztaya	chichilihui	tlatlahuia	celia
mahuizyohua	mahuizti	mihiyotia	motleyotia
momahuizyotia	tecualania	tlayolitlacoa	tlatequipachoa
tetlaeltia			
(76)			
IXTLI	quitzonequi xa- yacatl <sup>245</sup>	iztalehua	xoxohuia
camahua	atemi	tecuilaihui	cuitlaco- ihui <sup>246</sup>
tix	tixco	tleyo	mahuizyo
icnoyo	cococ	ixtleyo	ixmahuizyo
ixicnoyo	ixiicnotzin	ixcococ	mixtleyotia
ixmahuizyohua	ixpalani	ixtlilihui	ixtlatla
ixipehui	ixitlacahui	quixhuitequi	quixchicha
quixtepinia	quixcomaca <sup>247</sup>	quixtlatzinia	quixtilicza
(77)			
IXTLI	quitzonequi ix- telolotli	tixco	iixco tlahue- tzi <sup>248</sup>

239 CF, *xacacatl*.

240 CM, fol. 153r.

241 CF, fol. 79v. CM, fue agregado arriba, y se tachó, *cualli*, *yectli*.242 CF, *catzahuac*.243 CM, *segua*, y fue tachado, *cualtia*, *yectia*.244 CF, *cualani*.245 CM, *q. n. xayacatl* al margen izquierdo.

246 Estas seis palabras al margen izquierdo.

247 CM, *quixcoma*.248 CF, *ixtlahuetzi*.

iixco calaqui in teuhtli <sup>249</sup>	iixco ca iztac <sup>250</sup>	ma tlapohui in amix, in amo- yollo <sup>251</sup>	
NIXTLAPOHUI	anozo <sup>252</sup> nixtomi	nixtlapohui <sup>253</sup>	quitzonequi nixtomi <sup>254</sup>
nixtlamati (79)	nixmauhtia <sup>255</sup>		
CANAHUACAN- TLI	tocanahuacan <sup>256</sup>	comoltic	nacatotoch- tic
tzoncayactic	tzoncayahuac	comolihui	cocomolihui
tzonixhua <sup>257</sup> (80)			
NACAZTLI <sup>258</sup>	coyonqui	tlecallotl	yahualtic
patlanqui	patlahuac	tehuilacachtic	tlacaqui
ic tlacaco	icahuaca	tetecuica <sup>259</sup>	motzahua
nacazcualo (81)			
NACAZCUAUH- YOTL	tonacazcuauhyo	omicelic	tetzahua
huapahua (82)	chicahuatiah		
TONACAZCELI- CA	celtic	nacatontli	pilcatica
pilcac (83)			
NACAZTEHUIL- ACACHIUHCA- YUTL	tehuilacachtic	yayahualtic <sup>260</sup>	yayahual- ihqui
mimiltic <sup>261</sup>	yahualiuhtimani	mimiliuhtimani	

249 CF, *iixco calaqui*.250 CF, *iixco ca iztac*. CM, *segua*n, y fueron tachadas, en línea normal, *ixtli q. n. yol-  
lotli ma*, y entre renglones, *quixmauhtia tlanamiquiliztli tlacaquiliztli*, aunque es-  
tas dos últimas no son claras.

251 No aparecen estas seis palabras en el CF.

252 No aparece en el CM. CF, fol. 80r.

253 No aparece en el CM.

254 No aparece en el CM.

255 No aparece en el CF. CM, esta palabra fue agregada en el renglón.

256 CM, *tocanahuaca*.257 CM, *tzonnixhua*.258 CM, *siguen*, tachadas, las letras *tau*.

259 CM, fol. 153v.

260 CM, *yayahualti*.261 CM, *mimiltic*.

(84)	TONACAZCOPI- CHAUHCA	copichauhqui	cuelpachihqui <sup>262</sup>	copichahui
	cuelpachihui	zohui	mozohua	
(85)	TONACAZPA- TLAHUACA <sup>263</sup>	patlahuac	patlactic	patlahua
	huiquia			
(86)	TONACAZCHI- PINCA	huitztontli	huitzpil	tonacaztzacca
	huitzauhtica	huitzahui <sup>264</sup>	tlatzacua	
(87)	TONACAZCO <sup>265</sup>	coyonqui	tlecallotl	uncan <sup>266</sup> tla- caco coyoni
	tlacacoya <sup>267</sup>	totlacaquia	in yuh mitoa <sup>268</sup> ¿cuix notlaca- quiampa nimitz- caquiz?	
	motzacua	nacaztepetla- tia <sup>269</sup>	nacaztepetla- tj <sup>270</sup>	nacazcualo

Inic chicome *parrapho*, itechpa tlatoa in quechtepolli, ihuan in ixquich itech ca<sup>271</sup>

(88)	QUECHTLI	toquech	tomahuac	omio
	nacayo	tlalhuayo	chicahuac	hueyac <sup>272</sup>
	tepiton <sup>273</sup>	tepitic	tzapatic	nanatztic
	quechnanatzihui	quechtomahua	quechnacaihui <sup>274</sup>	quechnacati
	quechtepi	quechtzapa		

<sup>262</sup> CF, qui agregado entre líneas.

<sup>263</sup> CM, la última sílaba agregada arriba.

<sup>264</sup> Falta en el CM.

<sup>265</sup> CF, fol. 80v. CM, decía *tonacazqui* y se corrigió arriba.

<sup>266</sup> CM, *uncan*.

<sup>267</sup> CM, *tlacoya*.

<sup>268</sup> CM, en latín *vt. df.*

<sup>269</sup> Falta en el CF.

<sup>270</sup> CM, seguía y fue tachado *naqu*.

<sup>271</sup> Falta este encabezado en el CM, y en su lugar dice en español, al margen izquierdo, con letra de Sahagún: "Párrafo .7. del pescueço con sus circunstancias".

<sup>272</sup> CM, *hueya*.

<sup>273</sup> CM, *tepito*.

<sup>274</sup> CM, *quechnanacaihui*.

(89)	QUECHCUAUH- YOTL	toquechcuauihyo	omitl	chicahuac
	zazaliuhqui	iixe	tetecuitztic	chicahua
	tetecuitzahui			
(90)	QUECHTEPOLLI	huitztic	xixippuchtic <sup>275</sup>	xixipochahui
	huitzauhticac			
(91)	QUECHTETE- PONTLI <sup>276</sup>	<i>idem est</i> quech- tepolli	<i>vt.</i> quechcuaui- yotl <sup>277</sup>	
(92)	QUECHOMITL	<i>idem est</i> quech- cuauihyotl		
(93)	TOQUECH- TLA <sup>278</sup>	tlayamania	tlatomahuaya <sup>279</sup>	tlatepitonauh- ya
	tlahueiaquia			
(94)	TOCUEXCOCH- TLA <sup>280</sup>	tlatzonyohua	tlaxixipetihui	tlachipahua <sup>281</sup>
(95)	COCOTL	tococouh	tomahuac	pitzahuac
	hueyac	tepiton	mopitza	nahuati
(96)	TLATOLHUAZ- TLI	totlatolhuaz	tlatoloani	tlatopehuani
	tlatoloa <sup>282</sup>	tlapetztolea		
(97)	COCOXITTON- TLI	anozo tococopuz- tecca	anozo <sup>283</sup> coco- chittolli	poztecqui
	huitztic	molinia	temo	tleco
	tlatoloa			

Inic chicuei *parrapho*, itechpa tlatoa in aculli, ihuan in matzotzopaztli,

<sup>275</sup> CM, *xixipochtic*.

<sup>276</sup> En el CF no se corta renglón.

<sup>277</sup> Falta en el CF.

<sup>278</sup> CM, fol. 154r. Seguía y fue tachado *yaman*.

<sup>279</sup> CF, fol. 81r. Dice *tlatatomahua*.

<sup>280</sup> CF, *tocuehcochla*.

<sup>281</sup> Falta en el CF.

<sup>282</sup> CM, seguía y fue tachado *vel to vel*, en latín, y *anozo* está escrito entre líneas.

<sup>283</sup> CM, en lugar de *anozo* decía *vel*, en latín, y fue tachado.

ihuan in mapilli<sup>284</sup>

(98)	MAITL	toma	hueyac <sup>285</sup>	huitlatztic
	tepton	tzapa	mitoa <sup>286</sup> mahue- yac	mahuihuiyac
	mahuihuitla	matzapa	mazoa	mayahui
	tlatequipanoa	tlamatoca	tlatzitzquia <sup>287</sup>	tlanahuatēqui
	tenahuatēqui	tlamalcochoa	tlamacochoa	temacochoa
	temacochhuia	tlanapaloa		
(99)	ACULCHIMAL- LJ <sup>288</sup>	chicahuac	tepitztic	huapahuac
	tlaquechpanoa	uncan titlaquech- panoah		
(100)	ACULLI	netzacuilioni	nemapatlaloni	mochimaltia- ni <sup>289</sup>
	ic netzacuililo	nepalehuilo	nacayo	nacatepul <sup>290</sup>
	nacayo <sup>291</sup>	huaqui	cuauhhuiaqui <sup>292</sup>	pitzahua
	poztequi	tepalehuia	teztacuilia <sup>293</sup>	
(101)	MOLICPITL	tomolicpi	huitztic	yacahuitztic
	xolochtic	petztic <sup>294</sup>	totlaczaya	tonetlaque- chiaya
	ic tetehuilo	ic totopehualo	temolicpihuia	temolicpitope- hua
(102)	MATZOTZO- PAZTLI	patlachtila- huac <sup>295</sup>	cuatomahuac	tzimpitzahuac
	patlachtic <sup>296</sup>	huapaltic	ic necaltilo	ic nemapatlalo

<sup>284</sup> Falta este encabezado en el CM, y en su lugar dice en español, al margen izquierdo, con letra de Sahagún: "Párrafo .8. de los hombros br(a)ços manos y dedos".

<sup>285</sup> CM, seguía, y fue tachado, *tepton huitzac*.

<sup>286</sup> CM, dice en latín, *vt. dñ.*

<sup>287</sup> CM, seguía y fue tachado *tlamo*.

<sup>288</sup> CF, fol. 81v.

<sup>289</sup> CM, seguía, y fue tachado, *uncan nechim uncan*.

<sup>290</sup> CM, seguía, y fue tachado, *naca*.

<sup>291</sup> CM, *nacayoa*.

<sup>292</sup> CM, *cuauhaqui*.

<sup>293</sup> CF, *teztacuilia*.

<sup>294</sup> CM, seguía y fue tachado, *tla*.

<sup>295</sup> CF, *patlachtitahuac*.

<sup>296</sup> CM, fol. 154v.

tepalehuia	teztacuilia		
(103)	TOMATZOTZO- PAZTOMA- HUACA <sup>297</sup>	nacayo	nanatztic
	nanatzini	tomahua	nacayohua
(104)	TOMATZOTZO- PAZPITZA- HUAYA <sup>298</sup>	nacayototoch- tic	pitzahuac
	(105)	MACOCHTLI <sup>299</sup>	tlazoyo
	tetlazotlaliztli	yamanqui	tlacayotl itech ca
	quinezcaoyotia	tlanequiliztli	temacochhuia
	temacochoa	quinextia	
(106)	QUEQUEYOLLI	tomaquequeyol	ololtic
	tlacuatl	cecepoclti	tlacualnextia
	(107)	MAQUECH- TLANTLI	tepitztic
	cuecuetlaxihui	tozaliuhya	quitlacanextia
	petzihui	atic	in toma, in mailt
(108)	MACPALLI	tilahuac <sup>301</sup>	teputzomio
	aapayo	aacaliuhqui	chipahuac
	iztalehuac	tlatlactic	camiltic
	camiliuhqui	tlamatema	tlatzitzquia
	tlamatoca		
(109)	MACPALTE- PUTZTLI	omio	chicahuac
	mochimaltia		mochimaltiani

<sup>297</sup> CM, decía *tomatzopaztolahuaca*, y fue corregido arriba *tomatzopaztomahuaca*.  
CF, *tomatzotzopaztomahuaca*.

<sup>298</sup> CM, *tomatzopazpitzahuaya*.

<sup>299</sup> CF, fol. 82r.

<sup>300</sup> CF, *xolachahui*.

<sup>301</sup> CM, seguía y fue tachado *nacayo omi*.



(110)	MACPALIX-TLI <sup>302</sup>	nacayo	nacatilahuac	tlatlatziniloni <sup>303</sup>
	tlatziniloni	tlamatema		
(111)	MACPALLYOL-LOTLI	comoltic	comoliuhqui	comolihui
(112)	MACPALHUI-HUILTECCAYOTL <sup>304</sup>	tomacpalxoxotca	tomacpalacaliuhca	acalihui
	mopiqui			
(113)	MACPALNACATL	oc cenca yehuatlitoca in tomacpalix inacayo	tilahua	pozahua
(114)	TOMACPALTI-LAHUACA	tomaquechtlampapa	tomacpalixnacayo <sup>305</sup>	
(115)	MAPILLI <sup>306</sup>	huia	tepito	tomahuac
	pitzahuac	tzapatic	tlatzitzquia	tlateteuhtzitzquia <sup>307</sup>
	tlatecoa <sup>308</sup>	tlaai	tlatequipanoa	ixquichihueli
	moch aini	moch huel quichihua	in chihualoni	in tequipanloni
(116)	IZTITL	ca omitl	tezahuac <sup>309</sup>	huapahuac
	chichahuac <sup>310</sup>	tezalcatic	patzahuac	tlatataca
	ic netataco	ic nemomotzolo		
(117)	HUEI MAPILLI	tohueimapil	tomahuac	tepito
	tlateteuhtzitzquia	tlachichahuatzitzquia	tlacemilpia	

<sup>302</sup> CM, decía y fue corregido *macpallyolloti*.

<sup>303</sup> CM, seguía y fue tachado *niqui qui*.

<sup>304</sup> CF, fol. 82v.

<sup>305</sup> CM, decía y fue corregido *tomacpanacayo*.

<sup>306</sup> CM, fol. 155r.

<sup>307</sup> CM, seguía y fue tachado *tlatecua tlatecua*.

<sup>308</sup> CM, *tlatecua*.

<sup>309</sup> CM, seguía y fue tachado *chichahuac ezcucuiltic*.

<sup>310</sup> CM, agregadas estas dos palabras entre líneas.

(118)	MAPILLI TLA-MAPILHUIA-NI <sup>311</sup>	tetlaititiani	ic tlamapilhuilo	ic tetlaititilo
	nicmapilhuia			
(119)	MAPILLI HUIAC	tomahuac	tlanepantla mapilli	
(120)	HUALLATO-QUILIA MAPILLI <sup>312</sup>	yamanqui	tematocani	
(121)	MAPILXOCYOTL	tepito	pitzato	pitzactontli
	nenacazmamalihuani	ic nenacazmamalihua		
(122)	CEMIXTLI MAPILLI	mapilcemixtli <sup>313</sup>	tomapilcemix <sup>314</sup>	zaliuhqui
	zazaliuhqui			
(123)	TOMAPILTZALACHIQINALCAMOPQUI	tlatzoliuhi	tlatzoliuhya	tlatpatlahuaya patlahua
	xantlaxcalteuhca	tzoliuhi		
(124)	TOMATZALA	tlazouhya	zouhqui <sup>315</sup> itzalan in tohueimapil ihuan in tlamapilhuiloni mapilli	
(125)	CIACATL	comoltic	yamanqui	tzonyo
	picqui	comolihui	mopiqui	tzonixhua
(126)	CIACATZONTLI	cáciltic	chamahuac	yaque
	yacahuitztic	yacapitzahuac <sup>316</sup>	ixhua	chamahua

<sup>311</sup> Cf. Ambas palabras están separadas por dos puntos (:), por lo que ambas deben ser encabezados.

<sup>312</sup> Cf, fol. 83r.

<sup>313</sup> CM. Al parecer las letras *ce* fueron tachadas y vueltas a escribir arriba.

<sup>314</sup> CM. Al parecer decía *y za*, y se tachó.

<sup>315</sup> Cf, *couhqui*.

<sup>316</sup> CM, estas tres palabras agregadas al margen izquierdo.

mozcaltia hueiaquia<sup>317</sup>

Inic chicunahui *parrapho*, itechpa tlatoa in totlac ihuan in ixquich itech ca<sup>318</sup>

(127)

TLACTLI	totlac	in tlactli	tomahuac
pitzahuac	cultic	cuillotic <sup>319</sup>	hueyac <sup>320</sup>
olotic	tzapatic	cocolotic	nacatetic
nacatepol	nanacapol	hueipol	cuitlatolpol <sup>321</sup>
xitolitic	xicuitolpol <sup>322</sup>	talapol	tatalapol
tatalatic	talapiatic	cicicuiltic	omicicuilteci-cuiltic <sup>323</sup>

acatic<sup>324</sup>

cuappitztic	cacalactic	ehuayotilahuac	ehuayoxococ
hueia	ocutic	tlacennapalao	tomahua <sup>325</sup>
celia	tolonihui	nanatzihui <sup>326</sup>	mocecyotia
huaqui	cuitlatolihui	cuitlatoltia	xicuitolihui
omicicuilteci-cuilhui <sup>330</sup>	pitzahua <sup>327</sup>	cuauhuaqui <sup>328</sup>	cicicuilhui <sup>329</sup>
	topopochahui	ticehua	

(128)

OMICOZCATL	tomicozqui	mimiltic	mimiluhqui
chicohuac	mimilihui	tomahua <sup>331</sup>	

(129)

ELPANTLI	telpan	tlapatlahua	tlatilahuac
nacayo	nacayo <sup>332</sup>	nacatilahuac	nacacanhuauc

<sup>317</sup> Seguía en el CM y fue tachada *yaque*, y en otro apartado: *TLACTLI in tlactli tomahuac omio nacayo ezyo tlalhuayo pitzahuac olotic cuillotic*, lo que puede traducirse: "TRONCO. El tronco es grueso, huesudo, carnudo, lleno de sangre, lleno de nervios, delgado, redondo, cenceño".

<sup>318</sup> Falta este encabezado en el CM. En su lugar aparece al margen izquierdo, con letra de Sahagún, en español: "Párrafo .9. del cuerpo con sus adherencias".

<sup>319</sup> CM, *cuillotic*. CF, *cuillotic*. CM, excepcionalmente aparece el texto náhuatl con letra del propio Sahagún, desde *tlactli* hasta *cuillotic*.

<sup>320</sup> CF, fol. 83v.

<sup>321</sup> CM, esta palabra agregada entre líneas.

<sup>322</sup> CM, seguían y fueron tachadas *tap tal*.

<sup>323</sup> CM, *omicicuilteciuiltic*.

<sup>324</sup> CM, agregada entre líneas.

<sup>325</sup> CM, seguía y fue tachada *pitza*.

<sup>326</sup> CM, seguía y fue tachada *mochihua*.

<sup>327</sup> CM, *pitza*.

<sup>328</sup> CM, *cuauhuaqui*.

<sup>329</sup> CM, seguía y fue tachada *omih*.

<sup>330</sup> CM, *omicilteciuiltic*.

<sup>331</sup> CF, *tomahuac*.

<sup>332</sup> Falta en el CM.

nacatotochtlic nanatzihui (130) CHICHIHUAL- LI <sup>333</sup>	patlahua comolihui	tilahua acalihui	huecapanihui
	cihuachichihualli	oquichchichihual- li <sup>334</sup>	cuauhtzotzo- catl oquich- chichihual- li <sup>335</sup> ineixca- huil
In conechichi- hualli tzotzo- catic	in cihualpilchichi- hualli tomol- tic <sup>336</sup>	ichpuchchichi- hualli <sup>337</sup> xoco- tic, xocotetic, yoyollo	otztli ichichi- hual yacatlil- ehuac, <sup>338</sup> te- tepitztic
memeya	piloa	ichichihual hui- huiyac	memecapaltic
chichihualmeca- palli	atoltic <sup>339</sup>	in cuauhtzotzo- catl	tzotzocatic
In cihuachichi- hualli <sup>340</sup> tla- huapahua	tehuapahua	tlacahuapahua	mopatza
mochichi (131) ELMETZTLI	quichichi		
	telmetztilahua- cayo <sup>341</sup>	xochyó	ciciotqui
tilahua (132) ELTZOTZOLLI	nanatzihui	hueia	
xochyó	telnacayo	tilahuac	chiahuaayo
chiahua (133) ELCALIUH- YANTLI	ceceyo <sup>342</sup>	xochiohua <sup>343</sup>	ceceyohua
nacayototochtlic	acaltic	acalihui	tetecuintic <sup>344</sup>

<sup>333</sup> CF, *chihihuallic*. CM, seguía y fue tachado *cihuatl ichichihual oqu*.

<sup>334</sup> CM, *oquichchihualli*.

<sup>335</sup> Falta en el CF. En el CM seguía y fue tachado *in cihuachichihualli xocotomoltic xocotic xocotetic pilchichihualli in conechichihualli tzotzocatic*.

<sup>336</sup> CM, estas seis palabras están agregadas al margen izquierdo, y seguía y fue tachado *ilchichihualli*.

<sup>337</sup> CF, fol. 84r. CM, seguía y fue tachado *yoyollo*. Se agregó al margen izquierdo y se tachó *in cihuapilchichihualli in conechichihualli*.

<sup>338</sup> CM. Seguía y fue tachado *huihuihicac*.

<sup>339</sup> CM, seguía y fue tachado *oquichch*.

<sup>340</sup> CM, estas dos palabras fueron agregadas entre líneas.

<sup>341</sup> CF, *telmetztilahuaca*.

<sup>342</sup> CM, fol. 156r.

<sup>343</sup> CM, *xochyó*.

<sup>344</sup> CM, *tetecuitic*.

(134)	ELCOMOLIUH- YANTLI <sup>345</sup>	comoltic	caxtic	comolihui
	caxihui			
(135)	CHIQUIUHYOTL	tochiquiuhyo	omio	motquitica omitl
(136)	ELCHIQUIHUITL	telchiquiuh	chicahuac	huapahuac
	xoxoquiuhqui	xoxoquiuh	xoquiuh	
(137)	OMICICUILLI	tomahuac	pitzahuac	noltic
	nonoltic	tlahuitoltic	nolihui	tlahuitolihui
(138)	ELTEPICITLI	teltepicici	tetecuitztic	zazaliuhqui
	tetecuitzahui			
(139)	ELTOTOTL <sup>346</sup>	teltotouh	omicelic	huitztic
	yacahuitztic	patlachtic	patlachihui	pilcatica
	patlachihui			
(140)	OMICICUILYA- CATL	celic	cecelic	celia
(141)	TOCOCOYO- YA <sup>347</sup>	papatztic	papatzihui	
(142)	YOMOTLAN- TLI <sup>348</sup>	toyomotla	nacayo	omio
	patlachtic <sup>349</sup>	tonoya	nacayoa	omiyoa
	patlachihui			
(143)	TEPUTZTLI	toteputz	coltic	tepotztic
	colihui	quiza	teputzoihui	
(144)	TOTEPUTZCOL- IUHCA	tiltic	tilihui	colihui
	tlacaxiuh <sup>350</sup>			

<sup>345</sup> CM, precede, tachada, *acalihui*.

<sup>346</sup> CF, fol. 84v. Desde aquí está vacía la columna izquierda del CF.

<sup>347</sup> CM, *tocoyoya*.

<sup>348</sup> CM, sigue, tachado, *nacayo*.

<sup>349</sup> CM, sigue, tachado, *nacayo*.

<sup>350</sup> Falta en el CM.

(145)	CUITLAPANTLI	tocuitlapan <sup>351</sup>	patlahuac	hueiac <sup>352</sup>
	chicahuac	nacatilahuac	tzotzoltic	tzotzoltic
	patlahua	pitzahua	acalihui	comotzahui
	oocomotzahui	tilahua	tzotzoliuhui	nacayotilahuac
(146)	CUITLACAXIUH- YANTLI	tocuitlacaxiuhya	tlapitzahua	caxiuh timani
(147)	TOPITZAHUA- YA	totacapitzauh- ya <sup>353</sup>	pitzahuac	tacapitztic
	tacapitzahui	pitzahua		
(148)	TOCUITLAXI- LOTCA	tomahuac	pitzahuac <sup>354</sup>	huiac <sup>355</sup>
	celic	tomahua <sup>356</sup>	pitzahua	
(149)	TOMIMILIUH- CA <sup>357</sup>	mimiltic	mimiliuhqui	mimilihui
(150)	TOMIMIAHUA- YO	tecauh	cuacuauhtini	cuacuauhti
	cuacuauhtiliztli			
	mocuepa <sup>358</sup>			
(151)	TOCUITLAPAN- ACALIUHCA	acaltic	acaliuhqui	nacayocana- huac
	nacayototochtic	acalihui	nacayocanahua	
(152)	CUITLATETE- PONTLI	chicahuac	iixe	zazaliuhqui
	tetecuitztic	tetecuitzahui	poztequi	momacahua <sup>359</sup>
	natzini			

<sup>351</sup> CF, *tocuitlapan*.

<sup>352</sup> CM, sigue tachado *pa*.

<sup>353</sup> CM, agregado entre líneas.

<sup>354</sup> CM, fol. 156v.

<sup>355</sup> CM, *hueyac*.

<sup>356</sup> CM, siguió y fue tachada *celia*.

<sup>357</sup> CF, fol. 85r.

<sup>358</sup> CM, estas dos palabras agregadas al margen izquierdo.

<sup>359</sup> CF, *momcahua*.

(153) TOCUITLAXA- YACAC patlahua	patlahuac	nacayocana- huac <sup>360</sup>	nacayototoch- tic <sup>361</sup>
(154) ITITL ca pitztic huilanqui papatztic itipozahua	itetl ca pitzauhqui <sup>362</sup> huilaxtic xoxoquiuhqui <sup>364</sup> itihuilani	titi huei pozactic <sup>363</sup> xoxoquihui ititlapanihui	tote ololtic patztic papatzihui itihuilaxtia
(155) XICCUEYOTL mimilihui	tomahuac tomahua	pitzahuac	mimiltic
(156) XICTLI metlapiltic metlapilihui	comoltic quizqui caxihui	tiltic quiza comolihui	topoltic topolihui
(157) XICATLACO- MOLLI <sup>365</sup> huecatlanihui	coyahuac	huecatla	coyahua
(158) XICTEHUILACA- CHIUHYANTLI pepeltic yahualihui	yahualtic pepelihui	tehuilacachtic tehuilacachihui	huecatlan huecatlanihui
(159) XILLANTLI ninopoztequi	tonecuelpachoa- ya noxillan mococoa	tonepoztequia	ninocuelpa- choa
(160) QUEZTLI nacayototo- chauhqui	toquez comolihui	comoltic	caxtic
(161) CUAPPANTLI	tocuappa	tocuauhpa <sup>366</sup>	connacaztic

<sup>360</sup> CM, agregado arriba *canahuac*. Seguía y fue tachado lo que parece ser *tilahua canahuac na*.

<sup>361</sup> CM, *nacatotochtlic*.

<sup>362</sup> CF, *pitzauhqua*.

<sup>363</sup> CM, seguía y fue tachada *itipozahua*.

<sup>364</sup> CM, seguía y fue tachada *xo*.

<sup>365</sup> CF, fol. 85v. CM, precedía y fue tachada *xica*.

<sup>366</sup> CM, *tocuauh*.

chichahuac (162) CUAPPAYACATL (163) TZINTLI nacayohua (164) TZINTAMAL- LI <sup>367</sup> tilahuac patztic natztic xolochahui papatzihui (165) TZINCHOCHOL- LI ic nitlacza (166) TZINTEPITZTLI tonetlaliaya (167) TZINCAMACTLI pepelihui (168) TZINATLA- YOTL <sup>370</sup> tlatzolihui (169) TZOYOTL coyoni cuitlayoa (170) TZOYOTENTLI (171) CUILCHILLI yamaztic <sup>371</sup>	chichiquiltic tocuappayac totzin omiyohua nacayo ololtic papatztic nanatztic xolochahui omitl totzintepitz ipan ticate huecatla totzinatlahuyo tzolihui coyonqui pochehua motzoltic mimiltic chichilihui	chichiquilihui celic omio ololtic tlalichtic nacetetic <sup>368</sup> xolochtic petzihui chichahuac <sup>369</sup> tepitztic ic titlaczaticate pepeltic tlapatlahua pitzahua pochectic tlapohui motzoliuhqui chichiltic celia	celia nàcayo tapayoltic tlalichauhqui ca pitztic xoxolochtic patzihui totlaczaya chichahuac huecatlanihui tlapitzahua patlahua pochehuac moxixa motzolihui celic cuilchilquiza
---	---	---	--

<sup>367</sup> CM, fol. 157r.

<sup>368</sup> CM, la sílaba *ca* está agregada arriba.

<sup>369</sup> CF, fol. 86r.

<sup>370</sup> CF, *tzinatlahutlitl*.

<sup>371</sup> CF, *yamaztic*.

(172) CUILCHILTEN- TLI	tilahuac		
(173) MAXACTLI maxalihui	imaxac <sup>372</sup> tlamaxaliuhya	tomaxac <sup>373</sup> <i>unde dicitur</i> <sup>374</sup> umaxac	maxaltic cuammaxac
(174) NEPICYANTLI tlatzolihui	tonepicya mopiqui <sup>375</sup>	acaltic motzayana <sup>376</sup>	tacapitztic
(175) QUEXILLI tetenqui	toquexil nacatemi	patlahuac cacalachihui	pitzahuac patlahua
(176) TEPOLLI <sup>377</sup> tlamacazqui pitzahuac tlacuihuani <sup>379</sup> tlacui	xipintli cuauhtlaxcon <sup>378</sup> tomahuac tlacachihualoni ic tlacuihua	tototli tocincul hueyac tlaxapotla ic tecuicuihua	xolo in tepolli tetepontic texapotla ic tlacachihua- lo tlaxaxahua- tza <sup>380</sup>
xipehua	cuatoxahua	maxixa	yamania
(177) XIPINEHUA- YOTL <sup>381</sup> canahua	canahuac	yamanqui	yamania
(178) XIPINTZONTE- COMATL <sup>382</sup> quequele	ololtic quequelmiqui <sup>383</sup>	toxipin icuaol- olauhca	yamazpatic
(179) XIPINCUACO- YONCAYOTL <sup>384</sup>	toxipincuacoyon- ca	tzayanqui	quiquiztic

<sup>372</sup> CM, seguía y fue tachado *tlatlamaxaliuhya*.

<sup>373</sup> CM, esta palabra agregada entre líneas.

<sup>374</sup> CM, en latín, *vt dñ*.

<sup>375</sup> CM, seguía y fue tachado *mozohua*.

<sup>376</sup> CF, *motzaya*.

<sup>377</sup> CF, fol. 86v.

<sup>378</sup> CF, *cuatlaxcon*.

<sup>379</sup> CM, fue agregada arriba la sílaba *hua*.

<sup>380</sup> CM, estas tres palabras agregadas al margen izquierdo.

<sup>381</sup> CF, *xipinehuatl*.

<sup>382</sup> CM, fol. 157v.

<sup>383</sup> CF, *quequelmicqui*.

<sup>384</sup> CF, *toxipincuacoyoncauytl*. Originalmente esta palabra, en el CM, empezaba con

quiquizauhqui	coyoctontli	quiquiztontli	quiquizton- tli <sup>385</sup>
uncan <sup>386</sup> hualne- axixalo, coyon- tica, tzayantica	quiquizauhtica		
(180) XIPINCUAYA- MANCA- YOTL <sup>387</sup> chipelihui	chonequiztli <sup>388</sup>	yamania <sup>389</sup>	xolehua
(181) XIPINQUECH- TEMALACATL	mimiltic	celic	temalacaihui
(182) TEPILLI ome iten <sup>391</sup> itlatil tlatiltic	nenetl cihuapilli xaxantli tilihui	cocoxqui totonqui ixaxan <sup>392</sup>	icocoxcauh <sup>390</sup> tlatilli tiltic
(183) TEPILTENTLI <sup>393</sup>	yamanqui	matlapoa <sup>394</sup>	motzayana
(184) TEPILTEXI- PALLI mocamapiqui	tilahuac motzayana	canahuac	motepinqui
(185) TEPILCAMAXI- TECUILLI hualpotzahui	nacatilahuac	yamanqui	potzahui
(186) YATLAUHUA- CAC mopiqui	tlapitzahuaya <sup>395</sup>	tlatzoliuhya	tzolihui

el prefijo posesivo *to-*, que fue tachado.

<sup>385</sup> Falta en el CM.

<sup>386</sup> CM, *unca*.

<sup>387</sup> CM. Originalmente empezaba la palabra con el prefijo posesivo *to-*, que fue tachado. Seguía, y fue tachada, la palabra *yamani*.

<sup>388</sup> CM, *chinequiztli*.

<sup>389</sup> CM. La *a* final agregada arriba.

<sup>390</sup> CF, fol. 87r.

<sup>391</sup> CM, *ite*.

<sup>392</sup> CM, *ixaxa*.

<sup>393</sup> CM, decía y fue tachado *tilahuac, canahuac, tilahua, canahua*.

<sup>394</sup> CM, seguía y fue tachado *motla*.

<sup>395</sup> CF, *tlapitzahuaya*.

(187)	CHITOLLI <sup>396</sup>	ichitol <sup>397</sup>		
(188)	ZACAPILLI	huitztic	patlacthic	patlachihui
(189)	ZACAPILCUATL	izacapilcua	huitztic	huitzahui
(190)	HITTALOYA yecolo	ipaquia	paqui	moyecoa

Inic matlactli *parrapho*, itechpa in tocxi ihuan in ixquich itech pohui<sup>398</sup>

(191)	ICXITL	omio	nacayo	hueyac
	huehueyac	huitlatztic	mecatic	nenecuiltic <sup>399</sup>
	<i>unde dicitur</i> <sup>400</sup> xonene <sup>401</sup>	xonenecui <sup>402</sup>	xohueyac <sup>403</sup>	xomemeca
	xomecatic	xopipitzac	xopitzac	xotomahuac
	xoteuconahui <sup>404</sup>	xotomahua	xopitzahua	xohuiaquia
	xohuitlatzihui	xohuihuitlatzihui	icxihueyaquia	
(192)	QUEZCOMOL- IUHYANTLI	comoltic	caxtic	caxihui
	comolihui			
(193)	METZTLI	tometz	quezcuauihyotl	toquezcuauh- yo
	tometzcuauhyo	cuatomahuac	tzimpitzahuac	tlalquimiltic
	<i>unde dicitur</i> metztlatlalqui- milpol	tomahua	pitzahua	mozcaltia
	huiaquia	mana <sup>405</sup>	temetzhuia	ic temetzhuilo
	nicmetzaquia	nicmetzhuitequi	nicmetzpuztequi	quimetztzaya- na

<sup>396</sup> CF, *chittolli*.

<sup>397</sup> CF, *ichittol*.

<sup>398</sup> Falta este encabezado en el CM, y en su lugar dice al margen izquierdo, en español y con letra de Sahagún: "Párrafo .10. de las piernas y pies y todo lo adherente".

<sup>399</sup> CM, decía y fue tachado *huehueyaquia*. *huehueya*.

<sup>400</sup> CM, seguía, y fue tachado, *nenex*.

<sup>401</sup> Falta en el CM.

<sup>402</sup> CM, fol. 158r.

<sup>403</sup> CF, fol. 87v.

<sup>404</sup> CM, seguía y fue tachado *pitzahua*, *tomahua*.

<sup>405</sup> CM, seguía y fue tachado *y*.

(194)	TOMETZTOMA- HUAYA	nacayo <sup>406</sup>	tilahuac	tzotzoltic <sup>407</sup>	tzotzolihui
	tzotzoltia	huaqui		pitzahua	
(195)	TOMETZPITZA- HUAYA		pitzahua		
(196)	TOTLANCUA- TICPAC		xolochahui	petzihui	
(197)	TLANCUAITL <sup>408</sup>	tepitztic		ololtic	mocototzoani
	cototzoloni	melahualoni		ololihui	ninocoto- tzoa <sup>409</sup>
	ninomelahua				
(198)	TOTLANCUA- YACAC <sup>410</sup>				
(199)	TOCOTZCO	tonepicya		tocototzauhya	mopiqui
	momelahua <sup>411</sup>				
(200)	TLANITZTLI <sup>412</sup>	omio		nacayo <sup>413</sup>	hueyac
	tepito	tzapa <sup>414</sup>		mimiltic	noltic
	noliuhqui <sup>415</sup>	tlanitzhuiac		tlanitztzapa	tlanitztepi- ton <sup>416</sup>
	tlanitzcocol	tlanitzpatlach		patlachihui	nolihui
	pitzahua	hueyaquia		tlanitzpitzahua	tlanitztoma- hua
	tlanitzcocolihui	tlanitzpatlachihui			
(201)	COTZTETL	tocotzteuh		ololtic	nacatepol to- tochtic
	huiyoctic	huiyoni		ololihui	

<sup>406</sup> CM, decía *nacayo* y fue corregido.

<sup>407</sup> CM, seguía y fue tachado lo que parece ser *azo*.

<sup>408</sup> CM, *tlancuatl*.

<sup>409</sup> CM, *ninocototzoa*.

<sup>410</sup> CF, *totlancuayacac*.

<sup>411</sup> Faltan estas cinco palabras en el CF.

<sup>412</sup> CF, fol. 88r. CM, seguía y fue tachado *omitl n*.

<sup>413</sup> CF, *nacacayo*.

<sup>414</sup> CM, seguía y fue tachada una palabra ilegible terminada en *pa*.

<sup>415</sup> CM, seguía y fue tachado *tomahua*, *pitzahua*, *hueyaquia*, *pat*.

<sup>416</sup> CM, *tlanitztepito*.

(202)	COTZTLI <sup>417</sup> <i>idem est quod</i> <sup>418</sup> cotztetl		
(203)	TOCOTZICPAC <sup>419</sup>		
(204)	TOCOTZTEYA- CAC	tlapeyahuaca	peyahuaca
(205)	TOXOPITZA- HUACA pitzahua <sup>422</sup>	totlanitzpitza- huaca <sup>420</sup>	tlanitzpitza- hua <sup>421</sup> tlapitzahuaya
(206)	XOQUECH- TLANTLI moliniani	toxoquechtla molinia	atic caxanqui
(207)	QUEQUEYOLLI xixipuchtic <sup>424</sup> xixipuchahui <sup>425</sup>	toxicqueyol ololihui	ololtic ololahui tepitztic <sup>423</sup> tepitzahui
(208)	XOCPALLI <sup>426</sup> patlachtilahuac nenemoani	icxiti <sup>427</sup> tiquiyahuah papayaxihui <sup>428</sup>	omio ic titlateliczah tatzayani nacayo ic nenemoa tixotzaya- nih <sup>429</sup> xoxquenmach- nenemini <sup>430</sup>
	toxocueloa	toxonecuiloa	titixilih
	xoxoquenmach- nenemini <sup>431</sup>		

<sup>417</sup> CM, fol. 158v.

<sup>418</sup> Falta esta palabra en el CF.

<sup>419</sup> CF, *tocotzteyacac*

<sup>420</sup> CM, seguía y fue tachado *pa*.

<sup>421</sup> CM, *tlapitzahua*.

<sup>422</sup> Falta esta palabra en el CF.

<sup>423</sup> CM, seguía y fue tachado *ololihui*, *tepitzahui*, *tlanitzcuatl*. Fue agregado arriba y tachado *xixi*.

<sup>424</sup> CM, fue agregado arriba.

<sup>425</sup> CM, estas dos palabras parecen haber sido agregadas en el renglón.

<sup>426</sup> CM, seguía y fue tachado lo que parece ser *ixtl*.

<sup>427</sup> CM, seguía y fue tachado *patlachtilahuac*.

<sup>428</sup> CF, *papachihui*.

<sup>429</sup> CF, fol. 88v.

<sup>430</sup> CM, *xoquechnmachnenemi*.

<sup>431</sup> CM, agregadas estas dos palabras en el renglón.

(209)	QUEQUETZOLLI tlalichtic xitomatic	quequetzilli chicahuac xixitomatic <sup>432</sup>	oltic chichiltic	chacayoltic petztic
(210)	TOXOCPALPI- TZAHUACA <sup>433</sup>	tacapitztic <sup>434</sup>	tacapitzaui- qui <sup>435</sup>	tacapitzahui
(211)	XOCPALTEPUTZ- TLI tilihui	toxocpalteputz peyahuaca	tiltic	peyahuac <sup>436</sup>
(212)	XOPILLI macuil tlamotzoloa	iixe huiac <sup>437</sup> tlatzitzquia	popoztequi tomahuac tlatelicza	izte tepiton <sup>438</sup>
(213)	HUEI XOPILLI tomahua	tomahuac iztiquiza	tolontic	tepiton
(214)	NECACTILONI			
(215)	NECAC-HUICOL- LOTILONI XO- PILLI	intech tlahuicol- lotilo <sup>439</sup>	tlantzitzquia	
(216)	HUALLATOQUI- LIA XOPILLI			
(217)	XOPILXOCO YOTL pitzato	tepito tetzacuia	tzapato tetzacuticac	tzapatic tecentza- cuia <sup>440</sup>
(218)	IZTETL	iztitl	tlacualnextiani	tlacualnextia

<sup>432</sup> Falta esta palabra en el CF.

<sup>433</sup> CM, decía y fue corregido *toxocpalpitzahuayahua*.

<sup>434</sup> CM, decía y fue corregido *tlacapitztic*.

<sup>435</sup> CM, seguía y fue tachado *tla*.

<sup>436</sup> CM, seguía y fue tachado *canahuac*, *tilahua*, *tilihui*, y lo que parece ser *canahua*.

<sup>437</sup> CF, *piac*.

<sup>438</sup> CM, *tepito*.

<sup>439</sup> CM, Decía *itla* y fue tachado para poner en plural, *intech*.

<sup>440</sup> CM, Esta palabra parece haber sido agregada en el renglón.

(219)			
XOCPALIXTLI	caczolli <sup>441</sup>	tocaczol	xocpalehuatl
toxocpalehuayo	tilahuac	pipinqui	pipinqui <sup>442</sup>
tlalichtic	tlalichauhqui	michiqui	canahua
tzayani	peti	motematiloa	mixili
motzoponia	ninoxichiqui		
(220)			
TOTLACZAYA	tiltic	nictlaza	nitlatelicza <sup>443</sup>
(221)			
TOTLATELICZAYA	toquequetzolic	nitlatelicza <sup>444</sup>	

Inic matlactli oce *parrapho*, itechpa tlatoa in ixquich tomio tonacayo inic onoc<sup>445</sup>

(222)			
CUAXICALLI	iticoyonqui <sup>446</sup>	contic	tecontic
ololitic	ololiuhqui	patztic	patlachtic
chicopatztic	xopiltic	huitztic <sup>447</sup>	huacaltic
caxtic	comoltic	iticoyoni	ololihui
patzihui	patlachihui	xopilihui	huacalihui
teololihui	metlapilihui	huitzoquihui	
(223)			
CUEXCOHTETL	huitztic <sup>448</sup>	tiltic	tilihui
huitzahui	mocpaltia		
(224)			
TIXOMIO	tixcuaxical	tixtelihua	tocamachal
totenchal	nanatzca	nanatzini <sup>449</sup>	
(225)			
QUECHTETE-PONTLI	quechtepolli <sup>450</sup>	quechcuauihyotl	tochiquih- yo <sup>451</sup>
omicozcatl	taculchimal	taculhuihuitzauh- ca	taculcuauh- yo <sup>452</sup>

<sup>441</sup> CM. Seguía y fue tachado lo que parece ser *xoc*.

<sup>442</sup> Falta esta palabra en el CF. CM, fol. 159r.

<sup>443</sup> Faltan estas cuatro palabras en el CF.

<sup>444</sup> Falta esta palabra en el CF.

<sup>445</sup> Falta este encabezado en el CM. Tiene, en cambio, *omiti*, y al margen izquierdo, con letra de Sahagún en español, "Párrafo .11. de los uestos de todo el cuerpo".

<sup>446</sup> CM, decía y fue tachado *ololitic*, *ololiuhqui*.

<sup>447</sup> CM, *huitzti*.

<sup>448</sup> CM, *huitzti*.

<sup>449</sup> CF, *natzini*.

<sup>450</sup> CF, fol. 89v.

<sup>451</sup> CM, *tochiquiyo*.

<sup>452</sup> CM, *taculcuayo*.

aculli	molicpitl	molicpiacatl	tomolicpiac
matzopaztli	matzotzopaztli <sup>453</sup>	quequeyolli	tomaqueque- yol
toxoquequeyol <sup>454</sup>	mapilli	tomapilomio	tochiquihyo
elchiquihuitl	eltepicicitli	eltototl	omiticuilli
omiticuilyacatl	cuitlatetepontli	cuitlateputzchi- chiquilli	tzincuauhca- xitl
totzincuauhcax	tzinchocholli	queztepolli	toquezololiuh- ca
toqueztepolyac	tzintepitztl	quezcuauihyotl <sup>455</sup>	tepilcuaxicalli
tlancuaxicalli	tlanitztl <sup>456</sup>	tlanitzcuauihyo <sup>457</sup>	toxopilomio
xopilli			

Inic matlactli omome *parrapho*, itechpa tlatoa in tohuihuitecca in tlatic onoc<sup>458</sup>

(226)			
CUATEXTLI	cuatetextli	iztac	cuechtic
cuechihuiqui	axtic	cuechpatic	iztacpatic
itztic	itzcaltic	tlalamiconi	tlamachoni
tetlamachitia	tetlalamictia	mitoa cuatla- hueliloc <sup>459</sup>	yollotlahueli- loc
ixmalacachiuhqui			
(227)			
TILAHUACA-YOTL	totilahuaca <sup>460</sup>	nohuian ca <sup>461</sup>	tixco
toquechtla	taculpa	tocotzco	telpa
tometzpa	titipa	nacatl tilahuac	tilahua
pozahua	tlahueilia	tehueilia	
(228)			
XOCHYOTL	toxochyo <sup>462</sup>	telpan ca	toztic
cozpitlic	cozpatic	yamanqui <sup>463</sup>	totonqui <sup>464</sup>

<sup>453</sup> CM. La segunda sílaba *tzo* fue agregada arriba.

<sup>454</sup> CF, *toquequeyol*.

<sup>455</sup> CF, fol. 90r.

<sup>456</sup> CF, *tlanitztl*.

<sup>457</sup> CF, *tlanitzcuauihyotl*.

<sup>458</sup> Falta este encabezado en el CM. Tiene, en cambio, *nacatl tlani onoc tlapachihuiqui*, y al margen izquierdo, en español, con letra de Sahagún, "Párrafo .12. de los miembros y partes interiores".

<sup>459</sup> CF, *cuauhtlahueliloc*.

<sup>460</sup> CM, agregado al margen izquierdo.

<sup>461</sup> CM, la sílaba *hui* agregada arriba.

<sup>462</sup> CM, *tochyo*.

<sup>463</sup> CF, fol. 90v.

<sup>464</sup> CM, seguía y fue tachado *ya*.



tlayamanilia (229)	tlatotonilia	tlaceliltia	tlatzmolinaltia
CECEYOTL etic <sup>466</sup>	toceceyo <sup>465</sup> cuitlaxocotl	iztac tetlatzihuiti	chiahuac teetili <sup>467</sup>
tecuaultilia tehueilia (230)	teceliltia	teitzmolinaltia	tetoma
CHIAHUACA- YOTL	zan no yuhqui in xochyotl, in ceceyotl	tlachiahua	
(231)			
TZOTZOLIUH- CAYOTL	ceceltic	tilahuac	chiahuac
cecelia (232)	chiahua	tlachiahua	
TOQUECHTZO- TZOL <sup>468</sup>	totentzol	teltzotzol	tititzotzol
tocotztzotzol tzotzolihui <sup>469</sup> (233)	tlaetilia	tlac-iquiltia	tzotzolihui
CICIOTCAYOTL	tociciotca <sup>470</sup> memecatia	iztac <sup>471</sup>	memecatic
iztaya (234)			
THOCOTCA chichiltic (235)	thoocotca melahua	melahuac huapahua	huapahuac chichilihui
PUCHQUIOTL <sup>472</sup> mopochquiolia (236)	topochquio puchquioltami	iztac	atic
TOCUITLAXI- LOTCA <sup>473</sup> huiaquia	mimiltic mimilihui	melahuac	melahua <sup>474</sup>

<sup>465</sup> CF, *toceceo*.

<sup>466</sup> CM, decía y fue tachado *etipatic*.

<sup>467</sup> CM, agregada la palabra al margen izquierdo.

<sup>468</sup> CM, decía como entrada, y fue tachado, *teltzotzoliuhcayotl*.

<sup>469</sup> Falta en el CF.

<sup>470</sup> CM, *tociciotca*. Agregada sobre el renglón.

<sup>471</sup> CM, seguía y fue tachado *meme*.

<sup>472</sup> CF, fol. 91r.

<sup>473</sup> CM, seguía *to* y fue tachado.

<sup>474</sup> Falta esta palabra en el CM.

(237)			
TOMIMILIUHCA	oc cenca yehuatl in tocuilhatete- pon quitocati- cac	niman ye muchi itoca in no- huian tomi- miliuhca <sup>475</sup>	
(238)			
TOMIMIYAHUA- YO	tecauh	cocolizcui	icicani
iciquiztli quiyo- litia	<i>unde dicitur</i> imi- miyahuayo mo- quetza <sup>476</sup>	icica	cuacuauhti
(239)			
CUITLAPANA- ATETL	cuitlapanaayeco- tli	yoyomoctli	pactli
chiquiztli paqui <sup>478</sup>	tochiquiz mopatzcomoloa	paquini mopacxanoa	pacoani <sup>477</sup> chitepaqui
conmati in ichi- quiz <sup>479</sup>			
(240)			
OMICETL	xinachtli	tlacaxinachtli	tayo
toquichyo	eztli, tlapalli	oxyotl, ocutzo- yotl	nemocihuilli
iztac yamanqui <sup>480</sup>	atic quicualtilia in cihuahatl <sup>481</sup>	cuechtic quitoma	totonqui quinanatzoa
quiceltilia	cotztia <sup>482</sup>	quicuitlapici- ohua	
(241)			
YOLLOTLI <sup>483</sup> nemoani <sup>484</sup>	toyollo yoliliztli	ololtic teyolitia	totonqui tenemitia <sup>485</sup>
yoli	tecuini	chocholoa	motlatlamotla
noyollo conmati	niyolpolihui	niyolmiqui	niyolpaqui
noyollo quimati	yollomimiqui	quicemitqui in yollotli	

<sup>475</sup> CM, *tomimimiliuhca*.

<sup>476</sup> CM, *moquequetza*.

<sup>477</sup> CM, seguía y fue tachado *papaqui. mopaxanoa conmati in ichicqui in ichicquiz*.

<sup>478</sup> CM, fol. 160r.

<sup>479</sup> CF, *ichiquiz*. CM, la *c* agregada arriba.

<sup>480</sup> CM, seguía y fue tachado *tlaoztli*.

<sup>481</sup> CF, fol. 91v.

<sup>482</sup> CF, *cotztia*.

<sup>483</sup> CF, *yollotli*.

<sup>484</sup> CM. Seguía y fue tachado *yoiqui*.

<sup>485</sup> CM, seguía y fue tachado *ne*.

(242)	ELTAPACHTLI	patlachtilahuac <sup>486</sup>	tene	chichiltic
(243)	CHICHITL	tochichi		
(244)	CHICHICATL	tochichicauh	mimiltic	xoxoctic
	texotic	totlahuelcuia	tecualanalti	tepozoni
	<i>unde dicitur ¿cuix anichichicahua?</i>			
(245)	TOTLATLALIA-YA	totlatlalil	totlatlalilte-co <sup>487</sup>	cuitlatecomatl
	coyahuac	tzoltic <sup>488</sup>	chachacuachtic	tlalichtli <sup>489</sup>
	chicahuac	temi	temitilo	cacatza
	titilini			
(246)	CUITLAXCULLI	coatl <sup>490</sup>	tomahuac	pitzahuac
	huia	tzayani	itlacahui	
(247)	CONEXIQUIPILLI	coyahuac	tzoltic <sup>491</sup>	totonqui
	tetetzahua	tlatetzahua	teitqui	tlatqui
(248)	CIHUATL	icihuayo	yamanqui	cocoyani
	cocoya	icihuayo in quicocoa	icihuayo mococoa <sup>492</sup>	
(249)	YOYOMOCTLI	paquiztli	chicquiztli <sup>493</sup>	paqui
	moyoma	moyoyoma	yomoni <sup>494</sup>	yoyommiqui
	onchiqui	commati in ichicquiz		
(250)	AXIXTECOMATL	taxixteco	tlalichtic	tlalhuatic
	temi	cactihuetzi	tzayani	xalloa
	xaltemi	textemi		

<sup>486</sup> CF, *patlachtilahuac*.

<sup>487</sup> CM, seguía y fue tachado lo que parece ser *titlacataxcahi, auh in ça im maçatl yaxca*, o sea "éste es propiedad de nosotros los hombres, y sólo es propiedad del animal mayor".

<sup>488</sup> CM, seguía y fue tachado *tete*.

<sup>489</sup> CF, *tlalichtli*.

<sup>490</sup> CM, agregado arriba.

<sup>491</sup> CM, agregado arriba.

<sup>492</sup> CM, estas dos palabras parecen agregadas.

<sup>493</sup> CF, *chiquiztli*.

<sup>494</sup> CM, estas dos palabras agregadas al margen izquierdo.

(251)	COCOTLI <sup>495</sup>	tococoyo	piatzli	topiazoy
	acatl	tacayo	hueyac	coyahuac
	quiquiztic	pitzahuac	meltzacua	meltecuinia
	textemi	huel icac in piatzli, cualli in cocotli	huel icac in acatl, maxixa	uncan <sup>496</sup> hual-neaxixalo, tlanoquia
(252)	EZTLI	tezyo <sup>497</sup>	tlapalli	totlapallo
	tayo	tocelica, totzmo-linca, <sup>498</sup> tonen-ca in eztl	ca chichiltic	xoquiac <sup>499</sup>
	atic	tetzahuac	chiahuiztic	nemoani
	toyolca	chichilihui <sup>500</sup>	tlacuechahua	
	quipaltilia, quizo-quiltia in nacatl, quiceliltia <sup>501</sup>	hualpahuetzi	tetlatlalhuia	tlachichiloa
	tlatlatlactilia	techicahua	techichicahua	mochicahua
	mochichicahua			
(253)	ITONALLI	titonal	atic	totonqui
	xoquiac	meya	totoca	
(254)	CHIAHUIZATL	atic	palanqui <sup>502</sup>	xoquiyatic
	xoquiyalpatic <sup>503</sup>	palantiuh	iyaxtiuh	itlacatiuh
(255)	EZTEMALLI	ezcuicuiltic	tetzahuac	atic
	palanqui	palani		
(256)	TEMALLI	timalli	iyac	iyaya
(257)	TEMALCUI-TLATL	tetzacpatic	atoltic	nextamalculatlatic <sup>504</sup>

<sup>495</sup> CM, fol. 160v.

<sup>496</sup> CF, *uncn*.

<sup>497</sup> CF, *teezyo*.

<sup>498</sup> CF, fol. 92v.

<sup>499</sup> CM, esta palabra agregada entre líneas.

<sup>500</sup> CM, la sílaba *hui* agregada arriba.

<sup>501</sup> CF, *quiceliltia*.

<sup>502</sup> CM, sigue, tachada, *chiahuacayotl*.

<sup>503</sup> CM, decía *yoquiyaltic* y fue corregido.

<sup>504</sup> CM, decía y fue tachado *potoni*.

cuitlayac huel micoani inic iyac (258)	miquiziyac iyayatl	miquiziyaltic potoni	tetzonhuitec miquiziyaya
EZCOCOTLI coyonqui totomahuac <sup>506</sup> mopiazquetza (259)	tacayo iticoyonqui mitzmina	taacayo piaztic itzminalo	atoyatl <sup>505</sup> tomahuac xaxahuaca
TLALHUATL	tlalhuapitzahuac	tlalhuapitzactli	yehuatl <sup>507</sup> in ye mochi tlalhuatl in toolpica
(260) OMITLALHUATL huapactic	tlalhuatl huapacpatic	chicahuac	huapahuac

Inic matlactli omei *parrapho*, itechpa tlatoa in oc cequi tepitoton tohuihuilteca in tonacayo itech ca<sup>508</sup>

(261) TOPOZTECCA	topopoztecca	yehuatl inic <sup>509</sup> ti- popozteque	nohuian tlate- nehua
(262) TOPOZTECCA	topopoztecca	yehuatl quitene- hua in uncan tipopoztecque	
(263) TOHUILTECCA	tohuihuilteca <sup>510</sup>	yehuatl quitoa inic tihuihuil- tecque	
(264) TOHUILTECCA <sup>511</sup>	tohuihuilteca <sup>512</sup>	in uncan tihuihuil- tecque	

<sup>505</sup> CM. Primero se agregó esta palabra entre líneas, después de *tacayo*; se tachó y se volvió a agregar, en el renglón.

<sup>506</sup> CF, fol. 93r. CM, estas dos palabras agregadas entre líneas.

<sup>507</sup> CM. Seguía diciendo y fue tachado *in zaza ye mochi tlalhuatl ic*.

<sup>508</sup> Falta este encabezado en el CM. En su lugar, al margen izquierdo, en español y con letra de Sahagún, "Párrafo .13. de otras menvidencias que ay en el cue(r)po humano".

<sup>509</sup> Originalmente decía, al parecer, *in uncan*. Se tachó y se agregó arriba *yehuatl inic*.

<sup>510</sup> CF, *tohuihuilteca*.

<sup>511</sup> CM. Precedía y fue tachado *tohuihui*.

<sup>512</sup> CF, *tohuihuilteca*.

(265) TOZALIUHCA	tozazaliuhca <sup>513</sup>	yehuatl <sup>514</sup> inic mocuanamictia tomio, tonaca- yo	
(266) TOZALIUHCA	tozazaliuhca	tozazaliuhya	in uncan tozazal- ihque
(267) TIXYO <sup>515</sup>	tiixyo	yehuatl inic tiix- yoque <sup>516</sup>	
(268) TIXYOCA	tiixyoca <sup>517</sup>	in uncan tiixyo- que <sup>518</sup>	
(269) TONECUELPA- CHOAYA <sup>519</sup>	tonecuecuelpa- choaya	in <sup>520</sup> yehuatl in- ic <sup>521</sup> ticuelpa- chihque	
(270) TONECUELPA- CHOAYA <sup>522</sup>	tonecuecuelpa- choaya	in uncan <sup>523</sup> tito- cuelpachoah	
(271) TOCOTOTZAUH- CA	tococototzauhca	yehuatl inic ti- tocototzoah	
(272) TOCOTOTZAUH- CA	tococototzauhca	tocototzauhya	tococoto- tzauhya
in uncan titocoto- tzoah	titococototzoah <sup>524</sup>		
(273) TONEPICYA	tonenepicya	in uncan titopiqui	
(274) TACAYO	taacayo	yehuatl inic tacayo- que	

<sup>513</sup> CM, agregado arriba.

<sup>514</sup> CF, fol. 93v.

<sup>515</sup> CM. Seguía diciendo y fue tachado *ca. tiixyo*.

<sup>516</sup> CF, *tiixoque*.

<sup>517</sup> CF, *tiixoca*.

<sup>518</sup> CF, *tiixoque*.

<sup>519</sup> CM, seguía diciendo y fue tachado *tonecuel*.

<sup>520</sup> Falta esta palabra en el CF.

<sup>521</sup> CM. Esta palabra fue agregada al margen.

<sup>522</sup> CF, *tonecuelpachoa*.

<sup>523</sup> CM, *unca*.

<sup>524</sup> Falta esta palabra en el CF.

- (275)  
TACAYOCA      taacayoca      in uncan taacayo-  
que<sup>525</sup>
- (276)  
TOCOCOYO      tocococoyo      yehuatl inic tico-  
coyoque
- (277)  
TOCOCOYOCA<sup>526</sup>      tocococoyoca      in uncan ticoco-  
yoque<sup>527</sup>
- (278)  
TOPIAZYO      topipiazyo      yehuatl inic ti-  
piazyoque
- (279)  
TOPIAZYOCA      topipiazyooca      in uncan tipi-  
piazyoque
- (280)  
TOCELICA      toceceli      tocecelica      yehuatl<sup>528</sup> in  
omítl, in na-  
catl
- celic, cecelic, ce-  
celtic
- (281)  
TOCELICA      tocecelica      tocecelica<sup>529</sup>      in uncan tice-  
celique
- (282)  
TOTILAHUACA      totitilahuaca<sup>530</sup>      in nacatl tilahuac
- (283)  
TOTILAHUA      totitilahuaca      in uncan titilaha-  
que,<sup>531</sup> tititila-  
huaque
- (284)  
TOTLACZAYA      totlatlaczaya      yehuatl inic ti-  
tlaczah in toc-  
xi, in toxocpal,  
in tomolicpi,  
etcetera<sup>532</sup>

<sup>525</sup> CM, *taayoque*.

<sup>526</sup> CF, fol. 94r.

<sup>527</sup> CF, *ticocoyonque*.

<sup>528</sup> CM, fol. 161v.

<sup>529</sup> Falta esta palabra en el CF.

<sup>530</sup> CM, *totitilaca*.

<sup>531</sup> Falta esta palabra en el CF.

<sup>532</sup> Falta esta palabra en el CF.

- (285)  
TOTLACZAYA      totlatlaczaya<sup>533</sup>      inic titlaczah, ihuan  
in uncan titlaczah
- (286)  
TOMAYAHUIA      tonepalehuiaya<sup>534</sup>      yehuatl<sup>535</sup> in toma,  
in tocxi, in tixte-  
lolo, etcetera<sup>536</sup>
- (287)  
TOMAYAHUIA      tonepalehuiaya<sup>537</sup>      in uncan titopale-  
huiah
- (288)  
TOTLATECOACA      in uncan titopale-  
huiah, in tixco,  
in tocamac, in  
tomac, in toc-  
xic
- (289)  
TONEMATIA      tonenematia      in uncan<sup>538</sup> titima-  
tih      in uncan<sup>539</sup>  
titoliniah
- in uncan titooli-  
niah in titocue-  
chiniah
- (290)  
TACALIUHCA      taacaliuhca      yehuatl inic ta-  
acaltique<sup>540</sup>
- (291)  
TACALIUHCA<sup>544</sup>      taacaliuhca      tacaliuhya      taacaliuhya<sup>542</sup>
- in uncan taacal-  
iuhque
- (292)  
TOCUECUEYO      tocuecucueyo      inic nohuia ti-  
cucueyoque
- (293)  
TOCUECUEYO-  
CA      tocuecucueyoca      in uncan ticuecue-  
yoque

<sup>533</sup> CM, seguía diciendo y fue tachado *n yn uncan inic ti*.

<sup>534</sup> CM, seguía y fue tachado lo que parece ser *totlateohuaca*.

<sup>535</sup> CM, seguía y fue tachado lo que parece ser *mi*.

<sup>536</sup> Falta esta palabra en el CF.

<sup>537</sup> CM, *tonepalehuiayaya*. Seguía y fue tachado *to*.

<sup>538</sup> El CM dice *unca*, y su sílaba *ca* está agregada arriba.

<sup>539</sup> El CM dice *unca*, y su sílaba *ca* está agregada arriba.

<sup>540</sup> No aparecen estas cinco palabras en el CF.

<sup>541</sup> CF, fol. 94v.

<sup>542</sup> CM, estas dos palabras agregadas al margen izquierdo.

(294)	TOXOLOCHAUH- CA <sup>543</sup>	toxoxolochauh- ca <sup>544</sup>	in nacatl xolochtic	
(295)	TOXOLOCHAUH- CA	toxoxolochauh- ca	in uncan tixolo- chauhque	
(296)	TOMOTZOLIUH- CA	tomomotzoliuh- ca	in tixmotzoliuh- ca	in tzinmotzoliuhcayotl <sup>545</sup>
(297)	TOMOTZOLIUH- CA	tomomotzoliuh- ca	tomomotzoliuh- cayoca in un- can <sup>546</sup>	
(298)	TOTZOLIUHCA	totzotzolica <sup>547</sup>		
(299)	TOTZOLIUHCA	totzotzolica	in uncan titzol- iuhque	
(300)	TOQUIQUIZAUH- CA	toquiquizauh- ca <sup>548</sup>	inic tiquiquizti- que	
(301)	TOQUIQUIZTICA	toquiquizauhca	in uncan quiquiz- tic tonacayo	in uncan tito- nalquiza
(302)	TLECALLOTL <sup>549</sup>	tletlecalotl	totlecallo	totletlecallo
	in tocama	in toyac	in totozcac	in tixpampa
	in tocuitlapampa	totletlecaloca		
(303)	TOTLANITZPA- TLACHIUH- CA <sup>550</sup>	totlanitzpatlach		
(304)	TOTLANITZPA- TLACHIUHCA	totlanitzpatla- chihuya	in uncan papa- tlachtic tlanitz- tli	

<sup>543</sup> CM. Seguía y fue tachado *toch*.

<sup>544</sup> CF, *toxoxochauhca*.

<sup>545</sup> CM, *tzimotzoliuhcayotl*.

<sup>546</sup> Faltan estas dos palabras en el CF.

<sup>547</sup> CM, *totzotzoliuhca*.

<sup>548</sup> CF, *toquiquicauhca*.

<sup>549</sup> CF, fol. 162r.

<sup>550</sup> CF, fol. 95r. CF, *totlanitzpachihua*.

(305)	TOCOTZNOLIUH- CA	tocotznoliuhca	tocotznoliuh- ca <sup>551</sup>	
(306)	TOCOTZNOLIUH- CA	tocotznoliuhca	in uncan nolitic	
(307)	TOCOLIUHCA	tococoliuhca		
(308)	TOCOLIUHCA	tococoliuhca		
(309)	TOTEPUTZCOL- LIUH <sup>552</sup>	toteputzcoliu- ca	toquechcoliu- ca	toquechcol- iuhca
(310)	TZINTOPOLI	totzintopol		
(311)	TZONTLI	totzon	totzonyo	totzotzonyo
	matzontli	metztzontli	cotztzontli	mapiltzontli
	xopiltzontli <sup>553</sup>	xocpaltzontli	ciacatzontli	tentzontli
	quexiltzontli <sup>554</sup>	xictzontli	tzintzontli	tzintamaltzon- tli
	imaxtli	tentzontli <sup>555</sup>	ixtzontli	camatzontli
	nacatzontli	ixcuamolli	tocoehia	tatlia
	ocotzontli	tomitl	totomio <sup>556</sup>	
(312)	CECEPOCTLI	omicelic	tocecelica	quequeli
(313)	TLACIHUIZTLI	in tlacihuitzli	tliltic	iztac
	chichiltic	tzontli	tlatlactic <sup>557</sup>	tlatlahqui
	iztac			
(314)	TOCHICIHUIZ- TLI	tochicihuiqui		
(315)	TLACAZTALLI			
(316)	MAPILTZATZA- PA	xopiltzatzapal		

<sup>551</sup> Falta esta palabra en el CF.

<sup>552</sup> CF, *toteputzcoliuca*.

<sup>553</sup> CM, *xipiltzontli*.

<sup>554</sup> CF, fol. 95v.

<sup>555</sup> Falta esta palabra en el CF.

<sup>556</sup> CM, *tototomio*.

<sup>557</sup> CM, *tlatlacti*.

(317)

TOTLOC	tonahuac	topochco	totzcac <sup>558</sup>
tocuatla <sup>559</sup>	tocpac	tixtlan	tonacaztlan
toxitlan	toxititlan	tomatlan <sup>560</sup>	tomatla
toquechtla	tomaquechtlan <sup>561</sup>	toxoquechtlan	

Inic matlactli onnahui *parrapho*, itechpa tlatoa in ipalanca, in itlahello, in itech quiza in tonacayo<sup>562</sup>

(318)

TITIC	comic	cuitlatl	tlacacuitlatl
apitzalli	tlahelli	tlahilli	eztlahelli
eztlahilli	iztac tlahelli	iztac tlahilli	cuitlaotl
cuitlahuaquitzli	cuitlatexcalhua- quitzli	cuitlatetemalli	cuitlatitimalli
cuitlapoxcahui- liztli <sup>563</sup>	ixcuitlatl	nacazcuitlatl	yacacuitlatl
yacatolli	tozcayacacuitlatl	tencuitlatl	tencuicuitlatl
tlancuitlatl	tlancuicuitlatl <sup>564</sup>	nenepiltexthi	nenepiltexqui- miliuhcayotl
tzincuitlatl	tzincucuitlatl	tepolcuatextli	tepolcuatetex- tli
xipincuaxone- huatl	tepoltemalatl <sup>565</sup>	tepilettextli	tepilettextcui- tlatl
tepiletemalli	tepiletemalatl <sup>566</sup>	tzoncualactli	tzintzoncua- lactli
tepiletzoncualactli	tepilexotl	tepilexyotl	tepilecotzotl
tepilecotzo- yotl <sup>567</sup>	tepileztli	tepiletzozmotli	tzotl
tzoyotl	tzotzoyo	tzocuitlatl	tzocuitlatl <sup>568</sup>
ixtzocuitlatl	ixtzocucuitlatl	tlactzocuitlatl	tlactzocui- tlatl <sup>569</sup>

<sup>558</sup> CF, *totozac*.

<sup>559</sup> CF, fol. 96r.

<sup>560</sup> CM, fol. 162r.

<sup>561</sup> CM, *maquechtlan*.

<sup>562</sup> Falta este encabezado en el CM. En su lugar, *icacatzahuaca in tonacayo*, y al margen izquierdo, con letra de Sahagún y en español, "Párrafo .14. de las orruras que salen del cuerpo".

<sup>563</sup> CF, fol. 96v.

<sup>564</sup> CM, la primera sílaba *cui* agregada arriba.

<sup>565</sup> CF, *tepoltemalatl*. Se trató de corregir la palabra, empalmado *tl* a *ca*.

<sup>566</sup> CM, *segúa* y fue tachado *tepil*.

<sup>567</sup> CM, *tepileotzoyotl*.

<sup>568</sup> Falta esta palabra en el CF.

<sup>569</sup> Falta esta palabra en el CF.

matzocuitlatl	matzocucuitlatl	xocuitlatl	xocucuitlatl
quexiltzocui- tlatl <sup>570</sup>	tepiletzozmotli	tepiletzozmotli	tzincualactli
tepiletzozmotli	quexilquimichcui- tlatl	quexilquimich- cuitlatl	
(319)			
AXIXTLI	temalaxixtli	ezaxixtli	axixcozahuia- liztli
axixcocolli			
(320)			
CHICHITL	tozcayacacui- tlatl	netzomilli	tlatlaciztli <sup>571</sup>
(321)			
ALAHUAC	iztac alahuac	coztic alahuac	xoxoctic ala- huac
temalahuac			

<sup>570</sup> CF, fol. 97r.

<sup>571</sup> CM, *segúa* y fue tachado *ala*, *alahua*.

**APENDICE 2**

**TRADUCCION DE LOS TEXTOS NAHUAS  
QUE DESCRIBEN EL CUERPO HUMANO**

TRADUCCION DEL TEXTO DE LOS PRIMEROS  
MEMORIALES

PARRAFO QUINTO, HABLA ACERCA DE LOS NOMBRES DE LO QUE  
APARECE POR ENCIMA DE NUESTRO CUERPO

Nuestra carne	criamos carne
Nuestra cabeza	cabeceamos
Nuestros cabellos	nos crecen
Nuestra frente	carga cosas <sup>1</sup>
Nuestras cejas	
Nuestros párpados	
Nuestros ojos	miran, duermen, acechan
Nuestras pestañas	con ellas pestañeamos
Nuestras sienes	
Nuestras orejas	oyen, suenan
Nuestro rostro	volvemos el rostro con enojo
Nuestras mejillas	
Nuestro paladar	es rojo
Nuestra nariz	huele, suena
Nuestra boca	come, escupe
Nuestro paladar	con él saboreamos las cosas
Nuestra lengua	con ella hablamos
Nuestros dientes	comen, con ellos comemos
Nuestras encías	
Nuestros labios	chupan
Nuestros bigotes	
Nuestro mentón	
Nuestras barbas	crecen, se hacen largas
Nuestras vértebras cervicales	con ellas inclinamos la cabeza
Nuestro garguero	con él tragamos
Nuestros omópla- tos <sup>2</sup>	
Nuestros hombros y brazos	

<sup>1</sup> Se refiere el texto al uso del mecapal, cuya banda se apoya sobre la frente del cargador cuando éste lleva el peso sobre la espalda.

<sup>2</sup> Señala estos huesos entre las partes del cuerpo que "aparecen por encima" porque su existencia es manifiesta aun cuando no puedan verse directamente.



Nuestros codos	con ellos nos levantamos, con ellos damos golpes
Nuestros antebrazos	los herimos
Nuestras palmas	con ellas comemos, asen
Nuestros dedos de las manos	indican, apuntan a la gente, escriben, con ellos hilan
Nuestras uñas	crecen, despedazan, rasgan, prenden
Nuestro tronco	nuestro tronco se menea
Nuestro pecho	levantamos el pecho
Nuestras costillas	
Nuestro vientre	nos hinchamos del vientre, vaciamos el vientre
Nuestros lomos	
Nuestro espinazo	con él cargamos cosas, se encorva
Nuestro isquion	con él nos sostenemos
Nuestras nalgas	
Nuestro extremo superior del fémur	con él andamos, gira
Nuestros muslos	
Nuestras rodillas	con ellas nos acuclillamos, con ellas nos enderezamos
Nuestras espinitas	se lastiman, las herimos
Nuestras pantorrillas	viajeras
Nuestros pies	con ellos andamos, con ellos nos levantamos
Nuestros tobillos	caminan, patean
Nuestros dedos de los pies	con ellos corremos, con ellos prendemos las cosas, dan puntapiés, se tropiezan
Nuestras uñas de los pies	
Nuestras plantas de los pies	se raspan, se lastiman
Nuestra ijada	duele por cansancio, se endurece

**PARRAFO SEXTO, HABLA ACERCA DE LOS NOMBRES DE LO QUE ESTA EN EL INTERIOR DE NUESTRO CUERPO, QUE NO SE MUESTRA**

Nuestra calavera	
Nuestros sesos	razonan, previenen
Nuestra sangre	es colorada, es roja
Nuestro hígado	
Vasos sanguíneos	están trepando <sup>3</sup>

<sup>3</sup> Metafóricamente se comparan las venas con las plantas trepadoras.

Nuestra grasa amarilla	
Nuestros nervios	ligan
Nuestro corazón	da vida, sustenta, late
Nuestro hígado	es nuestro recipiente de sangre
Nuestros pulmones	dan aliento a la gente, hacen respirar a la gente
Nuestra hiel	hace que la gente se disguste
Nuestro estómago	purifica la comida, la limpia
Nuestros intestinos	sufren diarrea, defecan
Nuestra vejiga	
Nuestros riñones	
Nuestros cartílagos	
Los huesos	

TRADUCCION DEL TEXTO PRIMARIO DEL CODICE  
MATRITENSE

CAPITULO VEINTISIETE, DE LAS PARTES DEL HOMBRE Y DE LA  
MUJER, DE DENTRO Y DE FUERA

Piel	carne	carne del casco de la cabeza	carne del pe- cho
carne de las nalgas	carne de la pierna	carne de la panto- rilla	carne del pie
carne plantar	carne palmar	carne de los de- dos de la mano	carne de los dedos del pie
grosor	nuestro grosor	nuestro gran grosor	
tiras de grasa	tiras de grasa	tiras de grasa de nuestro pecho	tiras de grasa del abdomen
grasa amarilla	nuestra grasa amarilla	nuestra grasa blanda y blanca	nuestra grasa blanca y aguada
haces musculares	nuestros haces musculares	nuestra gordura fofa	cabeza
cabeza <sup>1</sup>	pelos	coronilla	nuestra coroni- lla
nuestra coronilla	nuestra nuca	nuca	occipucio
nuestro occipucio	calva	nuestra calva	nuestra frente
frente	nuestra frente	arrugas	cejas (sin pelo)
ceja (pelo)	nuestra cuenca	nuestra cara palpebral in- terna	nuestra cara palpebral in- terna
lagrimal	nuestras pestañas	ojo	ojo <sup>2</sup>
nuestra esclerótica	nuestro iris	nuestra pupila	nariz
nuestra nariz	dorso de la nariz	nuestro dorso de la nariz	nuestro ápice nasal
ala de la nariz	nuestra ala de la nariz	tiras de grasa de la nariz	tiras de grasa de la nariz
nuestra nariz	nuestro tabique nasal	nuestras fosas na- sales	nuestro pala- dar duro

<sup>1</sup> Literalmente "el cielo".

<sup>2</sup> Literalmente "el espejo".

pómulo	nuestro pómulo	carrillo gordo	nuestro carrillo gordo
carrillo	nuestro carrillo	maxilar inferior (tejidos blandos y duros)	nuestro tejido blando de la parte hueca inferior de la quijada
labios	nuestros labios	boca	nuestra boca
paladar blando	encías	lengua	frenillo
nuestro frenillo	nuestro ápice de la lengua	nuestro ápice de la lengua	nuestra parte ancha de la lengua
nuestra parte ancha de la lengua	nuestra raíz de la lengua	nuestros orificios nasales	nuestra parte sobre la nariz
nuestra úvula	nuestro tubo de la ingestión	nuestra mucosa bucal	diente
muela	colmillo	incisivo	nuestros prolabios
prolabios	bigote	región de los labios	pelo de las barbas
pelo de los carrillos	pelo de la nariz	pelo de la cara	rostro <sup>3</sup>
rostro	cara	nuestra cara	lugar de nuestra cara
sienes	nuestras sienes	oreja	esqueleto cartilaginoso del pabellón auricular
nuestro esqueleto cartilaginoso de la oreja	nuestro lóbulo	nuestras prominencias del pabellón auricular	nuestras cavidades del pabellón auricular
nuestra parte ancha de la oreja	en nuestra oreja	nuestro trago	nuestro lóbulo
cuello	nuestro cuello	conjunto de vértebras cervicales	nuestro conjunto de vértebras cervicales

<sup>3</sup> El significado más común de *ihiotl* es "aliento"; prefiero aquí el de "rostro" por la proximidad de los que se supone son sus sinónimos.

<b>vértebras cervicales</b>	vértebras cervicales	cerviz	nuestra región occipital
<b>garganta</b>	nuestra garganta	tubo de la ingestión	nuestro tubo de la ingestión
<b>nuez</b>	nuez	brazo	omóplato
<b>hombro</b>	brazo <sup>4</sup>	codo	antebrazo
<b>antebrazo</b>	región proximal de nuestro antebrazo	región distal de nuestro antebrazo	cara interna del brazo
<b>huesos del tobillo y de la muñeca</b>	huesos de la muñeca	muñeca	nuestra muñeca
<b>pliegues palmares transversos</b>	nuestros pliegues palmares transversos	carne de la mano	nuestro grosor de la mano
<b>dedo de la mano</b>	uña	pulgar	gordo
<b>dedo pequeño de la mano</b>	índice	cordial	anular
<b>meñique</b>	cara palmar de los dedos	espacio entre los dedos <sup>5</sup>	espacio entre el pulgar y el índice
<b>axila</b>	pelos del sobaco	tronco	nuestras clavículas
<b>pecho</b>	nuestro pecho	teta	músculos del pecho
<b>nuestro músculo del pecho</b>	tiras de grasa del pecho	nuestra carne del pecho	depresión esternal
<b>nuestra depresión esternal</b>	nuestro surco subcostal	caja torácica	nuestra caja torácica
<b>parte frontal de la caja torácica</b>	nuestra parte frontal de la caja torácica	costillas	esternón
<b>costado</b>	espalda	nuestra espalda	nuestras curvaturas del dorso
<b>espalda</b>	nuestra espalda	nuestra depresión de la región lumbar	nuestra cintura

<sup>4</sup> Muy dudoso. Literalmente es "ala de ave".

<sup>5</sup> El espacio entre el índice y el cordial, entre el cordial y el anular, y entre el anular y el meñique.

nuestros músculos de la espalda	nuestra musculatura paravertebral	nuestra ijada	nuestra parte acanalada de la espalda
vértebras	parte superior de nuestras caderas	abdomen	abdomen
nuestro abdomen	nuestro abdomen	tejido colgante del vientre	tejido colgante de nuestro vientre
omblogo	nuestro omblogo	bola del omblogo	omblogo (salido como) mano de metate
región deprimida del omblogo	fondo de la cicatriz umbilical	tejido colgante del vientre	vientre
nuestros pliegues	cadera	nuestra cadera	hueso ilíaco
nuestro hueso	nuestro hueso ilíaco	extremo del pubis	ano
nuestro ano	nalga	sacro-coxis	isquion
nuestro isquion	tejidos blandos de la región glútea	sus tejidos blandos de la región glútea <sup>6</sup>	línea interglútea
línea interglútea	ano	esfínter del ano	recto
bordes del prolapso rectal	entrepiernas	sus entrepiernas	pliegues
sus pliegues	ingle	pene <sup>7</sup>	pene
pene	pene	pene	pene
pene	prepucio	cabeza del pene	nuestro meato urinario masculino
nuestra mucosa del glande	corona del glande	genitales femeninos externos <sup>8</sup>	genitales femeninos externos
genitales femeninos externos	genitales femeninos externos	genitales femeninos externos	genitales femeninos externos
genitales femeninos externos	genitales femeninos externos	labios mayores	labios menores

<sup>6</sup> El prefijo posesivo de tercera persona del singular frecuentemente indica que se está refiriendo el texto a las partes del cuerpo de la mujer.

<sup>7</sup> Para el significado etimológico de los distintos nombres que designan al pene, ver en la nómina *tepolli, xipintli, tototl, xolo, tlamacazqui, cuauhtlaxcon y tocincul*.

<sup>8</sup> Para el significado etimológico de los distintos nombres de los genitales femeninos externos, ver en la nómina *tepilli, nenetl, totonqui, tlatilli, cocoxqui, ome iten, ci-huapilli y xaxantli*.

vestíbulo vulvar	su región de la comisura anterior de los genitales femeninos externos	himen	su himen
clítoris	orificio vaginal		
pierna	nuestra pierna		
depresión de la cadera	nuestra depresión de la cadera		
muslo	nuestro fémur	nuestro muslo	nuestra región proximal del muslo
nuestra región distal del muslo	nuestros tejidos sobre la rodilla	rodilla	nuestra rodilla
la parte más prominente de nuestra rodilla	nuestra corva	nuestra corva	espinilla
pantorrilla	pantorrilla	parte superior de nuestra pantorrilla	punta de nuestra pantorrilla
parte delgada de nuestra pierna	parte delgada de nuestra espinilla	región distal de la pierna	nuestra región distal de la pierna
tobillo	nuestros tobillos		
pie	pie	talón	talón
cintura de nuestro pie	empeine	nuestro empeine	dedo del pie
dedo primero del pie	dedo segundo del pie	dedo tercero del pie	dedo cuarto del pie
dedo quinto del pie	uña	uña	planta del pie
callosidad de la planta del pie	nuestra callosidad de la planta del pie	nuestros corredores	nuestra cara plantar de la punta del pie
huesos			
cráneo	occipucio	nuestro occipucio	nuestros huesos faciales
maxilar inferior	protuberancia del mentón	vértebras cervicales	vértebras cervicales
conjunto de vértebras cervicales	nuestra caja torácica	clavícula	nuestra clavícula

nuestro omóplato	nuestra saliente del proceso coracóideo	nuestra espina del omóplato	húmero
olécranon	pico del olécranon	nuestro pico del olécranon	(hueso del) antebrazo
huesos de la muñeca	dedos de la mano	huesos de los dedos de nuestra mano	nuestra caja torácica
parte frontal de la caja torácica <sup>9</sup>	esternón	xifoides	costillas
cartílagos costales	columna vertebral	apófisis vertebrales	pelvis ósea
nuestra pelvis ósea	sacro-coxis	extremo inferior del fémur	extremo de la cabeza del fémur
nuestra cabeza del fémur	isquion	fémur	arco púbico
rótula	tibia	tibia	huesos de los dedos de nuestros pies
(huesos de los) dedos de nuestros pies	(huesos de los) dedos de los pies		
carne que está abajo, cubierta	cerebro	cerebro	grosor
nuestro grosor	grasa amarilla	nuestra grasa amarilla	grasa blanca y blanda
nuestra grasa blanca y blanda	grasa aguada	nuestra grasa aguada	tiras de grasa
tiras grasas de la gente	haces musculares	nuestros haces musculares	carne del músculo
su carne del músculo	gordura fofa	nuestra gordura fofa	nuestros músculos de la espalda
nuestros haces musculares	nuestras ijadas	riñones	riñones
riñones	riñones	nuestros riñones	riñones
semen	semen	semen humano	semen
semen <sup>10</sup>	semen <sup>11</sup>	semen <sup>12</sup>	

<sup>9</sup> Traduzco como si dijera *elchiquihuitl*.

<sup>10</sup> Semen, pero la metáfora dice literalmente "la sangre, el color".

<sup>11</sup> Semen, pero la metáfora dice literalmente "el unguento, la trementina".

<sup>12</sup> Literalmente, "el desasosiego de la gente".

corazón	hígado	pulmones	nuestros pulmones
bilis	nuestra bilis	estómago	nuestro estómago
nuestro estómago	nuestro estómago	estómago	intestino
amnios	matriz	matriz	riñones
sus riñones	nuestros riñones <sup>13</sup>	vejiga	
garganta	nuestra garganta	uretra	nuestra uretra
tubo	nuestro tubo		
sangre, color	semen	nuestros cartílagos	nuestros cartílagos
		sanguaza	pus sanguinolento
sudor	nuestro sudor		
pus	pus denso		
nervio	vaso sanguíneo	nuestro tubo	nervios delgados
nervios	ligamentos de los huesos	nuestros dobladeros	nuestras coyunturas
nuestras coyunturas	nuestras coyunturas	nuestras coyunturas en forma de nudos de caña	nuestros dobladeros
nuestros dobladeros	nuestras junturas	nuestras junturas	nuestros tubos
nuestros tubos	nuestros tubos	nuestros tubos	nuestros cartílagos
nuestros cartílagos	nuestros cartílagos	nuestros cartílagos	nuestro grosor
nuestro grosor	nuestro grosor	nuestro grosor	nuestras corredoras
nuestras corredoras	nuestras corredoras	nuestras corredoras	nuestros arrojadores
nuestros auxiliares	nuestros ejecutores de voluntad	nuestros sentidos	nuestros sentidos
nuestras partes estriadas	nuestras partes estriadas	nuestras partes estriadas	nuestros re-lumbradores
nuestros relumbrantes	nuestras arrugas	nuestras arrugas	nuestras arrugas
nuestras arrugas	nuestros agarradores	nuestros agarradores	nuestros agarradores
nuestros agarradores	nuestras tiras de grasa	tiras de grasa	nuestras tiras de grasa

<sup>13</sup> Traduzco como si dijera *tochicquiz*.

nuestras tiras de grasa	nuestros poros	nuestros poros	nuestros hu- meros
nuestros humeros a nuestros pies frente a nosotros	junto a nosotros en nuestro cuello enmedio de nues- tras manos	con nosotros en nuestra cabeza enmedio de nues- tros pies	a nuestro lado sobre nosotros enmedio de nuestras ma- nos
enmedio de nues- tro rostro	en nuestros pies	en nuestros pies	en nuestras manos
nuestra parte an- cha de la espi- nilla	nuestro arco de la pantorrilla	nuestras curvatu- ras del dorso	nuestra curva- tura del cue- llo
pelos	cejas	pestañas	pelos de la na- riz
pelos de la cara	pelos de los carri- llos	barbas	bigote
cabellos de la nuca pelos del ombligo	pelos del cuello vello	pelos del sobaco vellos de los labios	pelo pubiano pelos de la pantorrilla
pelos de la pierna	pelos del brazo	pelos de la espini- lla	

## TRADUCCION DEL TEXTO DEFINITIVO DE LOS CODICES MATRITENSE Y FLORENTINO

VIGESIMO SEPTIMO CAPITULO, HABLA ACERCA DE LOS INTESTINOS Y DE TODO LO QUE ESTA EN EL INTERIOR DEL HOMBRE, Y DE TODO LO QUE ESTA EN LA SUPERFICIE, (Y) DE LAS COYUNTURAS, DE LO QUE NOS PERTENECE A LOS VARONES Y DE LO QUE PERTENECE A LAS MUJERES

Párrafo primero, habla acerca de nuestra carne, de la piel de nosotros los hombres y de las mujeres

(1) PIEL	nuestra piel	nuestra piel super- ficial	blanca
bermeja	roja	pintada de rojo	pintada de ber- mejo
morena	oscura	sucia <sup>1</sup>	muy sucia
muy sucia	negra	negra <sup>2</sup>	blanca <sup>3</sup>
cenicienta	tibia	caliente	fría
fría	fría	muy fría	fría
muy fría	crasa y fría	áspera	áspera
áspera <sup>4</sup>	áspera <sup>5</sup>	mojada <sup>6</sup>	húmeda
firme <sup>7</sup>	mojada	áspera	áspera
gruesa	gruesa	muy gruesa	maciza
arrugada	muy arrugada	velluda	descolorida
descolorida	buena	limpia	palidece
cría vello	se arruga	se arruga mucho	se tibia
se vuelve tersa	se hace lisa	engruesa	se estira
se estira	se moja	cuelga	se enciende
enrojece	emblanquece	verdea	palidece
se restaura	se limpia	se hace fresca	

<sup>1</sup> Piel de color muy oscuro. Se dio este nombre al color de la piel de los negros cuando éstos llegaron con los españoles. M dice de *cacatzac*, *cacatzactli*, "hombre negro, o negra".

<sup>2</sup> "Como hule".

<sup>3</sup> "Como el gis".

<sup>4</sup> "Mordedora".

<sup>5</sup> "Como tezontle".

<sup>6</sup> "Como enlodada".

<sup>7</sup> Literalmente "sarazo", "a medio cocer", "a medio madurar".

(2)			
PIEL DE LA CA- BEZA	piel del rostro	piel de nuestra es- palda	piel del abdo- men
piel de la cadera	piel del muslo (o de la pierna)	piel de la rodilla	piel de la pan- torrilla
piel del pie	piel de nuestras nalgas	piel de nuestro cuello	piel de la ma- no
cutícula del pre- pucio	gruesa	cubierta	dura
rala	ahulada	seca	tirante
muy tirante	delgada	gruesa	se endurece
se hace áspera	se extiende	se ennegrece	se hace morena
se ensucia <sup>8</sup>	se ensucia <sup>9</sup>		
(3)			
CARNE	musculatura	conjunto de lodo	conjunto de tierra
nuestro conjunto de tierra	nuestro conjunto de lodo	fundamento	nuestro funda- mento
lo que es nuestro fundamento	carne de la cabeza	carne del rostro	carne de los la- bios
carne del cuello	carne del pecho	musculatura de nuestra cadera	carne del mus- lo (o de la pierna)
carne de la rodilla	musculatura de nuestras rodi- llas	carne de las pan- torrillas	carne que está sobre los ma- léolos (o so- bre los hues- os de la mu- ñeca)
carne del pie	carne del ombligo	carne del ombligo de la gente	carne de la haz de la mano
carne de los dedos del pie	carne de los dedos de la mano	roja	llena de sangre
llena de grasa <sup>10</sup>	llena de grasa	llena de grasa	llena de san- guaza
llena de pus	gruesa	extensa	muy angosta
en haces muscu- lares	entubada	azul verde	verdea

<sup>8</sup> Literalmente "se llena de lama acuática".

<sup>9</sup> Literalmente, "se llena de cuitlacoche", el hongo *Ustilago maidis*.

<sup>10</sup> Para ver la diferencia entre las distintas clases de grasas, consultar en la nómina *tilahua, xochyotl, ceyotl, chiahucayotl, tzolihca, puchqiyotl, tlaixxotl y mumutz-cayotl*.

sucia <sup>11</sup>	azul	mojada	seca
podrida	verde	llena de sangre	grasienta
cuajada	hinchada	grasosa	crece
aumenta	se desata (para crecer)	se agranda	engruesa
se engrasa	se enrojece	se decolora	se pinta de ver- de
se cuaja	se hace fresca	se seca	se seca fuerte- mente
se revienta	se cura	engorda	se hincha
se pudre	se corrompe	enferma	adquiere enfer- medad
se fatiga	se rasga	se corta	se perfora
se hiende	se raya	se derrite	se hace elástica
se calienta	se vuelve brillante de tan caliente	se enfría	se enfría
(4)			
GROSOR DE TE- JIDOS BLAN- DOS	grosor de tejidos blandos	nuestro grosor	nuestros teji- dos gruesos
extensos	salientillos	salientes	muy angostos
descoloridos	veteados de sangre	muy llenos de sangre	llenos de san- gre
se hacen blandos	se aguadan	están vivos	están vivos
están viviendo	tiemblan	tiritan	están tem- blando
se estremecen	apestan	se deshinchán	se hacen cón- cavos
se deshinchán			
(5)			
CONJUNTO DE PLIEGUES GRASOS	conjunto de plie- gues grasos	conjunto de plie- gues grasos	conjunto de pliegues gra- sos
nuestro conjunto de tejidos an- gostos	nuestras partes an- gostas	los pliegues de nuestro pecho	los pliegues de nuestros la- labios
los pliegues de nuestra papada	los pliegues del ab- domen	grasientos	enjundiosos
pesados	lodosos	mojados	se manchan de grasa

<sup>11</sup> Literalmente "como cuitlacoche".

(6)	GRASA AMARILLA	nuestra grasa amarilla	grasienta	amarilla
	amarilla <sup>12</sup>	pintada de color amarillo	pintada de color amarillo	blanda
	caliente	se tibia	caliente	mancha de grasa
	hace crecer	hace brotar	engorda	engorda a la gente
	hace crecer a la gente	hace engordar a la gente	hace engordar a la gente <sup>13</sup>	hace arco el ombligo de la gente
	se derrite	se licúa		
(7)	GRASA (BLANCA)	nuestra grasa (blanca)	blanca	blanda
	blanda	molida	aguada	jugosa
	jugosa	grasienta	grasosa	mancha de grasa
	mancha las cosas de grasa			
(8)	NUESTRA GRASA ACEITOSA	acuosa	blanda	blanca
	de color blanco	mancha cosas de grasa		
(9)	HACES MUSCULARES	nuestros haces musculares	nuestros haces musculares del pecho	blancos
	de color blanco	acordonados	fibrosos	como tejidos
	se emblanquecen			
(10)	GORDURA FOFA	nuestra gordura fofa	blanca	de color blanco
	semejante al papel	cobertura	aguada	se derrite
	se emblanquece	se derrite		

<sup>12</sup> Aquí *xuchi* tiene el significado de "amarillo". Ver en el vocabulario *xoch*.

<sup>13</sup> Dudoso.

Párrafo segundo, habla acerca de la cabeza y de todo lo que en ella está

(11)	CABEZA (TOTAL)	nuestra cabeza (total)	quiere decir el cielo	nuestra cabeza (sin la cara)
	lo que está sobre nosotros	pequeña	menuda	menudilla
	grande	como un vaso acanalada	redonda	ancha
	semejante a dedo del pie		semejante a mano de metate	cilíndrica
	abollada	hoyosa	chichonuda	cóncava
	como plato	peluda	calva	le nace pelo
	crece	aumenta	se hace redonda	se ensancha
	se le hacen hoyos	se le hacen tolondrones	se abolla	se hace como dedo de pie
	se hace como mano de metate	se deprime parcialmente	se acanala	se llena de pelo
	le sale pelo	nosotros meneamos la cabeza	nosotros cabeceamos	nos rasuramos
	nos trasquilamos	indicamos con la cabeza	indicamos con la cabeza	asentamos (la cabeza)
	nos ceñimos la cabeza	yo te golpeo la cabeza	yo le quiebro la cabeza	yo le hiendo la cabeza
	yo le doy patadas en la cabeza	yo le casco la cabeza	yo le muelo la cabeza	yo le doy coscorrones
	yo lo descalabro	yo le quiebro la cabeza	yo le agujero la cabeza	encalvece
(12)	CIELO	quiere decir nuestra cabeza (total)	recordadora	sabia
	término	conclusión	honor	digna de honra
	tiene ojos	tiene orejas	tiene nariz	tiene boca
	veneradora	humilde	recuerda	sabe
	es prudente	honra	se comporta humildemente	se inclina con humildad
	se daña	se pervierte		
(13)	CABELLOS	son negros	son parecidos al carbón	son semejantes al carbón
	morados	descoloridos	morenos	amarillos
	rojos	bermejos	blancos	crespos
	ensortijados	muy ensortijados	muy torcidos	ásperos



encorvados	gruesos	delgados	como pelos de mazorca tierna
largos rasposos gruesos	como tocones esparcidos <sup>14</sup> mullidos	muy blancos ralos piojosos	ásperos ralos llenos de liendres
llenos de liendres	gusanientos	brotan	se hacen puntiagudos
dan de sí amarillecen	crecen se enrojecen	se alargan embermejecen	se ennegrecen se emblanquecen
se llenan de piojos	se llenan de liendres	son comidos por los gusanos	se emblanquecen mucho
se ensortijan	se curvan	se enmarañan	se enredan
se revuelven	se tienden	se extienden	se esparcen
podrecen	son roídos	se rompen	se estropean
yo los rapo	yo los corto	yo los rompo	yo los troncho
yo los peino	yo los divido	yo los abro con agua	yo los tuerzo
yo los pongo en orden	yo hago un peinado	yo hago un lazo	yo los tiño
(14)			
NUESTRA CORONILLA	el centro de la cabeza	el centro de nuestra cabeza	el disco de la cabeza
redonda	discoidal	limpia	sin vello
sin cabello	se hace discoidal	se monda	se hace lisa
se hace lisa			
(15)			
CERVIZ	nuestra cerviz	tiene salientes	tiene salientes
tiene salientes	llena de cabello	acanalada	se acanala
cría pelo			
(16)			
OCCIPUCIO	nuestro occipucio	agudo	tiene saliente
duro	recio	yo lo hago crujir	yo hago crujir el occipucio
yo hago tronar el occipucio	con él corro	con él me echo	lo apoyo
(17)			
CALVA	lisa	blanda	blanda

<sup>14</sup> No entiendo esta palabra. Traduzco "esparcidos" siguiendo a D&A, que dicen *sparse*. Es probable que derive de *aci*.

clara pelada	clara estimable	muy clara honorable	lisa muestra edad avanzada
se hace brillante	se hace muy brillante	aclarada	
(18)			
FRENTE	nuestra frente	tiene salientes	llena de chichones
llena de chichones	redonda	lisa	lisa
lisa	arrugada	muy arrugada	resplandeciente
muestra belleza	dignifica	da lustre	muestra cordura
da resplandor a la gente	da resplandor		
(19)			
ARRUGAS DE LA FRENTE	lo que está arrugado en nuestra frente	(frente) muy arrugada	acanalada
como acanalada	semejante a una red	se arruga	se acanala
se hace como red			
(20)			
CEJA (SIN LOS PELOS)	cilíndrica	cilíndrica	como cilindro
pelosa	llena de cejas (los pelos)	con pelos	ennegrecida
cría pelo	muestra ira	se levanta <sup>15</sup>	se monda
(21)			
CEJAS (LOS PELOS)	pelos	vellos	negros
amarillos	bermejós	velludas	de puntas de alesnas
de puntas de espigas	pequeñas	brotan	oscuras
gruesas	esparcidas <sup>16</sup>	bastas	embellecedoras de las cosas
embellecedoras	muestran belleza	muestran hipocresía	perfilan, ennegrecen la cara, la frente, el ojo

<sup>15</sup> Literalmente, "hace lo propio de las cejas".

<sup>16</sup> Ver nota 14.

(22)	ORBITAS como redondeles	nuestras órbitas forman barrancos	horadadas se llenan (con los globos de los ojos)	redondas salen a la su- perficie (los globos de los ojos)
(23)	NUESTROS HUE- COS DE LOS OJOS <sup>17</sup> profundos	nuestros huecos de los ojos están hondos	los agujeros de nuestros ojos agujereados	horadados
(24)	CARA PALPE- BRAL INTER- NA húmedo	PARPADO <sup>18</sup> cubre	delgado viste	como papel
(25)	BORDES DE LOS PARPADOS se encuentran	relumbrantes brillan	cerradores con ellos se hacen brillar los ojos	se unen
(26)	LAGRIMALES	rojos	echan, arrojan le- gañas	
(27)	NUESTRAS PES- TAÑAS amarillos	cabellos bermejós	negros bermejós	rojos semejantes a abanicos
	con ellas se hacen relucir los ojos	con ellas se hacen relucir mucho los ojos	con ellas se hacen brillar los ojos	

Párrafo tercero, habla acerca de los ojos y de todo lo que les pertenece, y acerca de nuestra nariz y de todo lo que en ella está

(28)	OJOS redondos	espejos en forma de ma- nos de metate	delicados en forma de te- jolotes	blandos blancos
------	------------------	---	---	--------------------

<sup>17</sup> Huecos circulares que se forman entre las órbitas y los ojos.

<sup>18</sup> Esta palabra fue introducida en el CF sin que al parecer hubiese existido una causa suficiente para ello.

amarillos marchitos	brillan mucho en forma de escu- dilla	transparentes estrujados	negros se mueven
se menean	van de un lado a otro	se cierran	se abren
con ellos se ve	se ve a los lados	con ellos se ve ha- cia arriba	con ellos se ve hacia abajo
conocen a la gente	conocen las cosas	las ven	alumbran a la gente
iluminan a la gente	dirigen a la gente	conducen a la gen- te	mantienen a la gente
enferman	podrecen	se marchitan	se hacen como escudilla
se estrujan	se cubren con ca- pa dura	se cubren	se hinchan
se revientan	brota cal	se envuelven de carne	se cubren de carne
se decoloran	amarillecen mu- cho	duermen	con ellos se duerme
se ablandan	a un lado y otro se lanzan	corre el agua	con ellos mira- mos a uno y otro lado
(29)	NUESTRA BLANCURA DEL OJO excreta agua de cal	carne	se llena de nervios amarillece mu- cho
(30)	IRIS redondo	negro transparente	crystalino ceniciento
(31)	PUPILA delicada	nuestro ser anima- do delicada	nuestra pupila transparente nuestro total go- bernante tea
luz mirador	claridad con la que se vive	espejo preciosa	nuestro espejo amada como cosa estima- ble alumbr a la gente
conservada como cosa estimable dirige	ilumina	ilumina a la gente	alumbr a la gente

(32)	NARIZ como cilindro gorda	nuestra nariz como arpón delgada	nuestra oledora aguda agujereada	cilíndrica aplastada muy agujerea- da el humero de nuestro cuer- po con ella se huele estornuda
	agujereada	humero	chimenea	
	huele	se suena	con pelos	
	allí suena inspira	tiene romadizo	estornuda	
(33)	DORSO DE LA NARIZ en forma de es- cudilla	jorobado	cilíndrico	aplastado
		cilíndrico	de grandes dimen- siones	está como ar- pón
(34)	PARTE ESTRE- CHA DE NUESTRA NARIZ	es un arponcillo	agudillo	delgado
(35)	ALAS DE LA NARIZ redondas	nuestras aletas	eminentes	eminentes
		son como bolas abiertas <sup>19</sup>		
(36)	PLIEGUES (A LOS LADOS) DE LA NARIZ blandos	nuestros pliegues (a los lados) de la nariz anchos	nuestros pliegues (a los lados) de la nariz ahusados en lo ba- jo y anchos en lo alto	agudos  los pliegues (a los lados de la nariz) del ser vivo son duros se aguzan
	elásticos se hacen duros co- mo cosa verde sale hule	recios se hacen duros co- mo cosa cruda	crecen se hacen elásticos	se hacen recios

<sup>19</sup> Dudoso.

(37)	LUGAR DE NUESTRA NARIZ como bocina de caracol la que nos sirve para vivir, para existir	tiene humero	ancha	muy ancha
		como caracol pa- ra tañer	zumbadora	nuestro respi- radero
		entrada, salida del aire	por allí se huele	
(38)	NUESTRO TABI- QUE NASAL atraviesa	tierno	blando	ancho y grueso
		atraviesa nuestra nariz	la divide	crea mocos
	mojado	le salen cabellos	le crece cabello	
(39)	NUESTRAS FOSAS NASALES en forma de escu- dilla se le forman ba- rrancos	parte cóncava de nuestra nariz	hundida	cóncava
		en forma de escu- dilla	se acanala	se hace como escudilla

Párrafo cuarto, habla acerca de la cara y de todo lo que le pertenece

(40)	PALADAR <sup>20</sup> moreno sucio <sup>22</sup>	rojo de color moreno se enrojece	rojo lleno de agua rojo	bermejo sucio <sup>21</sup> lleno de pintu- ra facial
	lleno de almagre	lleno de color os- curo	matizado de pin- tura	
(41)	MEJILLA semejante a una bola	nuestra mejilla se hace prominen- te	nuestra mejilla se hace como bola	boluda <sup>23</sup> se endurece

<sup>20</sup> Ver en la nómina *camatapalli*.<sup>21</sup> Literalmente, "como lama acuática".<sup>22</sup> Literalmente, "como cuitlacoche".<sup>23</sup> Literalmente, "como funda boluda", "como bolsa boluda", y así sus compuestos que le siguen, *topoliuhqui* y *topolihui*, que he traducido "semejante a una bola" y "se hace como bola".

(42)	GRANDES CARRILLOS	nuestros carrillos grandes	hinchados	hinchados
	gruesos blandos engruesan	gruesos muy blandos se hinchan	redondos se hacen blandos	carnosos se revientan
(43)	CARRILLOS	nuestros carrillos	redondos	
(44)	QUIJADA suena	hueso	crujidora	cruje
(45)	PARTE LATERAL ACANALADA DE LA QUIJADA	nuestra parte lateral acanalada de la quijada	carne	acanalada
	como canal	acanalada <sup>24</sup>	se hace como caja <sup>25</sup>	
(46)	PARTE CONCAVA DE LA QUIJADA	nuestro hueco de la quijada	nuestra parte cóncava de la quijada	de carne sutil <sup>26</sup>
	quijada de carne sutil	cóncava se hace cóncava	como huacal	delgada
(47)	LABIOS bermejos morenos	nuestros labios color de chile gruesos	blandos pálidos como hojas de caña	rojos morenos delgados
	se adelgazan tiemblan	gruesos tiritan	palidecen saben del discurso, del aliento <sup>27</sup>	se enrojecen soplan

<sup>24</sup> Literalmente, "como huacal".

<sup>25</sup> D&A quieren que se lea *oacalihui*. En forma coincidente, *cacalihui* tiene muy semejante significado.

<sup>26</sup> Dudoso. Sigo a D&A, que traducen *of sparse flesh*. El elemento *toch*, que traduzco como "sutil", parece ser el mismo de *tochomil*. Ver nómina.

<sup>27</sup> "Discurso, aliento" es metáfora para referirse a expresiones dignas de respeto. Los informantes de Sahagún, en el CF, VI, 246, atribuyen la metáfora exclusivamente a lo dicho por los señores: *Ihiyo, itlatol. Inin tlatolli huel itech mitoaya in tlatoque intlatol: mitoaya. Ihiyotzin, itlatoltzin in tlatoani, ayac itlatol, huel totecuyo itlatoltzin, ihiyotzin*. Significa: "Discurso, aliento. Estas palabras se decían precisamente del discurso de los señores. Se decía: su venerable discurso, su venerable aliento del señor, de ninguno (otro) es su discurso, precisamente su venerable discurso, su venerable aliento de nuestro señor".

soplan	soplan el fuego	yo le apuñeteo los labios	yo le golpeo los labios
yo le tapo los labios	yo le pongo un güento en los labios	yo le pinto los labios <sup>28</sup>	yo le pongo (la pintura)
(48)	BOCA ancha	nuestra boca comedor	como bocina recibidor
allí se encierra, allí se pone la comida	con ella se come, con ella se muele	allí se pone, allí es dejada (la comida)	allí suenan el aliento, la palabra
come canta	mansamente come	dentellea	habla
(49)	PALADAR oscuro	paladar jaspeado	rojo barrancoso
nuestro saboreador	saborea		moreno blando
(50)	ENCIAS asen	rojas cubren	morenas cubren los dientes
(51)	LENGUA ancha y gruesa	móvil puntiaguda	movediza aguda
de un lado es áspera	conoce, crea el aliento, la palabra <sup>29</sup>	chasquea	meneada de un lado es blanda suena
escupe	arroja		
(52)	FRENILLO húmedo	nuestro frenillo encarnado	blando oscuro
(53)	APICE DE NUESTRA LENGUA delgado	ápice de nuestra lengua	agudo
	gustador de las cosas	prueba	agudo
(54)	PARTE ANCHA DE NUESTRA LENGUA	engruesa	gruesa engruesa

<sup>28</sup> De *ni-ichihua*.

<sup>29</sup> Ver nota 27.

(55) PARTE GRUESA DE NUESTRA LENGUA	gruesa	carnuda	
(56) RAIZ DE NUES- TRA LENGUA	blanda	húmeda	áspera
rasposa es húmeda	se hace áspera está húmeda	se hace rasposa	se humedece
(57) NUESTRO HU- MERO	entrada y salida de aire de nuestra nariz	nuestro respirade- ro	agujereado
perforado	hay hoyo	hay perforación	
(58) UVULA	divisora <sup>30</sup>	cilíndrica	se tañe
suenas	saborea		
(59) CAVIDAD DE LA VOZ	nuestra cavidad de la voz	tañedora	sonadora
allí hablamos	nuestro lugar de hablar	grita	zumba
zumbadora	zumbadora	se hace límpida	le purifica la voz
tose	truenas	gruñe	hace manar sa- liva
(60) TUBO DE INGES- TION	tubo de ingestión	tragadero	allí se desliza la comida
traga	empuja	traga deslizando	
(61) MUCOSA BUCAL	nuestra mucosa bucal	gruesa	como (con) ti- ras
blanda	húmeda	está desollada	es como chi- chón
se ablanda			

Párrafo quinto, habla acerca de los dientes, y de las muelas, y de nuestros colmillos

(62) DIENTES	los dientes son huesos	blancos	blancos <sup>31</sup>
-----------------	---------------------------	---------	-----------------------

<sup>30</sup> Se refiere el adjetivo a una separación en ramales.

<sup>31</sup> Literalmente "color de yeso".

blancos	amarillos	amarillos	como (maíz ya) cosecha- do <sup>32</sup>
como masa de maíz	blancos	como caracoles	con color os- curo de dien- tes
negros	pintados	llenos de grana	llenos de pin- tura
largos	pequeños	menudos	delgados
gordos	redondos	como piedras re- dondas	como piedras cilíndricas
discoidales	puntiagudos	muy puntiagudos	anchos
como peines	como peines	movedizos	movedizos
quebrados	roídos	roídos por gusanos	podridos
mohosos	como hongos de maíz	llenos de suciedad	llenos de sarro
llenos de masa	gruesos de masa	roídos de la raíz	delgados de la raíz
muerden	cortan	despedazan	roen
muelen	muelen	amarillecen	son roídos
se hacen como hongos de maíz	adquieren color de dientes os- curos	se les exprime el color	se pudren
se quiebran	se aflojan	se mueven	caen
yo me limpio los dientes	yo me aseo los dientes	yo me lavo los dientes	yo me oscu- rezco los dientes
yo me rompo los dientes			
(63) MUELAS	tienen forma de pelota	discoidales	como malaca- tes
discoidales	traqueteadoras	traqueteadoras	metates
manos de metate	quebrantadoras	quebrantadoras	moledoras
quebrantan	muelen	se desencajan <sup>33</sup>	se encajan
suenan	brotan	crecen	se fortalecen
se alargan	crecen		
(64) COLMILLOS	nuestros colmillos	cilíndricos	puntiagudos

<sup>32</sup> La referencia al maíz la da más el contexto que el significado literal del término, que sólo alude a que se trata de un fruto colectado. D&A traducen *like ripe maize*.

<sup>33</sup> M dice de *patiluhqui*: "cosa desencasada o cosa desigual así como algún hueso".

punzan	brotan	se hacen cilíndricos	se hacen puntiagudos
(65) INCISIVOS duros majadores silbadores	nuestros incisivos tienen bordes muerden silbadores	anchos filosos majan pronunciadores	anchos mordedores desmenuzan pronunciadores
silban	yo silbo	yo corto cosas con los dientes	yo muelo cosas
yo pronuncio	yo muestro los dientes		

Párrafo sexto, habla acerca de nuestros labios y de lo que les pertenece

(66) PROLABIOS se enrojecen	rojos se oscurecen	oscuros se oscurecen	son blandos
(67) LABIOS se adelgazan	anchos engruesan	gruesos re rasgan	se ensanchan se estiran
(68) BIGOTES bermejotes	cabellos blancos	negros encanecen	amarillos
(69) MENTON	la parte que se prolonga de nuestros labios	la mano de meta- te de nuestros labios	trunco
ancho en lo alto y angosto en lo bajo	salen pelos	crecen pelos	se llena de pelos
(70) BARBAS largas	puntas de alesna trinchadas	puntas agudas de color de masa	puntiagudas de color de masa
rectas negras se rizan	crespas rojas se encrespan	muy crespas bermejas se enmarañan	rizadas encanecen se cortan las barbas
se arrancan las barbas	se sacan los pelos de raíz	se rasuran las barbas	al barbado ya no le molestan sus barbas

(71) PELOS DE LOS CARRILLOS esparcidos tupen	delgados ralos están espesando	gruesos brotan oscurecen	ya no molestan se esparcen
(72) PELOS DE LA NARIZ truncos	gruesos puntas de alesna	bastos	puntas de alesna
(73) PELOS DE LA CARA muestran presti- gio	están espesando	están tupiendo	dan prestigio
(74) ALIENTO afligido <sup>34</sup> bello se honra	quiere decir cara dolorido resplandece se infama	honrado elegante se dignifica se aplaca	afamado bueno es honrado
(75) CARA oscura sudorosa preciosa muy querida da asco se emblanquece es honrada se honra causa asco	limpia negruzca buena estimable muy querida ofende se enrojece es honrada enoja a la gente	sucia sucia recta deseable se enoja se hace buena embermejece resplandece causa penas	oscura negra maravillosa querida atemoriza se hace recta se refresca se dignifica causa aflicción
(76) ROSTRO firme nuestro rostro piadoso	quiere decir cara <sup>35</sup> se llena de agua en nuestro rostro dolorido	palidece se ensucia <sup>36</sup> famoso rostro famoso	verdea se ensucia <sup>37</sup> honorable rostro honora- ble

<sup>34</sup> D&A, apoyados en los *Memoriales con escolios* de Sahagún, traducen *stern*.

<sup>35</sup> Se hace la aclaración debido a los diversos significados de la palabra, principalmente el de "ojo".

<sup>36</sup> Literalmente, "se llena de limo acuático".

<sup>37</sup> Literalmente, "se llena de cuitlacoche".

rostro piadoso	venerable rostro piadoso	rostro dolorido	se hace de rostro famoso
se hace de rostro honorable	se pudre del rostro	se ennegrece del rostro	se enciende del rostro
se pela del rostro	se estraga del rostro	le golpea el rostro	le escupe el rostro
le da un puñetazo en el rostro	le dice sus faltas en la cara	lo abofetea	le da un puntapié en el rostro
(77) OJO	quiere decir ojo	en nuestros ojos	cae algo en los ojos
el polvo entra en los ojos	hay blanco en el ojo	que se abran vuestros ojos, vuestros corazones	
(78) YO ABRO LOS OJOS	o yo abro los ojos	yo abro los ojos	quiere decir yo abro los ojos
yo soy experimentado	yo soy persona autorizada		
(79) SIENES	nuestras sienes	deprimidas	sutiles de carnes
de pelos malos	de pelos malos	deprimidas	muy deprimidas
les brota pelo			
(80) OREJAS planas con ellas se oye oídos ulcerados	agujereadas anchas gorjean	humeros redondas zumban	redondeles oyen se tapan
(81) ESQUELETO CARTILAGINOSO DEL PABELLON AURICULAR	nuestro esqueleto cartilaginoso del pabellón auricular	cartilaginoso	se cuaja
se endurece	viene a ser recio		
(82) NUESTRO LOBULO	tierno	carnudillo	está colgado
cuelga			

(83) PROMINENCIAS DEL PABELLON AURICULAR	en forma de aro	en forma de redondeles	como redondeles
cilíndricas	están dando vueltas	son cilíndricas	
(84) CONCAVIDADES DEL PABELLON AURICULAR	están acanaladas	plegadas	están acanaladas
están plegadas	están desplegadas	se extienden	
(85) PARTE ANCHA DEL PABELLON AURICULAR	ancha	ancha	se ensancha
se alarga			
(86) NUESTRO TRAGO	agudillo	agudito	lo que está tapando nuestra oreja
es agudo	tapa		
(87) EN NUESTRAS OREJAS	agujereadas	humeros	allí se oye
es el lugar de oír	nuestros lugares de oír	así se dice: ¿acaso yo te escucharé por mi lugar de oír?	están agujereadas
se tapan	es rudo de ingenio	oídos ulcerados	
Párrafo séptimo, habla acerca del cuello y de todo lo que le pertenece			
(88) CUELLO	nuestro cuello	grueso	lleno de huesos
lleno de carne	lleno de nervios	fuerte	largo
pequeño	pequeño	enano	gordo
engorda el cuello	egruesa el cuello	se llena de carne el cuello	se hace carne de cuello
pequeño de cuello	enano de cuello		

(89)	TRONCO (OSEO) DEL CUELLO	nuestro tronco (óseo) del cue- llo	de huesos	fuertes
	unidos por junturas crujen	tienen uniones	crujidores	se hacen fuertes
(90)	VERTEBRAS CERVICALES	agudas	llenas de chichones	se llenan de chichones
	están agudas			
(91)	TOCONES DEL CUELLO	es lo mismo que vértebras cervi- cales <sup>38</sup>	que tronco (óseo) del cuello	
(92)	HUESO DEL CUELLO	es lo mismo que tronco (óseo) del cuello <sup>39</sup>		
(93)	NUESTRA RE- GION DEL CUELLO	se ablanda	engruesa	se acorta
	se alarga			
(94)	NUESTRA RE- GION DE LA NUCA	se llena de pelo	se vuelve muy lisa	se limpia
(95)	TUBO DE LA RESPIRACION	nuestro tubo de la respiración	grueso	delgado
	largo	pequeño	sopla	habla
(96)	TUBO DE LA IN- GESTION	nuestro tubo de la ingestión	tragador	empujador
	traga	traga deslizándose		
(97)	NUEZ aguda	o nuez se mueve	o nuez baja	rota sube
	traga			

<sup>38</sup> En latín *idem est*, y enseguida *vt.*

<sup>39</sup> En latín *idem est*.

Párrafo octavo, habla acerca del hombro, y del antebrazo, y de los dedos de la mano

(98)	BRAZO pequeño	nuestro brazo enano	largo se dice: largo de brazos	luengo largo de brazos
	arranca con el brazo	brazo enano	extiende el brazo	arroja
	trabaja cife a la gente	toca abarca	ase rodea con el bra- zo	cife abraza a la gente
	hace abrazar a la gente	porta		
(99)	OMOPLATO carga	fuerte allí cargamos co- sas	duro	recio
(100)	HOMBRO (Y BRAZO)	atajador	amparador	arrodelador
	tras él se resguar- da la gente	ayuda a la gente	carnudo	carnudillo
	carnudo roto	seco ayuda a la gente	fuertemente seco ampara a la gente	se adelgaza
(101)	CODO arrugado	nuestro codo liso	agudo nuestro aligera- dor	puntiagudo nuestro sus- tentador
	con él la gente es golpeada	con él la gente es empujada	da codazos a la gente	empuja con el codo a la gente
(102)	ANTEBRAZO	ancho y grueso	grueso de un ex- tremo	delgado del otro extremo
	ancho	tabular	con él se pelea	con él se am- para
	ayuda a la gente	resguarda a la gente		
(103)	PARTE GRUESA DE NUESTRO ANTEBRAZO	carnuda	gorda	se vuelve car- nosa



engorda	engruesa		
(104)			
PARTE DELGADA DE NUESTRO ANTEBRAZO	sutil de carnes	delgada	sutil de carnes
se adelgaza			
(105)			
CARA INTERNA DEL BRAZO	blanda	llena de amor <sup>40</sup>	corresponde a lo piadoso
muestra amor a la gente	manifiesta deseo por las cosas	ama a la gente	hace que la gente se abraza
abrazo a la gente			
(106)			
HUESOS DE LA MUÑECA	huesos de nuestra muñeca	redondos	duros
recios	entumecidos	adornan	adornan nuestras manos, las manos
(107)			
MUÑECA	nuestra coyuntura	suelta <sup>41</sup>	flexible <sup>42</sup>
se dobla	nuestra quebradura	nuestro dobladero	se arruga
se hace lisa			
(108)			
MANO	gruesa	carcosa en la palma	huesuda en la cara externa
mojada <sup>43</sup>	acanalada	acanalada	limpia
descolorida	bermeja	bermeja	morena
morena	pone cosas en la mano	ase cosas	agarra cosas
palpa cosas			
(109)			
DORSO DE LA MANO	huesudo	fuerte	está escudado
se hace escudo			

<sup>40</sup> Esto es, la parte apta para abrazar, para manifestar cariño.

<sup>41</sup> Literalmente, "como agua".

<sup>42</sup> Literalmente, "como cuero".

<sup>43</sup> Dudoso. Derivaría de *atl* y *pa*. D&A prefieren traducir *furrowed*, como si dijera *aacayo*; pero aparece como *aapayo* en ambos manuscritos.

(110)			
PALMA DE LA MANO	carcosa	gruesa de carne	aplaudidora
aplaudidora	pone cosas en la mano		
(111)			
PARTE CENTRAL DE LA PALMA DE LA MANO	hoyosa	hoyosa	se hace hoyo
(112)			
SEPARACIONES DE LA PALMA DE LA MANO	rayado de la palma de la mano	acanaladuras de la palma de la mano	se acanala
se pliega			
(113)			
CARNE DE LA HAZ DE LA MANO	este es el nombre, principalmente, de la carne de la haz de la mano	es gruesa	se hincha
(114)			
PARTE GRUESA DE LA HAZ DE LA MANO	en nuestra muñeca	la carne de la haz de nuestra mano	
(115)			
DEDOS DE LA MANO	largos	pequeños	gruesos
delgados	enanos	agarran cosas	asen fuertemente las cosas
realizan cosas	hacen cosas	trabajan	todo les es posible
son hacedores de todo	todo lo pueden hacer	creadores	trabajadores
(116)			
UÑAS fuertes	son huesos lisas	duras aplastadas	recias rascan
con ellas se rasca	con ellas se rasguña		
(117)			
PULGAR	nuestro pulgar	gordo	pequeño

108

## CUERPO HUMANO E IDEOLOGIA

ase fuertemente las cosas (118) INDICE	ase las cosas con firmeza	ciñe las cosas	
yo lo señalo (119) CORDIAL	es mostrador de las cosas a la gente	con él son señaladas las cosas	con él son mostradas las cosas a la gente
(120) ANULAR	grueso	el dedo que está en el centro	
(121) MENIQUE	blando	palpador de la gente	
escarbadador de orejas (122) CARA PALMAR DE LOS DEDOS	pequeño con él se escarban las orejas	delgado	delgadillo
articulada (123) ENMEDIO DE NUESTROS DEDOS	cara palmar de los dedos	cara palmar de nuestros dedos	articulada
está abierto de lado a lado	produce apariencia de estrechez	lugar de hacer estrecha (la mano)	lugar de ensanchar (la mano)
se pliegan (124) ENMEDIO DE NUESTRAS MANOS	están (los dedos) como adobes tortilla	se estrechan	se ensanchan
(125) SOBACO	lugar de abrir	abierto entre nuestro pulgar y el índice	
plegado (126) PELOS DEL SOBACO	hoyudo se hace hoyo	blando se pliega	lleno de pelo le crece pelo
puntiagudos crecen	esparcidos	bastos	tienen punta
	de punta aguda se alargan	brotan	engruesan

Párrafo nono, habla acerca de nuestro tronco y de todo lo que en él está

(127) TRONCO	nuestro tronco	tronco	grueso
delgado	curvo	cenceño	largo
redondo	enano	seco	durillo de carnes
carnudillo	carnilla	grandazo	corpulento
ombligo de tule	ombligo corpulento	prominentazo <sup>44</sup>	muy prominente
como prominencia	prominente y delgado	flaco	dejado en las costillas
acanalado	en forma de cascabel	grueso de la piel	firme de la piel <sup>45</sup>
envarado	como raja de pino	lleva un montón de cosas en los brazos	engruesa
crece	se hace bola	engorda	se llena de sebo
brotan	se hace corpulento	se hace corpulento	se le hace arco el ombligo
se seca	adelgaza	se seca fuertemente	enflaquece
se queda en las costillas (128) CLAVICULAS	se tuesta	palidece	
torcidas en su parte larga (129) PECHO	nuestras clavículas	cilíndricas	cilíndricas
carnoso	se hacen cilíndricas	engruesan	
sutil de carne engorda (130) TETAS	nuestro pecho carnoso	ensancha grueso de carne	engruesa delgado de carne
	se ensancha se hunde	engruesa se le hacen canales	se expande
	tetas de mujer	pechos de varón	es característica de los pechos del varón ser enjutos y duros

<sup>44</sup> Dudoso. Traduzco ésta y las siguientes tres palabras dando a la partícula *tala* el valor de *tel*.<sup>45</sup> Como fruta verde. Dudoso.

de los pechos del niño, ser enjutos	de las tetas de la mujercita, ser turgentes	de las tetas de la doncella, ser como frutos, como frutos duros con sustancia en su centro	de las tetas de la mujer preñada, ser de pezones negros, duras
manan	cuelgan	sus tetas son muy largas	como mecapa-les
mecapales de tetas las tetas de la mujer nutren se chupan (131)	como atole nutren a la gente él las chupa	muy duras nutren a los hombres	enjutas se exprimen
PARTE ALARGADA Y CARNOSA DEL PECHO engruesa (132)	parte gruesa de la parte alargada y carnosa de nuestro pecho engorda	llena de grasa crece	pechugona
PLIEGUES GRASOS DEL PECHO llenos de grosura se engrasan (133)	carne de nuestro pecho sebosos	gruesos se llenan de grosura	llenos de grasa se llenan de sebo
DEPRESION ESTERNAL sutil de carnes (134)	acanalada se acanala	acanalada	excavada
SURCO SUBCOSTAL se hace cóncavo (135)	hundido	cóncavo	se hunde
CAJA TORACICA (136)	nuestra caja torácica	llena de huesos	de puro hueso
PECHO semejante a una olla (137)	nuestro pecho se hace como olla	fuerte se hace como olla	duro
COSTILLAS	gruesas	delgadas	curvas

muy curvas (138)	arqueadas	se encorvan	se hacen arco
ESTERNON cruje (139)	nuestro esternón	crujidor	articulado
XIFOIDES puntiagudo se ensancha (140)	nuestro xifoides ancho	cartilaginoso ancho	agudo está colgando
CARTILAGOS COSTALES (141)	blandos	muy blandos	se hacen blandos
NUESTRAS IJADAS (142)	blandas	se hacen blandas	
COSTADOS anchos se ensanchan (143)	nuestros costados nuestros lugares para tendernos	carnudos se hacen carnosos	huesudos se hacen huesudos
DORSO se encorva (144)	nuestro dorso sale	curvo se corcova	corcovado
LAS CURVATURAS DEL DORSO se hicieron cóncavas (145)	salientes	se hacen salientes	se encorvan
ESPALDA fuerte se ensancha cruje mucho (146)	nuestra espalda gruesa de carne se adelgaza engruesa	ancha con tiras se acanala se le hacen bandas	larga con tiras cruje se hace gruesa de carnes
DEPRESION LUMBAR (147)	nuestra depresión lumbar	se adelgaza	está cóncava
NUESTRA CINTURA se señala la parte delgada	el lugar donde está marcada la cintura se adelgaza	delgada	señalada en lo delgado

(148) NUESTROS CUERPOS MUSCULA- RES DE LA ESPALDA	gruesos	delgados	largos
blandos (149) NUESTROS LO- MOS (150) IJADAS vuelve el envara- miento (151) PARTE ACANA- LADA DE NUESTRA ES- PALDA sutil de carnes	engruesan cilíndricos nuestro viento acanalada se acanala	se adelgazan cilíndricos envaradas acanalada se adelgaza la car- ne	se hacen cilín- dricos se envaran delgada de carnes articulada se sueltan (las vértebras)
(152) COLUMNA VER- TEBRAL crujidora rechinan (153) CADERAS se ensanchan (154) ABDOMEN es delgado arrastradizo muy blando se hincha el abdo- men (155) ARRUGAS GRANDES QUE CUEL- GAN DE LA BARRIGA	fuerte cruje anchas abdomen es delgado arrastradizo como olla arrastra el abdo- men gordas	tiene nudos (co- mo caña) se rompe delgadas de car- nes nuestro abdomen grande hinchado se hace como olla se rompe el abdo- men delgadas	sutiles de car- nes nuestro abdo- men redondo blando se ablanda arrastra el abdomen cilíndricas

se hacen cilíndri- cas (156) OMBLIGO como metlapil	engordan hundido salido	eminente sale	funda boluda como funda de bola
se hace como me- tlapil (157) POZO DEL OM- BLIGO se hace hondo (158) LUGAR DONDE EL OMBLIGO SE HACE UN DISCO oculto <sup>46</sup> se hace circular (159) BAJO VIENTRE yo me quiebro	se hace cóncavo ancho circular	se hunde hondo discoidal	se ensancha hondo
(160) CADERA (TEJI- DOS BLANDOS Y DUROS) sutil de carnes (161) HUESO ILIACO fuerte	nuestra cadera se hunde nuestro hueso ilí- co como arpón	hundida nuestro hueso ilí- co se hace como ar- pón	cóncava yo me doblo
(162) EXTREMO DEL PUBIS	nuestro extremo del pubis	tierno	se hace tierno

<sup>46</sup> Dudoso. Esta palabra y la siguiente tienen el elemento *pel*, cuyo significado no es claro. D&A traducen *like a round top* e *it becomes round like a top*, pero sus bases no son manifiestas. Prefiero dar a *PELLI* el valor de *PELLI*, "lo guardado", "el depósito", de donde pudiera extenderse a "lo oculto", "lo no manifiesto". En los textos de Ruiz de Alarcón aparece este elemento, en el nombre *pelxayaqui* y en su posesivo *pelxayaque*, dados al alacrán, mismos que Ruiz de Alarcón vierte como "caricorvo" y "carirrapado" (p. 178-179). Creo que "carioculto" tiene sentido si se atribuye al animal cuyo nacimiento se produjo, según el mito, con la decapitación de un sacerdote, acto que dio origen a un ser que parece no tener cabeza.

(163)	TRASERO	nuestro trasero	huesudo	carudo
	se hace caroso	se hace huesudo		
(164)	NALGAS	carneas	redondas	boludas
	gruesas	elásticas	duras	duras
	blandas	muy blandas	de carne dura	están delgadas
	gordas	muy gordas	arrugadas	muy arrugadas
	se arrugan	se arrugan mucho	bruñidas	deshinchadas
	se deshinchán			
(165)	SACRO-COXIS	hueso	fuerte	nuestro sitio de apoyarnos
	con él me apoyo			
(166)	PARTE DURA DEL TRASERO (ISQUION)	nuestra parte dura del trasero	dura	fuerte
	nuestro lugar de sentarnos	sobre él estamos	en él nos apoyamos	
(167)	PARTE TIERNA DEL TRASERO	honda	oculta <sup>47</sup>	se hace honda
	como cosa oculta			
(168)	BARRANCA DEL TRASERO	la barranca de nuestro trasero	ensancha	adelgaza
	estrecha	se estrecha	se adelgaza	se ensancha
(169)	ANO	agujereado	ahumado	ahumado
	está agujereado	está ahumado	está abierto	excreta
	se llena de excremento			
(170)	ESFINTER DEL ANO	agarrador	agarrador	agarra
(171)	RECTO	cilíndrico	rojo	tierno
	blando	se hace rojo	se hace tierno	se sale el recto

<sup>47</sup> Ver nota anterior.

(172)	RECTO EN PRO-LAPSO	grueso		
(173)	HORCAJADURA	su horcajadura	nuestra horcajadura	horcada
	se bifurca	lugar de división	de donde se dice: <sup>48</sup> bifurcación de caminos	horcadura de árbol
(174)	PLEGADURAS	nuestras plegaduras	acanaladas	marcadas al ceñirse
	reducen	se pliegan	se rompen	
(175)	INGLE	nuestra ingle	ancha	delgada
	llena	se llena de carne	suená	se ensancha
(176)	PENE	pene	pene	pene
	pene delgado	pene grueso	pene grande	pene como tocón
	lujurioso	engendrador	desflora	desflora gente
	copula	con él se copula	con él se copula mucho	con él se engendra
	se pela	se derrama por la cabeza	orina	se derrama abundantemente
(177)	PREPUCIO	delgado	blando	se ablanda
	se adelgaza			
(178)	GLANDE	redondo	la parte redonda de la cabeza de nuestro pene	blando
	tiene cosquillas	se muere de cosquillas		
(179)	MEATO URINARIO MASCULINO	nuestro meato urinario	rasgado	salida
	salida	agujerito	salidita	salidita

<sup>48</sup> En latín.

por allí viene a orinarse, por el agujero, por la hendidura	está saliendo		
(180)			
PARTE BLANDA DEL GLANDE	delicada	se ablanda	se desuella
se pela			
(181)			
CORONA DEL GLANDE	cilíndrica	tierna	se hace cilíndrica
(182)			
GENITALES FEMENINOS EXTERNOS	genitales femeninos externos	genitales femeninos externos	genitales femeninos externos
genitales femeninos externos	genitales femeninos externos	calientes	promontorio
su promontorio prominentes	adobes surgen	sus adobes	prominentes
(183)			
LABIOS MAYORES	blandos	se abren	se rasgan
(184)			
LABIOS MENORES	gruesos	delgados	se juntan sus labios
se juntan (los bordes) de su boca	se hienden		
(185)			
VESTIBULO VULVAR	grueso de carne	blando	se hincha
viene a hincharse			
(186)			
PUNTA DE SU BARRANCA	se angosta	lugar de estrechez	se estrecha
se juntan (sus bordes)			
(187)			
HIMEN	su himen		
(188)			
CLITORIS	agudo	ancho	se ensancha
(189)			
GLANDE DEL CLITORIS	su glande del clítoris	agudo	está agudo

(190)			
SU MIRADERO	su lugar de alegría	alegra	se copula
es copulado			
	Párrafo décimo, (habla) acerca de nuestras piernas y de todo lo que les pertenece		
(191)			
PIERNAS	huesudas	carneas	largas
muy largas	luengas	como cuerdas	torcidas
de donde se dice: <sup>49</sup> zancajoso <sup>50</sup>	cojo	largo de piernas	piernas de cuerda
piernas de cuerda	muy delgado de piernas	delgado de piernas	grueso de piernas
piernas de teocómitl <sup>51</sup>	engruesan las piernas	adelgazan las piernas	se hacen largas las piernas
se hacen luengas las piernas	se hacen muy luengas las piernas		
(192)			
LUGAR DONDE SE HACE HONDO EL CUADRIL	hundido	cóncavo	se hace cóncavo
se hunde			
(193)			
MUSLO	nuestro muslo	muslo	nuestro muslo
nuestro muslo	grueso en el extremo superior	delgado en el extremo inferior	aporcado
de donde se dice: <sup>52</sup> muslo aporcadillo	grueso	delgado	crece
se alarga	crece	la gente entrelaza sus muslos	con ellos hay entrelazado
yo le meto el muslo	yo le golpeo el muslo	yo le rompo el muslo	él le rasga el muslo
<sup>49</sup> En latín.			
<sup>50</sup> Dudoso. La palabra es <i>xonetech</i> .			
<sup>51</sup> Nombre del cactus <i>Mammillaria tetracantha</i> .			
<sup>52</sup> En latín.			

(194)	PARTE GRUESA DE NUESTRO MUSLO	gruesa de carne	estrecha	se estrecha
	se estrecha	se seca	se adelgaza	
(195)	PARTE DELGADA DE NUESTRO MUSLO	se adelgaza		
(196)	PARTE QUE ESTA ARRIBA DE LA RODILLA	se arruga	se vuelve tersa	
(197)	RODILLA encogida yo me extendo	dura extensora	redonda se hace redonda	encogedora yo me encojo
(198)	PUNTA DE NUESTRA RODILLA			
(199)	NUESTRA CORVA se extiende	nuestra coyuntura	nuestro encogedor	se pliega
(200)	ESPINILLA pequeña curvada	huesuda enana largo de espinillas	carpada cilíndrica enano de espinillas se hacen anchas	larga curva pequeño de espinillas se curvan
	curvo de espinillas se hacen delgadas	se alargan	se hace delgado de espinillas	se hace de espinillas gruesas
	se hace de espinillas curvas	se hace de espinillas anchas		
(201)	PANTORRILLAS temblorosas	pantorrillas tembladoras	redondas se hacen redondas	sútiles de carnillas

(202)	PANTORRILLAS	es lo mismo que pantorrillas <sup>53</sup>		
(203)	PARTE QUE ESTA ARRIBA DE NUESTRA PANTORRILLA			
(204)	PUNTA DE NUESTRA PANTORRILLA	está rebosando	rebosa	
(205)	PARTE DELGADA DE NUESTRA PIERNA adelgaza	la parte delgada de nuestra espinilla	se hace delgado de la espinilla	lugar delgado
(206)	REGION DISTAL DE LA PIERNA móvil	región distal de la pierna se mueve	suelta	floja
(207)	TOBILLO boludo se hace boludo	nuestro tobillo se hace redondo	redondo se hace redondo	duro se endurece
(208)	PIE ancho y grueso caminante	pie lo levantamos en redondo ablanda	huesudo con él pateamos rasga	carpudo con él se camina rasgamos con el pie ¡tan andador!
	nuestro pie curvo ¡cómo camina!	nuestro pie torcido	nos espinamos	
(209)	TALON duro como jitomate	talón fuerte como jitomate	elástico rojo	calloso liso
(210)	CINTURA DE NUESTRO PIE	señalada	marcada en lo estrecho	se marca en la parte estrecha

<sup>53</sup> En latín, *idem est quod*, y sigue un sinónimo.

(211)	EMPEINE sobresale	nuestro empeine rebosa	saliente	rebosante
(212)	DEDOS DEL PIE	tienen nudos (de caña)	quebrados	tienen uñas
	son cinco asen cosas	largos agarran cosas	gruesos patean	pequeños
(213)	DEDO GORDO DEL PIE	grueso	redondo	pequeño
	engruesa	le salen uñas		
(214)	(DEDO DEL PIE) QUE SIRVE PARA PONER EL CALZA- DO <sup>54</sup>			
(215)	DEDO DEL PIE QUE SIRVE PARA ECHAR LAS ASAS DEL CALZADO <sup>55</sup>	entre ellos son colocadas las asas	asen	
(216)	DEDO CUARTO DEL PIE <sup>56</sup>			
(217)	DEDO PEQUEÑO DEL PIE	pequeño	enanillo	enano
	delgadillo	es el último	está al final	es el postrero de todos
(218)	UÑAS	uñas	adornadoras	adornan
(219)	PLANTAS DE LOS PIES	callosidad de las plantas de los pies	nuestras callosida- des de las plan- tas de los pies	piel de las plan- tas de los pies
	piel de las plantas de nuestros pies	gruesa	fuerte	fuerte

<sup>54</sup> Ver en la nómina *necactiloni (xopilli)*.

<sup>55</sup> Ver en la nómina *necac-huicollotiloni xopilli*.

<sup>56</sup> Ver en la nómina *huallatoquilia mapilli y huallatoquilia xopilli*.

dura	dura	se rasca	delgada
rasgada	se desprende	se unta	se hinca espi- nas
se punza	yo me rasco los pies		
(220)	NUESTRA PLAN- TA DEL PIE	prominente	yo corro
(221)	NUESTRO LU- GAR DE DAR PATADAS	la haz del talón	yo doy pata- das
		yo doy patadas	
Párrafo decimoprimer, habla acerca de todos nuestros huesos que están en nuestro cuerpo			
(222)	CRANEO	hueco	como olla
	redondo	redondo	abollado
	abollado de la mi- tad	en forma de dedo de pie	agudo
	cóncavo	agujereado	está hueco
	está abollado	es ancho	tiene forma de dedo de pie
	es redondo como piedra	está como mano de metate	es como palo sembrador
(223)	OCCIPUCIO	agudo	prominente
	es agudo	se asienta	tiene una sa- liente
(224)	HUESOS DE NUESTRA CARA	nuestro hueso frontal	nuestro hueso malar
	nuestra protube- rancia del men- tón	crujen	crujidores
(225)	VERTEBRAS CERVICALES	vértebras cervica- les	tronco (óseo) del cuello
	clavícula	nuestro omóplato	la parte aguda de nuestro hom- bro
			nuestra caja torácica
			la parte larga de nuestro hombro



húmero	olécranon	pico del olécranon	nuestro pico del olécranon
(huesos del) antebrazo	(huesos del) antebrazo	huesos prominentes de la muñeca (o del tobillo)	los huesos prominentes de nuestra muñeca
nuestro tobillo	(huesos de los) dedos de las manos	huesos de los dedos de nuestras manos	nuestra caja torácica
huesos del pecho	esternón	xifoides	costillas
cartílagos costales	columna vertebral	apófisis de las vértebras	pelvis ósea
nuestra pelvis ósea	sacro-coxis	parte superior del fémur	cabeza del fémur
extremo de la cabeza del fémur	isquion	fémur	arco púbico
(huesos de los) dedos de los pies	tibia	tibia	huesos de los dedos de nuestros pies

Párrafo decimosegundo, habla acerca de nuestras partes discernibles, las que están en nuestro interior

(226)	SESOS	sesos	blancos	muy molidos
	muy molidos	húmedos	muy molidos	blancos
	fríos	fríos	recordadores	conocedores
	hacen saber a la gente	hacen recordar cosas a la gente	se dice loco	loco
	ojos que giran			
(227)	GROSOR	nuestro grosor	está en todas partes	en nuestro rostro
	en nuestro cuello	en nuestros hombros	en nuestras pantorrillas	en nuestro pecho
	en nuestras piernas	en nuestro abdomen	carne gruesa	se hace gruesa
	se hincha	agrandada (las partes del cuerpo)	agrandada a las personas	
(228)	GRASA AMARILLA	nuestra grasa amarilla	está en el pecho	amarilla

amarilla	amarilla	blanda	caliente
ablanda	calienta	enternece	hace crecer
(229)	GRASA (BLANCA)	nuestra grasa (blanca)	grasienta
pesada	muy pesada	hace perezosa a la gente	hace pesada a la gente
la restaura	la hace blanda	la hace crecer	la suelta <sup>57</sup>
la hace crecer			
(230)	GRASA ACEITOSA	es como la grasa amarilla, como la grasa (blanca)	engrasa el (cuerpo)
(231)	CONJUNTO DE PLIEGUES GRASOS	muy tierno	grueso
se hace tierno	se engrasa	engrasa (el cuerpo)	grasoso
(232)	PLIEGUES GRASOS DE NUESTRO CUELLO	pliegues grasos de nuestros labios	pliegues grasos de nuestro pecho
pliegues grasos de nuestras pantorrillas	hacen pesados (los miembros)	mantienen erguido el tronco de nuestro cuerpo	pliegues de nuestro abdomen
se hacen tiras			se hacen tiras
(233)	HACES MUSCULARES	nuestros haces musculares	blancos
se emblanquecen	se hacen como cuerdas		en forma de cuerdas
(234)	MUSCULOS	músculos	derechos
rojos	se enderezan	se hacen fuertes	fuertes
(235)	GORDURA	nuestra gordura	blanca
se llena de gordura	se consume la gordura		derretida

<sup>57</sup> El sentido de "soltar" o "desatar" es permitir que se engorde.

(236) NUESTROS CUERPOS MUSCULA- RES DE LA ESPALDA se alargan	cilíndricos    se hacen cilíndri- cos	derechos	se enderezan
(237). NUESTROS CI- LINDROS DE MUSCULO	principalmente los que acom- pañan nuestra columna verte- bral	luego es el nom- bre de todo lo que tenemos ci- lindrico en to- das partes	
(238) NUESTRAS IJA- DAS el jadeo les da vi- da	nuestro viento  de donde se dice: le duele el cos- tado después de correr	enferman  jadean	carleadoras  se envaran
(239) RIÑONES riñones se alegran  se siente su frote	riñones nuestros riñones se hunden al des- hincharse	riñones alegres se deshinchán <sup>58</sup>	riñones alegradores se alegran al torcerse
(240) SEMEN  nuestra virilidad  blanco tibio la hace retoñar	semen  sangre, color  líquido mejora a la mujer la preña	semen  trementina, resina  sutil la desata la hace ventruda	nuestro líqui- do desasosiego de la gente caliente la engorda
(241) CORAZON	nuestro corazón	redondo	caliente

<sup>58</sup> Según D&A, *mopaxanoa* está relacionada con la medicina llamada *paxcantzin*, lo que hace que traduzcan *it is treated with paxcantzin*. La planta en mención aparece descrita por Francisco Hernández, *Historia natural...*, v. II, p. 58. Es más probable que la palabra correcta sea *mopaxanoa*, como aparece, aunque tachada, al fin del folio 159v del CM. Podría estar emparentada con los verbos *patzca*, *patzahua*, *patzihui*, y significaría "se deshinchá", "se abolla", "se exprime", lo que está de acuerdo no sólo con el contexto, sino con la palabra que le precede.

vivificador  vive lo siente mi cora- zón lo siente mi cora- zón	vida  late yo estoy desati- nado tiene mal de cora- zón <sup>59</sup>	anima a la gente  brinca yo me desmayo  gobierna comple- tamente el co- razón	vivifica a la gente golpea se alegra mi corazón
(242) HIGADO	ancho y grueso	tiene bordes	rojo
(243) PULMONES	nuestros pulmo- nes		
(244) HIEL azul	nuestra hiel nuestro enojadero	espesa irrita a la gente	verde hinche de ira a la gente
de donde se di- ce: <sup>60</sup> ¿acaso yo no tengo bilis?			
(245) NUESTRO ESTO- MAGO ancho fuerte se extiende	nuestro estóma- go estrecho se llena	nuestro estóma- go áspero es henchido	estómago  duro está repleto
(246) INTESTINOS largos	intestinos se rompen	gruesos se dañan	delgados
(247) AMNIOS cuaja a la gente	ancho cuaja	estrecho carga a la gente	caliente carga
(248) MATRIZ se preña	su matriz su matriz la en- ferma	tibia su matriz se en- ferma	preñable
(249) RIÑONES actúan en par	alegría actúan en par	los frotadores tienen comezón	se alegran mueren de lu- juria
se frotan	siente su frote		

<sup>59</sup> O también "es rudo de entendimiento".

<sup>60</sup> En latín.

(250) VEJIGA se llena	nuestra vejiga queda vacía	dura se rasga	nervuda se hinche de arena
se llena de arena	se llena de masa		
(251) URETRA caña horadada	nuestra uretra nuestra caña delgada	tubo larga se cierra el vien- tre	nuestro tubo ancha late el vientre
se llena de masa	(si) está en buena posición el tu- bo, (si) está bien la uretra	(si) está en buena posición la ca- ña, se orina	entonces hay micción, se derrama
(252) SANGRE nuestro líquido	nuestra sangre nuestro brotar, nuestro crecer, nuestro vivir es la sangre	roja colorada	nuestra rojez olorosa
líquida nuestra vida moja, llena de lo- do la carne, la hace crecer embermejece las cosas se fortalece mu- cho	espesa enrojece surge a la super- ficie	grasa humedece cubre de tierra a la gente	vivificadora  enrojece las cosas
se fortalece mu- cho	fortalece a la gen- te	fortalece mucho a la gente	se fortalece
(253) SUDOR oloroso	nuestro sudor brota	líquido corre	caliente
(254) SANGUAZA hedionda	líquida podrece	podrida apestada	hedionda se corrompe
(255) PUS SANGUI- NOLENTO podrido	pintado de sangre podrece	espeso apestado	líquido
(256) PUS	pus	apestoso	apestado

(257) PUS DENSO	muy espeso	como atole	como excre- mento con consistencia de nixtamal
apestoso a caca	apestoso a muerte	apestoso a muerte	hiere (con su olor) la cabe- za de la gente
su olor es como de muerto	agua apesada	hiede	apestada a muer- te
(258) VASOS SANGUI- NEOS horadados muy gruesos	nuestras cañas	nuestras cañas <sup>61</sup>	río  gruesos echan sangre a bocanadas
se yergue el tubo (259) NERVIOS	nervios delgados	nervios delgados	todos estos nervios son los que nos tienen ata- dos
(260) LIGAMENTOS DE LOS HUE- SOS recios	nervios	fuertes	recios

Párrafo decimotercero, habla acerca de otras partes discernibles que están en nuestro cuerpo

(261) NUESTRAS QUEBRADU- RAS	nuestras quebra- duras	con ellas nos que- bramos	en todas partes muestran (quebradu- ras)
---------------------------------------	---------------------------	------------------------------	---

(262) NUESTRAS QUEBRADU- RAS	nuestras quebra- duras	ellas muestran dónde nos que- bramos
---------------------------------------	---------------------------	--

<sup>61</sup> O tal vez mejor, "nuestras cañerías".

(263)	NUESTRAS COYUNTURAS	nuestras coyunturas	ellas dicen cómo nos articulamos	
(264)	NUESTRAS COYUNTURAS	nuestras coyunturas	allí nos articulamos	
(265)	NUESTRAS COYUNTURAS	nuestras coyunturas	en éstas se unen por sus extremos nuestros huesos, nuestra carne	
(266)	NUESTRAS COYUNTURAS	nuestras coyunturas	nuestros lugares de unirnos	allí nos unimos
(267)	NUESTROS NUDOS (DE CAÑA)	nuestros nudos (de caña)	con ellos nos anudamos	
(268)	NUESTROS NUDOS (DE CAÑA)	nuestros nudos (de caña)	allí nos anudamos	
(269)	NUESTROS PLEGADEROS	nuestros plegaderos	con ellos nos plegamos	
(270)	NUESTROS PLEGADEROS	nuestros plegaderos	allí nos plegamos	
(271)	NUESTROS DOBLADEROS	nuestros dobladeros	con ellos nos doblamos	
(272)	NUESTROS DOBLADEROS	nuestros dobladeros	nuestros lugares de doblarnos	nuestros lugares de doblarnos mucho
	allí nos doblamos	nos doblamos mucho		
(273)	NUESTROS PLEGADEROS	nuestros plegaderos	allí nos plegamos	
(274)	NUESTROS CONDUCTOS	nuestros conductos	con ellos estamos entubados	

(275)	LUGARES DE NUESTROS CONDUCTOS	lugares de nuestros conductos	allí estamos entubados	
(276)	NUESTROS TUBOS	nuestros tubos	con ellos estamos entubados	
(277)	LUGARES DE NUESTROS TUBOS	lugares de nuestros tubos	allí estamos entubados	
(278)	NUESTROS TUBOS	nuestros tubos	con éstos estamos entubados	
(279)	LUGARES DE NUESTROS TUBOS	lugares de nuestros tubos	allí estamos entubados	
(280)	NUESTROS CARTILAGOS	nuestros cartílagos	nuestros cartílagos	son huesos (y) son carne
		tiernos, muy tiernos, muy tiernos		
(281)	NUESTROS CARTILAGOS	nuestros cartílagos	nuestros cartílagos	allí estamos cartilaginosos
(282)	NUESTRO GROSOR	nuestro grosor	la carne gruesa	
(283)	NUESTRO GROSOR	nuestro grosor	donde engrosamos, engrosamos	
(284)	NUESTROS CORREDORES	nuestros corredores	con ellos corremos: nuestros pies, nuestras plantas de pies, nuestros codos, etcétera <sup>62</sup>	

<sup>62</sup> Etcétera en latín.

(285)	NUESTROS CORREDORES	nuestros corredores	con ellos corremos y allí pisamos	
(286)	NUESTROS ARROJADORES	nuestros auxiliares	ellos son nuestras manos, nuestros pies, nuestros ojos, etcétera <sup>63</sup>	
(287)	NUESTROS ARROJADORES	nuestros auxiliares	allí nos auxiliamos	
(288)	LOS REALIZADORES DE NUESTRA VOLUNTAD	allí nos ayudamos, en nuestro rostro, en nuestra boca, en nuestras manos, en nuestros pies		
(289)	NUESTROS SENTIDOS allí nos movemos, nos meneamos	nuestros sentidos	allí somos prudentes	allí nos movemos
(290)	NUESTRAS PARTES ESTRIADAS	nuestras partes estriadas	con ellas se nos forman acanaduras	
(291)	NUESTRAS PARTES ESTRIADAS allí se nos hacen como canales	nuestras partes estriadas	nuestros lugares estriados	nuestros lugares estriados
(292)	NUESTROS RELUMBRADORES	nuestros relumbradores	con ellos a todas partes alumbramos	

<sup>63</sup> Etcétera en latín.

(293)	NUESTROS LUGARES RELUMBRADORES	nuestros lugares relumbradores	allí relumbramos	
(294)	NUESTRAS ARRUGAS	nuestras arrugas	carne arrugada	
(295)	NUESTRAS ARRUGAS	nuestras arrugas	allí nos arrugamos	
(296)	NUESTRAS AGARRADORAS	nuestras agarradoras	la parte agarradora de nuestro rostro	la agarradora del trasero, etcétera <sup>64</sup>
(297)	NUESTRAS AGARRADORAS	nuestras agarradoras	donde están nuestras agarradoras	
(298)	NUESTROS PLIEGUES GRASOS	nuestros pliegues grasos		
(299)	NUESTROS PLIEGUES GRASOS	nuestros pliegues grasos	allí se nos forman pliegues grasos	
(300)	NUESTROS POROS	nuestros poros	por ellos estamos saliendo	
(301)	NUESTROS POROS	nuestros poros	por allí está saliendo nuestro cuerpo	por allí sale nuestro sudor
(302)	HUMEROS	humeros	nuestros humeros	nuestros humeros
	nuestra boca	nuestra nariz	nuestra cavidad de la voz	los de enfrente
	los de nuestro trasero	nuestros lugares de echar humo		

<sup>64</sup> Etcétera en latín.

(303)	PARTE ANCHA DE NUESTRAS ESPINILLAS	parte ancha de nuestras espinillas		
(304)	PARTE ANCHA DE NUESTRAS ESPINILLAS	donde se hacen anchas nuestras espinillas	donde son muy anchas las espinillas	
(305)	ARCO DE NUESTRA PANTORRILLA	arco de nuestra pantorrilla	arco de nuestra pantorrilla	
(306)	ARCO DE NUESTRA PANTORRILLA	arco de nuestra pantorrilla	allí está arqueada	
(307)	NUESTRAS CURVAS	nuestras curvas		
(308)	NUESTRAS CURVAS	nuestras curvas		
(309)	NUESTRAS CURVATURAS DEL DORSO	nuestras curvaturas del dorso	parte curva de nuestro cuello	parte curva de nuestro cuello
(310)	BOLA DEL TRASERO	nuestra bola del trasero		
(311)	PELO	nuestro pelo	nuestra pelambre	nuestra pelambre
	pelos de los brazos	pelos de las piernas	pelos de las pantorrillas	pelos de los dedos de las manos
	pelos de los dedos de los pies	pelos del pie	pelos del sobaco	pelos de la barba
	pelos de la ingle	pelos de la región del ombligo	pelos del trasero	pelos de las nalgas
	pelos pubianos	barbas	pelos del rostro	pelos de los carrillos
	pelos de las orejas	cejas	nuestras pestañas	bigotes

pelos del cuello	vello	nuestro vello	
(312)	NUDILLOS	como cartílagos	nuestra terneza cosquillas
(313)	LUNARES	lunares	negros blancos
	rojos	(con) pelos	bermejós bermejós
	blancos		
(314)	SEÑAL DEL CONEJO	señal del conejo	
(315)	ALBINO		
(316)	DEDOS ENANOS DE LA MANO	dedos enanos del pie	
(317)	JUNTO A NOSOTROS	con nosotros	a nuestra izquierda a nuestro lado
	en nuestra cabeza	sobre nosotros	frente a nosotros a nuestros lados <sup>65</sup>
	a nuestros pies en nuestro cuello	a nuestros pies en nuestra muñeca	a mano nuestra en nuestro tobillo a mano nuestra

Párrafo decimocuarto, habla acerca de las podredumbres, de las suciedades que salen de nuestro cuerpo

(318)	NUESTRO INTERIOR	dentro de la olla	heces fecales	heces fecales humanas
	flujo diarreico	flujo diarreico	flujo diarreico	flujo diarreico con sangre
	flujo diarreico con sangre	flujo diarreico blanco	flujo diarreico blanco	bolo fecal
	excremento seco	excremento seco	excremento purulento	excremento purulento
	heces mohosas	legaña	cerumen	mocos
	mocos sólidos	gargajo	suciedad de los labios	suciedad de los labios
	sarro de los dientes	sarro de los dientes	saburra de la lengua	cobertura de saburra de la lengua
	suciedad del trasero	suciedad del trasero	esmegma	esmegma

<sup>65</sup> Literalmente, "en nuestras orejas".

postillas del prepucio	podre líquida del pene	flujo semejante a la masa de los genitales femeninos externos	secreción sebácea de los genitales femeninos externos
pus de los genitales femeninos externos	flujo genital femenino purulento	flujo adherente y filiforme	flujo adherente y filiforme del ano
flujo adherente y filiforme de los genitales femeninos externos	secreción pingüe de los genitales femeninos externos	secreción pingüe de los genitales femeninos externos	moco genital femenino denso
moco genital femenino denso	sangre de los genitales femeninos externos	desecho en forma de trapo de los genitales femeninos externos	sudor espeso
sudor espeso	nuestro sudor espeso	sudor espeso y sucio	sudor espeso y sucio
sudor espeso y sucio del rostro	sudor espeso y muy sucio del rostro	sudor espeso y sucio del torso	sudor espeso y sucio del torso
sudor espeso y sucio del brazo	sudor espeso y muy sucio del brazo	suciedad de los pies	suciedad de los pies
sudor espeso y sucio de la ingle	sudor espeso y sucio de los genitales femeninos externos	secreción viscosa de los labios mayores	secreción viscosa del ano
secreción viscosa del pene	bolita de suciedad de la ingle	bolitas de suciedad de la ingle	
(319) ORINA	orina purulenta	orina con sangre	amarillez de la orina
mal de la orina (320) SALIVA	gargajo	flujo nasal	tos
(321) MUCOSIDAD	mucosidad blanca	mucosidad amarilla	mucosidad verde
mucosidad purulenta			

Integran esta nómina los nombres de las partes del cuerpo humano, de sus excrementos y de sus desechos. Los nombres se han extraído del *Vocabulario* de fray Alonso de Molina y de los documentos en lengua náhuatl de fray Bernardino de Sahagún, entre estos últimos los párrafos V y VI del capítulo IV de los *Primeros memoriales*, el capítulo XXVII primario del libro X del *Códice Matritense* y el capítulo XXVII definitivo del libro X de los *Códices Matritense* y *Florentino*. Algunos nombres derivan del *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana* de Rémi Siméon; pero son pocos si se compara su número con el de las obras antes mencionadas, ya que éstas constituyen las principales fuentes de Siméon.

Con el fin de reducir al mínimo los artículos de la nómina y de facilitar su uso, por una parte se ha uniformado la ortografía, y por otra no se han considerado nombres diferentes aquellos que tienen variantes de escritura de las vocales *o* y *u*.

También se ha simplificado la nómina con numerosas remisiones a variantes formales de las palabras. Para el desarrollo del término se han elegido las más sencillas, las más correctas o las más usuales.

En los casos en que los nombres aparecen tanto en estado absoluto como en posesivo, se ha elegido el primero. Cuando sólo aparecen con prefijo posesivo, éste se indica después de la palabra (no, to, i), separado de ella por una coma y escrito con letra minúscula. Cuando el término se encuentra sólo en composición, se abre con su forma en estado absoluto y se hace la aclaración pertinente, entre paréntesis, registrando en algunas ocasiones las palabras en las que aparece.

El origen del término se da a conocer con (m) cuando proviene del *Vocabulario* de Molina, con (s) cuando viene de los documentos de Sahagún, y con (sm) cuando aparece en ambas fuentes. En los casos de Siméon, se indica el nombre del autor.

Los artículos son o de remisión o de análisis. En los primeros se envía, con la palabra "véase", al artículo de análisis de la variante formal más importante. Los segundos se dividen en dos secciones, separadas por una doble diagonal (/ /), y corresponden, la primera, al significado real, y la segunda, al significado etimológico.

La primera sección se inicia con el significado real que atribuyo al término. En caso de dos o más acepciones, éstas irán precedidas por los números cardinales que les corresponden (2, 3, 4...) Todas aquellas versiones de las que tengo duda van señaladas por los términos "(dudoso)" o "(muy dudoso)". Cuando la duda es de una parte de la definición, la palabra "(dudoso)" irá intercalada precisamente después del elemento del que se duda.

Después del significado y separadas por una diagonal (/) aparecen otras partes de la sección. Una de ellas corresponde a las versiones de Molina y a las definiciones u opiniones que otros autores han tenido sobre el término. Cuando no es estrictamente ése el término, se registra la variante a la que el



autor se refiere. Otra de las partes corresponde a aclaraciones que he estimado pertinentes, y otra más a las remisiones a palabras de la misma nómina, al vocabulario auxiliar o a dibujos de secciones del cuerpo humano en los que aparece más clara la localización de la parte a la que el término se refiere. La remisión a otros artículos de la nómina con los que es conveniente la comparación se hace con la abreviatura "cfr."; la que se hace a las ilustraciones, con la palabra "dibujo", y la que se hace al vocabulario auxiliar, con la abreviatura "voc."

La segunda sección, que se refiere al significado etimológico, se inicia con el que le atribuyo al término, entrecomillado. En esta parte incluyo las aclaraciones de "(dudoso)" y "(muy dudoso)" en la forma especificada para la primera sección. Se separa esta primera parte de las restantes con una diagonal (/). Las otras partes pueden referirse, como en los casos de la primera sección, a opiniones de otros autores -aquí sobre el significado etimológico-, aclaraciones que he estimado pertinentes o remisiones a otras fichas de la nómina o al vocabulario auxiliar.

El vocabulario auxiliar está constituido por algunos elementos comunes a dos o más palabras de la nómina, de carácter polémico o que requieren una mayor explicación. Se ha estimado conveniente extraer esta información de la nómina para evitar, en lo posible, repeticiones, y para aligerar el texto.

Las abreviaturas y signos usados son:

CF	<i>Códice Florentino</i>
cfr.	remisión a otro artículo de la nómina, con la que la remitente debe ser comparada
CM	<i>Códice Matritense</i>
D&A	Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, <i>Florentine Codex</i> . Cuando no se especifican tomo y página debe entenderse que es la parte del capítulo XXVII del libro X en donde traducen o comentan la palabra del artículo
dibujo	remisión al dibujo en el que aparece localizada la parte del cuerpo a la que se refiere la palabra del artículo, dibujo que se encuentra en el capítulo "Las partes del cuerpo humano"
HG	<i>Historia general de las cosas de Nueva España</i> de fray Bernardino de Sahagún
i	indicación de que la palabra aparece con prefijo posesivo de la tercera persona del singular
M	<i>Vocabulario</i> de fray Alonso de Molina

(m)	palabra que proviene del <i>Vocabulario</i> de fray Alonso de Molina
MC	Rafael Martín del Campo, "La anatomía entre los mexica"
no	indicación de que la palabra aparece con prefijo posesivo de la primera persona del singular
RS	<i>Diccionario</i> de Rémi Siméon
S	Fray Bernardino de Sahagún. Cuando no se especifica obra en particular, debe entenderse el capítulo XXVII del libro X de los códices <i>Matritense</i> y <i>Florentino</i>
(s)	palabra que proviene de los documentos en lengua náhuatl de fray Bernardino de Sahagún
(sm)	palabra que proviene tanto de los documentos en lengua náhuatl de fray Bernardino de Sahagún como del <i>Vocabulario</i> de fray Alonso de Molina
to	indicación de que la palabra aparece con prefijo posesivo de la primera persona del plural
TS	Thelma D. Sullivan, <i>Compendio de gramática náhuatl</i>
véase	remisión a otro artículo de la nómina, donde se analiza una variante formal de la palabra, o donde puede encontrarse información complementaria
VG	Augusto Freiherr von Gall, "Medizinische Bücher..."
voc.	remisión al vocabulario auxiliar de esta nómina (apéndice 4)
2, 3, 4...	indicación de que son diversas las acepciones de la palabra
/	separación de las distintas partes de cada sección, que pueden referirse a la opinión del autor sobre el significado del término, a opiniones de otros autores, a aclaraciones o a remisiones a otros artículos de la nómina, al vocabulario auxiliar o a los dibujos
//	separación de las dos secciones del artículo, de las que la primera corresponde al significado real y la segunda al etimológico

"..." significado etimológico

Las fichas completas de las obras mencionadas tanto aquí como en la nómina y en el vocabulario auxiliar aparecen en la lista bibliográfica general.

Ejemplos de fichas:

a. De remisión

IXTECOCOYOCCO, t.<sup>1</sup> (m),<sup>2</sup> véase<sup>3</sup>  
IXTECOCOYOCTLI.<sup>4</sup>

- 1 Indicación de que la palabra aparece en las fuentes estudiadas con el prefijo posesivo de la primera persona del plural, que aquí es *t-* en vez de *to-* por preceder a una palabra iniciada en vocal *i*.
- 2 Indicación de que la palabra proviene del *Vocabulario* de Molina.
- 3 Remisión a otro artículo de la nómina, en el que se hace el análisis de una variante formal de la palabra.
- 4 Variante formal a la que se remite.

b. De análisis

CUITLATECOMATL. (sm).<sup>1</sup> Estómago.<sup>2</sup> 2.<sup>3</sup> Vientre, como cavidad del cuerpo donde están los intestinos (dudoso).<sup>4</sup> /<sup>5</sup> M.<sup>6</sup> Panza de vientre.<sup>7</sup> D&A.<sup>6</sup> Our stomach.<sup>7</sup> RS.<sup>6</sup> Vientre, estómago, buche.<sup>7</sup> /<sup>8</sup> El significado que da M pudiera referirse a "panza" como víscera.<sup>9</sup> /<sup>10</sup> cfr. TLATLALILTECO.<sup>11</sup> //<sup>12</sup> "el vaso de la mierda"<sup>13</sup> /<sup>14</sup> voc. CUITLA.<sup>15</sup>

- 1 Indicación de que la palabra está registrada tanto en Molina como en Sahagún.
- 2 Primera acepción que doy a la palabra. No lleva número cardinal.
- 3 Indicación de que hay más de una acepción, en este caso una segunda.
- 4 Indicación de que se duda acerca de esta acepción segunda.
- 5 División entre las partes primera y segunda de la primera sección, en este caso entre mi opinión y la de otros autores.
- 6 Indicación de los autores que opinan acerca del significado de esta palabra.
- 7 Opiniones de los mencionados autores.
- 8 Otra división entre partes de la primera sección.
- 9 Opinión sobre el significado.

- 10 Otra división entre partes de la primera sección.
- 11 Remisión a otro artículo de la nómina, con el que es conveniente hacer una comparación.
- 12 División entre la sección primera del artículo, que corresponde al significado real, y la segunda, que corresponde al etimológico.
- 13 Significado etimológico que atribuyo al término.
- 14 Indicación de división entre las partes de la segunda sección, en este caso entre el significado etimológico que atribuyo a la palabra y una remisión al vocabulario auxiliar.
- 15 Remisión al vocabulario auxiliar, en este caso para aclarar las razones para dar esta versión etimológica.

- AACALIUHCA, t. (s), véase ACALIUHCA.
- AACALIUHYA, t. (s), véase ACALIUHCA.
- AACAYO, t. (s), véase ACAYOTL.
- AACAYOCA, t. (s), véase ACAYOTL.
- ACALIUHCA, t. (s). Partes estriadas. / D&A. Our grooving. // "Lo que está en forma de canal".
- ACALIUHYA, t. (s), véase ACALIUHCA.
- ACATL. (s). Todo órgano en forma de tubo. 2. Uretra. // "El tubo", "la caña".
- ACAYO, t. (s), véase ACAYOTL.
- ACAYOCA, t. (s), véase ACAYOTL.
- ACAYOTL. (m). Todo órgano en forma de tubo. 2. Uretra. 3. Pene. / M. Cosa del caño de la orina o de la verga del animal, o la misma verga. M. El caño de la vejiga. // "El tubo", "la caña", "el conducto".
- ACOLCHIMALLI. (sm). Omóplato. / M. El hueso de la espalda. // "La rodela del hombro".
- ACOLLI. (sm). Brazo, del hombro al codo. 2. Hombro y brazo, hasta el codo. 3. Húmero. 4. Músculos del brazo y del hombro. 5. Hombro. / M. Hombro del hombre. M. Murecillos. / Según Motolinía "así se llama aquel hueso que va desde el codo hasta el hombro, y del mismo hueso llaman al hombro *acul-li*". (*Memoriales*, p. 7). // "El recodo superior" (dudoso). / voc. A.
- ACOLNACAYO, t. (m). Músculos del brazo. / M. Pulpejo del brazo, // "La carne del hombro".
- ACOLTEUH, t. (m). Hombro. 2. Músculos del brazo. / M. Hombro del hombre. M. Murecillos en que está la fuerza. // "La bola del hombro", "la piedra del hombro". / voc. TE.
- ACOLTZONYO, t. (m), véase ACOLTZUNTLI.
- ACOLTZUNTLI. (m). Pelo del hombro. / M. Los pelos de encima del hombro. // "Los pelos del hombro".
- ACOPA ITZTIUH TZUNTLI. (m). Cabellos hirsutos. / M. Cabellos crespos que van hacia arriba. // "Hacia arriba están parados los pelos".
- ACULCUAUHYO. t. (s). Espina del omóplato (dudoso). / D&A. Length of our shoulder (blade). // "La parte rígida y larga del hombro". // voc. CUAUH.
- ACULHUIHUITZAUHCA, t. (s). Saliente que provoca el proceso coracóideo (dudoso). / D&A. Point of our shoulder blade. // "Lo que está en forma de púa en el hombro".
- ACHTLI. (m). Semen (dudoso). 2. Principio generativo (dudoso). / No es del todo seguro que esta palabra se refiera a la simiente animal y, por ende, a la humana. Se incluye porque XINACHTLI, su sinónimo, si aparece en Sahagún referida particularmente a semen. // "Semilla", y ésta de "cosa menuda". / voc. ACH.
- AHUACATL. (m). Testículo. / M. Fruta conocida, o el compañón. // "El aguacate".
- ALAHUAC. (s). Mucosidad. / M. Lo mismo que alactic. M. Alactic. Cosa deleznable, así como anguilla, pan de jabón mojado, o flema, &c. D&A. Phlegm. // "Resbaladizo", "untuoso".
- ALOYOTL. (dudoso). (Siméon). Escroto. / RS duda de este término, que él mismo incluye. Consúltese RS, v. *ihiotia* donde interpre-

- ta *yalo* *ompa mihiotia*. // "Lo del loro" (dudoso).
- ANIMA, t. (m). Anima, alma. / M. El alma, o nuestra ánima. // Del español "ánima".
- AOCMO CUALLI EZTLI. (m). Sangre de gente cianótica, o sangre revuelta con aire por herida de tórax, o, más remoto, sangre y moco expelidos por la boca por edema pulmonar. / M. Sangre corrompida. // "Sangre que ya no está buena".
- APITZALLI. (sm). Flujo diarreico. / M. Cámaras. M. Cámara o mierda. M. Cámara así (de sangre). D&A. Fluid intestinal evacuation. // "El soplado líquido".
- ATETL. (m). Testículo. / M. Compañón o cojón. // "La piedra de agua", "la bola de agua", "la piedra de orina" (muy dudoso), "la bola de orina" (muy dudoso). / voc. TE y A. / MC, p. 65, dice "Huevo de agua", "huevo blando", y hace derivar del náhuatl el uso que de la palabra "huevo" se hace para denominar al testículo en español. En contra de lo afirmado por MC, hay que hacer notar que *tetl* significa "huevo" sólo cuando va precedida de alguna palabra que genérica o específicamente se refiera a las aves. Además, el uso de "huevo" en el sentido de testículo es en España muy anterior a la época de la conquista de México. Véase a Cela, *Diccionario secreto*, v. I, p. 163-170.
- ATEXICOLLI. (m). Escroto. / M. El bolsón de los compañeros. // "La cobertura de los testículos".
- ATL. (m). Orina. 2. Fontanela. / M. Agua, orines, guerra, o la molletera de la cabeza. RS. orines, sinci-
- pucio, cabeza, cerebro. // Para la primera acepción, "el agua"; para la segunda, "lo superior", "lo que está arriba" (dudoso). / voc. A.
- ATLAUH, i YACAC, i (s). Región de la comisura anterior de los genitales femeninos externos. / D&A. Her vagina. VG, p. 180. Eigang in die Scheide. // "En la punta de su barranca". / dibujo TEPILLI.
- ATLIATL (dudoso). (Siméon). Bigote. / RS, p. 43. Atliatl (?) s. Bigote. En comp. *tatlia* (por *totlia*), nuestro bigote, los bigotes en general. / Sin embargo, RS, en p. 438, pone TATLIA también con el significado de bigote, y M sólo tiene TATLIA y no ATLIATL; S registra también TATLIA únicamente. // "El pelo que cubre como placa cóncava" (muy dudoso). / voc. TATLIA.
- AXIXICPA CUITLATL. (m). Residuos anormales que flotan en la orina. / M. Cosa cuajada que parece en la orina, así como hilazas, o la vejiga del animal. // "Suciedad que está arriba de la orina". / voc. CUITLA.
- AXIXPIAZTLI. (m). Uretra. / M. El caño de la orina. // "El tubo de la orina".
- AXIXTECOMATL. (sm). Vejiga. / M. la vejiga de la orina. // "El vaso esferoide de la orina".
- AXIXTETZAHUALIZTLI. (m). Residuos anormales que flotan en la orina. / M. Hilazas que parecen en la orina. M. Cosa cuajada que parece en la orina, así como hilazas. // "Película coagulada de la orina".
- AXIXTLI. (sm). Orina. / M. Meados

- o orines. // "El excremento líquido".
- AXIXYOPACUITLATL. (m). Residuos anormales de la orina. / M. Hilazas que parecen en la orina. // "Suciedad de la orina". / voc. CUITLA.
- AYO, t. (s). Semen / D&A. Our moisture. // "Nuestro líquido".
- AYOTLI. (m). (Aparece con este sentido sólo en composición, en AYOICHIQUI, rapar, raer el pelo). Cabeza. // "La calabaza".
- AZTLACAPALLI. (s). Brazo (dudoso). // "El ala de ave".
- CACZOLLI. (sm). Callosidad de las plantas de los pies. / M. Callos de los pies. // "Las sandalias viejas".
- CACZOLEHUAYOTL. (m). Callosidad de las plantas de los pies. / M. Los callos de los pies. // "La piel de las sandalias viejas".
- CAMAC. (m). Véase CAMATL. / M. la boca o en la boca.
- CAMACHALACALIUHCANTLI. (s). Parte lateral (dudoso) y acanalada de la quijada, incluidos los tejidos blandos que la cubren. / D&A. Grooved part of the lower jaw. VG, p. 139. Kinnbacken. // "La parte lateral (dudoso) y acanalada de la quijada". / voc. CAN.
- CAMACHALCUAUHYOTL. (m). Maxilar inferior, tejido óseo. / voc. CAMACHAL. / M. El hueso de toda la barba. // "Parte dura del maxilar inferior". / voc. CUAUH.
- CAMACHALHUACAL, to. (s), véase CAMACHALHUACALIUHYANTLI.
- CAMACHALHUACALIUHYANTLI. (s). Tejido blando que cubre la parte hueca inferior de la quijada. / D&A. Concave part of the lower jaw. VG, p. 139. Kaumuskeln (?) / Es tejido blando de acuerdo con el contexto de S. // "Parte cóncava del maxilar inferior".
- CAMACHALLI. (sm). Maxilar inferior, tejidos óseo y blandos. 2. Maxilar inferior, tejido óseo. 3. Abertura de la boca. / M. Quijar o quijada. M. La barba rasa. M. Camachaloliztli. abertura de la boca. D&A. Lower jawbone. // "Parte perforada de la región de la boca". / voc. CAMA.
- CAMAPANTLI. (m). Carrillo. / M. Carrillo de la cara. // "Lo que está encima de la boca", entendiendo por boca el orificio bucal. / voc. CAMA y PAN.
- CAMATAPALLI. (sm). Posibilidad a. Paladar duro, o parte del paladar apoyada en los huesos palatinos y maxilares, lo que lo haría diferente a COPACTLI. Posibilidad b. Paladar, lo que haría que incluyera a COPACTLI. / M. Los paladares. M. Paladar. copactli, tocopac. D&A. Palate. VG, p. 138. Der harte Gaumen. / cfr. COPACTLI. // "Parte cóncava de la cavidad bucal". / voc. CAMA y TAPAL.
- CAMATETL. (sm). Carrillo hinchado (dudoso). / M. Carrillos grandes. M. Los grandes y gordos carrillos. D&A. Cheek; pero más abajo: Cantli, cheek. // "Las bolas de los carrillos". / voc. CAMA y TE.
- CAMATOCHOMIO, to. (s), véase CAMATOCHOMITL.
- CAMATOCHOMITL. (m). Vello de los labios. / M. El vello sutil de los labios. // "El vello de la región de la boca". / cfr. TOCHOMITL. voc. CAMA.
- CAMATL. (sm). Boca, orificio bucal. 2. Región de la boca. / voc. CA-

- MA. / M. Boca. // Etimología desconocida.
- CAMATZONTLI. (sm). Pelo de los carrillos. / M. El vello de los carrillos. // "El pelo de los carrillos". / voc. CAMA.
- CAMAXITECUILLI. (s). Mucosa bucal (dudoso). / D&A. Vocal cords. VG, p. 144. Kehlkopfdeckel. // "Lo envuelto de mucosa en la boca". / voc. XITECUIL.
- CANAHUACANTLI. (sm). Sienas. / M. Sienas, parte de la cabeza. // "Donde se adelgaza lateralmente" (dudoso). / voc. CAN.
- CANAHUACATZUNTLI. (m). Aladares. / M. Cabellos, los viejos. M. Aladar de cabellos. // "Los cabellos de las sienas".
- CANTLI. (sm). Carrillo. / M. Carrillo de la cara. // "Los laterales" (muy dudoso). / voc. CAN.
- CECELI, to. (s). Cartílago. / M. Cece licayotl. ternilla, entre carne y hueso. // "Lo tierno". / voc. CE.
- CECELICA. (s), véase CECELI.
- CECELICAYOTL. (m), véase CECELI.
- CECEPOCTLI. (sm). Nudillo, artejo. / M. Los artejos de los dedos. D&A. Knuckle. // "Los que están unidos". / voc. CE.
- CECEYOTL. (sm), véase CEYOTL.
- CELICA. (s), véase CECELI.
- CEMIXTLI MAPILLI. (s). Cara palmar de los dedos. / D&A. All the surface of the fingers. // "La haz completa de los dedos de la mano". / voc. IX.
- CENTLAMANTLI TONACAYO. (m). Parte del cuerpo humano. / M. Miembro, parte del cuerpo. // "Una cosa de nuestro cuerpo".
- CETL. (m). (Aparece sólo en composición y referido a animales: MAZACETL, sebo de animal; pe-
- ro de él derivan CEYOTL y CECEYOTL, que son referidos al hombre). Materia grasa, blanca y blanda. 2. Riñonada // "Lo que se coagula". / voc. CE.
- CEYOTL. (m). Materia grasa, blanda y blanca. 2. Tuétano. 3. Riñonada. / En el sentido de "tuétano" el proceso de derivación parece ser CEYOTL (grasa) → OMICEYOTL (tuétano) → CEYOTL (tuétano). / M. Meollo o tuétano de huesos. M. Ceceyotl. riñonada. M. Ceceyotl. sebo de animal, riñonada, tuétano o caña de vaca. // "El conjunto de lo que se coagula". / voc. CE.
- CIACAC. (m), véase CIACATL.
- CIACATL. (sm). Sobaco, axila / M. Sobaco, lugar debajo del brazo. D&A. Armpit. // "El mojado" (muy dudoso). / voc. CIACA.
- CIACATZONTLI. (sm). Pelos del sobaco. / M. Los pelos de los sobacos. // "Los pelos del sobaco".
- CICIOTCA, to. (s), véase CICIOTCAYOTL.
- CICIOTCAYOTL. (s). Haces musculares, con perimio y tendones. / D&A. Tissue. VG, p. 124. Nerven. // "El conjunto de lo que está cosido (a lo demás)". / voc. CIOT, CIYOT.
- CIHUAAYOTL. (m). Secreción genital femenina, a la que se le atribuía función generativa correspondiente a la del semen. 2. Principio generativo femenino. / M. Simiente de mujer. // "El líquido femenino".
- CIHUACOCOLLI. (m). Menstruo. / M. Menstruo, camisa de mujer, o su costumbre. // "La enfermedad femenina".
- CIHUAH INCOCOLIZ. (m). Menstruo. / M. Flor de la mujer. // "La enfermedad de las muje-

- res".
- CIHUAITITL. (m). Vientre de mujer. / M. Vientre de mujer. // "El vientre femenino".
- CIHUAITETL. (m), véase CIHUAITITL.
- CIHUANACAYOTL. (Siméon). Genitales femeninos externos, comprendidas vulva y vagina. // "El conjunto de carne de la mujer".
- CIHUAPILLI. (s). Genitales femeninos externos, comprendidas vulva y vagina. / D&A. Vulva. // "El surgente de la mujer". / D&A. "Lady". / No es aceptable la traducción de D&A, ya que no explica el caso de TEPILLI. / voc. PIL.
- CIHUATL. (s). Matriz. / D&A. Uterus. VG, p. 198. Hymen. // "La mujer".
- CIHUATL IACAYO. (m). Vagina. / M. El caño de la generación de la natura de la mujer. // "El tubo de la mujer".
- CIHUATLAYELLI. (m). Placenta y membranas ya expulsadas. / M. Pares de la mujer que pare. M. Las pares de la mujer. // "La suciedad femenina".
- CIHUAYO, i. (s), véase CIHUAYOTL.
- CIHUAYO, to. (m). Secreción genital femenina, a la que se atribuía función generativa correspondiente a la del semen. 2. Principio generativo femenino. / M. Simiente de la mujer. // "(Nuestro) líquido femenino". / Deriva de CIHUAATL y debiera aparecer con doble A. La desinencia YO aparece para indicar que es parte -y no posesión- del sujeto. Véase a Anderson, *Rules...*, p. 65, sobre la diferencia entre *noxinach* y *noxinachyo*.
- CIHUAYOTL. (m). Matriz. / M. Ma-
- dre do concibe la mujer. // "La feminidad".
- CINCUL, to. (s). Pene. / D&A. Penis. // "La mazorca curvada" (dudoso). / voc. CINCUL. / D&A. From tzincouia?, possibly inferring sexual relations with a prostitute.
- CIYACAC, no. (m), véase CIACATL.
- CIYACATL. (m), véase CIACATL.
- CIYACATZON, to. (m), véase CIACATZONTLI.
- COATL. (s). Intestino. D&A. Intestine. // "La serpiente".
- COATLANTLI. (sm). Colmillo. / M. Colmillo. D&A. Canine. // "El diente de serpiente".
- COCOCOYO, to. (s), véase COCOTL.
- COCOCOYOCA, to. (s), véase COCOTL.
- COCOCHIA, to. (m), véase COCHIATL.
- COCOCHITOLLI. (s). Nuez de la garganta. // "La bola de piel delicada del cuello" (dudoso), o "el cuerpo cilíndrico y curvado del cuello" (dudoso). / voc. CHIT y TOL.
- COCOLIUHCA, to. (s), véase COLIUHCA.
- COCOPUZTECCA, to. (s). Nuez de la garganta. // "Lo que está quebrado en el cuello".
- COCOPUZTECCAN, to. (m). Nuez de la garganta. / M. La nuez de la garganta. // "Lugar en el que está quebrado el cuello".
- COCOTOTZAUH, to. (m), véase COTOTZAUHCA.
- COCOTOTZAUHCA, to. (s), véase COTOTZAUHCA.
- COCOTOTZAUHYA, to. (s), véase COTOTZAUHYA.
- COCOTOTZAUHYAN, to. (m), véase COTOTZAUHYA.
- COCOTL. (sm). Todo órgano en forma de tubo. 2. Garganta. 3. Ure-

- tra. 4. Tubo de la respiración (faringe, laringe, tráquea). 5. Tubo de la ingestión (faringe, esófago). 6. Cuello. / M. Garguero. D&A. Esophagus. There is a confusion in this among various terms as defined in vocabularies. D&A. Tube (windpipe). D&A. Cocotli. Urethra. // "El tubo".
- COCOTLI. (sm), véase COCOTL. COCOTLALHUAYO, to. (m). Nervios, tendones y vasos sanguíneos del cuello. / voc. COCO. / M. Las venas o cuerdas del pescuezo, o la garganta. // "El conjunto de las partes acordonadas del cuello". / voc. TLALHUA.
- COCOTZONTLI. (s). Pelos del cuello. / D&A. Hair of throat. // "Los pelos del cuello".
- COCOXIPOCHTLI. (m). Nuez de la garganta. / M. Nuez del cuello. M. Nuez de la garganta. // "El chichón del cuello".
- COCOXITONTLI. (s). Nuez de la garganta. / D&A. Adam's apple. // "La pielecilla delicada del cuello". / voc. XIT y XIP.
- COCOXQUI. (s). Genitales femeninos externos, comprendidas la vulva y la vagina. / D&A. Vulva. // "El enfermo". / D&A. "Sick member". / RS dice que COCOXQUI es también *mignon* (puto, afeminado), pero ignoro su fuente.
- COCOYO, to. (s), véase COCOTL. COCOYOCA, to. (s), véase COCOTL. COCOYONYAN, to. (m), véase COYONYA.
- COCOYOYA, to. (m), véase COYONYA.
- COCOYOYAN, to. (m), véase COYONYA.
- COCHIATL. (sm). Pestañas. / M. Pestaña. // "Agua del sueño (muy dudoso) o "los pelos del sueño" (muy dudoso). / voc. COCH y TATLIA.
- COCHIO, to. (s), véase COCHIATL. COLIUHCA, to. (s). Curvas. / D&A. Our curving. // "Lo que está en forma curva".
- COMALLI. (m). Bazo. / M. Comal adonde se cuecen tortillas de maíz &c. o el bazo. // "El comal".
- COMIC. (s). Contenido de la cavidad abdominal. // "El interior de la vasija". / D&A. "Interior of the vessel".
- COMITL. (s). (Aparece sólo en composición, en COMIC). Cavidad abdominal. // "La olla".
- CONECUITLATL. (m). Caca de niño. / M. Suciedad de niños. // "La caca del niño".
- CONEMATLATL. (Siméon). Amnios. // "La red del niño".
- CONEXIQUIPILLI. (s). Amnios. / D&A. Womb. // "La bolsa del niño".
- COPACTLI. (sm). Paladar blando (dudoso). / M. El paladar. D&A. Palate. VG, p. 141. Der weiche Gaumen. / VG hace la distinción entre COPACTLI y CAMATAPALLI, y dice que el primero es el blando y el segundo el duro. M, pese a que trae los dos en la parte náhuatl-español (Copactli. el paladar, y Camatapalli. los paladares), sólo tiene COPACTLI en la parte español-náhuatl. S dice de COPACTLI "como barranca" y "blando" (yamanqui), y trata ambos por separado. // "La parte curva superior" (muy dudoso). Posiblemente se trate de la composición de PAC, "encima", y de CO, que parece tener un primario significado de línea, superficie o

- cuerpo curvos. / voc. CO. / dibujo COPACTLI.
- COTONCA, no HUIHUILTECA, no. (m). Parte del cuerpo humano. / M. Mi próximo, o pedazo, o miembro mío. // "Lo que está como parte o pedazo, lo que está separado".
- COTOTZAUHCA. to. (s). Lugar donde se dobla el cuerpo. 2. Diartrosis. 3. Corva. / D&A. Our folding place. VG, p. 204. Unsere Steifheit. // "Lo que está en forma doblada", "lo que está en forma plegada".
- COTOTZAUHYA, to. (s). Lugar donde se dobla el cuerpo. 2. Diartrosis. 3. Corva. / M. Tococotzauhyan. chueca donde juegan los huesos. D&A. Our folded place. // "El plegadero", "el dobladero".
- COTZCO, to. (sm). Corva, Huevo plúteo. / M. Corva de la pierna. M. Corva de la pierna o pantorrilla. // "Sobre la pantorrilla".
- COTZEHUATL. (s). Piel de la pantorrilla. / D&A. Skin of the calf of the leg. // "La piel de la pantorrilla".
- COTZICPAC, to. (s). (Aparece sólo en el CM). Parte superior de la pantorrilla. // "Encima de la pantorrilla".
- COTZNACATL. (s). Carne de la pantorrilla. / D&A. Flesh of the calf of the leg. // "La carne de la pantorrilla".
- COTZNOLIUHCA, to. (s). Arco de la pantorrilla. Curva que forman los gastronecmios. Tal vez se refiera a la diferencia de altura en la curva de ambos músculos, y en ese caso se compararía a la posición que adquieren dos haces, uno sobre otro, al imprimírseles un movimiento de torsión. / D&A. Twist of the calf of our leg. // "La torsión de la pantorrilla".
- COTZNONOLIUHCA. (s), véase COTZNOLIUHCA.
- COTZTETL. (sm). Pantorrilla. / M. Pantorrilla de la pierna. // "La piedra de obsidiana de la superficie redonda", o "la bola dura" (muy dudoso). / COTZTTLI y COTZTETL aparecen como sinónimos. Derivan de ITZTTLI e ITZTETL respectivamente, cuyo significado es "obsidiana", tal vez con el matiz de referirse el primero al objeto elaborado o formado por dicho material, y el segundo al material mismo. En cuanto a CO, parece significar en este caso "cuerpo curvo". / voc. CO.
- COTZTEYACAC, to. (s). Punta de la pantorrilla, parte más prominente de los gastronecmios. / D&A. Point of our calf. // "En la punta de la pantorrilla".
- COTZTLALHUATL. (m). Nervios, tendones y vasos sanguíneos de la pantorrilla. 2. Venas varicosas de las pantorrillas, según MC, p. 56. / M. Vena fiudosa de las piernas. M. Los niervos de la pantorrilla. / Parece correcta la afirmación de MC en el sentido de que COTZTLALHUATL sea "vena varicosa", ya que M menciona "vena fiudosa", y en el *Diccionario de autoridades* se dice de "nudo": "Se llama también el bulto o tumor que suele hacerse en los nervios o huesos, o por contracción de aquéllos, o por la rotura éstos cuando se vuelven a unir". Aunque la acepción no comprende las venas nudosas, puede entenderse de ellas por extensión. // "Las partes acordonadas de las pantorrillas". / voc. TLALHUA.
- COTZTLI. (sm). Pantorrilla. / M.

- Pantorrilla. M. Pantorrilla de la pierna. D&A. Calf of the leg. // "La obsidiana de la superficie redonda" (muy dudoso) o "la bola dura" (muy dudoso). / cfr. COTZTETL.
- COTZTZONTLI. (s). Pelos de la pantorrilla. // "Los pelos de la pantorrilla".
- COTZTZOTZOL, to. (s). Tejido graso y piel, blandos y colgantes, de la pantorrilla. Se hace énfasis en la grasa. / D&A. Flabbiness of the calf of our leg. // "Las tiras de la pantorrilla".
- COYONYA, to. (m). Ijada. / M. Ijada, parte del cuerpo. M. Cocoyonyan. ijares. // "La depresión".
- COYOYA, to. (s), véase COYONYA.
- COYOYAN, to. (m), véase COYONYA.
- COZTIC ALAHUAC. (s). Mucosidad amarilla. / M. Cólera verde. D&A. Yellow phlegm. // "La mucosidad amarilla".
- CUACACALACCAN, to. (m). Entradas de la frente. / M. La calva o las entradas de la frente. RS. Cráneo, caja ósea del cerebro. // "Lugar de entradas en la cabeza".
- CUACOYOYAN, to. (m). Fontanela. / M. Mollera de la cabeza. // "Lugar de depresión de la cabeza".
- CUAEHUATL. (s). Piel del casco de la cabeza. / M. Cuaehuayotl. el cuero de la cabeza. // "La piel de la cabeza".
- CUAEHUAYO. (m), véase CUAEHUATL.
- CUAEHUAYOTL. (m), véase CUAEHUATL.
- CUAITL. (sm). Cabeza (sin la cara). / M. Extremidad de algo, o la cabeza. s. lo alto de ella como es la superficie del casco, vértex. D&A. Our head. / En español el término "cabeza" es ambiguo, ya que sig-
- nifica tanto la parte superior del cuerpo del hombre como ésta sin la cara. CUAITL se refiere a la segunda acepción // "La extremidad".
- CUAIZTALLI. (m). Cabello canoso. / M. Canas de la cabeza. // "Lo blanquecino de la cabeza".
- CUALACTLI. (s). (Aparece sólo en compuestos). Humor viscoso. // Etimología desconocida. / voc. CUALAC.
- CUANACATL. (s). Carne del casco de la cabeza. / M. Cuanacayotl. la carne del casco de la cabeza. M. Cuanacayotl. la carne o cuero del casco de la cabeza. // "La carne del casco de la cabeza".
- CUANACAYOTL. (m), véase CUANACATL.
- CUANATZINCA, to. (m). Suturas del cráneo. / M. Comisuras, juntas o rayas del casco de la cabeza. // "Donde hay juntas en el cráneo" (muy dudoso). RS da a CUANATZINCAYOTL las raíces CUANACATL y TZINCAYOTL. No es aceptable su afirmación porque: a. la composición sería CUANA y no CUANACA; b. no registra RS el término TZINCAYOTL; c. si es cráneo, no tiene por qué hacer alusión a CUANACATL, "carne de la cabeza". / Es posible que NATZ indique unión, junta de dos sólidos, pues NANATZCA, intensivo de NATZCA, significa "crujir, rechinar".
- CUANEPANTLA, to. (m). Cerebro. 2. Coronilla. / M. Cerebro, meollo de la cabeza. M. La coronilla de la mitad de la cabeza. // Para la primera acepción, "enmedio (en el interior) de la cabeza", considerada ésta sin la cara; para la segunda, "enmedio (en la superficie) de la

- cabeza", considerada ésta sin la cara.
- CUANEPANTLATLI. (s). Coronilla. // "Enmedio (en la superficie) de la cabeza", considerada ésta sin la cara.
- CUAOLOLIUHCAAYOTL. (Siméon). Redondez de la cabeza. // "Lo que es redondo en la cabeza".
- CUAPPANTLI. (sm). Hueso ilíaco. 2. Cadera, como región, incluidos tejidos duros y tejidos blandos (dudoso). 3. El conjunto óseo de la cadera: extremo superior del fémur y hueso ilíaco (dudoso). / M. Las caderas. M. puente de madera, o cuadril. D&A. Hip. VG, p. 173. Steg. / En relación a la acepción 1, aunque se trata del hueso ilíaco, la descripción de S parece aludir a su parte inferior: *connacatztic*, "es como asa de jarro", serían el obturado y los huesos que lo limitan; *chichiquiltic*, "es como arpón", sería la espina isquiática; *cuappayacatl*, "el extremo plano y duro", y referido particularmente a esta parte el adjetivo *celic*, "tierno", parece ser la cara articular del pubis, que es cartilaginosa. En relación a la acepción 2, para sostenerla sólo se cuenta con la versión, muy ambigua, de M, "las caderas". En relación a la acepción 3, para sostenerla sólo se cuenta con la consideración de M de que CUAPPANTLI y QUEZTEPOLLI son sinónimos, cuando en realidad parece que el primero es el ilíaco y el segundo la parte superior del fémur. / dibujo QUEZTLI, QUEZCUAUHYOTL. // "La superficie plana (¿alargada?) dura".
- CUAPPAYACATL. (s). Extremo del
- pubis: *Ramus sup. ossis pubis + facies symphysialis*. / D&A. End of hip bone. VG, p. 173. Damm. // "El extremo del cuadril".
- CUATEHUILACACHIUHCAYOTL. (s). Coronilla. / D&A. The roundness of the head. // "Lo que está en forma de disco en la cabeza".
- CUATEHUILACACHIUHYACA, to. (s), véase CUATEHUILACACHIUHCAYOTL.
- CUATETEXOTL. (m), véase CUATETEXTLI.
- CUATETEXTLI. (sm), véase CUATETEXTLI.
- CUATETEXXO, to. (m), véase CUATETEXTLI.
- CUATETEXYO, to. (s). (Aparece así en los PM). Véase CUATETEXTLI.
- CUATEZETZTLI. (m), véase CUATEZETZTLI.
- CUATEXQUIMILIUHCAYOTL. (m). Meninges. / M. La membrana, o tela de los sesos. // "Lo que está como envoltura de los sesos".
- CUATEXOTL. (m), véase CUATEZETZTLI.
- CUATEXTLI. (sm). Sesos, cerebro. / M. Sesos por meollos. M. Los meollos, o sesos de la cabeza. D&A. Brain. // "La masa de la cabeza".
- CUATEXXOTL. (m), véase CUATEXTLI.
- CUATEYOLLOTL. (m). Coronilla. / M. La coronilla del medio de la cabeza. // "El centro discoidal de la cabeza". / voc. CUA, TE y YOLLO.
- CUATLALHUAYOTL. (m). Vasos sanguíneos de la superficie de la cabeza, considerada ésta sin la cara. / M. Las venas o nervios de la cabeza. // "El conjunto de partes acordonadas de la cabeza". / voc. CUA y TLALHUA.

CUATLAPANCAOTL. (Siméon).

Suturas del cráneo. // "Las quebraduras de la cabeza".

CUATLAXCON. (s). (Aparece así en el CF). Véase CUAUHTLAXCON.

CUATZONTLI. (m). Cabellos. 2. Mechón de cabellos. 3. Coleta. / M. Cuatzuntli. cabellos de la cabeza. M. Cuatzuntli. cabellos que dejan en el cogote a los muchachos cuando los tresquilan. M. Cuatzuntli. cabellos que cuelgan sobre la frente. M. Coleta de cabellos. M. Cabellos, o pelos de la cabeza. // "Los pelos de la cabeza".

CUAUHPA, to. (s), véase CUAPANTLI.

CUAUHTLAXCON. (s). Pene. / D&A. Penis. // "El recipiente que es lanzado (cuando está) duro" (muy dudoso). / D&A. From QUAUHTLAZA?, possibly inferring frequent sexual relations. / Este nombre dado al pene ofrece serios problemas de interpretación. En primer término, aparece en dos formas distintas: CUAUHTLAXCON en el CM y CUATLAXCON en el CF. CUAUHTLAXCON tiene por raíces, sin lugar a dudas, CUAHUITL, TLAZA y COMITL. COMITL es "olla" y CUAHUITL es "madera", "palo", pero puede indicar dureza o, precediendo a los verbos, firmeza o intensidad de la acción. TLAZA es "arrojar", "echar". D&A opinan que es posible que este nombre derive del verbo, ya compuesto, CUAUHTLAZA, que inferiría frecuentes relaciones sexuales (CF, X, p. 123). De este verbo hay dos acepciones: M dice: "Echarse muchos con una mujer o dar botín". RS dice: "Avoir de fréquents rapports

avec une femme", en la original edición en francés. Excepcionalmente prefiero ahora a RS y no a su fuente, por tres razones: 1, porque etimológicamente se justifica la versión de RS al dar a CUAUH el sentido de intensidad o de frecuencia, mientras que no hay en la palabra nada que indique pluralidad de agentes; 2, porque parece corresponder CUAUHTLAZA a la expresión mexicana, actual, vulgar pero muy usada, "echar palo", que significa tener relación sexual; 3, porque la versión de M puede ser una simple errata de añadido de una s, que convertiría el adverbio "mucho" en el adjetivo "muchos". CUAUHTLAXCON tiene por raíces CUAITL, TLAZA y COMITL, la primera con el significado de "cabeza". Hay la posibilidad de traducir la palabra dando a cada raíz su valor primario, o la de buscar, como en CUAUHTLAXCON, el significado del verbo compuesto, en este caso CUATLAZA, que vierte M: "Cabecear con presunción y vanidad". Lo anterior daría a escoger entre cuatro significados posibles que, cosa curiosa, resultan a cual más picante: 1. "La olla que es arrojada dura". 2. "La olla que echa palo". 3. "La olla que lanza la cabeza". 4. "La olla que mueve la cabeza con presunción". Elijo la primera porque TLAZA sola o en sus compuestos está expresada como TLAX, lo que hace suponer un sustantivo derivado de un verbo, sustantivo impersonal que sería el objeto directo de la acción. Véase al respecto a TS, p. 126.

CUAXICALITZOPYAN, (to). (m).

Fontanela. / M. Mollera de la cabeza. // "Lugar de la punzadura del cráneo".

CUAXICALLI. (sm). Cráneo. 2. Totalidad de la cabeza ósea (dudoso). / M. Calaverna. M. Caxco de la cabeza. / Con respecto a la acepción 2, sólo la justifica vagamente la versión de M, "calaverna". S. no la justifica, ni lo hace la etimología. // "El vaso de la cabeza", entendida ésta como la parte superior del cuerpo humano, sin la cara.

CUAXICALMONAMICYAN, to. (m). Fontanela. / M. Mollera de la cabeza. // "Lugar donde se encuentran (las partes del) cráneo".

CUAXIPETZTLI. (sm). Calva. / M. Calva. D&A. Bald pate. // "La superficie pulida de la piel descubierta de la cabeza". / voc. XIP.

CUAXUXUMULLI. (m). Calva frontal. / M. Calva o las entradas de la cabeza. M. Entradas de la frente. // "Los rincones de la cabeza".

CUAYOLLOTLI. (m). Coronilla. 2. Cerebro. / M. Coronilla lo alto de la cabeza. M. Cerebro, meollo de la cabeza. // Para la primera acepción, "el centro (superficial) de la cabeza", entendiéndose ésta sin la cara; para la segunda, "el centro (interno) de la cabeza", entendiéndose ésta sin la cara. / voc. YOLLO.

CUCHIYA, to. (s). (Aparece así en los PM). Véase COCHIATL.

CUECUECUEYO, to. (s), véase CUECUEYO.

CUECUECUEYOCA, to. (s), véase CUECUEYO.

CUECUELPACHIUHCAN, to. (m), véase CUECUEYO.

CUECUEYO, to. (s). Las partes brillantes del cuerpo. / D&A.

Our glistening. VG, p. 207. Unsere juckenden Teile. // "Los relumbrantes".

CUECUEYOCA, to. (s), véase CUECUEYO.

CUECHCOCHTLA, to. (s). (Aparece así en el CF). Véase CUEXCOCHTLA.

CUELPACHIUHCAN, to. (m). Ijada. / M. Los ijares, o la ijada, parte del cuerpo. RS. Cadera, flanco, lado. // "Los plegaderos".

CUEXCOCHTETL. (sm). Occipucio. / M. Cogote. M. Colodrillo. M. Nuca de la cabeza. D&A. Occiput. VG, p. 129. Nacken. / cfr. CUEXCOCHTLI. // "La bola de la falda del sueño" (muy dudoso). / voc. TE, COCH y CUEXCOCH.

CUEXCOCHTLA, to. (s). Región occipital. / D&A. Our occipital region. / cfr. CUEXCOCHTLI. // "El lugar de la falda del sueño" (muy dudoso). / voc. COCH.

CUEXCOCHTLI. (sm). Nuca (dudoso). / M. Colodrillo. M. Cogote. D&A. Nape of the neck. VG, p. 129. Hinterhaupt. / Es difícil establecer si existe diferencia entre CUEXCOCHTLI y CUEXCOCHTETL, ya que M, en sus diferentes versiones, da a ambos el valor de "cogote" y "colodrillo", y de CUEXCOCHTETL dice, además, "nuca de la cabeza". Sin embargo, es verosímil que exista distinción, como lo sostienen D&A, y ésta puede ser: CUEXCOCHTLI = nuca (cuello); región de las vértebras cervicales, cuando menos la superior; cerviz. CUEXCOCHTLA = región occipital. Las razones para suponer distinto significado son: a. Etimológicas: TETL, "bola", "piedra", se refiere a la porción de la cabeza más que al cuello.



b. De descripción en la lista de S, que dice de CUEXCOCHTLI "acanalado, y de CUEXCOCHTETL, "duro, recio, se hace crujir", y que se le coloca en determinada posición al correr. c. De separación en el texto de S: no los da como sinónimos, sino que los separa, uno inmediatamente después del otro. D&A, por otra parte, distinguen entre CUEXCOCHTLI = nape of the neck; CUEXCOCHTETL = occiput, y CUEXCOCHTLA = occipital region. // "La falda del sueño" (muy dudoso). / voc. COCH.

CUEYANENEPILLI. (s). Frenillo. / Fraenum of the tongue. // "Lengua de rana".

CUEZCO, to. (s), véase CUEZCON.

CUEZCON, to. (sm). Coronilla. 2. Coronilla calva. / M. Coronilla de lo alto de la cabeza. D&A. Crown of the head. / La acepción 2 deriva de la descripción de S; pero en composición, como en CUEZCONCUAILACATZTLI, no queda duda de que se trata originalmente de la zona, con pelo o sin él. // "La troje". / Lógicamente debería ser CUEZCOMALLI, "tapadera de la troje", y no CUEZCOMATL, "troje"; pero aparece así tanto en M como en S.

CUEZCONCUAILL. (Siméon). Coronilla. / RS. Parte de arriba de la cabeza, de la cabellera o la propia cabellera. // "La troje de la cabeza".

CUEZCONCUAILACATZTLI, to. (m). Remolino de cabellos. / M. Remolino de pelos o de cabellos. // "El remolino de la cabeza en la coronilla".

CUILCHILLI. (sm). Recto. / M. El salvohonor. M. Sieso el salvohonor.

nor. M. Rabo, por el salvohonor. D&A. Anus. VG, p. 175, Mastdarm. / Pese a la versión de M, es inadmisibles la versión de CUILCHILLI como "ano", si se toman en cuenta el significado etimológico y el que exista la palabra CUILCHILQUIXTIA para indicar prolapso rectal. // "El chile pintado". / Debe de referirse al recto salido e irritado.

CUILCHILTENTLI. (s). Bordes del prolapso rectal. / D&A. Edge of anus. / cfr. CUILCHILLI. // "El borde del recto".

CUITLACAXIUHYANTLI. (sm). Depresión de la región lumbar. / M. La pretina. D&A. Waist. VG, p. 169. Achsenhöhle. RS. Riñones. / Aunque M da como significado "pretina", la etimología y la descripción de S indican que se trata sólo de la parte posterior. // "Donde la parte próxima al ano es como una escudilla". / voc. CUITLA.

CUITLAHUAQUIZTLI. (s). Excremento seco. Posiblemente el que no puede expelerse con facilidad. / D&A. Dry excrement. // "La sequedad del excremento".

CUITLAOLOTL. (s). Bolo fecal. / D&A. Corn-cob-shaped excrement. // "Olot fecal".

CUITLAPANAATETL. (s). Riñones. / D&A. Testis. / Aunque la descripción de S parece referirse a los testículos -lo que da pie a la identificación que hacen D&A-, es indudable que se trata de los riñones por: a, el hecho de que se diga que son testículos, pero de las espaldas; b, el que se haga referencia en uno de los sinónimos a su forma de frijol: CUITLAPANAAYECOTLI; y c, que su sinónimo

YOYOMOCTLI venga en M como riñón. // "Los testículos de la parte posterior del cuerpo". / voc. CUITLAPAN.

CUITLAPANAAYECOTLI. (s). Riñones. / D&A. Testis. / cfr. CUITLAPANAATETL. // "Los frijoles gordos de la parte posterior del cuerpo".

CUITLAPANACALIUHCA, to. (s). Parte acanalada de la espalda. / D&A. Grooved part of our back. VG, p. 170. Unsere Taille (?). // "Donde la espalda está en forma de canal".

CUITLAPAN ATEUHTLI. (m). Riñón. / M. Los riñones. // "El que es como testículo de la espalda".

CUITLAPANEHUAYO, to. (s). Piel de la espalda. / D&A. Skin of our back. / voc. CUITLAPAN. // "La piel de la espalda".

CUITLAPANTEPUTZCHICHQUILLI. (m). Apófisis vertebrales. / M. Espinazo. // "Los arpones del dorso (de los huesos) de la espalda". / voc. CUITLA y TEPUTZ.

CUITLAPANTLI. (sm). Espalda. 2. Parte trasera del cuerpo. / M. Espaldas. M. Trasera parte. D&A. Back. // "Lo que está sobre la región próxima al ano". / voc. CUITLAPAN.

CUITLAPANTZUNTLI. (m). Pelo de la espalda. / M. Pelos, o cerro entre las espaldas. // "El pelo de la espalda". / voc. CUITLAPAN.

CUITLAPOXCAHUILIZTLI. (s). Excremento infantil verde, generalmente asociado a la desnutrición. / D&A. Mouldy excrement. // "La mierda mohosa".

CUITLATAPALLOTL. (Siméon). Véase CUITLATAPAYOLLOTL.

CUITLATAPAYOLLOTL. (Siméon). Gordura. // "La bola de suciedad".

CUITLATECOMATL. (sm). Estómago. 2. Vientre, como cavidad del cuerpo donde están los intestinos (dudoso). / M. Panza de vientre. M. Vientre. D&A. Our stomach. D&A. Abdominal vessel. RS. Vientre, estómago, buche. / El significado que da M pudiera referirse a "panza" como víscera (muy a lo rumiante) y en estos términos significar la víscera del vientre. No es suficientemente claro, pues en la parte náhuatl-español, fol. 27v, dice "vientre", mientras que no aparece CUITLATECOMATL en la parte español-náhuatl a la altura de "vientre". S parece referirse a "estómago", y así lo indican también los sinónimos que en el texto aparecen. // "El vaso de la mierda".

CUITLATECONTLI. (m), véase CUITLATECOMATL.

CUITLATEPUTZCHICHQUILLI. (s). Apófisis vertebrales. / D&A. Spine ridges. / Pese a que M da como sinónimo de CUITLAPANTEPUTZCHICHQUILLI el término CUITLATETEPON, hay que distinguir entre el primero, "apófisis vertebrales", y el segundo, "vértebras". // "Los arpones del dorso (de los huesos) de la espalda. / voc. CUITLA y TEPUTZ.

CUITLATETEMALLI. (s). Excremento con aspecto purulento, como el formado por alimento mal digerido. / D&A. Purulent excrement. // "El pus fecal". / Aunque el significado es "excremento purulento", semánticamente hay inversión. Por oposición, cuando el significado real es "pus de apariencia fecal", etimológicamente la palabra significa "excremento purulento". / cfr. TEMALCUITLATL.

CUITLATETEPONTLI. (sm). Vérte-

- bras. 2. Columna vertebral. / M. Espinazo. D&A. Spine. // "Los tocones o zoquetes de la espalda". / voc. CUITLA.
- CUITLATEXCALHUAQUIZTLI. (s). Excremento seco. Posiblemente el que no puede expelerse fácilmente. / M. Cuitlatexcalhuaqui. tener enfermedad de colicapasio. D&A. Hardened excrement. // "Sequedad del horno de la mierda".
- CUITLATITIMALLI. (s), véase CUITLATETEMALLI.
- CUITLATZUNTLI. (s), véase CUITLAPANTZUNTLI.
- CUITLATL. (sm). Materia fecal. 2. Excremento en general. / M. Mierda. M. Cámara o mierda. // Etimología desconocida. / voc. CUITLA.
- CUITLAXAYACATL. (sm). Parte superior de las caderas. / M. Las caderas del cuerpo. D&A. Our hip. Olmos, p. 28, Lomos o caderas. // "Los rostros de la región próxima al ano". / voc. CUITLA y XAYAC.
- CUITLAXCOLLI. (sm). Intestino. / M. Las tripas. D&A. Intestines. RS. Intestinos, tripas, entraña, vientre. RS. Cuitlaxcolotl. (Olmos). Lo referente a las entrañas, a los intestinos; en sentido figurado, cabeza de generación, jefe, señor, gobernador. // "El de la superficie curva, de la mierda". / voc. CUITLA e IX.
- CUITLAXCOLPITZACTLI. (m). Intestino delgado. / M. Tripas delgadas. // "El intestino delgado".
- CUITLAXCOLTOMACTLI. (m). Intestino grueso. / M. Tripas gruesas. M. Tripas gordas. RS. Colon, intestino grueso. // "El intestino gordo".
- CUITLAXILOTCA, to. (s). Músculos de la espalda en haces prominentes. / M. Cuitlapán xilotcayotl. lomo de animal. D&A. Our lumbar curve. D&A. Small of our back. VG., p. 170. Unsere Marinen-Hüften. VG, p. 193. Unsere Speiseröhre. // "Lo que está formando una mazorca en la espalda". / voc. CUITLA.
- CHACAYOLLI. (m). Callos en general. 2. Callos de la cara dorsal de los pies. / M. Callos de los pies o de las manos. M. Callos que se les hacen a las mujeres encima de los pies de estar moliendo en metlatl. // "El centro áspero de la superficie" (dudoso), "el centro desprendible de una superficie". (dudoso).
- CHACHAYOLLI. (m). Aparece sólo en composición, en CHACHAYOLIUHQUI. Callos. / M. Chachayoliuhqui. cosa llena de callos. / Es muy probable que se trate de una errata en M, por CHACHAYOLIUHQUI. Así parece considerarlo RS, que registra la palabra sólo en esta última forma. // "El centro áspero de una superficie" (dudoso). "el centro desprendible de una superficie" (dudoso).
- CHIAHUACAYOTL. (s). Materia grasa, blanca, casi líquida. / M. Grosura o grasa. D&A. Our grease. D&A. Greasiness. // "Lo que tiene (aceite de) chía".
- CHIAHUIZATL. (sm). Sanguaza. / M. Sanguaza. D&A. Serous fluid. VG, p. 200. Verdorbenes Blut. // "El líquido al que se ha puesto (aceite de) chía".
- CHIAHUIZOTL. (m). Materia grasa, blanca, casi líquida. / M. Grasa o grosura. // "La llena de (aceite) de chía".
- CHIAHUIZTLI. (m). Secreción serosa o lipóide (dudoso). 2. Linfa (dudoso). / M. Humor. // "Lo que ha recibido (aceite de) chía".
- CHICQUIZTLI. (s), véase CHIQUIZTLI.
- CHICHICATL. (sm). Bilis, hiel. / M. Hiel. // "El líquido amargo".
- CHICHIHUALAYO ATL. (m). Suero de la leche. / M. Suero. // "El agua de la leche".
- CHICHIHUALAYO PATZQUITL. (m). Suero de la leche. / M. Suero. // "Zumo de la leche".
- CHICHIHUALAYOTL. (m). Leche. / M. Leche. // "El jugo de las tetas".
- CHICHIHUALIXAMEXCAYOTL. (m). Suero de la leche. / M. Suero. // "El líquido lácteo superficial (parecido al) cocimiento de maguay" (muy dudoso). / La etimología es muy dudosa, y sobre todo por su significado, pues no se justifica lo superficial.
- CHICHIHUALLI. (sm). Teta. 2. Pecho, tanto femenino como masculino. / M. Teta. M. Ubre, teta de parida. // "La que ha sido mamada".
- CHICHIHUALYACAHUITZTLI. (m). Apice del pezón. / M. Pezón de teta. / Pese a que M lo considera sinónimo de CHICHIHUALYACATL, el término se refiere a una parte del pezón. // "La púa de la punta de la teta".
- CHICHIHUALYACATL. (m). Pezón. / M. Pezón de teta. // "La punta de la teta".
- CHICHITL. (sm). Pulmones. 2. Saliva. 3. Escupitajo. / M. Bofes o escopetina. M. Saliva de la boca. M. Livianos o bofes de asadura. VG, p. 197. Bauchspeicheldrüse. // Etimología desconocida. Apparentemente está emparentada con "chupar", con "amargo" o posiblemente con "transparencia". RS dice que la radical es CHICHI.
- CHIQUIUHUYOTL. (s). Caja torácica. / D&A. Thorax. // "El cesto", "el canasto".
- CHIQUIZTLI. (s). Riñones. / D&A. Testis. / cfr. CUITLAPANAA-TETL, palabra de la que aparece como sinónimo. // "El raspado", "el rayado".
- CHITOLLI. (s). (Así aparece en el CM). Véase CHITTOLLI.
- CHITTOLLI. (s). Himen (dudoso). 2. Meato urinario femenino (dudoso). / D&A. Hymen. / dibujo TEPILLI. // "El aro", "el arco" (dudoso) o "la redondez de la piel delicada" (dudoso).
- CHIYAHUACAYOTL. (m), véase CHIAHUACAYOTL.
- CHIYAHUIZATL. (m), véase CHIAHUIZATL.
- CHIYAHUIZZOTL. (m), véase CHIAHUIZOTL.
- ECAUH, t. (s), véase EECATL.
- ECAYOTL. (Siméon). Vena (dudoso). // "Lo del viento".
- EECATL. (m). Una de las entidades anímicas (dudoso). 2. Aire que se aspira y espira, y que mueve el interior del cuerpo con el jadeo. 3. Ijada. Lugar donde se manifiesta el jadeo en forma notable. / M. Espíritu o soplo. / En relación a la acepción 3, en las dos ocasiones en las que aparece TECAUH en S, va seguido, como sinónimo, de MIMIAHUAYO. / cfr. IHOTL. // "El viento", "el aire".
- EHUATL. (sm). Piel. / M. Piel o pellejo. M. Cuero por curtir o piel. // Etimología desconocida. / RS opina que la radical es EHUA, pero indica su duda. / Si RS tiene razón, pudiera interpretarse como "lo que se levanta".

EHUAYOTL. (m), véase EHUATL.  
 ELACALIUHYANTLI. (s). Depresión esternal. / D&A. Sternal groove. VG, p. 167. Brustschnitt des Mannes. / VG opone este término, que a su juicio se refiere a una parte del cuerpo masculino, a ELCOMOLIUHYANTLI, que atribuye al cuerpo femenino. // "La parte que está en forma de canal en el pecho (tejidos blandos)". / voc. EL.  
 ELCICIOTCA, t. (s). Haces musculares del pecho, con perimio y tendones. / D&A. Our breast tissue. / cfr. CICIOTCAYOTL. // "El conjunto de lo que está cosido en el pecho". / voc. EL y CIOT, CIYOT.  
 ELCOCOYANTLI. (Siméon). Cavidad abdominal. / RS. Cavidad del estómago. // "El hueco abdominal".  
 ELCOMALLI. (m). Bazo. / M. El bazo. // "El comal de la parte superior de la cavidad abdominal". / voc. EL.  
 ELCOMOLIUHYANTLI. (s). Surco subcostal (dudoso). / D&A. Hollow part of the chest. VG, p. 167. Brustschnitt der Frau. / VG opone este término, que a su juicio se refiere al cuerpo femenino, a ELACALIUHYANTLI, que atribuye al cuerpo masculino. // "La parte que está en forma de hoyo en el pecho (tejidos blandos)". / voc. EL.  
 ELCOYONYA, t. (m). Boca del estómago. Parte central de la región epigástrica. / M. Estómago, la boca de él. / El *Diccionario de autoridades* define así "boca del estómago": "Es aquella parte que media entre el pecho y el vientre, en que se recibe y cuece el alimento para distribuirse a las partes del

cuerpo. Lat. *Stomachus i*, vel *Os ventriculi*. Llamán también así o entienden vulgarmente, la parte exterior que corresponde a la verdadera boca del estómago". // "El agujero de la parte frontal de la caja torácica". / voc. EL.  
 ELCOYONYAN, t. (m), véase ELCOYONYA.  
 ELCHIQUIHUITL. (sm). Pecho en general. 2. Parte frontal de la caja torácica. / M. Los pechos o el pecho. D&A. Chest. RS, Estómago, pecho. / En relación a la acepción 2, pese a que M dice "los pechos o el pecho", y a que es señalado como sinónimo de ELPANTLI, pueden ser distinguidos: ELCHIQUIHUITL = parte frontal de la caja torácica; ELPANTLI = tejidos blandos que están sobre la parte frontal de la caja torácica. Lo anterior queda comprobado por S, que señala que ELCHIQUIHUITL son los huesos. // "La canasta de las vísceras de la parte superior de la cavidad abdominal". / voc. EL.  
 ELELLI. (s). (Aparece sólo en composición). Véase ELLI.  
 ELELNACATL. (s), véase ELNACATL.  
 ELLI. (m). Vísceras de la cavidad abdominal. 2. Vísceras de la parte superior de la cavidad abdominal. 3. Hígado. 4. Parte frontal de la caja torácica. 5. Pecho, tejidos blandos. 6. Parte superficial de la caja torácica. 7. Vísceras de la cavidad torácica (dudoso). / M. El hígado, empero o mas, conjunción adversativa, o la tabla de los pechos. / La acepción 7 se basa en M, que dice: "Atravesarse el bocado. nino, cocotzacua. nin, eltzacua. nin, elpotlamia. nin, elcima."

// Etimología desconocida. / Posiblemente haya indicado en su origen posición inferior, inferior central o inferior interna.  
 ELMATLATL. (m). Peritoneo. / M. El redaño. // "La red de las vísceras de la cavidad abdominal". / voc. EL.  
 ELMETZTILAHUACAYO, to. (s). Parte gruesa del gran pectoral. // "La parte gruesa de la parte alargada y carnosa del pecho" (dudoso). / voc. EL y METZ.  
 ELMETZTLI. (s). Gran pectoral. / D&A. Chest muscle. VG, p. 166. Busen. // "La parte alargada y carnosa del pecho" (dudoso). / voc. EL y METZ.  
 ELNACATL. (s). Carne del pecho. / "La carne del pecho". / voc. EL.  
 ELNACAYO, t. (s), véase ELNACATL.  
 ELPANTLI. (sm). Pecho en general. 2. Tejidos blandos que están sobre la parte frontal de la caja torácica. / M. El pecho o los pechos. D&A. Chest. // "Lo que está encima de la parte frontal de la caja torácica". / MC. "Pared del hígado". / voc. EL.  
 ELPAPALOTL. (m). Esternón y cartílagos costales. / M. Paletilla del estómago o pecho. M. La paletilla. M. Paletilla de la boca del estómago. / La acepción de esternón y cartílagos costales se deduce de la etimología, ya que la forma corresponde a la parte frontal de la caja torácica. Aunque M dice que ELPAPALOTL, ELTEPITZTLI y ELTZACUALHUAZTLI son sinónimos, creo que pueden designar específicamente: ELPAPALOTL = esternón y cartílagos costales; ELTEPITZTLI = esternón, sólo manubrio y cuerpo; ELTZA-

CUALHUAZTLI = xifoides. / dibujo CHIQUIUHYOTL. // "La mariposa de la parte frontal de la caja torácica". / voc. EL.  
 ELTAPACHTLI. (sm). Hígado. / M. Hígado. // "La concha de la parte superior de la cavidad abdominal". / voc. EL.  
 ELTEPICITLI. (s). Esternón. Manubrio y cuerpo, sin xifoides. / D&A. Sternum. VG, p. 167. Die echten Rippen. / cfr. ELPAPALOTL. // "La cosa dura de la parte frontal de la caja torácica". / voc. EL.  
 ELTEPITZTLI. (m). Esternón. Manubrio y cuerpo, sin xifoides. / M. Paletilla del estómago o pecho. M. Paletilla de la boca del estómago. M. La paletilla. / cfr. ELPAPALOTL. // "La cosa dura de la parte frontal de la caja torácica". / voc. EL.  
 ELTOTOTL. (s). Xifoides. / D&A. Xiphoid. VG, p. 168. Falsche Rippen. / Así lo indica la definición de S. Aunque hay que aclarar que la naturaleza cartilaginosa que el texto le atribuye corresponde sólo a los primeros años de la vida del individuo. // "El pájaro de la parte frontal de la caja torácica".  
 ELTZACCATL. (m). Vísceras. / M. Entrañas. // "Las que están tapadas por la parte frontal de la caja torácica". / voc. EL.  
 ELTZACUALHUAZTLI. (m). Xifoides. / M. Paletilla del estómago o pecho. M. La paletilla del estómago. M. Paletilla de la boca del estómago. / cfr. ELPAPALOTL. // "El que tapa las vísceras superiores de la cavidad abdominal". / voc. EL.  
 ELTZACUILHUAZTLI. (m). Vísceras. / M. Entrañas. // "Las que

- están tapadas por la parte frontal de la caja torácica". / voc. EL. ELTZONYO, t. (m). Pelo del pecho. / M. Los pelos de los pechos. // "El pelo del pecho". / voc. EL. ELTZOTZOLLI. (sm). Tejido graso y piel, blandos y colgantes, del pecho. / M. Ubre de puerca parida o de vaca. D&A. Flabbiness of our chest. RS. Graisse dure qui vient dans les mamelles de certains animaux; jabot, double gorge. VG, p. 166. Männliche Brust. // "Las tiras del pecho". / voc. EL. EZAXIXTLI. (s). Orina con sangre. // "Orina con sangre". EZCOCOPITZACTLI. (m). Vaso sanguíneo delgado. / M. Vena sutil de sangre. M. Vena sutil del cuerpo. / Según MC, p. 65, es sólo vena delgada, pues cree que los nahuas distinguían las venas de las arterias. / cfr. EZCOCOTLI. // "Tubo delgado de la sangre". EZCOCOTLI. (sm). Vaso sanguíneo. M. Vena generalmente. M. Vena de sangre. / Según MC, p. 65, existía distinción entre arterias y venas, ya que según él IHOTL IOHUI era el nombre de las arterias. Sin embargo, IHOTL IOHUI, que M. traduce como "vena de aire" o "vena de aire o espíritu", tiene un significado muy distinto. El *Diccionario de autoridades* dice de "vena": "...se llama también la cavidad, hueco o vacío, que corre, y se dilata por el cuerpo de la tierra en varios tramos, a semejanza del cuerpo del animal... Como se ve oprimido (el aire) y sujeto al otro elemento más pesado que él, se sacude en las venas interiores del peso. Significa asimismo el ramo de los metales que se crían en lo interior del cuerpo de la tierra. Se llama asimismo la diversa calidad, u color de tierra, u de piedra, que se encuentra al ir la cavando, o cortando en las canteras." Corrobora este sentido del *Diccionario de autoridades* el mismo M, al decir que TEPUTZTLI IOUI es "vena o veta de cobre"; TEPUTZ ECAYOTL es "vena de cobre"; TETL IHECAYO, TETL IHUANCA es "vena de piedra", y ATL ICOCOYO, ATL IHOHUI es "vena de agua". // "Tubo de la sangre". EZHUITOMILIZTLI. (m). Menstruo. / M. Costumbre o camisa de mujer. M. Flujo de sangre de las mujeres. // "El flujo de sangre". EZQUIZALIZTLI. (m). Menstruo. / M. Costumbre tal de mujer, o su camisa. // "La salida de sangre". EZTECO, t. (s). (Aparece en los PM, en donde se le hace sinónimo de ELTAPACHTLI). Hígado. // "La olla de sangre". EZTEMALLI. (s). Pus sanguinolento. // "Pus sanguinolento". EZTLAELLI. (s). Excremento intestinal sanguinolento. 2. Flujo diarreico sanguinolento. / D&A. Bloody flux. // "La mierda sanguinolenta" o "el flujo diarreico sanguinolento". EZTLAILLI. (s), véase EZTLAELLI. EZTLI. (sm). Sangre. 2. En unión de TLAPALLI, metafóricamente, semen, principio de transmisión de la herencia. // Etimología desconocida. EZTLI IYOHUI. (m), véase EZTLI IOHUI. EZTLI IOHUI. (m). Vaso sanguíneo. / M. Vena de sangre. / cfr. EZCOCOTLI. // "Vía de sangre". EZYO, t. (s), véase EZTLI.

- HUALLATOQUILIA MAPILLI. (s). Anular, cuarto dedo de la mano. / D&A. Following finger. / cfr. MAPILLI. // "El dedo de la mano que viene a la zaga", o "el dedo de la mano que viene a continuación". / Se usa aquí el término ordinal de hermanos, tal como se hace en MAPILXOCOYOTL. En el CF, VI, p. 87, aparece, refiriéndose a los hermanos, el término TITLATOQUILIA, que S, en su HG, II, p. 121, atribuye al tercer hermano. Creo, sin embargo, que es el nombre del penúltimo de los hermanos, así como el nombre del último es XOCOYOTL. HUALLATOQUILIA XOPILLI. (s). Dedo cuarto del pie. / D&A. Following toes. / cfr. XOPILLI. // "El dedo del pie que viene a la zaga", o "el dedo del pie que viene a continuación". / cfr. HUALLATOQUILIA MAPILLI. HUEI MAPILLI. (sm). Pulgar, dedo primero de la mano. D&A. Thumb. / cfr. MAPILLI. // "El dedo grande de la mano". HUEI XOPILLI. (sm). Dedo primero del pie. / M. Dedo grande del pie. D&A. Big toe. / cfr. XOPILLI. // "El dedo grande del pie". HUELICHPUHOTL. (m). Himen íntegro. / M. Virginidad entera. // "La virginidad completa". HUIHUILTECA, to. (s), véase HUILTECCA. HUIHUILTECCANTLI. (m), véase HUILTECCA. HUILTECA, to. (s), véase HUILTECCA. HUILTECCA, to. (s). Parte discernible o separable del cuerpo. 2. Órgano. 3. Coyuntura. / M. Huihuilteccantli. coyuntura de miembro del cuerpo. D&A. Organs. D&A. Our joint. / voc. HUILTEC. // "Las separaciones", "los cortes", "lo discernible", "lo separable", "lo que está separado y es móvil" (dudoso). ICAMPA, t. (m). Parte trasera del cuerpo. / M. Trasera parte. M. Detrás de nosotros, o a las espaldas. // "En la parte trasera". / voc. ICAN. ICECNQUIZALIZ TONACAYO. (m). Parte del cuerpo humano. / M. Miembro, parte del cuerpo. // "Las diferentes cosas de nuestro cuerpo", y más literalmente, "lo que sale por separado de nuestro cuerpo". ICIC, i. (m). Jadeo. / M. Carleamiento del trabajado y cansado. // Etimología desconocida. / Posiblemente derivación de I, "interioridad". ICOCOXAUH. (s), véase COCOXQUI. (I)CPAC, to. (sm). Cabeza, sin la cara. / M. Encima de la cabeza, o en la cabeza. D&A. Our upper extremity. // "Encima", "arriba". ICXICHACHACAYULLI. (m). Callos de la cara dorsal de los pies. 2. Callos de los pies en general (dudoso). / M. Callos que se les hacen a las mujeres encima de los pies de estar moliendo en metlatl. / En relación a la acepción 2, así parece indicarlo el significado etimológico. // "Los callos de los pies". ICXINACATL. (s). Carne de los pies. 2. Carne de las piernas. / D&A. Tocxinacayo. Flesh of our foot. / voc. ICXI. // "La carne de los pies" o "la carne de las piernas". / voc. ICXI. (I)CXINACAYO, to. (s), véase ICXINACATL.

(I)CXIQUEQUEYOL, to. (s). Maléolos. / D&A. Ankle bone of our leg. // "Las bolas duras del punto de frotación del pie" (dudoso) / voc. ICXI y QUEQUEYOL.

ICXITL. (sm). Pierna, desde el cuadril. 2. Pie. / M. Pie. M. Pie con que anda el animal. D&A. Foot. D&A. Leg. / voc. ICXI. // Etimología desconocida. / Tal vez derivada de IC, que denota posición espacial o temporal. / voc. ICXI.

ICHPOCHOTL. (m). Himen íntegro. / M. Virgo de doncella. M. Virgindad de mujer. // "La virginidad".

IHIOTL. (sm). Una de las entidades o de las fuerzas anímicas, que al español se traduce como espíritu o soplo. 2. Aire que se aspira y espira, y que mueve el interior del cuerpo. 3. Vaho que se desprende del cuerpo. 4. Vaho que sale por la boca. 5. Pedo. 6. Rostro. / D&A. Breath. RS. Aliento, soplo, respiración, aire, saliva, espuma. / En relación a la acepción 1, así lo indica la versión de M, "espíritu o soplo", y coincide con YOLILIZTLI. Existe aquí una liga entre lo anímico y lo vital. M. dice de IHIYOTIA "...resplandece...", lo que lo liga con fuego y con luz. El *Diccionario de autoridades* dice de "espíritu", palabra usada por M en su versión: "...substancia viviente incorpórea e inmaterial, como la naturaleza del ángel, el alma racional, &c... Se toma muy frecuentemente por el alma racional... Se llama también la facultad, el vigor natural y virtud que vivifica el cuerpo, le anima, alienta y fomenta, y le da fuerzas para obrar", y de "soplo" dice: "...Por extensión vale el favor, e influjo de alguna cosa, con

que alguno eleva, exalta o promueve". En relación a la acepción 2, es pertinente hacer notar que tal vez se creyera en un aire permanentemente interno en el cuerpo, como entidad anímica o fuerza vital, y en tal caso se confundiría con la acepción 1. En relación a la acepción 6, S lo presenta como sinónimo de XAYACATL. Remiten D&A a los *Memoriales con escolios* de S, p. 213, donde se dice que IHIOTL significa "persona que mira con rostro (a)irado", al referirse a la madrastra. // "Lo del interior" (dudoso). / voc. IHIO.

IIXYO, t. (s), véase IXYO.

IIXOCA, t. (s), véase IXYO.

ILHUICATL. (s). Cabeza, incluyendo la cara. Al parecer hace énfasis en sus funciones de relación, tanto sensitivas como sociales. / D&A. Celestial part. // "El cielo".

IMAXTLI. (sm). Pelo pubiano. / M. Pendejo o barba inferior. M. Pendejo o vedija. D&A. Pubic hair. RS. Barba, bozo. // "Las bragas internas" (dudoso). / voc. IMAX.

INONCUAQUIZALIZ TONACAYO. (m). Parte del cuerpo humano. / M. Miembro, parte del cuerpo. // "Las diferentes cosas de nuestro cuerpo", y más literalmente, "lo que sale aparte de nuestro cuerpo".

IPOTOCTLI. (m). Vaho, aliento. / M. Vaho. // "El vaho interior que pasa (por la faringe)", (muy dudoso). / voc. IPOTOC.

ITALOYA, t. (s), véase ITTALOYA.

ITEC, t. (m). Interior del cuerpo. / M. Dentro, o en el interior del hombre. // "En lo interior".

ITETL. (sm). Abdomen. / M. Barriga o vientre. M. Vientre. D&A. Ab-

domen. // "Lo del interior" (dudoso), o "la bola de lo interior" (muy dudoso). / voc. ITE, ITI. / "Es muy difícil que ITETL e ITITL tengan etimologías diversas".

ITETZOTZOLLI. (m), véase ITITZOTZOLLI.

ITIC. (sm). Parte interna del cuerpo. 2. Cavidad abdominal. / M. Dentro, o en lo interior del hombre. D&A. Our interior. // "En lo interior".

ITIC PANIEHUAYO, to. (m). Tejido subcutáneo inmediato a la piel. / M. Entre cuero y carne. // "En el interior de la piel superficial".

ITIEHUATL. (s). Piel del abdomen. // "La piel del abdomen".

ITIPAN, t. (m). Epigastrio (dudoso). / M. Encima del vientre. // "Lo que está encima del abdomen". / voc. PAN.

ITITL. (sm). Abdomen. / M. Barriga o vientre. M. Vientre. D&A. Abdomen. // "Lo del interior" (dudoso). / voc. ITE, ITI.

ITITLALHUAYO, t. (m). Nervios y venas del abdomen. / M. Los nervios o venas del vientre. // "Conjunto de partes acordonadas del abdomen". / voc. TLALHUA e ITE, ITI.

ITITZOTZOLLI. (s). Tejido graso y piel, blandos y colgantes, de la región hipogástrica. Énfasis en la grasa. / M. Bajo del vientre. D&A. Flabbiness of our abdomen. // "Las tiras del vientre".

ITONALLI. (sm). Sudor. / M. Sudor. D&A. Perspiration. VG, p. 200. Gesundes Blut. // "El calor interior" (dudoso). / voc. ITONAL, ITONIL.

ITTALOYA, i. (s). Orificio vaginal (dudoso). / dibujo TEPILLI. //

"Su miradero". / D&A. "Her looking place".

ITLACAUHQUI EZTLI. (m). Sangre de gente cianótica, o sangre revuelta con aire por herida de tórax o, remoto, moco y sangre expelidos por la boca por edema pulmonar. / M. Sangre corrompida. // "Sangre corrupta".

ITLAOCOYO ICOTONCA IN TONACAYO. (m). Parte del cuerpo humano. / M. Miembro, parte del cuerpo. // "Parte, pedazo del cuerpo".

ITZCALCO, t. (m). Costado. 2. Axila. / M. Lado diestro o siniestro. M. Los costados. M. Lado o sobaco. // "El lugar frágil" (dudoso), o "El lugar bruñido" (dudoso). / voc. ITZCAL.

(I)TZMOLICA, to. (s). Cartílagos. // "Lo que está tierno".

IXAYOTL. (m). Lágrima. / M. Lágrima que cae de los ojos. // "El líquido de los ojos". / voc. IX.

IXCALLO, t. (m), véase IXCALLOCANTLI.

IXCALLOCANTLI. (sm). Cuenca, órbita. / M. Cuenca del ojo. D&A. Orbit. / En el texto de S se distingue entre IXCALLOCANTLI e IXCOMOLLI. El contexto es demasiado ambiguo para establecer la diferencia; pero el que se diga de IXCALLOCANTLI que es un hueco que se llena, que se pueda suponer que lo que lo llena es el globo del ojo, que M le asigne el valor de cuenca y que diga que IXCOMOLTIC es "carihundido, carienjuto", hace que se traduzca: IXCALLOCANTLI = cuenca; IXCOMOLLI = hueco circular que se forma entre la órbita y el globo del ojo. Aparte de esto, aparecen en S, como sinónimos de IXCO-

- MOLLI, los términos IXTECO-COMOLLI e IXTECOCOYOCTLI; del segundo dice M: "La cuenca del ojo muy hundida", y de su derivado IXTECOCOYONILIZTLI, "Ojeras hundidas", por lo que se corrobora que no son las órbitas, sino los huecos que quedan entre éstas y los globos de los ojos. // "Las partes laterales (dudoso) que están cóncavas, del ojo". / voc. CAN, CAL e IX.
- IXCOMOL, t. (s). Hueco circular que se forma entre la órbita y el ojo. / D&A. Hollow of our eye. / cfr. IXCALLOCANTLI. // "Los hoyos de los ojos". / voc. IX.
- IXCUACACALACCATL. (m). Entradas de la frente. / M. La calva de la cabeza. M. La calva o entradas de la frente. // "Las entradas de la frente".
- IXCUA ILACATZTLI. (m). Copete crespo. / M. Cabellos de la frente crespos. // "Lo que dobla en la frente", "lo que gira en la frente".
- IXCUAITL. (m). Frente. / M. Frente, parte de la cabeza. M. La frente de la cara. // "La cara de la cabeza", si se entiende la cabeza como CUAITL, esto es, sin la cara.
- IXCUAMOLLI, (sm). Ceja, conjunto piloso. / M. Las cejas. s. los pelos dellas. D&A. Eyebrow. // "Lo mulido de la frente". / voc. MOL.
- IXCUATOLLI. (sm). Ceja, parte prominente y curvilínea que se encuentra sobre el ojo, y no el pelo que la cubre. 2. Párpado. / M. Las cejas, no los pelos. M. Párpado del ojo. RS. Paupière, cils, c'est-à-dire la chair où tiennent les poils. / La versión de M, "párpado", no es muy convincente; pero aparece también así en composición en IXCUATOLPOZAHUA, "tener
- los párpados hinchados". // "El cuerpo rollizo de la frente". / voc. TOL.
- IXCUATL. (sm), véase IXCUAITL.
- IXCUATZONTLI. (m). Copete. / M. Copete de cabellos delanteros. M. Copete de cabellos de la frente. M. El vello o pelos de la frente. // "Los cabellos de la frente".
- IXCUAXICAL, t. (s). Hueso frontal. / D&A. Our frontal bone. // "El vaso de la frente".
- IXCUAXIPETZ, t. (m). Entradas de la frente. 2. Calva. / M. La calva, o entradas de la frente. // "La parte lisa de piel descubierta de la frente". / voc. XIP.
- IXCUAXOLOCHTLI. (s). Arrugas de la frente. // "Las arrugas de la frente".
- IXCUICUILHUIZTLI. (m). Mancha cutánea. / M. Mancilla en el cuerpo o en la cara. // "Lo que está como pintado en la superficie del cuerpo". / voc. IX.
- IXCUICUITLATL. (m), véase IXCUITLATL.
- IXCUILCHILCO, t. (m), véase IXCUILCHILLI.
- IXCUILCHILLI. (m). Lagrimal. / Lagrimal del ojo. MC, p. 68, distingue entre IXCUILCHILLI e IX-TENCUILCHILLI, puntos lagrimales, e IXXOMOLIHCANTLI, saco lagrimal. // "El chile rojo del ojo", o "el recto del ojo", / voc. IX y CUILCHIL. / En el caso de que sea "el recto del ojo", el nombre aludiría tanto a su apariencia como a su relación con IXCUITLATL.
- IXCUITLATL. (sm). Legaña. / M. Lagañas. D&A. Rheum of the eye. // "El excremento de los ojos". / voc. CUITLA e IX.
- IXCHIAN CUICUILLOT. (m). Man-

- cha cutánea del rostro. 2. Peca. / M. Peca, o mancilla de la cara. // "Lo que está pintado con (aceite de) chía en la cara". / voc. IX.
- IXEHUATL. (s). Piel de la cara // "La piel de la cara". / voc. IX.
- IXICUXILIZTLI. (m). Mancha cutánea. / M. Mancilla en la cara. M. Mancilla en el cuerpo o en la cara. // "Lo que se ha madurado o cocido en la superficie del cuerpo". / voc. IX.
- IXMOTZOLIUHCA, t. (s). Músculo orbicular de la boca, y tal vez el orbicular de los párpados. / D&A. The gripping place of our face. // "Los que están como agarrando en la cara".
- IXNACATL. (s). Carne de la cara. // "La carne de la cara". / voc. IX.
- IXNACAYO, t. (m). Carúncula lagrimal. M. La carnaza de los ojos. RS. Parte inferior de los párpados. MC, p. 68. Carúncula lagrimal. // "El conjunto de carne del ojo".
- IXNENEUH, t. (m). Pupila. / M. Niña del ojo. // "La muñeca del ojo".
- IXOMIO, t. (s). Huesos faciales. / D&A. Our face bones. VG, p. 188. Unser Scheitelbein. // "Los huesos de la cara". / voc. IX.
- IXPAMPA, t HUETZI. (m). Semen. 2. Secreción genital femenina a la que se atribuía función generativa correspondiente a la del semen. 3. Principio generativo, tanto masculino como femenino. / M. Simiente de varón. M. Simiente de la mujer &c. / En forma extraña, aparece en M en su segunda acepción con el prefijo TO- (parte náhuatl-español, 113v). // "Lo que cae por enfrente". / voc. IX.
- IXPAMPA, t QUIZA. (m). Semen. 2. Secreción genital femenina a la que se atribuía función generativa correspondiente a la del semen. 3. Principio generativo femenino. / M. Simiente de varón. M. Simiente de mujer &c. // "Lo que sale por enfrente". / voc. IX.
- IXQUEMPALLI. (sm). Cara palpebral interna. / M. El párpado del ojo la parte interna dél. M. El párpado del ojo. D&A. Interior of the eyelid. VG, p. 131. Bindehaut. // "La superficie húmeda que cubre el ojo". / voc. IX.
- IXQUIMILIUHCAYOTL. (sm). Párpado. / M. Párpado, o cobertura de algo. D&A. The covering of the eye. // "Lo que está como envoltura del ojo". / voc. IX.
- IXTECOCOMOL, t. (s). Hueco circular que se forma entre la órbita y el ojo. / cfr. IXCALLOCANTLI. // "El hoyo discoidal del ojo". / voc. IX y TE.
- IXTECOCOYOCCO, t. (m), véase IXTECOCOYOCTLI.
- IXTECOCOYOCTLI. (sm). Hueco circular que se forma entre la órbita y el ojo. / M. Ixtecocoyocco. la cuenca del ojo. M. La cuenca muy hundida. D&A. Our eye sockets. / cfr. IXCALLOCANTLI. // "El hueco discoidal del ojo". / voc. IX y TE.
- IXTELIUHCATL. (sm). Pómulo, hueso malar. 2. Pómulo, saliente que forma en el rostro ese hueso. 3. Mejilla. / M. Mejilla de la cara. M. Lo mismo es que tixtelihca, o lo alto de los carrillos o de las mejillas. D&A. Our cheek. // "Lo que está como promontorio en la cara". / voc. IX.
- IXTELOLOTLI. (sm). Ojo. / M. Ojo con que vemos. // "El bodoque del rostro". / voc. IX.

**IXTEMALLI**. (m). (Aparece sólo en composición, en IXTEMALIHUI, "purgar por los ojos materia"). Pus de los ojos. / "Pus de los ojos".

**IXTENCUILCHILLI**. (sm). Lagrimal. / M. Lagrimal del ojo. D&A. Lachrymal gland. VG, p. 132. Lidwärschen. MC, p. 68, propone para IXCUILCHILLI e IXTENCUILCHILLI puntos lagrimales, y para IXXOMOLIUHCAYOTL, saco lagrimal. // "El chile rojo de los párpados" o "el recto de los párpados". / cfr. IXCUILCHILLI.

**IXTENTLI**. (sm). Borde libre del párpado. / M. Los bezos de los párpados de los ojos. M. Los bezos de los ojos. // "Los labios de los ojos", "los bordes de los ojos". / voc. IX.

**IXTEOUH**, t. (sm). (Aparece así en el CF). Véase IXTEUH.

**IXTEUH**, t. (s). Pupila. / M. Tixteouh. niña del ojo. D&A. Pupil of our eye. // Existen dos posibilidades: que la palabra sea IXTEOUH, t, en cuyo caso sería "el dios que está en el ojo", o que sea IXTEUH, t, en cuyo caso sería "el disco del ojo". Es más verosímil la primera, puesto que M consigna TEOUH con el significado de "pupila" / voc. IX y TE.

**IXTILLI**. (s). Pómulo, hueso malar. 2. Pómulo, saliente que forma en el rostro ese hueso. 3. Mejilla. / D&A. Malar region. // "El promontorio del rostro". / voc. IX.

**IXTILIUHCA**. (m), véase IXTELIUHCA.

**IXTOCATZAHUALLO**, t. (m). Conjuntiva (dudoso). / M. La tela de los ojos. MC, p. 68. Conjuntiva. / Ni de la etimología ni de la versión de M surge certeza de si se trata de una parte normal del

cuero humano o de la resultante de una enfermedad. Me apoyo en MC. // "La telaraña de los ojos".

**IXTOLOLOTLI**. (m). Ojo. / M. Ojo con que vemos. // "La bola del rostro". / voc. IX.

**IXTOTOMONILIZTLI**. (m). Barro. / M. Barros que nacen en la cara. // "Los que se han hecho bolas en el rostro". / voc. IX.

**IXTOTOUH**, t. (sm). Pupila. / M. Niñilla o niñeta del ojo. D&A. Pupil of our eye. // "El pájaro del ojo". / voc. IX.

**IXTILI**. (sm). Cara, tanto la región facial como la superficie en particular. 2. Ojo. 3. Haz. 4. Superficie general del cuerpo. 5. Parte frontal del cuerpo. / M. La haz o la cara, o el ñudo de la caña. M. Haz, por la cara o rostro del hombre. D&A. Face. // "La cara", "la haz", "la superficie". / voc. IX.

**IXTZOCUICUITLATL**. (s), véase IXTZOCUITLATL.

**IXTZOCUITLATL**. (s). Sudor espeso y sucio del rostro. / D&A. Perspiration of face. // "Sudor espeso y sucio del rostro". / voc. CUITLA e IX.

**IXTZONTLI**. (sm). Pelo de la cara. / M. El vello de la cara. // "El pelo de la cara". / voc. IX.

**IXXOMOLIUHCANTLI**. (m). Lagrimal (dudoso). / M. Los lagrimales de los ojos. MC, p. 68, distingue entre IXCUILCHILLI e IXTENCUILCHILLI, puntos lagrimales, e IXXOMOLIUHCANTLI, sacos lagrimales. // "Las partes laterales (dudoso) que son como rincones de los ojos". / voc. CAN e IX.

**IXXOMUL**, t. (m), véase IXXOMOLIUHCA.

**IXXOXOMOLIUHCA**, t. (m), véase IXXOMOLIUHCANTLI.

**IXYO**, t. (s). Coyunturas en forma de nudos de cañas, como son los artojos. / M. Ixtli. la haz o la cara, o el ñudo de la caña. D&A. Our cane like joint. // "Los nudos de caña". / voc. IX.

**IXYOCA**, t. (s), véase IXYO

**IYELLI**, (m). Pedo. / M. Pedo. // "El que hiede".

**IZAZAHUATL**. (m). Barro. / M. Barros de la cara. // "La sarna de la cara". / voc. IX.

**IZTAC ALAHUAC**. (s). Mucosidad blanca. // "Mucosidad blanca".

**IZTAC TLAHELLI**. (s). Materia fecal blanca. 2. Flujo diarreico blanco. / D&A. Purulent flux. // "Mierda blanca", "flujo diarreico blanco".

**IZTAC TLAHILLI**. (s), véase IZTAC TLAHELLI.

**(I)ZTACAUH**, t. (sm). Esclerótica. / M. Blancura o lo blanco de los ojos. D&A. Whites of our eyes. // "Lo que está blanco".

**IZTACAYOTL**. (m), véase IZTACAUH.

**IZTECUAITL**. (Siméon). Extremo libre de la uña. // "La cabeza de la uña".

**IZTETL**. (sm). Uña. / M. Uña. // "La piedra blanca" (muy dudoso). / Para obtener este significado tendría que darse el valor de piedra a TITL, como si fuese TETL, lo cual es remoto. TITL se usa tan frecuentemente como TETL en esta palabra. La equiparación de las uñas a las piedras aparece, sin embargo, en una adivinanza del CF, VI, p. 237, en la que se dice: ¿Zazan tleino matlactin tepatlactli quimamamatimani?, "¿Qué son las diez piedras anchas que anda cargando?", y la respuesta es Tozti, "Nuestras uñas".

**IZTETZINNACAYOTL**. (m). Padras-

tro. Pedazo de pellejo que se levanta junto a las uñas. / M. Repelo o padraastro cerca de la uña. // "La carne (desprendida) de la base de la uña". / voc. TZIN.

**IZTETZINTLI**. (m). (Aparece sólo en composición, en IZTETZIN-NACAYOTL e IZTETZINXONEHUAYOTL). Raíz de la uña. // "La base de la uña". / voc. TZIN.

**IZTETZINXONEHUATL**. (m). Padraastro. Pedazo de pellejo que se levanta junto a las uñas. / M. Repelo o padraastro cerca de la uña. // "Pellejo desprendido de la base de la uña". / voc. XON y TZIN.

**IZTETZIN XONEHUAYOTL**. (m), véase IZTETZINXONEHUATL.

**(I)ZTICUAC**, to. (m). Extremo libre de la uña. / M. Las puntas de las uñas. // "El extremo de la uña". / voc. CUA.

**IZTICUAITL**. (Siméon), véase IZTECUAITL.

**IZTITL**. (sm), véase IZTETL.

**IZTITZIN NACAYOTL**. (m), véase IZTETZIN NACAYOTL.

**IZTITZINTLI**. (m), véase IZTETZINTLI.

**IZTITZIN XONEHUAYOTL**. (m), véase IZTETZINXONEHUATL.

**IZTLACTLI**. (m). Saliva. 2. Baba, escupitina. / M. Baba. M. Escopetina que se sale. i. las babas. M. Saliva de la boca. // Etimología desconocida. / voc. IZTLAC.

**MACOCHTLI**. (s). Cara interna o medial del brazo. / D&A. Curved inner part of arm. VG, p. 158. Umhalsen. // "La dormidera del brazo", "la que se acomoda, del brazo". / voc. COCH y MA.

**MACPALACALIUHCA**, to. (s). Pliegues palmares transversos. / D&A. Grooved part of our hand. // "Lo

- que está acanalado en la palma de la mano".
- MACPALCOMOLLI. (m). Hueco palmar (dudoso). / M. Palma de la mano acucharrada. / Es dudoso que se refiera a una formación normal. // "El hoyo de la palma de la mano". / voc. MACPAL.
- MACPALHUIHUILTECCAYOTL. (s). Pliegues palmares transversos. / D&A. Joint of the palm of the hands. // "El conjunto de separaciones de la palma de la mano".
- MACPALIX, to INACAYO. (s), véase MACPALIXNACAYO.
- MACPALIXNACAYO, to. (s). Carne de la haz de la mano. / D&A. The flesh of the palm surface of our hand. // "La carne de la haz de la mano". / voc. IX y MACPAL.
- MACPALIXTLI. (s). Palma, región palmar. 2. Palma, superficie palmar. / D&A. Surface of the palm of the hand. // "La haz de la mano". / voc. IX y MACPAL.
- MACPALLI. (sm). Mano. 2. Palma, región palmar. 3. Palma, superficie palmar. / M. Palma de la mano. D&A. Hand (palm). VG, p. 159. Handfläche. RS. Paume, creux de la main. // "La parte delgada, con superficie ancha y plana, del brazo". / voc. MACPAL e ICPAL.
- MACPALNACATL. (s). Carne de la mano. 2. Carne de la haz de la mano. / D&A. Flesh of the palm of the hand. / Ante la polisemia, los informantes de S tienen que aclarar en qué sentido debe entenderse en uno de los casos: *oc cenca yehuatl itoca tomacpalix inacayo*. // "La carne de la mano", "la carne de la palma de la mano". / voc. MACPAL.
- MACPALTEPUTZTLI. (sm). Dorso de la mano, comprendido el de los dedos. / M. La haz de la espalda de la mano, o los artejos. D&A. Back of the hand. RS. Dessus ou revers de la main ou des jointures des doigts. // "El dorso de la mano". / voc. TEPUTZ y MA.
- MACPALTILAHUACA. (s). Musculatura de las eminencias tenar e hipotenar. / D&A. Thickness of the palm of our hand. // "Lo grueso de la haz de la mano". / voc. MACPAL.
- MACPALXOXOTCA, to. (s). Pliegues palmares transversos. // "Lo que está rayado en la palma de la mano". / voc. MACPAL.
- MACPALLYOLLOTLI. (sm). Parte central de la palma. / M. El medio de la palma de la mano. D&A. Middle of the palm of the hand. RS. Milieu, creux de la main. // "El centro de la palma de la mano", entendiendo centro como el superficial. / voc. YOLLO y MACPAL.
- MACHACAYOLIN. (m), véase MACHACAYOLLI.
- MACHACAYOLLI. (m). Callo de la mano. / M. Callos de la mano. // "El callo de la mano".
- MAEHUATL. (s). Piel de la mano. 2. Piel del brazo. // "La piel de la mano", "la piel del brazo". / voc. MA.
- MAIMATCA, no. (m). Mano derecha. / M. Mano derecha. // "La mano sabia", "la mano hábil".
- MAITL. (sm). Brazo. 2. Mano. / M. Mano del hombre. M. La mano o los brazos. D&A. Hand. D&A. Arm. // "El que caza", "el que cautiva". / voc. MA.
- MALCOCHTLI. (Siméon). Cuello. // "El que se abraza".
- MANEMATICA, no. (m). Mano derecha. / M. Mano derecha. // "La mano cuerda", "la mano hábil". / voc. NEMAT.
- MAOLOLLI. (m). Puño. / M. Puño cerrado de la mano. // "La bola de la mano".
- MAOPOCH, no. (m). Mano izquierda. / M. Mano izquierda. // "La mano izquierda". / voc. OPOCH.
- MAPILCEMIXTLI. (m). Totalidad de la cara palmar de los dedos. / D&A. All the surface of the fingers. // "La haz completa de los dedos de la mano".
- MAPILHUEYACAUH, to. (m), véase MAPILLI HUIAC.
- MAPILIXTLI. (m). Cara palmar de los dedos. 2. Artejos de los dedos de la mano. / M. La haz de los dedos de la palma de la mano. M. Artejo o coyuntura de los dedos de la mano. // Para la primera acepción, "la haz de los dedos de la mano"; para la segunda, "los nudos de caña de los dedos de la mano". / voc. IX.
- MAPILLI. (sm). Dedo de la mano. / M. Dedo de la mano. D&A. Finger. // "El que surge de la mano", "El apéndice de la mano". / voc. MA y PIL. / Los nombres particulares de los dedos de la mano son: 1. *huei mapilli, mapiltecuhtli, tepito mapilli, tomahuac mapilli*, pulgar. 2. *mapilli tlamapilhuani, temapilhuiaya, tlamapilhuiloni mapilli*, índice. 3. *mapilhueyaca, mapilli huiaic, tlanepantla mapilli*, cordial. 4. *huallatoquilia mapilli*, anular. 5. *mapiltontli, mapilxocoyotl*, meñique.
- MAPILLI TLAMAPILHUIANI. (s). Índice. / D&A. Tlamapilhuiani. Pointer. / cfr. MAPILLI. // "El dedo señalador".
- MAPILLI HUIAC. (s). Cordial, tercer dedo de la mano. / D&A. Long finger. / cfr. MAPILLI // "El dedo largo de la mano".
- MAPILNACATL. (s). Carne de los dedos de la mano. / D&A. Flesh of the finger. // "La carne de los dedos de la mano".
- MAPILOMIO, to. (s). Huesos de los dedos de la mano. / D&A. Our finger bone. // "Los huesos de los dedos de la mano".
- MAPILTECU, to. (m). Pulgar, dedo primero de la mano. / M. Pulgar, dedo de la mano. / cfr. MAPILLI. // "El señor de los dedos de la mano".
- MAPILTEPUTZTLI. (m). Artejo de la mano (dudoso). / M. Los artejos de la mano. / La etimología parece referirse a las falanges; sin embargo, M dice "artejos". El *Diccionario de autoridades* define "artejo" como diartrosis; pero Alonso, en una de sus acepciones, dice que artejo es cada una de las piezas articuladas entre sí de que se forman los apéndices segmentarios de los artrópodos. // "(Las piezas de) cobre de los dedos de la mano".
- MAPILTONTLI. (m). Meñique, dedo quinto de la mano. / M. Dedo meñique o pequeño de la mano. / cfr. MAPILLI. // "El dedillo de la mano".
- MAPILTZALA, to. (s). Espacio comprendido entre el índice y el cordial, entre el cordial y el anular, y entre el anular y el meñique. / M. Mapiltzalan. Entre los dedos de las manos. D&A. Between the fingers. / El espacio comprendido entre el pulgar y el índice es MATZALAN. // "Enmedio de los dedos de las manos".
- MAPITZALAN, to, no. (m), véase



- MAPITZALA.
- MAPILTZONTLI. (s). Pelos de los dedos de las manos. / D&A. Hair of the finger. // "Los pelos de los dedos de las manos".
- MAPILXOCOYOTL. (sm). Meñique, quinto dedo de la mano. / M. Dedo meñique de la mano. M. El dedo meñique. M. Dedo meñique o pequeño de la mano. D&A. Little finger. / cfr. MAPILLI. // "El dedo 'hijo menor' de la mano".
- MAPILZAZALIUHYANTLI. (m). Artejos, nudillos. / M. Coyunturas de los dedos de las manos. // "Los lugares donde están pegadas las partes de los dedos de las manos".
- MAQUECHTLANTLI. (sm), véase MAQUECHTLI.
- MAQUECHTLI. (m). Muñeca. / M. Muñeca, parte del brazo. D&A. Maquechtlantli. Wrist. // "La parte angosta del antebrazo". / voc. QUECH y MA.
- MAQUEQUEYOLLI. (sm). Cabeza del cúbito y extremo distal del radio. / M. Choquezuela de la muñeca de la mano. M. Choquezuela de la muñeca o de la mano. D&A. Wrist bone. // "Las bolas del punto de frotación de la mano" (dudoso). / voc. QUEQUEYOL.
- MATLALHUAYO, to. ITETECUICACA. (m). Pulso. / M. Pulso. // "Lo que está latiendo en las partes acordonadas del brazo", "lo que está latiendo en las partes acordonadas del antebrazo". / voc. TLALHUA y MA.
- MATZALA, to. (s). Espacio comprendido entre el pulgar y el índice. / D&A. Middle of our hand. / El espacio comprendido entre los demás dedos de la mano se llama MAPILTZALAN. // "Enmedio de la mano".
- MATZOCUICUITLATL. (s), véase MATZOCUITLATL.
- MATZOCUITLATL. (s). Sudor grueso y sucio del brazo. / D&A. Perspiration of arm. // "El sudor espeso del brazo". / voc. CUITLA y TZO.
- MATZONTLI. (s). Pelos de los brazos. 2. Pelo de las manos. / D&A. Hair of the hand. // "Los pelos del brazo", "los pelos de la mano". / voc. MA.
- MATZOPAZPITZAHUACA. (s), véase MATZOTZOPAZPITZAHUAYA.
- MATZOPAZPITZAHUAYA, to. (s). (Así aparece en el CM). Véase MATZOTZOPAZPITZAHUAYA.
- MATZOPAZTOMAHUACA, to. (s). (Así aparece en el CM). Véase MATZOTZOPAZTOMAHUACA.
- MATZOPAZTLI. (s), véase MATZOTZOPAZTLI.
- MATZOTZOPAZPITZAHUAYA, to. (s). Región distal del antebrazo. / D&A. Slender part of our forearm. // "La parte delgada del antebrazo".
- MATZOTZOPAZTOMAHUACA, to. (s). Región proximal del antebrazo. / D&A. Thick part of our forearm. // "La parte gruesa del antebrazo".
- MATZOTZOPAZTLI. (sm). Antebrazo. 2. Muñeca (muy dudoso). 3. Huesos del antebrazo. / M. Muñeca de la mano o del brazo. M. Tabla del brazo desde el codo hasta la muñeca. D&A. Forearm. VG, p. 189, da a MATZOPAZTLI el valor de Speiche y a MATZOTZOPAZTLI el de Elle. / La acepción 2 se basa en M, que así lo registra en la parte español-náhuatl, fol. 87v. A esto se opone él mismo al registrar en la parte espa-

- ñol-náhuatl, fol. 111v, y en la parte náhuatl-español, fol. 54v y 149r, que es la tabla del brazo. También se opone a ello el significado etimológico. La distinción de VG carece de base. / voc. MATZOTZOPAZ. // "La cuchilla de telar del brazo". / voc. MA.
- MAXACTLI. (sm). Horcajadura, entrepiernas. / M. Muslo, la parte de dentro. M. Entre mis piernas, o en la horcajadura. D&A. Crotch. // "El lugar de partición en prolongaciones" (dudosa), "la metedura de las bragas" (dudosa). / voc. MAXAC.
- MAXATL. (Siméon), véase MAXACTLI.
- MAYAHUIA, to. (s). Manos, pies, ojos. / D&A. Our moving places. VG, p. 206. Womit wir auf der Boden werfen. // "Los arrojadores", "los lanzadores".
- MAYAUHCAMPA, to. (m), véase MAYAUHCANTLI.
- MAYAUHCANTLI. (m). Mano derecha. / M. Mano derecha. // "El lugar lateral (dudoso) de arrojar". / voc. CAN.
- MAYEC, no. (m), véase MAYECANTLI.
- MAYECCAMPA, to. (m), véase MAYECCANTLI.
- MAYECCANTLI. (m). Mano derecha. / M. Mano derecha. // "La mano del lado bueno". / voc. MA y YEC.
- MAYEHUATL. (s), véase MAEHUATL.
- MECATL. (s). (Aparece sólo en composición en el CF, X, p. 162, en la palabra YOLLOMECAYO; pero no en la lista de S que sirve de base a esta nómina). Vaso sanguíneo. // "La cuerda".
- MEMEYALLOTL. (m). Leche. / M. Leche generalmente. // "Lo manado".
- METZCUAUHYOTL. (sm). Muslo. Pierna. / M. El muslo, o el largor de toda la pierna. // "La parte larga y rígida de la pierna". / voc. METZ y CUAUH.
- METZEHUATL. (s). Piel del muslo. 2. Piel de la pierna. / D&A. Skin of the thigh. // "La piel del muslo", "la piel de la pierna". / voc. METZ.
- METZNACATL. (s). Carne de la pierna. 2. Carne del muslo. / D&A. Flesh of the thigh. // "La carne de la pierna", "la carne del muslo". / voc. METZ.
- METZONTLI. (m). Pelo del muslo. 2. Pelo de la pierna. / M. Los pelos de las piernas. // "Los pelos del muslo", "los pelos de la pierna". / voc. METZ.
- METZPITZAHUAYA, to. (s). Región distal del muslo. / D&A. Slender part of our thigh. // "La parte delgada del muslo". / voc. METZ.
- METZTOMAHUAYA, to. (s). Región proximal del muslo. D&A. Thick part of our thigh. // "La parte gruesa del muslo". / voc. METZ.
- METZTLALHUATL. (m). Nervios, vasos sanguíneos y tendones de la pierna. 2. Nervios, vasos sanguíneos y tendones del muslo. / M. Los nervios de la pierna. M. Los nervios o cuerdas de las piernas. / El *Diccionario de autoridades* da a "cuerda" el siguiente significado: "Se llaman también los nervios que hacen trabazón en el cuerpo". / voc. TLALHUA. // "Las partes acordonadas de las piernas", "las partes acordonadas de los muslos".
- METZTLALHUAYO, to. (m), véase METZTLALHUATL.

- METZTLI.** (sm). Pierna. 2. Muslo. / M. Muslo, por parte de dentro y fuera. M. Luna, o pierna de hombre, o de animal, o mes. M. Pierna o muslo. D&A. Thigh. // Etimología desconocida. / voc. METZ.
- METZTZONTLI.** (s), véase METZONTLI.
- MIAHUAYOCAN,** to. (m). Ijada. / M. La ijada, parte del cuerpo. D&A. Our lungs. VG, p. 170. Unsere Wichen. // "El lugar del espigadero" (dudoso), "donde brota la espiga de maíz" (dudoso), "el lugar de la abeja mielera" (dudoso), "el panal de la abeja mielera", (dudoso).
- MICQUETL.** (m). Cuerpo muerto. / M. Cuerpo muerto. M. Cuerpo de hombre muerto. // Etimología desconocida, aunque MICQUI es muerto. / RS señala como raíces MICQUI y ETL, lo que no parece muy lógico.
- MICQUI.** (m). Cuerpo muerto. / M. Cuerpo muerto. M. Defuncto. // "El que ha muerto". / voc. MI.
- MICHINIX.** (m). Verruga común. Se distingue de la conocida en México como mezquino y de la redonda, lisa y roja. / M. Verruga, otra (para distinguirla de la llamada TZOTZOCATL). / cfr. TZOCATL y XITOMACIHUIZTLI. // "Lo que se chamuscó".
- MIMIAHUAYO.** (s), véase MIAHUAYOCAN.
- MIMILIUHCA,** to. (s). Músculos en haces prominentes. 2. Musculatura paravertebral. / M. Mimiliuhcayotl. redondez de cosa rolliza o lomos de animal. D&A. Our loins. VG, p. 170. Unsere Weibes-Hüften. VG, p. 193 Unsere Milz (?) / S. da ambas acepciones: la 2 al decir *tomimiliuhca, oc cenca yehuatl in*
- tocuitlatetepon quitocaticac*, y la primera al generalizar *niman ye muchi itoca in nohuian tomimiliuhca*. // "Lo que está en forma cilíndrica".
- MIMIYAHUAYO.** to. (s), véase MIAHUAYOCAN.
- MITL.** (s). (Aparece sólo en composición, en el CF, X, p. 56, en la palabra MIHUA; pero no en el texto de S que sirve de base a esta nómina). Pene. / D&A. Virile arrow. // "La flecha".
- MIXIUHCATLAYELLI.** (m). Placenta y membrana ya expulsadas. / M. Pares de la mujer que pare. // "La inmundicia de la parida".
- MIYAHUAYOCAN,** to. (m), véase MIAHUAYOCAN.
- MOLICPIACATL.** (s). Pico del olécranon. / D&A. Point of elbow, // "La punta del codo".
- MOLICPITL.** (sm). Codo. 2. Olécranon. / M. Codo del brazo. D&A. Elbow. // "La cosa pequeña en forma de bola" o "la cosa pequeña que surge". / voc. MOLICPI.
- MOLICTLI.** (m), véase MOLICPITL, de la que probablemente sea forma abreviada.
- MOMOTZOLIUHCA,** to. (s), véase MOTZOLIUHCA.
- MOTZOLIUHCA,** to. (s). Músculos que, al contraerse, cierran un orificio: los esfínteres del ano, el orbicular de la boca y, posiblemente, el orbicular de los párpados. / D&A. Our gripping place. // "Los que están como agarrando".
- MUMUTZCAYOTL.** (m). Capa desprendible de grasa. / M. Grasa por grosura. // "La grosura", y éste derivado de "lo que se arranca".
- NACACELICA,** to. (m), véase NACAZCELICA.

- NACACELICAZOTL.** (m), véase NACAZCELICA.
- NACAICELICA,** t. (s), véase NACAZCELICA.
- NACAIPATLAHUACA.** (s), véase NACAZPATLAHUACA.
- NACATL.** (sm). Carne. / M. Carne. D&A. Flesh. // Etimología desconocida.
- NACATZOMMAMALACACHIUHCAYOTL.** (m). Remolinos tras las orejas. / M. Remolinos de cabellos tras las orejas: // "El girar de cabellos (de atrás) de las orejas".
- NACATZON,** to. (m). Aladares. / M. Los viejos o las ruines. // "Los cabellos de las orejas".
- NACATZON,** to. MAMALACACHIUHCA. (m), véase NACATZOMMAMALACACHIUHCAYOTL.
- NACAYOTL.** (sm). Musculatura. 2. Cuerpo humano (con posesivo TO-) / M. El cuerpo, o la carne de alguno. D&A. Flesh. D&A. Tona-cayo. Body. // "El conjunto de carne".
- NACAYOCAN,** to. (m). Carne de las caderas y nalgas. 2. Nalgas. / M. Junto a la carne de las caderas, o en la carne que está junto a ellas. M. La carne de las nalgas, o en las mismas nalgas. // "El lugar lateral (dudoso) carnosos". / voc. CAN.
- NACAZCELICA,** to. (s). Lóbulo. / M. Nacacelicazotl. el picobaxo de la oreja. D&A. Ear lobe. VG, p. 153. Die Knorpelmasse unseres Ohres. // "La parte tierna de la oreja". / Aunque CELICA es cartílago, aquí la terneza es mayor en el lóbulo que en el pabellón. / voc. CE.
- NACAZCOPICHAUHCA,** to. (s). Concavidades del pabellón auricular: fosa triangular, fosa escafoidea, concha, etcétera. / D&A. Spoon-shaped part of our ear. // "La parte acucharada de las orejas".
- NACAZCUAUHYOTL.** (sm). Esqueleto cartilaginoso del pabellón auricular. / M. Las ternillas de las orejas. D&A. Ear cartilage. MC, p. 69. Cartilago auricular. // "La parte dura y flexible de las orejas". / voc. CUAUH.
- NACAZCUICUITLATL.** (m), véase NACAZCUITLATL.
- NACAZCUITLATL.** (sm). Cerumen. / M. Cera de los oídos. D&A. Wax of ears. // "Excremento de los oídos". / voc. CUITLA.
- NACAZCHIPINCA,** to. (s). Trago. / D&A. Ear droplet (tragus). // "Donde gotea la oreja".
- NACAZPATLAHUACA,** to. (s). Parte ancha del pabellón auricular. / D&A. Width of our ear. VG, p. 153. Unsere Ohrmuschel. // "La parte ancha de la oreja".
- NACAZTEHUIHUILACACHIUHCAYOTL.** (m). Prominencias del pabellón auricular: hélix, antihélix, antitrigo. / M. Las vueltas o ruedas de las orejas. D&A. Helix. VG, p. 153. Ohrläppchen. // "La parte que está como dando giros en la oreja".
- NACAZTEHUILACACHIUHCAYOTL,** to. (s), véase NACAZTEHUIHUILACACHIUHCAYOTL.
- NACAZTEMALLI.** (m). (Aparece sólo en composición, en NACAZTEMALLOHUA, "purgar por los oídos"). Pus del oído. // "El pus del oído".
- NACAZTEYOLLOTL.** (m). Meato auditivo externo. / M. El agujero del oído. // "El centro hueco discoidal de la oreja". / voc. TE y

- YOLLO.**  
**NACAZTICPAC, to. (m).** Zona de la cabeza cubierta por la parte superior del pabellón auricular (dudoso). / M. Encima de las orejas. // "Encima de las orejas".  
**NACAZTITLAMPÁ, no. (m).** Parte de la cabeza cubierta por el pabellón auricular. / M. Detrás de las orejas. // "Abajo de la oreja". / voc. TLAN.  
**NACAZTOCHOMITL. (m).** Vello de los oídos. / M. Vello sutil de las orejas. // "El vello de los oídos".  
**NACAZTLI. (sm).** Oído en general. 2. Oreja. / M. Oreja. D&A. Ear. // "El ala de carne" (dudoso).  
**NACAZTZONTLI. (s).** Pelo de la oreja. // "Los pelos de las orejas".  
**NANTLI. (m).** Matriz. / M. Madre do concibe la mujer. // "La madre".  
**NANYOTL. (m).** Matriz. / M. Matriz generalmente. // "La maternidad".  
**NEAPITZALIZTLI. (m).** Flujo diarreico. / M. Cámaras. // "Lo que se sopla líquido".  
**NECAC-HUICOLLOTONI XOPILLI. (s).** Existen dos posibilidades: a. que signifique dedo tercero del pie; b. que, junto con **NECACTILONI XOPILLI**, signifique tanto dedo segundo como dedo tercero de pie. / cfr. **XOPILLI**. // "Dedo(s) del pie que sirve(n) para echar las asas del calzado".  
**NECACTILONI (XOPILLI). (s).** Existen dos posibilidades: a. que signifique dedo segundo del pie; b. que junto con **NECAC-HUICOLLOTONI XOPILLI** signifique tanto dedo segundo como dedo tercero del pie. / D&A. Instrument for sandal wearing. / cfr. **XOPILLI**. // "Dedo(s) del pie que sirve(n) para poner el calzado".  
**NECOCTENECATL. (m).** Riñones. / M. Los riñones. // "Los que moran en las orillas de ambos lados".  
**NECOCTETENECATL. (m), véase NECOCTENECATL.** Parece ser un error de imprenta, cuando debió haberse escrito **NECOCTENECATL**. RS hace notar esta doble grafía.  
**NECUALPACHOAYA, to. (s), véase NECUELPAHOAYA.**  
**NECUAZALOLIZTLI. (m).** Diartrosis. / M. Juntura o ayuntamiento de dos extremidades. // "La juntura de los extremos". / voc. CUA.  
**NECUECUELPAHOAYA, to. (s), véase NECUELPAHOAYA.**  
**NECUELPAHOAYA, to. (s).** Partes donde se pliega el cuerpo al doblarse. / D&A. Our doubling place. D&A. Our place of bending. // "Las partes de plegamiento".  
**NEIHOTILIZTLI. (m).** Aliento. / M. Resuello o respiración. // "Lo que se espira".  
**NEIHOTILOYAN. (m).** Parte externa del aparato respiratorio. / M. Espiradero. M. Lugar para respirar o resollar. // "El lugar para respirar".  
**NEIHUYOTILOLLI. (Siméon), véase NEIHOTILOYAN.**  
**NEITONIL, i. (m), Véase NEITONILIZTLI.**  
**NEITONILIZTLI. (m).** Jadeo. Tal vez el elemento cálido. 2. Sudor. / M. Sudor. M. Neitonil. carleamiento del trabajado y cansado. // "El calor interior" (dudoso). / voc. ITONAL, ITONIL.  
**NEIXTLACOLIZTLI. (m).** Mancha cutánea del rostro. / M. Mancilla de la cara. // "El daño que se tiene en la cara". / voc. IX.  
**NEIXIYELIZTLI. (m).** Pedo. / M. Pedo. M. Neyexiliztli. cuexco o

- pedo. // "Lo que es peído".  
**NEMACHILIZ, to. (m), véase NEMATIA.**  
**NEMANAHUIYA, no. (m), véase NEMANAHUILLI.**  
**NEMANAHUILLI. (m).** Excremento intestinal, heces. 2. Flujo diarreico. / M. Cámara o mierda. M. Estiércol o mierda. M. La cámara o mierda del que se provee. // Puede tener dos significados: "lo que se deposita" o "lo que se represa".  
**NEMATIA, to. (s).** Sentido general de relación y entendimiento. 2. Cada uno de los sentidos. / M. Tonemachiliz. nuestro sentido, o los sentidos, o el sentido. M. Nematiliztli. sentido con que sentimos. D&A. Our sense of feeling. VG, p. 207, Woselbst wir klug sind. // "El sentidero" o "el que conoce".  
**NEMATILIZTLI. (m), véase NEMATIA.**  
**NEMETZHUILIZTLI. (m).** Menstruo. / M. Menstruo de mujer. M. Costumbre o camisa de la mujer. M. Flor de la mujer. // "Lo que se menstrua", derivado de **METZTLI**, "mes".  
**NEMOCIHUILLI. (s).** Semen. // "El desasosiego de la gente".  
**NENEMATIA, to. (s), véase NEMATIA.**  
**NENEPICYA, to. (s), véase NEPICYANTLI.**  
**NENEPILCUA, to. (s).** Apice de la lengua. / D&A. The end of our tongue. // "La punta de la lengua". / voc. CUA.  
**NENEPILTZINTLA, to. (s).** Raíz de la lengua. / D&A. Root of our tongue. // "La base de la lengua". / voc. TZIN.  
**NENEPILLI. (sm).** Lengua. / M. Lengua. // "La muñeca que es apéndice".  
**NENEPILPATLAHUACA. (s).** Parte ancha de la lengua. / D&A. Wide part of our tongue. VG, p. 142. Unser Zungerücken. // "La parte ancha de la lengua".  
**NENEPILTEXQUIMILIUHCAYOTL. (s).** Cobertura de saburra de la lengua. / D&A. Coating covering the tongue. // "Lo que es como una cobertura de masa de la lengua".  
**NENEPILTEXTLI. (s).** Saburra de la lengua. / D&A. Coated tongue. // "La masa de la lengua".  
**NENEPILTILAHUACA, to. (s).** Parte gruesa de la lengua. / D&A. Thick part of our tongue. VG, p. 142. Der untere Teil unserer Zunge (?) // "La parte gruesa de la lengua".  
**NENEPILYACAHUITZAUHCA, to. (s).** Apice de la lengua. / D&A. Tip of our tongue. // "La parte de la lengua que tiene forma de punta aguda".  
**NENETL. (sm).** Genitales femeninos externos, comprendidas vulva y vagina. / M. Miembro de la mujer. M. Natura de la hembra. M. La natura de la mujer, ídolo, o muñeca de niños. D&A. Vulva. // "La muñeca". / D&A. "Doll or idol".  
**NEPALEHUIAYA, to. (s).** Manos, pies, ojos. / D&A. Our helping places. // "Los auxiliares".  
**NEPICYA, to. (s), véase NEPICYANTLI.**  
**NEPICYANTLI. (sm).** Juntura del cuerpo en donde la piel se pliega con el movimiento. 2. Corva, hueco poplíteo. / M. Las junturas o coyunturas del cuerpo con que encogemos o extendemos los miembros. M. Corva de la pierna. D&A. Clamping place (of thigh). // "Los que se pliegan", "los que

- envuelven", en el sentido de ser superficies cóncavas que se cierran.
- NEPOTZALIZTLI. (m). Eructo. / M. Regüeldo. // "La compresión".
- NEPOZTECYA, to. (s). Juntura móvil de distintas partes del cuerpo. 2. Diartrosis. / D&A. Our breaking place. // "Los quebraderos".
- NETZOMILLI. (s). Flujo nasal. / D&A. Nasal mucus. // "Lo que se suena (en la nariz)". / Deriva de TZOMILLI, TZOMITL, cabello, por hacer referencia a la forma de hebra del flujo. TZOMITL, con el significado de cabello, aparece en ICHCATZOMITL, "lana de oveja", según M.
- NEXOCHTILIZTLI. (m). Vómito. / M. Gómito. M. Gómito del que reviesa o vomita. // "Lo que se vomita", y XOCHTIA, "vomitar", al parecer de "actuar con cosas grasientas".
- NEYEXILIZTLI. (m), véase NEIYEXILIZTLI.
- NEZOTLALIZTLI. (m). Vómito. / M. Gómito o vómito. // "Lo que se vomita".
- OCOTCA, t. (s), véase THOCOTCA.
- OCOTZOTL. (s). (Aparece sólo en compuestos o en metáfora). Secreción pastosa. 2. En unión de OXYOTL, metafóricamente, semen, principio de transmisión de la herencia. // "La trementina".
- OCOTZOYOTL. (s), véase OCO-TZOTL. (Aparece sólo en compuestos).
- OLPICA, to. (s). Nervios. 2. Tendones. 3. Ligamentos. // "Lo que ata".
- OME ITEN. (s). Genitales femeninos externos, comprendidas vulva y vagina. / D&A. Vulva. // "Dos son sus labios". / Pudiera referirse a
- dos pares de labios.
- OMICICEYOTL. (m). Médula ósea. / M. Meollo o tuétano de los huesos. // "Lo que se coagula de los huesos". / voc. CE.
- OMICETL. (s). Semen. / D&A. Semen. // "Lo óseo que se coagula". / voc. OMICE.
- OMICICUILCAMAC, t. (m). Espacio intercostal. / M. Entre costilla y costilla. // "El espacio entre las costillas". / voc. CAMA.
- OMICICUILLI. (sm). Costillas. / M. Las costillas. D&A. Rib. // "La flaca ósea".
- OMICICUILYACAC, t. (m), véase OMICICUILYACATL.
- OMICICUILYACATL. (s). Cartílagos costales. / M. Tomicicuiyacac. las puntas o extremidades de las costillas. D&A. End of rib. VG, p. 168. Brustbein. // "El extremo de la costilla".
- OMICOZCATL. (s). Clavículas. / M. Tomicuzqui. las asillas de la olla de la garganta. D&A. Collar bone. // "El collar óseo".
- OMICUZQUI, t. (m), véase OMICOZCATL.
- OMIO, t. (sm). Esqueleto. / M. Los huesos del cuerpo humano. D&A. Bones. // "El conjunto de los huesos".
- OMITL. (m). Hueso. / M. Hueso, alesna o punzón. // "Lo que ha sido reducido, afilado o agusado" (dudoso). / voc. OMI y MI.
- OMITLALHUATL. (s). Ligamento de los huesos y tendones. No es probable que se hiciera distinción entre unos y otros. / D&A. Bundle of nerve fibers. VG, p. 202. Rückenmark. // "Lo colocado en los huesos" (muy dudoso). / voc. TLALHUA.
- ONTLAMATILIZTLI. (m). Sentido

- general de relación y entendimiento. 2. Cada uno de los sentidos. / M. Sentido con que sentimos. // "En donde se conocen las cosas", "en donde se sienten las cosas".
- OPOCH, n. (m), véase OPOCHMAITL.
- OPOCHMAITL. (m). Mano izquierda. / M. Mano izquierda. // "La mano izquierda". / voc. OPOCH.
- OQUICHNACAYOTL. (Siméon). Pene y testículos. // "El conjunto de carne del varón".
- OQUICHO, n. (m), véase OQUICHYO.
- OQUICHXINACHYOTL. (Siméon). Semen. // "La simiente masculina".
- OQUICHYO, t. (s). Semen. / D&A. Our maliness. // "La virilidad".
- OXITL. (s). (Aparece sólo en compuestos o en metáfora). Secreción pastosa. 2. En unión de OCO-TZOTL, metafóricamente, semen, principio de transmisión de la herencia. // "El unguento hecho de trementina".
- OXYOTL. (s), véase OXITL. (Aparece sólo en compuestos o en metáfora).
- PACTLI. (s). Riñones. / D&A. Testis. / cfr. CUITLAPANAAATETL, del que aparece como sinónimo. // "Los alegres", "los gozosos".
- PALANCA, i. (s), véase PALANILIZTLI.
- PALANILIZTLI. (m). Podredumbre en general. 2. Pus. / M. Podre. // "Lo que se pudre".
- PAQUIA, i. (s). Orificio vaginal (dudoso). / D&A. Her place of joy. / dibujo TEPILLI. // "Su sitio de regocijo", "su sitio de alegría".
- PEYOTL. (m). Pericardio. / M. Tela del corazón. // "El capullo de la oruga", y éste de "el brillante". / voc. PEYO.
- PIAZTLI. (s). Todo órgano en forma de tubo. 2. Uretra. // "El tubo".
- PIAZYO, to. (s). Todo órgano en forma de tubo. / D&A. Our tube. // "La tubería", "los tubos".
- PIAZYOCA, to. (s), véase PIAZYO.
- PICCA, no. (m). Lugares donde se pliegan los labios menores. / M. La plegadura o bezos de la natura de la mujer. / dibujo TEPILLI. // "Lo que está envolviendo", en el sentido de ser una superficie que se cierra.
- PINAHUIZ, to. (m). Genitales externos, tanto masculinos como femeninos. / M. Vergüenzas de varón o mujer. // "Las vergüenzas".
- PIPIAZYO, to. (s), véase PIAZYO.
- PIPIAZYOCA, to. (s), véase PIAZYO.
- PIPINQUI. (m). Músculos magros por la vejez. / M. Carne de viejos sin fuerza ni virtud. // "Lo que está muy chupado". / voc. PIPIN.
- PITZAHUAYAN. (sm). Cintura. / M. Cintura. D&A. Our waist. // "El adelgazamiento".
- POPOZTECCA, to. (sm), véase POZTECCA.
- POZTECCA, to. (s). Lugares en los que se dobla el cuerpo, con énfasis en los tejidos que muestran en forma conspicua la existencia de diartrosis. 2. Diartrosis. / D&A. Our breaking. // "Lo que está quebrado".
- PUCHQUIYOTL. (s). Gordura muy fofa. / D&A. Fat. VG, p. 125. Lymphgefäße. / Con apoyo en lo afirmado por D&A en el CF, X, p. 98, nota 29, se puede ver la relación entre POZ y "espuma", "hinchazón", "poroso", y de POCH y "fofo", "esponjoso". // "El conjunto de lo fofo", "el conjunto de

- lo esponjado".
- QUECHCOLIUHCA, to. (s). Curvatura del cuello. / D&A. Curve of our neck. // "La curvatura del cuello". / voc. QUECH.
- QUECHCUAUHYOTL. (sm). Clavículas. 2. Conjunto de vértebras cervicales. / M. Las asillas de la olla de la garganta. / RS. Clavicule. D&A. Cervical vertebrae. / Para ambas acepciones hay fundamentos: para la 1, la versión de M; para la 2, el texto de S. En cuanto a la diferencia entre "conjunto de vértebras" y "vértebras" en particular, de los textos de S se puede concluir que hay dos grupos de términos: a. QUECHCUAUHYOTL, "la parte larga y dura del cuello", y QUECHOMITL, "los huesos del cuello", indican conjunto. b. QUECHTEPOLLI, "las bolas grandes del cuello", y QUECHTEPONTLI, "los tocones del cuello", se refieren a las partes. Hay que mencionar, sin embargo, que en contra de esta distinción está la versión que M da de QUECHTEPULLI: "pescuezo o cerviz". // "La parte larga y dura del cuello". / voc. QUECH y CUAUH.
- QUECHCUZCATL. (m). Clavículas. / M. Las asillas de la olla de la garganta, o cuentas y piedras preciosas, o joyas que se ponen en la garganta, o en el cuello. // "El sartal del cuello". / voc. QUECH.
- QUECHCUZQUI, to. (m), véase QUECHCUZCATL.
- QUECHEHUAYO, to. (s). Piel del cuello. D&A. Skin of our neck. // "La piel del cuello". / voc. QUECH.
- QUECHNACATL. (s). Carne del cuello. / D&A. Flesh of the neck. / cfr. QUECHNACAYOTL, donde el sufijo YOTL da sentido de abundancia. // "La carne del cuello". / voc. QUECH.
- QUECHNACAYOTL. (m). Papada. / M. Papo de papudo. // "El conjunto de carne del cuello". / voc. QUECH.
- QUECHOMITL. (s). Conjunto de vértebras cervicales. / D&A. Neck bones. / cfr. QUECHCUAUHYOTL. // "Los huesos del cuello". / voc. QUECH.
- QUECHPAN, to. (m). Hombros, pero tal vez comprendida toda la región clavicular. / M. En los hombros, o los hombros. // "Lo que está encima del cuello". / voc. PAN y QUECH.
- QUECHTEPOLLI. (sm). Cuello. 2. Cerviz. 3. Vértebras cervicales, como piezas. / M. Quechtepulli. pescuezo o cerviz. D&A. Cervix. VG, p. 155 y 189. Dreher. / Pese a su etimología, que le da un sentido preciso de vértebras cervicales, tanto de M como del encabezado del párrafo séptimo de S se deducen las tres acepciones. En la 1 es sinónimo de QUECHTLI. En la 2 es sinónimo de CUEXCOCHTLI. En la 3 es sinónimo de QUECHTEPONTLI. Se diferencia de CUECHCOCHTLI porque éste indica región, comprendidos los tejidos blandos y los duros. / cfr. QUECHCUAUHYOTL. // "Las bolas grandes del cuello". / voc. QUECH.
- QUECHTETEPONTLI. (s). Vértebras cervicales, como piezas. / D&A. Neck's blunt-part. D&A. Cervical bones. VG, p. 189. Atlas. // "Los tocones o zoquetes del cuello". / voc. QUECH.

- QUECHTETEPOTLI. (s). véase QUECHTETEPONTLI.
- QUECHTLA, to. (s). Región del cuello, pero incluidos los lados de la base, sobre las clavículas. / D&A. Our neck region. // "La región del cuello". / voc. QUECH.
- QUECHTLACTLI. (m). (Aparece sólo en composición, en QUECHTLACXOLLOTL, "Papo de persona papuda"). Región donde se forma la papada. // "La parte superior de la garganta". / voc. QUECH y TLAC.
- QUECHTLACXOLLOTL. (m). Papada. / M. Papo de persona papuda. // "La parte arrugada de la zona superior de la garganta". / voc. QUECH y TLAC.
- QUECHTLALHUATL. (m). Nervios, vasos sanguíneos y tendones del cuello. / M. Los nervios o venas del pescuezo. // "Los colocados en el cuello" (dudoso), "las partes acordonadas del cuello". / voc. TLALHUA y QUECH.
- QUECHTLALHUAYO, to. (m), véase QUECHTLALHUATL.
- QUECHTLANTLI. (m), véase QUECHTLI.
- QUECHTLATLAULLI. (m). Amígdalas. / M. Agallas de la garganta. // "Los granos de maíz de la garganta". / voc. QUECH.
- QUECHTLATLAULLOTL. (m), véase QUECHTLATLAULLI.
- QUECHTLI. (sm). Cuello. 2. Cerviz. / M. Garganta. M. Pescuezo o cerviz. M. Cuello o pescuezo. D&A. Neck. RS. Cuello; por extensión, espalda. // Etimología desconocida. / Posiblemente QUE indique punto de movimiento o de doblez, en cuyo caso sería "haz fibroso que es sitio de movimiento o doblez". / voc. QUEQUEYOL.
- QUECHTZOTZOL, to. (s). Papada, la muy flácida. / D&A. Flabbiness of our neck. // "Tiras del cuello". / voc. QUECH.
- QUECHTZUNTLI. (sm). Cabellos de la nuca. / M. Los cabellos largos del cogote. / "Los pelos del cuello".
- QUEHTOLLI. (m), véase QUETOLLI.
- QUEQUETOLLI. (m), véase QUETOLLI.
- QUEQUETZILLI. (s). Talón. / D&A. A ball of the foot. / En M aparece sólo en composición, en QUEQUETZILLOTIUH, "andar sobre la punta de los pies". La definición de M pudiera hacer suponer que se refiere a la punta de los pies y no al talón; pero, aparte de aparecer como sinónimo de QUEQUETZOLLI en S, en el CF, II, p. 143, se da el nombre de QUETZILLI a la parte de la sandalia que cubre el talón. Esta parte es vertida por S en su HG, I, p. 217: "Las cotaras que llevaba eran blancas y los *calcaños* eran tejidos de algodón". // "La que se hace curva al erguir" (dudoso).
- QUEQUETZOLIX, to. (s). Calcañar. / D&A. The surface of our heel. // "La haz del talón".
- QUEQUETZOLLI. (sm). Talón. / M. Calcañar. D&A. Heel. / No es aceptada la versión de M, primero por el significado etimológico, y segundo porque el texto de S parece confirmar que mientras QUEQUETZOLLI se refiere a todo el talón, QUEQUETZOLIXTLI lo hace exclusivamente al calcañar, pues aparece cuando se habla de la cara plantar. // "La bola para erguirse".
- QUEQUEYOLLI. (sm). Cabeza del

- cúbito, extremo distal del radio y maléolos. 2. Cabeza del cúbito y extremo distal del radio. 3. Maléolos. / M. Tobillo del pie. D&A. Ankle bone. D&A. Wrist bones. / En su acepción 2 es sinónimo de MAQUEQUEYOLLI. En su acepción 3 es sinónimo de ICXIQUEQUEYOLLI y de XOQUEQUEYOLLI. // "Las bolas del punto de fricción", "las bolas del punto de movimiento", "las bolas del punto de doblez" (dudosos).
- QUEQUEYOLNACATL. (s). Carne sobre los maléolos o sobre los huesos de la muñeca. / D&A. Flesh of the ankle. / cfr. QUEQUEYOLLI. // "La carne de los maléolos" o "la carne de los huesos de las muñecas". / cfr. QUEQUEYOLLI.
- QUETOLLI. (sm). Encías. / M. Las encías. D&A. Gum. // "Los cuerpos rollizos de fricción" (dudoso). / voc. QUEQUEYOL y TOL.
- QUETZONTLI. (m). Cabello de la nuca. / M. Pelos largos del cogote. M. El cabello del colodrillo, o las ruines. / El *Diccionario de autoridades* dice de "colodrillo": "La parte posterior de la cabeza", y de "ruines": "...en estilo festivo se toma por las barbas". No menciona, pero también era usual, su significado de "aladares". Sin embargo, la etimología no da lugar a que pueda ser interpretado QUETZONTLI ni como barbas ni como aladares. // "Los pelos del cuello". / voc. QUECH.
- QUEXILLI. (sm). Ingle. / M. La ingle. D&A. Groin. // "El punto hendido de movimiento" (dudoso). / cfr. XILLANTLI / voc. QUEQUEYOL.
- QUEXILQUIMICHCUITLATL. (s). Bolitas de mugre que se forman en la ingle. / D&A. Small bit of filth about the groin. // "Las cacas de ratón de la ingle".
- QUEXILQUIMICHCUITLATL. (s), véase QUEXILQUIMICHCUITLATL.
- QUEXILTZOCUITLATL. (s). Sudor espeso y sucio de la ingle. / D&A. Perspiration of groin. // "El sudor espeso de la ingle". / voc. TZO y CUITLA.
- QUEXILTZONTLI. (s). Pelo de la ingle. / D&A. Hair of groin. // "Los pelos de la ingle".
- QUEZCOMOLIUHCA, to. (s), véase QUEZCOMOLIUHYANTLI.
- QUEZCOMOLIUHYANTLI. (s). Depresión de la cadera. / D&A. Hip depression. VG, p. 181. Gelenkapsel des Oberschenkels. / Aunque la versión de VG la identifica con el acetábulo, la descripción de S hace ver que el término se refiere a la parte externa. / dibujo QUEZTLI, QUEZCUAUHYOTL. // "La parte deprimida de la cadera". / voc. QUEZ.
- QUEZCUAUHYOTL. (s). Fémur. 2. Muslo. / D&A. Hip bone. D&A. The length of the thigh. / dibujo QUEZTLI, QUEZCUAUHYOTL. // "La parte larga y rígida de las caderas". / voc. CUAUH y QUEZ.
- QUEZEHUATL. (s). Piel de las caderas. / D&A. Skin of the hip. / dibujos EHUATL y QUEZTLI, QUEZCUAUHYOTL. // "La piel de la cadera". / voc. QUEZ.
- QUEZNACAYO, to. (s). Carne de la cadera. / D&A. Flesh of our hip. / dibujo QUEZTLI, QUEZCUAUHYOTL. // "La carne de la cadera". / voc. QUEZ.
- QUEZOLOLIUHCA, to. (s). Cabeza del fémur, desde la parte más angosta del cuello. / D&A. Rounded

- part of our femur. / dibujo QUEZTLI, QUEZCUAUHYOTL. // "Lo que tiene forma redonda en nuestra cadera". / voc. QUEZ.
- QUEZTEPOLLI. (sm). Extremo superior del fémur, incluyendo la cabeza del fémur, el cuello anatómico y los dos trocánteres. 2. Conjunto óseo de la cadera (muy dudoso). M. Queztepulli. cadera o cuadril. M. Queztepulli. chueca de cuadril, adonde juegan los huesos. M. Queztepulli. chueca o anca del cuadril. M. Queztepulli. cuadril de la cadera. D&A. Head of femur. / La acepción 2 deriva, al parecer, de una errónea consideración de M, que relaciona como sinónimos CUAPPANTLI y QUEZTEPULLI; pero el primero parece ser el hueso iliaco, y el segundo la parte superior del fémur. / dibujo. QUEZTLI, QUEZCUAUHYOTL. // "La bolota del cuadril". / voc. QUEZ.
- QUEZTEPOLYAC. (s). Extremo de la cabeza del fémur, la parte que juega en el acetábulo. / D&A. End of the head of our femur. / dibujo QUEZTLI, QUEZCUAUHYOTL. // "El extremo de la bolota del cuadril".
- QUEZTEPOLYACAC. (s), véase QUEZTEPOLYAC.
- QUEZTLI. (s). Cadera, incluido el fémur, o cuando menos haciéndolo de su pertenencia. Cuadril en el sentido no sólo de hueso, sino de hueso y carne. / D&A. Hip depression. VG, p. 173. Schenkelbeuge. / dibujo QUEZTLI, QUEZCUAUHYOTL. // Etimología desconocida. / Tal vez uno de sus elementos sea QUE, con el significado de punto de movimiento, de doblez o de fricción.
- QUIMAXILTILIZTLI. (m). Sudor. 2. Suciedad exterior del cuerpo. / M. Sudor, o suciedad del cuerpo. // "Lo que lo ensucia".
- QUIMICHCUITLATL. (s). (Aparece sólo en compuestos). Bolitas de mugre que se forman sobre la piel. // "Las cacas de ratón".
- QUIMICHTOMITL. (m). Vello sutil. / M. Vello sutil. // "El vello de ratón".
- QUIMICHTOMIYO, to. (m), véase QUIMICHTOMITL.
- QUIQUIZAUHCA, to. (s). Poros. / D&A. Our pores. // "Los salideros".
- QUIQUIZTICA, to. (s). Poros. / D&A. Our pores. // "Los que están dando salida".
- TACAPITZAUHYA, to. (s). Cintura. / D&A. Totacapitzauhya pitza-huac. Place where our waist (is) thin. // "Lo adelgazado por haber sido ceñido".
- TATLIA. (sm). Bigote. 2. Bozo. / M. Bigotes. M. Bozo de barba. M. Bigotes de la barba. D&A. Mustache. / cfr. ATLIATL. // "El pelo que cubre como placa cóncava" (dudoso). / voc. TATLIA.
- TECXOPIL, to. (m). Dedo primero del pie. / M. Dedo grande del pie. / cfr. XOPILLI. // "El dedo señor del pie".
- TEMALAHUAC. (s). Mucosidad purulenta. / D&A. Purulent phlegm. // "Mucosidad purulenta".
- TEMALATL. (s). (Aparece sólo en compuestos). Podre líquida. // "Agua de pus".
- TEMALAXITLI. (s). Orina purulenta. / D&A. Urine with pus. // "La orina purulenta".
- TEMALCUITLATL. (s). Pus denso. / D&A. Pus. // "El excremento pu-

- ruento". / Sin embargo, el significado real es "pus denso". Por oposición, cuando el significado real es "excremento purulento", etimológicamente la palabra es "el pus fecal". / cfr. CUITLATETEMALLI.
- TEMALLI. (sm). Pus. / M. Materia o podre. D&A. Pus. // "Lo colocado", "lo acumulado".
- TEMAPILHUIAYA, to. (m). Indice, segundo dedo de la mano. / M. El dedo con que mostramos o señalamos algo. / cfr. MAPILLI. // "El indicador de la gente".
- TEMETLAPIL, to. (s). Labios abultados. 2. Barba, tejidos duros y blandos. 3. Mentón, tejidos duros y blandos. / D&A. Our mano-like lip. // "La mano de metate de los labios".
- TENANTILIZTLI. (m). Matriz. / M. Matriz generalmente. // "Lo que hace acción de madre de la gente".
- TENCUALACTLI. (m). Baba. 2. Escupitajo. / M. Baba. M. Babaza. M. Escopetina que se sale. i. las babas. // "El humor de los labios". / voc. CUALAC.
- TENCUCUITLATL. (s), véase TENCUITLATL.
- TENCUITLATL. (m). Suciedad de los labios. / D&A. Dirt about the lips. // "La suciedad de los labios". / voc. CUITLA.
- TENCHALLI. (sm). Región de los labios y el mentón. 2. Barba, tejidos duros y blandos. 3. Mentón, tejidos duros y blandos. 4. Protuberancia del mentón en la mandíbula. / M. Barba sin pelos. M. Barba, no los pelos. D&A. Chin. // "El borde de los labios". / voc. CHAL.
- TENHUIYACA, to. (s). Barba, tejidos duros y blandos. 2. Mentón,
- tejidos duros y blandos. D&A. Our long (under) lip. // "Lo que se alarga de los labios".
- TENNACATL. (s). Músculo orbicular de la boca. / D&A. Flesh of the lips. // "La carne de los labios".
- TENTLI. (sm). Labios, tanto la parte cubierta de piel como la cubierta de mucosa. / M. Los labrios, o la boca. D&A. Lip. // "Los bordes" (muy dudoso). / Es difícil determinar si en TENTLI el significado "bordes" dio como derivado "labios", o visceversa.
- TENTZOL, to. (s), véase TENTZOTZOL.
- TENTZONIZTALLI. (m). Canas de la barba. / M. Canas de la barba. // "Lo que se ha blanqueado de los pelos de los labios".
- TENTZONTLI. (sm). Barba, los pelos. / M. Barba, los pelos. M. Las barbas de la cara. D&A. Hair of chin. D&A. Beard. // "Los pelos de los labios".
- TENTZOTZOL, to. (s). Pliegues convexos, flácidos, a los lados de las comisuras de los labios. / D&A. Flabbiness of our lips. // "Las tiras de los labios".
- TENXIPALLI. (sm). Prolabio. 2. Labio. / M. Bezo o labrio. D&A. Lips. / Aparte de las dos acepciones mencionadas, pudiera suponerse, con base en M, parte español-náhuatl 105v, que TEXXIPALLI, variante de TENXIPALLI, significa también "rostro". Pero, según el *Diccionario de autoridades*, "rostro" significa "pico", y en este sentido debe entenderse. / voc. TENXIPAL. // "La piel delicada y coloreada de los labios". / voc. TEN y XIP.
- TENXIPALYAMANCA, to. (s). Prolabios. // "Lo que está tierno de

- la parte cubierta por mucosa del labio".
- TEOUH, to. (m). Pupila. / M. Niña del ojo. // "Lo divino".
- TEPILCAMATL. (m). Hendidura formada por labios mayores. / M. La abertura de la natura de la mujer. / dibujo TEPILLI. // "La abertura del órgano sexual femenino externo". / voc. CAMA y TEPIL.
- TEPILCAMAXITECUILLI. (s). Vestíbulo vulvar. / D&A. Labia. / dibujo TEPILLI. // "Lo de la abertura de los genitales femeninos externos que está envuelto en mucosa". / voc. CAMA, XITECUIL y TEPIL.
- TEPILCUAXICALLI. (sm). Arco púbico. 2. Vagina (dudoso). / M. El vaso interior de la natura de la mujer. / D&A. Pubic bone. VG, p. 190. Weibliches Becken. / La acepción 2 deriva de la definición, muy vaga, de M. La primera es clara, tanto por el texto de S como por el significado etimológico. // "El cráneo del órgano sexual femenino".
- TEPILEZTLI. (s). Sangre de los genitales femeninos externos. / D&A. Blood of vulva. // "La sangre del órgano sexual femenino".
- TEPILIXCUATL. (m). Vestíbulo vaginal. / M. La haz, o el interior de la natura de la mujer. / dibujo TEPILLI. // "La haz del genital femenino externo". / voc. IXCUA.
- TEPILLI. (sm). Genitales femeninos externos, comprendidas la vulva y la vagina. / M. Natura de hembra. M. Miembro de la mujer. D&A. Vulva. / dibujo TEPILLI. // "El surgente en forma de bola". / voc. TEPIL.
- TEPILOCOTZOTL. (s). Moco genital femenino denso. / D&A. Resin-
- like secretion of vulva. // "La trementina de los genitales femeninos externos".
- TEPILOCOTZOYOTL. (s), véase TEPILOCOTZOTL.
- TEPILOXITL. (s). Sustancia pingüe de los genitales femeninos externos. / D&A. Oily secretion of vulva. // "El ungüento de trementina de los genitales femeninos externos".
- TEPILOXYOTL. (s), véase TEPILOXITL.
- TEPILTEMALATL. (s). Flujo genital femenino purulento. / D&A. Corrupted watery matter from vulva. // "El líquido purulento de los genitales femeninos externos".
- TEPILTEMALLI. (s). Pus de los genitales femeninos externos. / D&A. Corrupted matter from vulva. // "Pus del órgano sexual femenino".
- TEPILTENCUALACTLI. (s). Secreción viscosa de los labios mayores. / D&A. Moisture from vulva. // "El humor viscoso de los labios de la vulva". / voc. CUALAC.
- TEPILTENTLI. (s). Labios mayores. / D&A. Labia. / dibujo TEPILLI. // "Los labios de los genitales femeninos externos".
- TEPILTETEXCUITLATL. (s). Secreción sebácea de los genitales femeninos externos. / D&A. Coating of vulva. // "La suciedad de la masa de los genitales femeninos externos". / voc. CUITLA.
- TEPILTETEXTLI. (s). Flujo semejante a la masa, de los genitales femeninos externos". / D&A. Coating of vulva. // "Masa de los genitales femeninos externos".
- TEPILTEXIPALLI. (sm). Labios menores. / M. Los bezos de la natura de la mujer. D&A. Labia. / El sig-

- nificado etimológico contradice la versión de M. Parece ser sinónimo de PICCA. / dibujo TEPILLI. // "Los prolapios del genital femenino externo".
- TEPILTZOQUITLTL. (s). Sudor espeso y sucio de los genitales femeninos externos. / D&A. Perspiration of vulva. // "El sudor espeso y sucio de los genitales femeninos externos". / voc. TZO y CUITLA.
- TEPILTZONCUALACTLI. (s). Flujo adherente y filiforme de los genitales femeninos externos. / D&A. Vulvar humor. // "El humor de los genitales femeninos externos que hace hebra". / voc. TZO y CUITLA.
- TEPILTZOTZOMATLI. (s). Desecho en forma de trapo de los genitales femeninos externos. / D&A. Vulva rag. // "Los andrajos de los genitales femeninos externos".
- TEPITO MAPILLI. (s). Pulgar, dedo primero de la mano. // "El dedo pequeño de la mano". / Curiosamente, es sinónimo de HUEI MAPILLI, que etimológicamente significa lo contrario: "el dedo grande de la mano".
- TEPITZTLI (dudoso). (Siméon). Cartilago. / RS duda de este término, que él mismo registra. // "El endurecido".
- TEPOLCUAITL. (sm). (Aparece sólo en composición, en TEPOLCUA-TETEXTLI y en TEPOLCUATEXTLI, en S, y en TEPULCUAXIPEUHCATL, en M). Cabeza del pene, que comprende el glande y el prepucio. / dibujo TEPOLLI. // "La cabeza del pene".
- TEPOLCUATEXTLI. (s), véase TEPOLCUATEXTLI.
- TEPOLCUATEXTLI. (s). Esmegma. / D&A. Smegma. // "La masa de la cabeza del pene"
- TEPOLLI. (sm). Pene. 2. Genitales masculinos, comprendidos el pene y los testículos. / M. Tepulli. pixa. M. Tepulli. miembro del hombre. M. Tepulli. miembro de varón. M. Tepulli. natura de macho. D&A. Penis. / dibujo TEPOLLI. // "La bolota". / voc. TEPOL.
- TEPOLTEMALATL. (s). Podre líquida del pene. / D&A. Corrupted watery matter from penis. // "El líquido purulento del pene".
- TEPOLTENCUALACTLI. (s). Humor viscoso del pene. / D&A. Moisture from penis. // "El humor del pene". / No hay razón de ser de la partícula TEN; pudiera suponerse: a. que existiera una parte del cuerpo llamada TEPOLTENTLI, "labios del pene", de la cual no aparece otra mención; b. que existiera un humor viscoso específico, y así como hay TZONCUALACTLI, hubiese TENCUALACTLI, "humor viscoso del labio", lo cual también es remoto; c. que fuese un error de escritura, por la presencia próxima de la palabra TEPILTENTLI, y se formara TEPOLTENTLI, en la que TEN no tiene sentido. Es ésta la suposición más probable. / voc. CUALAC.
- TEPULACAYOTL. (m). Cuerpo del pene. 2. Pene. / M. La verga del macho. / dibujo TEPOLLI. // "el tubo de los genitales masculinos". / voc. TEPOL.
- TEPULAYOTL. (m). Semen. / M. Humor o simiente de varón. // "El líquido del pene".
- TEPULCAMAPICCATL. (m). Frenillo del prepucio. / M. La raya o hendidura de la cazporra del pre-

- pucio del miembro. / La acepción que atribuyo, que es distinta a la de M, se basa en la etimología. La "raya o hendidura" sería, en todo caso, TEPULCAMATL. / dibujo TEPOLLI. // "Lo que está envolviendo la hendidura del pene". / voc. CAMA y PIC.
- TEPULCAMATL. (m). (Aparece sólo en composición, en TEPULCAMAPICCATL). Hendidura del glande. / dibujo TEPOLLI. // "La hendidura del pene".
- TEPULCUAXIPEUHCATL. (m). Glande. / M. La cazporra del miembro. / Dibujo TEPOLLI. // "Lo descortezado de la cabeza del pene".
- TEPULHUAYOTL. (m). Piel del pene. / M. El pellejo del miembro. / dibujo TEPOLLI. // "La piel del pene".
- TEPUTZCO, to. (m), véase TEPUTZTLI.
- TEPUTZCOLIUHCA, to. (s). Las curvaturas del dorso. / D&A. Our thoracic curve. D&A. Arch of our back. // "La parte curva del dorso". / voc. TEPUTZ.
- TEPUTZTLI. (sm). El dorso total del cuerpo. 2. Espalda. / M. Espalda. M. Trasera o espalda de persona. M. Trasera parte. M. Teputzco. a las espaldas, o la parte trasera. D&A. Back. // "La bola hinchada".
- TETEPONTLI. (m). Rodilla. 2. Borde anterior de la tibia. / M. Rodilla de la pierna. M. Tetepun. espinilla de la pierna, desde la chueca de la rodilla. / voc. TETEPON. // "El tocón", "el zoquete".
- TETEXCUITLTL. (s). (Aparece sólo en composición). Véase TETEXCUITLTL.
- TETEXTLI. (s). (Aparece sólo en composición). Véase TEXTLI.
- TEXCUITLTL. (s). (Aparece sólo en composición). Secreción sebácea. // "El excremento de masa". / voc. CUITLA.
- TEXIPALLI. (sm), véase TENXIPALLI.
- TEXIPALYAMANCA. (s). Prolabio. / D&A. Soft part of the lips. / voc. TENXIPAL. // "La parte blanda del labio". / voc. TENXIPAL y TEN.
- TEXTLI. (s). (Aparece sólo en composición). Secreción untuosa. // "La masa".
- TEXXIPALLI. (m), véase TENXIPALLI.
- TEZCATL. (s). Ojo. // "El espejo".
- THOCOTCA. (s). Carne del músculo (muy dudoso). / D&A. (...) VG, p. 193. Unsere Luftröhre (to + couh). / voc. THOCOT. // Etimología desconocida. / Un remoto significado sería "lo que está como tea a la vista". / voc. THOCOT.
- THOCOTCA. (s), véase THOCOTCA.
- TILAHUA, to. (s). Grosor, conjunto de tejidos blandos. / D&A. Our thickness. VG, p. 122. Arterien. / Dibble, refiriéndose a TILAHUACAYOTL en "Nahuatl names of body parts", p. 28, dice: "This can be translated as 'thickness'. However, for *tilahuac* Molina gives 'cosa gruesa, así como manta, tabla, seto, papel, tortillas y esteras, y cosas semejantes'. Hence implicit in the terms is the idea of expanse and a degree of flatness. The term is explained on fo. 94 of the Ms.: *totilaoaca, totitilaoaca: in nacatl tilaoac*. Our thick, our thick places, the thick flesh. Referring to the body, *tilaoaca-*



*iutl* denotes the comparatively flat surfaces where there is considerable depth between the skin surface and the skeletal framework." // "La capa gruesa".

TILAHUACA, to. (s), véase TILAHUA.

TILAHUACAYOTL. (s), véase TILAHUA.

TIMALLI. (sm), véase TEMALLI.

TITILAHUACA, to, (s), véase TILAHUA.

TITILAHUACAYOTL. (s), véase TILAHUA.

TOCHICHIUIZTLI. (s). Labio leporino (dudoso). / D&A. Skin blemish. VG, p. 211. Hasenscharte. / Sin embargo, en el CF, V, p. 189, aparece "de labio leporino" y "se hará de labio leporino" con las palabras TENCUATIC y TENCUA-IHUIZ. // "La señal del conejo".

TOCHICIUHQI. (s), véase TOCHICHIUIZTLI.

TOCHOMITL. (m). (Referida al cuerpo humano aparece sólo en composición). Vello. // "Lo afilado y adelgazado" (dudoso).

TOMAHUAC (MAPILLI). (s). Pulgar, dedo primero de la mano. // "El (dedo) gordo (de la mano)".

TOMIO. (sm). (Aparece así en el CM). Véase TOMITL.

TOMITL. (sm). Vello. 2. Pelo en general (dudoso). / M. Pelo como vello sutil. M. Pelo o lana o vello sutil. D&A. Fuzz. // Etimología desconocida. / Posiblemente el elemento MI signifique agudeza o pequeñez. Aparece como OMITL en su composición TOCHOMITL; pero como TOMITL en QUI-MICHTOMITL.

TOMIYO, to. (m), véase TOMITL.

TONAL, te, to. (m). *Tonalli*, una de las entidades anímicas. / M. Ani-

ma o alma. M. El signo en que se nace, o el alma y espíritu. // "Lo que ha sido irradiado".

TOTOMIO, to. (s). (Aparece así en el CF). Véase TOMITL.

TOTONCA, to. (m). Calor corporal. / M. Calor natural. // "El calor".

TOTONQUI. (s). Genitales femeninos externos. // "El caliente".

TOTOTL. (sm). Pene. 2. Genitales masculinos: pene y testículos (dudoso). / M. Pixa. M. Miembro del hombre. M. Natura de macho. D&A. Penis. // "El pájaro". / D&A. "Bird".

TOZCAC, to. (sm). Cavidad de la voz, que incluye el paladar (tal vez sólo el blando), la faringe y la laringe. / M. El paladar o en el gástrico. D&A. Our throat. // "El lugar de la voz". / voc. TOZC.

TOZCACUALACTLI. (m). Gargajo. / M. Gargajo. // "Humor de la cavidad de la voz". / voc. CUALAC y TOZC.

TOZCACUITLATL. (m). Gargajo. / M. Gargajo. // "Excremento de la cavidad de la voz". / voc. CUITLA y TOZC.

TOZCATECUACUILLI. (sm). Uvula. / M. Campanilla o galillo de la garganta. D&A. Our uvula. // "La estatua de la voz" o "el sacerdote tonsurado de la voz". / Es difícil precisar cuál de los dos significados es el correcto, pues TECUACUILLI significa tanto "estatua" como "sacerdote tonsurado", que era el encargado de la educación de los jóvenes.

TOZCATLAN, to. (m). Cavidad de la voz, que incluye el paladar (tal vez sólo el blando), la faringe y la laringe. 2. Tórax (dudoso). / M. En la olla de la garganta. M. Tuzcatlan. garganta. / La acepción 2

puede apoyarse en una frase del CM, VI, p. 94, que dice: *Ca iz unca in monantz in motecuyotzin, in ixillan, in itozcatlampa otitzicuehuac, otitlapan*, cuya versión es: "He aquí a tu venerable madre, a tu señora; de su vientre, de su tórax fuiste desprendida, fuiste separada", texto que D&A traducen: "for behold, here is thy mother, thy noble one. From her womb, from her breast thou wert chipped, thou wert flaked". // "El sitio de la voz". / voc. TOZC.

TOZCAYACACUITLATL. (sm). Gargajo. / M. Gargajo. D&A. Mucus of the throat. // "Los mocos de la cavidad de la voz" / voc. CUITLA y TOZC.

TOZQUITL. (sm). Voz. 2. Cavidad de la voz, que incluye el paladar (tal vez sólo el blando), la laringe y la faringe. / M. La voz del que canta. M. Tuzquitl. garganta. M. Tuzquitl. voz. D&A. Voice. VG, p. 143. Kehle. // Etimología desconocida para "voz", y de ésta deriva la de la cavidad que la produce.

TLACACUITLATL. (s). Heces, excremento intestinal humano. / D&A. Human excrement. // "La mierda humana".

TLACAELLI. (m). Hígado. / M. El hígado del hombre. // "El hígado humano". / voc. EL.

TLACAIPOTOCTLI. (m). Vaho que se desprende del cuerpo. / M. Vaho del cuerpo humano. // "El vaho humano". / voc. IPOTOC.

TLACANACATL. (m). Carne. / M. Carne de hombre, o carne humana. // "La carne humana".

TLACAQUILIZTLI. (m). Sentido del

oído. 2. Entendimiento, juicio. / M. Oído. sentido para oír. M. Entendimiento, la mente o el sentido del oír, habilidad y juicio. M. Mente, la parte más esencial del ánima. // "El oído" o "el entendimiento".

TLACATCAYOTL. (m). Matriz. / M. Madre do concibe la mujer. // "El formador de los hombres".

TLACAXINACHTLI. (sm). Semen. 2. Principio generativo, tanto masculino como femenino. / M. Simiente de varón. M. Simiente de varón o de mujer. D&A. Seed of man. // "La simiente humana". / voc. XINACH.

TLACIHUILOCATL. (Siméon). Señal del cuerpo, mancha. // "Lo que está señalado".

TLACIHUITONTLI. (m). Lunar pequeño. / M. Lunar pequeño. // "La pequeña señal".

TLACIHUIZTLI. (sm). Lunar. / M. Lunar, señal del cuerpo. D&A. Mole. // "La señal".

TLACTLI. (sm). Parte del tronco superior a la cintura, comprendidas las extremidades superiores y la cabeza. 2. Tronco, o sea la parte del cuerpo de la que se excluyen las extremidades y la cabeza. 3. Tronco y extremidades superiores (dudoso). / M. Cuerpo desde la cinta arriba. M. El cuerpo del hombre, desde la cinta arriba. D&A. Torso. / La primera acepción se basa en M. La acepción 2 se basa en la descripción de S. La acepción 3 se basa en el CF, XI, p. 56, en donde se usa la palabra, aunque aplicada al cuerpo de las aves. // "La mitad", "lo que constituye la mitad". / voc. TLAC.

TLACTZOCUITLATL. (s). Sudor grueso y sucio de la parte supe-

- rior del cuerpo. / D&A. Perspiration of the body. / cfr. TLAECTLI. // "El sudor grueso y sucio de la parte superior del cuerpo". / voc. TZO y CUITLA.
- TLACZAYATL. (sm). Partes del cuerpo que sirven para correr: pies, codos, plantas de pies, etcétera. 2. Plantas de los pies. / M. Pata o planta del pie. M. Planta del pie. D&A. Our pressing place. VG. p. 187-188. Worauf wir treten. / En el CM aparecen XOC-PALIXTLI y TLACZAYATL en apartados contiguos. Desapareció el segundo en el CF, tal vez porque se consideró que ambos eran sinónimos. // "La pisadora" o "la corredora". / Ambas son correctas. La primera derivaría de TLA y de ICZA, "pisar cosas"; la segunda, de TLACZA, "correr".
- TLAELLI. (sm). Excremento intestinal, heces. 2. Flujo diarreico. 3. Flujo diarreico sanguinolento. 4. Desecho corporal. 5. Cosa sucia, inmundada. / M. Suciedad. M. Cosa sucia, o cámaras de sangre. M. Tlailli. cámara así (de sangre). M. Tlayelli, tlailli. mierda. M. Tlahilli. suciedad, o cámara de sangre. M. Tlailli. estiércol o mierda. D&A. Flux. // "Lo hecho visceralmente".
- TLAELLOTL. (m). Placenta y membranas ya expulsadas. / M. Las pares. // "Lo lleno de inmundicia".
- TLAHELLI. (s), véase TLAELLI.
- TLAHELLO, i. (s), véase TLAELLOTL.
- TLAHILLI. (s), ver TLAELLI.
- TLAHUELMATIA, to. (m). Sentido del gusto. / M. El sentido del gusto. // "El saboreador", "el disfrutador".
- TLAILLI. (m), véase TLAELLI.
- TLAIXXOTL. (m). Capa despreñible de grasa. / M. Grasa por grosura. RS. Graisse, dessus du bouillon. r. IXUI. // "Lo que forma la haz de las cosas".
- TLAIZOTLALLI. (m), véase TLAZOTLALLI.
- TLALHUAPITZACTLI. (s). Nervios delgados. 2. Vasos sanguíneos delgados. 3. Tendones delgados. 4. Ligamentos delgados. / cfr. TLALHUATL. / No es probable que existiese distinción clara. // "Los nervios delgados".
- TLALHUATL. (sm). Cualquier órgano en forma de cuerda. 2. Nervios. 3. Vasos sanguíneos. 4. Tendones. 5. Ligamentos de huesos. / M. Cuerdas o nervios. M. Nervio. D&A. Nerve. / El *Diccionario de autoridades* da las siguientes definiciones: "CUERDA. Se llaman también los nervios, que hacen trabazón en el cuerpo". "NERVIO. Parte orgánica del animal, compuesta de fibras blancas, fuertes y tan unidas que parecen una sola. Su figura es redonda y larga como una cuerda. Sirven para atar y unir las otras partes del cuerpo, y para movimientos de ellas naturales o voluntarios". // Etimología desconocida. / Tal vez esté relacionada la palabra con el verbo TLA-LIA, "poner, componer, asentar", y en tal caso sería "lo puesto", "lo colocado". / voc. TLALHUA.
- TLALHUATL ITETECUICA. (m). Pulso. / M. Pulso. // "Lo que está latiendo en las partes acordonadas". / cfr. TLALHUATL.
- TLALHUAYO, to. (m), véase TLALHUATL.
- TLALLOTL. (s). Carne. / Aparece así en la metáfora TLALLOTL,

- ZOQUIOTL. // "Lo formado por tierra".
- TLALNAMIQUIA, to. (m). Parte del cuerpo humano donde radican la memoria y el entendimiento. M. Memoria. M. Tlalnamiquiliztli. mente, la parte más esencial del ánimo. // "El recordador de las cosas".
- TLAMACAZQUI. (s). Pene. 2. Genitales masculinos: pene y testículos. / D&A. Penis. // "El ofrendador", "el sacerdote". / D&A. "Priest or one who makes offerings".
- TLAMAMAYA, to. (s). Frente. // "Cargadora de cosas". / Se refiere al sitio donde se coloca la parte ancha de la banda del mecapal.
- TLAMAPILHUILONI MAPILLI. (s). Índice, segundo dedo de la mano. / D&A. Index finger. / cfr. MAPILLI. // "El dedo de la mano que es indicador de las cosas".
- TLAMATOCAYA, to. (m). Sentido del tacto. / M. El sentido del palpar. // "El palpador de las cosas".
- TLANCOCOYONCAYOTL. (m). Espacios interdentes. / M. Helgadura de los dientes. // "Los agujeros (entre) los dientes".
- TLANCOCHCUACUAUH, to. (m). Muela del juicio. / M. Muela cordal. // "La muela dura", "la muela fuerte".
- TLANCOCHTLI. (sm). Molar y premolar. / M. Muela de la boca. M. Las muelas. D&A. Molar. // "El diente del sueño" (dudoso). / voc. COCH.
- TLANCOZAHUALIZTLI. (m). Toba. / M. Toba de los dientes. // "La amarillez de los dientes".
- TLANCUAEHUATL. (s). Piel de la rodilla. / D&A. Skin of the knee. // "La piel de la rodilla".
- TLANCUAITL. (sm). Rodilla. / M. Rodilla de la pierna. D&A. Knee. // "La cabeza de abajo". / cfr. TLANCUAXICALLI, y voc. CUA y TLAN. / Aparece una equiparación de la rodilla a la cara en una adivinanza del CF, VI, p. 238: *¿Zazan tleino itexolochtitzin quintopeuhtih?*, "¿Qué es la carita arrugada que los va empujando?", y la respuesta es *Totlanca*, "Nuestra rodilla".
- TLANCUANACATL. (s). Carne de la rodilla. / D&A. Flesh of the knee. // "La carne de la rodilla".
- TLANCUALOLOLIUHCA, to. (m). Rótula. / M. La chueca de la rodilla. // "Lo que está en forma de bola en la rodilla".
- TLANCUAOLOLIUHAYOTL. (m), véase TLANCUAOLOLIUHCA.
- TLANCUATICPAC, to. (sm). Tejidos blandos que se arrugan o se estiran con el movimiento de la pierna, a la altura de la rodilla. / M. Encima o sobre la rodilla. D&A. Part above our knee. VG, p. 183. Haut an unserem Knie. // "Encima de la rodilla".
- TLANCUATL. (s). (Así aparece en el CM). Véase TLANCUAITL.
- TLANCUAXICALLI. (sm). Rótula. / M. La chueca de la rodilla. D&A. Kneecap. // "El cráneo de abajo". / Pudiera pensarse que significara "la vasija de la rodilla" (*tlanca* + *xical*); pero prefiero *tlan* + *cuaxical* por dos razones: a. es pareado de TLANCUAITL, "rodilla", que significa "cabeza de abajo"; b. porque no es cavidad, sino "chueca", sinónimo de TLANCUAOLOLIUHCA. / voc. TLAN.
- TLANCUAYACAC, to. (s). Parte más prominente de la rodilla. / D&A. Our kneecap. // "La punta

de la rodilla".

TLANCUICUITLATL. (s), véase TLANCUITLATL.

TLANCUITLATL. (s). Sarro de los dientes. / D&A. Tooth filth left in the teeth. // "La suciedad de los dientes". / voc. CUITLA.

TLANECUIA, to. (m). Sentido del olfato. / M. El sentido del oler. // "El oler de las cosas".

TLANECUIAYA, to. (s), véase TLANECUIA.

TLANEPANTLA ICAC XOPILLI. (s). Dedo tercero del pie. / cfr. XOPILLI. // "El dedo que está en medio en el pie".

TLANEPANTLA MAPILLI. (s). Cordial, tercer dedo de la mano. / D&A. Middle finger. / cfr. MAPILLI. // "El dedo de enmedio de la mano".

TLANHUIXALIUHCAYOTL. (m). Espacios interdentaes (dudoso). / M. Helgadura de dientes. / El significado que aquí se da no corresponde al etimológico; pero M señala esta palabra como sinónimo de TLANCOCOYONCAYOTL y de TLANTZATZAYANCAYOTL. // "El meneo de los dientes".

TLANITZCOYOYAN, to. (m). Surcos que se forman paralelamente a la tibia. / M. Lo hueco entre la espinilla y la carne della. // "La depresión de la espinilla".

TLANITZCUAUHYOTL. (sm). Tibia. 2. Espinilla. / M. Canilla de la pierna, o espinilla della. M. El hueso de la espinilla de la pierna. D&A. Shank bone. / voc. TLANITZ. // "La parte larga y rígida de la espinilla". / voc. CUAUH.

TLANITZONTLI. (m). Pelo de la espinilla. / M. El vello, o pelos de la espinilla de la pierna. // "El pelo

de la espinilla".

TLANITZPATLACH, to. (s). Parte ancha de la espinilla. / D&A. Our wide shank. // "La parte ancha de la espinilla".

TLANITZPATLACHIUHCA, to. (s), véase TLANITZPATLACH.

TLANITZPATLACHIUHYA, to. (s), véase TLANITZPATLACH.

TLANITZPITZAHUACA, to. (s). Parte delgada de la espinilla. / Pudiera extenderse a "parte delgada de la pierna", pues aparece en S junto a XOPITZAHUACA. // "La parte delgada de la espinilla".

TLANITZTLI. (sm). Espinilla. 2. Tibia. / M. Canilla de la pierna. M. Espinilla de la pierna. D&A. Shank. / voc. TLANITZ. // "La parte frágil de abajo" (dudoso), "la parte dura de abajo" (dudoso). / voc. TLANITZ, TLAN, COTZ e ITZCAL.

TLANITZTZONTLI. (s), véase TLANITZONTLI.

TLANIXCUATL. (sm). Incisivo. 2. Cara vestibular de los dientes. / M. La delantera de los dientes, o la haz de ellos. M. Tlanixcuactli. dientes delanteros. M. Tlanixcuactli. la delantera de los dientes la haz dellos. D&A. Front tooth. VG, p. 146. Zahnoberfläche. / La acepción 1 de TLANIXCUATL se basa en su semejanza a TLANIXCUACTLI, de la que parece simple variante. M da a TLANIXCUACTLI el valor de incisivo, como se puede ver arriba. En la lista de S, TLANIXCUATL ocupa el lugar que lógicamente corresponde a los incisivos. Así opinan también D&A. // "La parte de enfrente de los dientes" para la primera acepción; para la segunda,

"la parte de enfrente del diente". tomando éste como pieza, mientras que en el primer caso es el conjunto.

TLANIXCUACTLI. (m), véase TLANIXCUATL.

TLANTLI. (sm). Diente. / M. Diente. D&A. Tooth. // "El colocado abajo (del labio)". / voc. TLAN.

TLANTZATZAYANCAYOTL. (m). Espacios interdentaes. / M. Helgadura de los dientes. // "El hueco entre los dientes".

TLAPALLI. (s). Color rojizo de la piel, el que corresponde a un hombre sano. 2. Con EZTLI, principio de la generación, herencia genética. 3. Con EZTLI, semen. 4. Con EZTLI, color de vida. // "El color", "la pintura".

TLAPITZALIZTLI. (m). Una de las entidades o fuerzas anímicas. Espíritu. 2. Aire que espiramos y aspiramos, y que se mueve en nuestro interior. / M. Espíritu o soplo. / cfr. IHOTL. // "El soplo".

TLATECOACA, to. (s). Rostro, boca, manos y pies. / D&A. Our extensions. VG, p. 206. Wo wir unterstützen. // "Los realizadores", "los que hacen las cosas por (nuestra) voluntad". / cfr. TECOA en RS.

TLATELICZAYA, to. (s). Cara plantar de la punta del pie. / D&A. Our kicking places. VG, p. 187-188. Worauf wir treten. / La definición se deduce de la colocación que tiene la palabra en el texto de S. // "El lugar para dar puntapiés".

TLATILLI. (s). Genitales femeninos externos. // "El promontorio".

TLATOLHUAZTLI. (sm). Tubo de la ingestión: faringe y esófago. / M. Garguero, gaznate o tragadero. D&A. Gullet. // "El tragadero".

TLATOLOAYA, to. (s), véase TLATOLHUAZTLI.

TLATOLOLONI. (s). Tubo de la ingestión: faringe y esófago. / D&A. The swallower. // "El tragadero".

TLATLACIZTLI. (sm). Tos. / M. Pechuguera, catarro o tos. / D&A. Coughing. // "La que se arroja con fuerza".

TLATLACZAYA, to. (s), véase TLACZAYATL.

TLATLALIAYAN, to. (sm). Estómago. / M. Estómago. D&A. Our stomach. // "El lugar de depósito".

TLATLALIL, to. (s), véase TLATLALIAYAN.

TLATLALILONI. (s), véase TLATLALIAYAN.

TLATLALILTECO, to. (s). Estómago. / D&A. Our stomach. // "El vaso esferoide del depósito". / D&A. "Our storage vessel". / voc. TECON.

TLAYELLI. (m), véase TLAELLI.

TLAZOTLALLI. (m). Vómito. / M. Cosa gomitada. // "Lo vomitado". / voc. IZOTLA.

TLECALLI. (s), véase TLECALLOTL.

TLECALLOTL. (s). Orificios nasales, fosas nasales, abertura bucal, cavidad oral, faringe, laringe y ano. / D&A. Our smoke hole. // "Los humeros".

TLETLECALLO, to. (s), véase TLECALLOTL.

TLETLECALOCA, to. (s), véase TLECALLOTL.

TLETLECALLOTL. (s), véase TLECALLOTL.

TLILIUHCA, to. (s). Iris. / D&A. Our iris. // "El que es de apariencia negra".

TLILTICAUH, to. (m). Iris. / M. Lo negro del ojo. // "Lo ennegre-

- cido".
- TZATZATZIA. to. (m). Cavidad de la voz, que incluye el paladar (tal vez sólo el blando), la faringe y la laringe. / M. La olla de la garganta, o el gritadero. // "El gritadero", "el lugar de vocear".
- TZATZILIZTLI. (m). Voz. / M. Voz. // "Lo que se habla", "lo que se emite como sonido".
- TZATZIZTLI. (m), véase TZATZILIZTLI.
- TZINACATL. (s). Carne de las nalgas. / Debe ser TZINNACATL. // "La carne del trasero".
- TZINATLAUHYO, to. (s). Línea interglútea. / D&A. Anal crevice. // "La barranca del trasero". / voc. TZIN.
- TZINATLAYOTL. (s), véase TZINATLAUHYO.
- TZINCAMACTLI. (s). Tejidos blandos de la región glútea (dudoso). 2. Ano (dudoso). / D&A. Anus. / La versión de D&A se funda en que consideran que CAMATL es uno de los elementos de esta palabra, y que por tanto su significado es "la boca u orificio del trasero"; pero M da a CAMACTIC el significado de "cosa tierna y reciente, como la mazorca de maíz antes de que esté del todo sazónada y seca". Además, parece hacer contraste, por oposición, a la palabra que le precede, TZINTEPITZTLI. El texto de S puede aplicarse tanto al ano como a los tejidos blandos de la región glútea. // "Lo tierno del trasero" (dudoso).
- TZINCUALACTLI. (s). Secreción viscosa del ano. / D&A. Moisture from buttocks. // "El humor viscoso del trasero". / voc. TZIN y CUALAC.
- TZINCUAUHCAXITL. (s). Pelvis ósea. / D&A. Pelvis. // "El recipiente duro del trasero" o "la vasija de madera del trasero". / voc. TZIN.
- TZINCUIQUITLATL. (s), véase TZINCUITLATL.
- TZINCUITLATL. (s). Suciedad del trasero. / D&A. Dirt of buttocks. // "La suciedad del trasero". / voc. TZIN y CUITLA.
- TZINCHOCHOLLI. (s). Sacro y coxis. / D&A. Coccyx. VG, p. 174. Steiss. VG, p. 189. Kreuzbein. // "El talón del trasero" (dudoso). / Parece ser que en este caso por talón debe entenderse la articulación muy elevada de las patas traseras de los mamíferos, a la que caracterizaban los nahuas por su función en el salto, y cuyo nombre derivaba de CHOLOA, "huir, saltar". De ser así, la traducción sería "el saltador del trasero". / voc. TZIN.
- TZINMOTZOLIUHCAYOTL. (m). Esfínter del ano. / D&A. The anal sphincter. // "Lo que está como agarrando en el trasero". / voc. TZIN.
- TZINTAMALEHUAYO, to. (s). Piel de las nalgas. / D&A. Skin of our buttocks. // "La piel de las nalgas".
- TZINTAMALLI. (sm). Nalga. / M. Anca, la nalga. D&A. Buttocks. // "El tamal del trasero". / voc. TZIN.
- TZINTAMALTZONTLI. (s). Pelo de las nalgas. / D&A. Hair of buttocks. // "Los pelos de las nalgas".
- TZINTEPITZTLI. (s). Isquion. / D&A. Ischial tuberosity. D&A. Rump bone. VG, 190. Schwanzbein. / "La parte dura del trasero"

- TZINTOPOLI. (s). Las protuberancias del trasero (dudoso). / D&A. Lumpiness of the buttocks. / Sigo en este caso a D&A. / La ortografía ordena TZINTOPOLLI. // "La bola de morral del trasero" (dudoso).
- TZINTLANTLI. (m). Nalga. 2. La parte inferior de la nalga (dudoso). // "La parte inferior del trasero". / voc. TLAN y TZIN.
- TZINTLI. (sm). Ano. 2. Trasero, culo. Comprende isquion y tejidos blandos que lo cubren. 3. Genitales femeninos externos. 4. Pene. / M. El ojo del salvohonor. M. Salvohonor. D&A. Buttocks. / La acepción 3 aparece en composición en M, en las palabras "Alcahuetear. nite. tzinnamaca"; "Corromper virgen. nite, tzintzayana", y "Putá de burdel. motzinnamacani". La acepción 4 aparece en composición en M, en "Impotente para engendrar. ni, totomiqui... ni, tzimmiqui". // Etimología desconocida. / Tanto puede derivar como dar origen a "base". Lo mismo puede decirse del significado "pequeño". En el español de México se usa "chiquito" como nombre bastante prosaico para "ano", posiblemente derivado de la sinonimia en náhuatl. Véase a Santamaría, v. "chiquito, el".
- TZINTZONCUALACTLI. (s). Flujo adherente y filiforme del ano. / D&A. Rectal humor. // "El humor viscoso del trasero". / voc. TZIN y CUALAC.
- TZINTZONTLI. (s). Pelo del trasero. / D&A. Hair of buttocks. // "Los pelos del trasero". / voc. TZIN.
- TZOCATL. (m). Verruga, la conocida en México como mezquino. / M. Verruga. / cfr. XITOMACI-
- HUIZTLI y MICHINIX. // "Lo que es de basura", "lo que es de mugre".
- TZOCUITLATL. (sm). Sudor grueso, espeso y sucio. / M. Suciedad del cuerpo. M. Sudor espeso del cuerpo. D&A. Perspiration. // "El sudor grueso". / voc. TZO y CUITLA.
- TZOLIUHCA, to. (s). Tejido graso y piel, blandos y colgantes, en forma de tiras. / D&A. Our flabbiness. // "Lo que tiene forma estrecha".
- TZONCALLI. (m). Cabellera. / M. Cabellera. M. Tzuncalli. cabellera. // "La cobertura de cabellos". / voc. CAL.
- TZONCUAC, to. (m). Extremos distales de los cabellos. / M. Las puntas de los cabellos. // "En la punta de los cabellos". / voc. CUA.
- TZONCUALACTLI. (s). Flujo adherente y filiforme. / D&A. Humor. // "El humor viscoso". / voc. TZON y CUALAC.
- TZONIZTALLI. (m). Cana. / M. Canas de la cabeza. // "Lo blanquecino de los pelos".
- TZONTECOMATL. (sm). Cabeza: parte superior del cuerpo, comprendida la cara. / M. Cabeza. M. Cabeza cortada. M. Cabeza cortada y apartada del cuerpo. D&A. Head. / En español *cabeza* significa tanto la parte superior del cuerpo, que incluye la cara, como la parte superior del cuerpo, pero sin la cara. En náhuatl TZONTECOMATL incluye la cara, mientras que CUAITL la excluye. // "El vaso esferoide de pelos".
- TZONTEHUILACACHTIC. (m). Remolino de cabellos. / M. Remolino de pelos o cabellos. // "Lo que está en forma de disco, de cabellos".

- TZONTLI.** (sm). Pelo. 2. Cabello. / M. Pelo de la cabeza. M. Cabello o pelo. M. Tzuntli. cabello o pelo largo. D&A. Hair. // Etimología desconocida. / Más que derivado, y pese a su desinencia TLI, que puede ser verbal, parece dar origen al verbo TZOMA, "coser", puesto que este verbo tiene, además, el significado de "cubrir de paja el bohío", o sea darle cabellera.
- TZONYO.** (s), véase TZONTLI.
- TZOTL.** (sm). Sudor grueso. 2. Mugre. 3. Excrecencia. 4. Desperdicio, desecho. / M. Suciedad del cuerpo. M. Lo mismo es que tzocuitlatl. M. Tzocuitlatl. sudor espeso del cuerpo. // Etimología desconocida. / Sus compuestos TZOCUITLATL, TZOYALIZTLI, TZOCATL, lo relacionan con mugre, basura, desperdicio.
- TZOTZOCATL,** (m), véase TZO-CATL.
- TZOTZOLICA,** to. (s), véase TZOL-IUHCA.
- TZOTZOLIUHCA,** to. (s), véase TZOLIUHCA.
- TZOTZOLLOTL.** (s), véase TZOL-IUHCA.
- TZOTZOMATLI.** (s). (Aparece sólo en compuestos). Desechos en forma de trapos. // "Los andrajos".
- TZOTZONYO,** to. (s), véase TZON-YO.
- TZOYOTENTLI.** (s). Esfínter del ano. / D&A. Lip of anus. // "Los bordes del ano", "los labios del ano".
- TZOYOTL.** (sm). Sudor espeso. 2. Ano. / M. Sieso, el salvohonor. M. El rabo, por el salvohonor. D&A. Anus. D&A. Perspiration. // "El lleno de mugre".
- XAXANTLI.** (s). Genitales femeninos externos. // "Los adobes".
- XAYACATL.** (sm). Rostro. / M. Cara. M. Gesto, la cara. M. Haz, por la cara o rostro del hombre. M. Cara o rostro, carátula o máxcara. RS. Visage, face, masque. En comp: *noxayac*, ma figure; *moxayac*, ton visage; *in moxayac moca eztili* (Par.), ta figure est couverte de sang... // "La máscara", y ésta probablemente derivada de "la nariz de paja". / voc. XAYAC.
- XICATLACOMOLLI.** (s). Región deprimida y circundante del ombligo. // "El pozo de la región del ombligo". / voc. XIC.
- XICCUEYOTL.** (sm). Tejido graso y piel, blandos y colgantes, de la región hipogástrica. Énfasis en la flacidez. / M. Bajo del vientre. M. Xicuecuyotl. arrugas de barrigas de viejos. M. Xicuecuyotl. arrugas grandes que cuelgan de las barrigas de los viejos o viejas. D&A. Lower part of abdomen. // "Las faldas de la región del ombligo". / voc. XIC.
- XICMECAYOTL.** (m). Cordón umbilical. / M. La tripa del ombligo. // "La cuerda del ombligo".
- XICNACATL.** (s). Carne de la región del ombligo. / D&A. Flesh of the navel. // "La carne de la región del ombligo". / voc. XIC.
- XICNACAYO,** te. (s), véase XICNACATL.
- XICTEHUILACACHIUHYANTLI.** (s). Fondo de la cicatriz umbilical. / D&A. Navel's roundness. // "Donde el ombligo se hace un disco".
- XICTLI.** (sm). Ombligo: depresión, nudo, cordón. 2. Región del ombligo. / M. Ombligo, o brújula para tirar derecho. // "La horada-ción". / voc. XIC.
- XICTZONTLI.** (s). Pelos de la región del ombligo. / D&A. Hair about navel. // "Los pelos de la región del ombligo". / voc. XIC.
- XICUECUEYOTL.** (m), véase XIC-CUEYOTL.
- XILLANTLI.** (sm). Hipogastrio. 2. Vientre. / M. Vientre o barriga. M. Barriga o bajo. / D&A. Abdomen. // "El sitio de la compresión" (dudoso) o "el sitio hendido o punzado" (dudoso). / El segundo significado haría referencia al corte que se hace entre el mesogastrio y el hipogastrio en personas cargadas de carnes, cuando se sientan. Esto puede tener apoyo en lo que dice S de XILLANTLI: "Nuestro dobladero, nuestro quebradero". También apoya esta segunda versión la palabra QUEXILLI, que significa "ingle". Si QUE quiere decir "punto de frotación, de movimiento o de doblez", y si XIL indica "hendidura", sería "el punto de movimiento, hendido", lo que correspondería perfectamente. / dibujo TLACTION, NACAYOCAN, ITITL.
- XINACHOTL.** (Siméon), véase XINACHTLI.
- XINACHTLI.** (sm). Semen. 2. Principio generativo. / M. Simiente. D&A. Seed. // "La semilla desprovista de cobertura", y a su vez "semilla" derivada de "lo muy pequeño originario". / voc. XINACH.
- XINACHYOTL.** (Siméon), véase XINACHTLI.
- XIPIN,** to ICUAOLOLAUHCA. (s). Glándula. / D&A. Roundness of the head of our penis. / dibujo TEPOLLI. // "La parte de forma redonda de la cabeza del pene". / voc. XIPIN.
- XIPINCUACOYONCAYOTL.** (s). Meato urinario masculino. / D&A. Opening head of the penis. / dibujo TEPOLLI. // "La perforación del glándula". // cfr. XIPINCUAITL y voc. XIPIN.
- XIPINCUAITL.** (s). (Aparece sólo en compuestos: XIPINCUACOYONCAYOTL, XIPIN ICUAOLOLAUHCA, XIPINCUAYAMANCA-YOTL). Cabeza del pene (glándula y prepucio). 2. Glándula. 3. Prepucio. / dibujo TEPOLLI. // "La punta del pene". / voc. CUA y XIPIN.
- XIPINCUAXONEHUATL.** (s). Postillas del prepucio. / D&A. Scurf of prepuce. / cfr. XIPINCUAITL. // "La película de piel desprendida del prepucio" / voc. XIPIN.
- XIPINCUAYAMANCA-YOTL.** (s). Mucosa del glándula. / D&A. Soft part of head of penis. / cfr. XIPINCUAITL. / dibujo TEPOLLI. // "La parte blanda del glándula".
- XIPINEHUATL.** (s). Prepucio. / D&A. Foreskin. D&A. Prepuce. / dibujo TEPOLLI. // "La piel de la cabeza del pene". / voc. XIPIN.
- XIPINEHUAYOTL,** (s), véase XIPINEHUATL.
- XIPINQUECHTEMALACATL.** (s). Corona del glándula. / D&A. Round neck of penis. VG, p. 178. Hoden. / dibujo TEPOLLI. // "El disco de piedra del cuello del pene". / voc. QUECH y XIPIN.
- XIPINQUECHTEMALACAYUTL.** (s), véase XIPINQUECHTEMALACATL.
- XIPINQUECHTLI.** (s). (Aparece sólo en compuestos: XIPINQUECHTEMALACATL). Surco balano-prepucial. / dibujo TEPOLLI. // "El cuello del pene".
- XIPINTLI.** (sm). Pene, con énfasis en

- el glande y en el prepucio. 2. Cabeza del pene: glande y prepucio. 3. Prepucio. / M. Capullo del miembro del hombre. M. Prepucio, o capullo del miembro. D&A. Penis. D&A. The context of passages which follow suggests that TEPOLLI (penis) and XIPINTLI (prepuce) were used interchangeably. // "El que es de mucosa", "el que es de piel delicada", "el que está pelado". / D&A. "Flayed member". / voc. XIP y XIPIN.
- XIPINTZONTECOMATL. (sm). Cabeza del pene: glande y prepucio. 2. Prepucio. 3. Glande. / M. Resmilla del miembro genital. M. Prepucio o resmilla. D&A. Glans penis. / dibujo TEPOLLI. // "La cabeza del pene". / voc. XIPIN y TZONTECON.
- XITOMACIHUIZTLI. (m). Verruga redonda, lisa y roja. / M. Verruga, otra (para distinguir de TZOTZOCATL). / cfr. TZOCATL y MICHINIX. // "La señal del jitomate".
- XIXTLI. (m). Excremento en general. 2. Excremento intestinal, heces. / M. Estiércol o mierda. M. Estiércol de hombre. // "Lo excretado" y posiblemente en el sentido de "lo que ha sido desprendido", "lo que se ha separado".
- XO. (sm). (Aparece sólo en composición; pero es abundante). Pierna, entendiéndose por tal la parte de la extremidad inferior del hombre que está abajo de la rodilla, o sea que comprende la pierna propiamente dicha, el tobillo y el pie. 2. Pie. / voc. XO. // Etimología desconocida.
- XOCPALCOPICHAUHYA, to. (m). Arco longitudinal del pie. / M.
- Puente del pie. MC, p. 57. Región metatarsiana. / Mi versión se basa en la etimología de XOCPALCOPICHAUHYA y en la de sus sinónimos XOCPALHUACALIUHYAN y XOCPALPICHAUHYAN. // "La parte acucharada del pie". / voc. XOCPAL.
- XOCPALEHUATL. (s). Piel del pie. 2. Piel de la planta del pie. / D&A. Skin of the sole of the foot. / voc. XOCPAL. // "La piel de la planta del pie", "la piel del pie". / voc. XOCPAL.
- XOCPALEHUAYO, to. (s), véase XOCPALEHUATL.
- XOCPALHUACALIUHCAYOTL. (m), véase XOCPALHUACALIUHYAN.
- XOCPALHUACALIUHYAN, to. (m). Arco longitudinal del pie. / M. La puente del pie. M. La puente de la planta del pie. / cfr. XOCPALCOPICHAUHYA. // "La parte cóncava del pie". / voc. XOCPAL.
- XOCPALIXTLI. (sm). Planta del pie. / M. Pata o planta del pie. D&A. Sole of the foot. // "La haz del pie". / voc. XOCPAL.
- XOCPALLI. (sm). Pie. 2. Planta del pie. / M. Planta del pie. D&A. Foot. // "La parte ancha, delgada y plana de la pierna". / voc. XO e ICPAL.
- XOCPALNACATL. (s). Carne del pie. 2. Carne plantar. / D&A. Flesh of the sole of the foot. // "La carne del pie", "la carne de la planta del pie". / voc. XOCPAL.
- XOCPALNEPANTLA. (m). Centro de la cara plantar. / M. En medio de la planta del pie. // "En medio de la planta del pie". / voc. XOCPAL.
- XOCPALPICHAUHCAAYOTL. (m), véase XOCPALPICHAUHYAN.

- XOCPALPICHAUHYAN, to. (s). Arco longitudinal del pie. / M. La puente de la planta del pie. / cfr. XOCPALCOPICHAUHYA. // "La parte aterida del pie", "la parte encogida del pie". / voc. XOCPAL.
- XOCPALPITZAHUACA, to. (s). Cintura que se forma en el pie alrededor de la región de los huesos cuneiformes y cuboide. / D&A. Our arch. // "La parte delgada del pie". / voc. XOCPAL.
- XOCPALPITZAHUAYA, to. (s), véase XOCPALPITZAHUACA.
- XOCPALTEPUTZTLI. (s). Empeine. / D&A. Instep. // "El dorso del pie". / voc. TEPUTZ y XOCPAL.
- XOCPALTZONTLI. (s). Pelo del pie. / D&A. Hair of the foot. // "Los pelos del pie". / voc. XOCPAL.
- XOCPALYOLLOCO. (m). Centro de la cara plantar. / M. En medio de la planta del pie. // "El centro de la planta del pie", entendido centro como el superficial. / voc. YOLLO y XOCPAL.
- XOCUICUITLATL. (s), véase XOCUITLATL.
- XOCUITLATL. (s). Suciedad de los pies. / D&A. Perspiration of foot. // "La suciedad de los pies". / voc. CUITLA y XO.
- XOCHIOTL. (m), véase XOCHYOTL.
- XOCHIYOTL. (m), véase XOCHIYOTL.
- XOCHYOTL. (s). Grasa amarilla. / M. Xochiotl. grasa, grosura o enxundia. D&A. Fat. // "Lo amarillo". / voc. XOCH.
- XOLO. (s). Pene. 2. Genitales masculinos: pene y testículos (dudoso). / D&A. Penis. // "El paje", "el mozo", "el criado", "el esclavo", y al parecer éstos derivados de "cuclillas" o "piernas encorvadas". / D&A. "Servant boy".
- XOLOCHAUHCA, to. (s). Arrugas. / D&A. Our wrinkling. // "Lo que está plegado".
- XONEHUATL. (s). (Aparece sólo en compuestos). Pellejo que se levanta. 2. Postilla. // "La película de piel desprendida". / voc. XON.
- XOPILIZTI, to. (m). Uñas de los pies. / M. Las uñas de los pies. // "Las uñas de los dedos de los pies".
- XOPILLI. (sm). Dedo del pie. / M. Dedo del pie. D&A. Toe. // "El que surge del pie", "el apéndice del pie". / voc. XO y PIL. / Los nombres particulares son: 1. *huei xopilli*, *tecxopilli*, *xopiltecuhli*, dedo primero del pie. 2. *necactiloni (xopilli)*, que puede ser nombre específico del dedo segundo del pie, o común del segundo y el tercero. 3. *tlanepantla icac xopilli* y *necac-huicollotiloni xopilli*; este último puede ser nombre específico del dedo tercero del pie, o común del segundo y el tercero. 4. *huallatoquilia xopilli*, dedo cuarto del pie. 5. *xopilxocoyotl*, dedo quinto del pie.
- XOPILNACATL. (s). Carne del dedo del pie. / D&A. Flesh of the toe. // "La carne del dedo del pie".
- XOPILOMIO, to. (s). Falanges de los dedos del pie. / D&A. Our toe bone. // "Los huesos del dedo del pie".
- XOPILTECU, to. (m). Dedo primero del pie. / M. Pulgar, dedo del pie. M. Dedo gordo o primero del pie. / cfr. XOPILLI. // "El señor de los dedos del pie".
- XOPITZALAN, to. (m). Espacio comprendido entre uno y otro dedo del pie. / M. Entre los dedos de los pies. // "Enmedio de los dedos de los pies".
- XOPILTZONTLI. (s). Pelo de los de-

- dos de los pies. / D&A. Hair of the toe. // "Los pelos de los dedos de los pies".
- XOPILXOCOYOTL. (sm). Dedo quinto del pie. / M. El dedo pequeño del pie. D&A. Little toe. / cfr. XOPILLI. // "El dedo 'hijo menor' del pie".
- XOPILZALIUHYAN, to. (m). Diartrosis de las falanges de los dedos de los pies. / M. Coyunturas de los dedos de los pies. // "Los lugares donde están pegadas las partes de los dedos de los pies".
- XOPITZACTLI. (m). Pierna delgada. Pero es posible que sea sinónimo de XOPITZAUHCA, "parte delgada de la pierna" (dudoso). / M. Zanca. // "La pierna delgada". / voc. XO.
- XOPITZAUHCA, to. (s). Parte delgada de la pierna. / D&A. Slender part of our leg. // "La parte delgada de la pierna". / voc. XO.
- XOQUECHTLANTLI. (sm). Región distal de la pierna. / M. Cuello del pie. D&A. Ankle. // "La parte angosta de la pierna". / voc. XO y QUECH.
- XOQUEQUEYOL. (s). Maléolos. // "La bola del punto de frotación de la pierna" (dudoso). / voc. XO y QUEQUEYOL.
- XOXOCTIC ALAHUAC. (s). Mucosidad verde. / D&A. Livid phlegm. // "La mucosidad verde".
- XOXOLOCHAUHCA, to. (s), véase XOLOCHAUHCA.
- XUCHIOTL. (m), véase XOCHYOTL.
- XUCHIYOTL. (m), véase XOCHYOTL.
- XUCHYOTL. (m), véase XOCHYOTL.
- YACAACALIUHYA, to. (s). Fosas nasales. / D&A. Grooved places of
- our nose. // "La parte cóncava de la nariz".
- YACAC, to. (s), véase YACATL.
- YACACELICA, to. (sm). Tabique nasal. / M. El freno de la nariz. D&A. Our septum. / dibujo YACATL. // "La parte tierna (o cartilaginosa) de la nariz". / voc. CE.
- YACACELICAYOTL. (m), véase YACACELICA.
- YACACOMOLIUHCA, to. (s). Fosas nasales. / D&A. Our nostril chamber. VG, p. 138. Nasenhöhle. / dibujo YACATL. // "Lo que está en forma de hoyo en la nariz".
- YACACOYOYAN, to. (m). Ventanillas de la nariz. / M. Las ventanas o agujeros de las narices. / dibujo YACATL. // "La parte agujereada de la nariz".
- YACACPA, to. (s). Nasion. // "La parte que está sobre la nariz".
- YACACUAUHYOTL. (sm). Dorso de la nariz. / M. Lo largo de la nariz. D&A. Length of the nose. / dibujo YACATL. // "La parte larga y rígida de la nariz". / voc. CUAUH.
- YACACUITLATL. (sm). Mocos. / M. Mocos de las narices. D&A. Nasal mucus. // "Excremento de la nariz". / voc. CUITLA.
- YACAOCUILIN. (m). Barro de la nariz. / M. Unas puntillas como de materia que sobre la punta de la nariz apretándolas parecen. // "El gusano de la nariz".
- YACAPITZAHUACA, to. (s). Apice nasal. / D&A. Thin part of our nose. / dibujo YACATL. // "La parte estrecha de la nariz".
- YACAPITZAHUAYACA. (s), véase YACAPITZAHUACA.
- YACATOLLI. (sm). Mocos sólidos (dudoso). / Mocos de las narices. D&A. Nasal mucus. / Hay la posibilidad de que sean líquidos, si se

- acepta la etimología de MC que abajo aparece. Pero el texto de S nada aclara, y M considera que la palabra es un sinónimo de YACACUITLATL. // "Los cuerpos cilíndricos de la nariz". / MC, p. 64. "Atole de la nariz".
- YACATOMOLIUHCAIOTL. (m), véase YACATOMOLLI.
- YACATOMOLOLIUHCAIOTL. (dudoso). (Siméon). Véase YACATOMOLLI. / RS estima que es la forma correcta, y no YACATOMOLLI o YACATOMOLIUHCAIOTL, y traduce: "la parte de arriba, o el fondo de las narices, los pelos que tienen". / No considero apropiada la opinión de RS.
- YACATOMOLLI. (s). Ala de la nariz. / M. Yacatomoliuhcayotl. lo alto de las ventanas de la nariz o la xeta dellas. D&A. Nostrils. / dibujo YACATL. // "La bola abierta de la nariz" (dudoso), o "la bola salida de la nariz" (dudoso).
- YACATL. (sm). Nariz. / M. Nariz del hombre. M. Nariz o punta de algo. D&A. Nose. // "La punta" (dudoso). / Puede ser tanto derivado como origen de "punta".
- YACATZOLLI. (s). Nariz. 2. Pliegues faciales convexos que se forman paralelos al surco nasogeniano (dudoso). / D&A. Nose-tip. D&A. Currently in use as "nose" in Milpa Alta (Dibble). VG, p. 137. Nasenschleim. / El texto de S parece hacer referencia a la diferente consistencia de esta parte del cuerpo en el ser vivo y en el cadáver, diferencia debida a la deshidratación. / dibujo YACATL. // "La tira de la nariz".
- YACATZONTLI. (sm). Pelos de la nariz. / M. Pelos de las narices. D&A. Hair of nostrils. // "Los pe-
- los de la nariz".
- YAMANCA, to. (m). Calor corporal. / M. Calor natural. // "Lo que está tibio".
- YANCUIC TENTZONTLI. (m). Vello de la barba. / M. Vello de la barba. // "Las barbas nuevas".
- YAYAPALEHUALIZTLI. (m). Mancha cutánea oscura. / M. Mancilla en el cuerpo o en la cara. M. Mancha del rostro o del cuerpo, o señal de cardenal. // "Lo que se torna de color muy oscuro"
- YOCOTCA, i. (s), véase THOCOTCA.
- YOLCAYOTL. (Siméon). Baba. // "Lo vital".
- YOLIA, te, to. (m). *Yolia*, una de las entidades anímicas. / M. Anima o alma. // "El vivificador", "el vividor". / voc. YOL.
- YOLILIZTLI. (m). Una de las entidades o fuerzas anímicas. Espíritu o soplo. 2. Aire que aspiramos y espiramos y que se mueve en nuestro interior. / M. Espíritu o soplo. / cfr. EECATL e IHOTL. // "Lo que vive".
- YOLITIA, te. (m), véase YOLIA.
- YOLLCCALLI. (Siméon), véase YOLLOCALTITLAN.
- YOLLOCALTITLAN, to. (m). Cavidades donde se encuentran las vísceras. / M. Par de las entrañas, o en ellas. // "El lugar del recipiente de lo central". / voc. CAL.
- YOLLOIXCO, to. (m). Parte central de la región epigástrica. / M. Boca del estómago. / cfr. ITITL y ELCOYONYA. // "La parte frontal de las entrañas". / voc. YOLLO e IX.
- YOLLOIXTLI. (Siméon), véase YOLLOIXCO.
- YOLLOMECAYO, to. (s). (Aparece en el CF, X, p. 162; pero no en la lista de S que sirve de base a es-

- ta nómina). Vaso sanguíneo que parte del corazón y que llega a un sitio próximo a la superficie del cuerpo. / D&A. Heart vessel. / No hay información suficiente para saber cuál es el sitio próximo a la superficie del cuerpo en donde se sangra esta vena con fines terapéuticos. // "La cuerda del corazón".
- YOLLOTL. (m). Corazón. / M. Corazón. // "La vitalidad". / voc. YOLLO.
- YOLLOTLI. (sm), véase YOLLOTL.
- YOMOTLANTLI. (sm). Costado. / M. Costado de persona. M. Lado, costado. D&A. Side. // "Los duales de abajo" (dudoso), o "los que están abajo a ambos lados" (dudoso), o "los cosquillosos de abajo" (dudoso).
- YOYOLCA, to. (m). Uvula. 2. Pupila. / M. La campanilla o galillo del paladar. D&A. Yoyolcauh. Our animated (organ). // "La que está viva".
- YOYOLCAUH, to. (s), véase YOYOLCA.
- YOYOMOCTLI. (sm): Riñones. / M. Los riñones. D&A. Testis. VG, p. 198. Scheide. / cfr. CUITLAPAN-AATETL. // "Los cosquillosos", "los lujuriosos".
- ZACAPILCUATL. (s). Glande del clítoris. / D&A. End of clitoris. / dibujo TEPILLI. // "La punta del clítoris".
- ZACAPILLI. (sm). Clítoris. / M. La carnaza del medio de la natura de la mujer. D&A. Clitoris. / dibujo TEPILLI. // "Lo surgente de zacate".
- ZALIUHCA, to. (s). Lugares en los que se dobla el cuerpo. 2. Diartrosis. 3. Corva, hueso poplíteo. / M. Zaliuhyantli. coyunturas de los miembros del cuerpo. M. Tozaliuhyan. corva o coyuntura de la pierna. M. Tozazaliuhyan. chueca, donde juegan los huesos. D&A. Our joint. // "El que está uniendo", "el que está ligando".
- ZALIUHYA, to. (s), véase ZALIUHCA.
- ZALIUHYANTLI. (m), véase ZALIUHCA.
- ZAZALIUHCA, to. (s), véase ZALIUHCA.
- ZAZALIUHYANTLI. (m), véase ZALIUHCA.
- ZOQUIOTL. (s), véase ZOQUIYOTL.
- ZOQUIYOTL. (m). Heces. 2. Carne. / Aparece en su segunda acepción en la metáfora TLALLOTL, ZOQUIOTL. // "Lo que es de lodo".



El material de este vocabulario auxiliar es en su mayor parte polémico, y tiene por objeto aclarar o dar base de discusión a algunos de los significados etimológicos que he propuesto en la nómina de partes del cuerpo humano.

Algunos de los artículos hacen mención a reconstrucciones de los desarrollos semánticos, aunque en forma sumamente abreviada. Las bases de esta técnica se encuentran expuestas en mi artículo "Intento de reconstrucción de procesos semánticos del náhuatl". En dicho trabajo llamo *retorno* a dos tipos de procesos de desarrollo; el primero, por medio del cual un significante derivado se abrevia, volviendo al de origen, sin perder su significado; el segundo, por medio del cual un significante derivado adquiere, además del significado propio, el del significante que le dio origen. Doy dos ejemplos de retorno:

- a. A significado previo a la composición: de MA (brazo) se forma MAC-PAL (mano); pero este significante se transforma en el MA original sin perder su significado (mano).
- b. A significante previo a la composición: de TEN (labio) se forma TEN-XIPAL (prolabio); pero después TENXIPAL toma el significado del significante que le dio origen (labio).

## A

Agua, orines, mollera; pero parece tener, además, el valor de encima, arriba.

## ACH

Poco, menudo, pequeño; en composición puede ser semilla, primero.

## CAL

Casa; pero también concavidad, recipiente, cobertura.

## CAMA

- a. Boca, orificio bucal, como en CAMATL, CAMATAPALLI, CAMAPAN-TLI.
- b. Región de la boca. Comprende el exterior: labios y quijada, ésta con tejido blando. Así en CAMATOCHOMITL, CAMACHALLI.
- c. Carrillos, como en CAMATETL, CAMACHALLI. En este caso hay un retorno: CAMA (boca) → CAMAPANTLI (carrillo) → CAMA (carrillos).
- d. Orificios o hendiduras del cuerpo humano, como en TEPULCAMAPIC-CATL, TEPILCAMAXITECUILLI.
- e. Espacios del cuerpo humano, como en OMICICUILCAMAC.

## CAMACHAL

Maxilar inferior, tanto cuando se refiere a tejidos óseo y blando, como cuando sólo se refiere al óseo. Es probable que exista un retorno: CAMACHAL (óseo y blando) → CAMACHALCUAUHYO (óseo) → CAMACHAL (óseo).

## CAN

Frecuentemente aparece en palabras que dan idea de lateralidad o de bilateralidad: CANTLI (carrillo), CUACACALACAN (entradas de la frente), CUELPACHIUHCAN (ijares), IXCALLOCANTLI (cuencas de los ojos), IXXOMOLIHCANTLI (lagrimales), MAYAUHCANTLI (mano derecha), MAYECCANTLI (mano derecha), NACAYOCAN (nalgas), MIAHUAYOCAN (ijada). No sucede lo mismo en HUIHUILTECCANTLI (coyunturas).

## CE

Propongo el siguiente orden de derivación:

CE (unidad)

1 CE ("lo que se integra como unidad", lo que se coagula o congela)

1.1 CE (hielo)

1.1.1 CEP (frío, helado)

1.1.1.1 CEPOA (entumecer)

1.1.1.2 CEPAYAHUI (nevar)

1.1.2 CELIC, CECELIC (fresco, verde, tierno, reciente)

1.1.2.1 CELICAYOTL, CECELICAYOTL (cartílago)

1.2 CE (sebo)

1.2.1 OMICETL, OMICECETL (tuétano)

1.2.1.1 OMICEYOTL, OMICECEYOTL (tuétano)

1.2.1.1.1 CEYOTL, CECEYOTL (tuétano)

1.2.2 CEYOTL (sebo)

1.3 OMICETL (semen)

2 CEPOA (unir o unirse)

2.1 CEPOCTLI, CECEPOCTLI (nudillos)

2.2 CEPOA (sobrar)

## CIACA, CIYACA

Parece existir parentesco entre CIACA, CIYACA y CIYAHUA. Esta última significa remojar, regar.

## CIOT, CIYOT

Da idea de un conjunto o unidad de tejido que se encuentra cosido al resto de los músculos de la zona, y que por estar cosido se desprende como unidad. Es factible un CIO originario que significara costura, pues existe el verbo CIOTOMA, descoser costura. Poseen este elemento CICIYOTOMA (matar despedazando), CUITLAPAN CIYOTCAYOTL (lomo de animal), TLACICIOTCAANTLI (ave despechugada), etcétera.

## CO

Parece tener un antiguo significado de línea, superficie o cuerpo curvos. Así en COPACTLI y en COTZTLI.

## COCO

a. Organos en forma de tubos.

b. Tubo de la respiración (faringe, laringe y tráquea). Es este significado al que se refiere MC en p. 64.

c. Tubo de la ingestión de alimentos (faringe, esófago), sinónimo de TLA-TOLHUAZTLI.

d. Uretra, sinónimo de ACATL y PIAZTLI.

e. Garganta, tanto cuando aparece solo como cuando se encuentra en composición.

f. Cuello.

Es de suponerse que sí existía criterio de distinción entre *b* y *c*, porque en S aparece en dos ocasiones COCOTL, la primera como sinónimo de TLA-TOLHUAZTLI y la segunda como parte diferente. En cuanto al significado *f*, M dice de COCOTLALHUAYO: "Las venas o cuerdas del pescuezo o de la garganta."

## COCH

El significado de COCH en buen número de palabras es oscuro. Al parecer está relacionado sólo con la idea de sueño; pero no siempre puede explicarse así. Si se fuerza la imaginación pudieran asociarse al sueño COCHIATL (pestaña), en la que ATL tampoco es clara; MACOCHTLI, la parte interna del brazo, en la que puede apoyarse la oreja al dormir; TLANCOCHTLI,

los dientes que corresponden a la región facial que se apoya para dormir; CUEXCOCHTLI (nuca), que se apoya para dormir. Como puede verse, la explicación es muy endeble, y no resuelve el COCH de otros compuestos, como TLACOCOTLI (dardo).

## COTZ

Es muy remoto, pero pudiera ser CO+(I)TZ, "la obsidiana redonda", "la bola dura". No parece existir otra posibilidad.

## CUA, CUAH

Derivada de punta, extremo. Se diferencia de TZONTECOMATL en que ésta es la cabeza como parte superior del cuerpo, del cuello hacia arriba, mientras que CUA se refiere a la parte superior, sin la cara. Aparece con el sentido de extremo, punta, en IZTICUAC y en NECUAZALOLIZTLI, por ejemplo.

## CUALAC

RS le da como raíz CUALANI (irritar, enojar, impacientar), lo que no parece correcto. AC pudiera estar relacionada con AQUI (meter). D&A lo traducen como *moisture*, *humor*. Algunas veces da idea de humor cristalino, mientras que otra parece ser humor denso.

## CUAUH

Es posible agrupar en varios matices relacionados con la naturaleza de los palos y de la madera:

- a. Objeto largo y rígido, como palo: ACULCUAUHYO, METZCUAUHYOTL, TLANITZCUAUHYOTL, YACACUAUHYOTL, QUEZCUAUHYOTL.
- b. Objeto duro, como de madera: CUAPPANTLI, TLANCOCHCUAUAUH, TZINCUAUHCAXITL.
- c. Parte dura, pero flexible: NACAZCUAUHYOTL, QUECHCUAUHYOTL (vértebra).
- d. Parte larga y ósea: QUECHCUAUHYOTL (clavícula).  
Metafóricamente, en IN ZOQUITL, IN CUAHUITL (el lodo, la madera), significa hueso, mientras que ZOQUITL significa carne.

## CUEXCOCH

Difícilmente pueden atribuirse como componentes CUEXAN (haldas) y COCH (dormir). CUEX aparece también en CUEXPALLI ("cabellos que dejan a los muchachos en el cogote cuando los tresquilan", según M).

## CUILCHIL

CHIL, que significa chile, aparece muy frecuentemente en composición con el sentido de rojo. CUIL está relacionado con CUILOA, CUILHUIA, escribir, pintar. Tanto el sentido de "chile pintado" como el de "pintado de rojo" pueden corresponder al recto que sufre prolapso, ya se atiende a

su forma, ya a su color.

## CUITLA

Significa:

- a. Mierda.
- b. Excremento en general.
- c. Apariencia fecal.
- d. Sudor grueso.
- e. Suciedad formada, cuando menos en parte, por excrementos.
- f. Parte posterior del cuerpo, próxima al ano.
- g. Espalda.

Se propone el siguiente orden de derivación:

CUITLA (mierda)

1 CUITLA (excremento en general)

1.1 CUITLA (suciedad formada con los excrementos o en los excrementos)

1.2 TZOCUITLA (sudor grueso)

2 CUITLA (aparición fecal)

2.1 CUITLA (color de mierda)

3 \*CUITLA (región anal)

3.1 CUITLA (región próxima al ano)

3.1.1 CUITLAPAN ("sobre la región próxima al ano", espalda)

3.1.1.1 CUITLA (espalda)

Ejemplo de 3.1.1.1 es CUITLATEPUTZCHICHQUILLI.

## CUITLAPAN

De CUITLA (mierda) se extiende el significado a la región anal; de ésta, a una zona mayor, próxima al ano -como en CUITLACAXIUHYANTLI, CUITLAXAYACATL, CUITLAPILLI-; de ahí pasa a significar espalda con el sufijo PAN ("sobre la región próxima al ano"), y de ésta a toda la parte posterior del cuerpo.

## CHAL

Se propone el siguiente orden de derivación de algunos de los significados de CHAL:

\*CHAL (mover violentamente)

1 CHACHAL (revolver)

2 CHAL (golpear)

2.1 CHALAN (golpear)

2.1.1 CHALAN (contender)

2.1.2 CHALAN (herir)

2.2 CHAL (cascar)

2.2.1 CHACHAL (hacer áspera una superficie)

2.2.2 CHAL (perforar)

2.2.2.1 CHALCHIUH (lo que ha sido perforado)

2.2.2.1.1 CHALCHIUH (joya o cuenta)

2.2.2.1.1.1 CHALCHIUH (cuenta de jade)

2.2.2.1.1.1.1 CHALCHIUH (jade)

2.2.2.1.1.1.1.1 CHALCHIUH (precioso)

2.3 CHAL (sonar)

2.3.1 CHAL, CHACHAL (graznar)

2.3.1.1 CHACHALACA (parlar)

Referido al cuerpo humano, frecuentemente significa abertura, como lo es en el caso de CAMACHALOLIZTLI (abertura de la boca). En el caso de TENCHALLI parece haberse perdido en una de sus derivaciones el sentido de abertura. Originalmente debió de haber significado toda la zona de los labios, como es el caso de su mención, por S, como sinónimo de TENHUI-YACA y TEMMETLAPILLI. Pasó después a significar la parte más prominente de esta zona, ya sin tomar en cuenta los labios, de los que se originó su nombre, y posteriormente sólo la parte ósea.

#### CHIT

Tiene dos significados de diversos orígenes. Uno de ellos es curva, doblez, torcedura, aro. Otro es XIP: la X se transforma en CH y la P, al preceder a T, se vuelve T (XIP + T = XITT, o CHIP + T = CHITT).

#### EL

Es uno de los términos más complejos en cuanto a significado y formas de derivación. Significa:

- a. Vísceras de la cavidad abdominal.
- b. Vísceras de la parte superior de la cavidad abdominal.
- c. Hígado.
- d. Parte frontal de la caja torácica.
- e. Pecho, tejidos blandos.
- f. Parte superficial de la caja torácica.
- g. Vísceras de la cavidad torácica (dudoso).

Posiblemente haya significado en su origen posición inferior, inferior central o inferior interna.

Se propone el siguiente orden de derivación:

EL (vísceras de la cavidad abdominal)

1 ELCHIQUIUH (parte frontal de la caja torácica)

1.1 ELCHIQUIUH (pecho, tejidos blandos)

1.2 EL (parte frontal de la caja torácica)

1.2.1 ELPAN (parte superficial de la caja torácica)

1.2.1.1 EL (parte superficial de la caja torácica)

1.2.2 ELPAN (pecho en general)

1.2.2.1 EL (pecho en general)

2 EL (vísceras de la parte superior de la cavidad abdominal)

2.1 ELTAPACH (hígado)

2.1.1 EL (hígado)

3 \*EL (vísceras en general)

3.1 EL (vísceras de la cavidad torácica ?) sería en realidad combina-

ción de 3 y 1.2

#### HUILTEC

Originalmente significa separación y corte, y relacionado con el cuerpo humano señala lo discernible o lo separable. En S aparecen dos divisiones, de clasificación no muy clara, pues en un caso se habla de lo que está en el interior y en el otro de lo pequeño. En el primer caso hay énfasis en los órganos singulares o duales; pero hay mención también de lo múltiple y de lo que no es mensurable por unidades: sesos, grosor, grasa, sebo, tejidos musculares, gordura, costados, riñones, tuétano, corazón, hígado, pulmones, hiel, estómago, intestino, matriz, riñones, vejiga, uretra, sangre, sudor, sanguaza, pus sanguinolento, pus, pus denso, vasos sanguíneos, nervios, tendones, etcétera. En el segundo caso hay énfasis en la función, ya que gran parte de los nombres son participiales. Los hay tanto internos como externos. Existe predominio de las pluralidades y de los elementos no mensurables por unidad, o de lo que puede existir o no en forma normal en el cuerpo: coyunturas, dobleces, nudos, plegaderos, cañas, tubos, cartílagos, grosor, lo que sirve para correr, lo que sirve para desviar, lo que sirve para cortar, lo que sirve para sentir, canales, arrugas, lo que sirve para agarrar, estrecheces, poros, lo que parece salida de humo, espinillas, curvas, pelos, nudillos, lunares, señales, etcétera. Como se puede observar, las categorías de distinción de los dos apartados no son claras.

#### ICAN, ICAM

La partícula IC sugiere ubicación espacio-temporal. ICAN significa detrás, a espaldas. Ejemplos: ICAMPA (detrás de algunos) e ICANITOA (murmurar de los ausentes).

#### ICPAL

Sugiere cuerpo delgado, con superficie ancha y plana, y puede indicar también función de sostén de dicha superficie.

#### ICXI

De dos partes distintas del texto de S se deduce que se refiere tanto a la pierna como al pie. La primera mención, en la que se hace de ICXI pierna, en el párrafo X, dice que le pertenecen desde el QUEZCOMOLIUHANTLI hasta el XOPILLI, o sea que es toda la extremidad inferior, desde el cuadril, en oposición a XO, que comprende desde la parte inferior de la rodilla hasta el extremo distal. Etimológicamente está relacionado con IC, que sugiere ubicación espacio-temporal. Es de sospecharse un original ICXI (pierna) que, en composición, dio lugar a pie, y que, perdido el elemento de composición, se produjo un retorno que dio por resultado el que ICXI significara pie.

#### IMAX

No es posible considerar que la partícula I de IMAX sea posesivo de tercera

persona de singular, primero, porque tanto S como M y RS tienen siempre IMAX, y no MAX; y segundo, porque existe el verbo IMAXPI ("rapar o pelar la barba inferior"). I parece tener el valor de interioridad en varias palabras, por ejemplo ITETL, ITITL, IPOTOCTLI. Si se acepta este significado de IMAX, se tiene para el pelo púbico el sentido de "las bragas interiores", en contraposición con las externas, artificiales, que son la prenda de vestir llamada MAXTLI.

#### IPOTOC

De difícil análisis. PO parece indicar vaho, humo, gas, en compuestos como IPOTZA, IPOTOC, POC, POCH. La partícula I parece tener el valor de interioridad en ITITL, IHIYO y otros compuestos. TOC puede derivar de TOCA, (ir, seguir). El significado sería "el vaho interior que pasa (por la faringe)". Es posible que del verbo TOCA se forme el sustantivo TOCTLI, y en este caso, IPOTOCTLI; de la misma manera que de TOCA (sembrar) surge el sustantivo TOCTLI.

#### ITE, ITI

Derivado de I, partícula que parece tener el sentido de interioridad. Es muy remoto, pero posible, que ITE e ITI no tuvieran estrictamente el mismo origen, pues el primero puede relacionarse con TE (piedra, bola). Lo más lógico es que sean sólo variantes fonéticas. ITI, ITE significa abdomen, tanto la cavidad interna como su contenido y la región exterior.

#### ITONAL, ITONIL

TONAL, TONIL, significan calor, irradiación. La partícula I parece tener el significado de interioridad, por lo que ITONAL, ITONIL (sudor), serían "calor interior".

#### ITZCAL

ITZ tiene sentido de frialdad, fragilidad, transparencia, frescura. ITZCAL da la idea de liso, bruñido, frío. También existe la posibilidad de interpretar ITZCAL (ITZ+CAL) como "concauidad frágil".

#### IX

Es uno de los términos más complejos en cuanto a significado y formas de derivación. Significa, al designar partes del cuerpo humano:

- a. Cara, tanto la región facial como la superficie en particular.
- b. Ojo.
- c. Haz.
- d. Superficie general del cuerpo.
- e. Parte frontal del cuerpo.
- f. Articulación en forma de nudo de caña.

Se propone el siguiente orden de derivación, que es sólo una síntesis. Algo más desarrollado aparece en mi artículo "Intento de reconstrucción de procesos semánticos en náhuatl".

IX (superficie general de las cosas)

1 IX (parte conspicua de la haz, relieve)

1.1 ACAIX (nudo de caña)

1.1.1 IX (nudo de caña)

1.1.1.1 IX (coyuntura del cuerpo humano en forma de nudo de caña)

1.1.1.1.1 MAPILIX (articulaciones de los dedos de las manos)

2 IX (superficie del cuerpo humano)

2.1 QUEQUETZOLIX (superficie del talón)

2.2 IX (rostro)

2.2.1 IXTELIUHCATL (pómulo)

2.2.2 IXTELOLO (ojo)

2.2.2.1 IX (ojo)

2.3 IX (parte frontal del cuerpo)

2.3.1 YOLLOIXCO (parte frontal de nuestra parte interna, boca del estómago)

2.3.2 MAPILIX (cara palmar de los dedos)

Puede observarse que existen dos MAPILIX (1.1.1.1.1 y 2.3.2) con distinto significado, que se explican por su pertenencia a dos ramas diversas de derivación.

#### IXCUA

Literalmente es "el rostro de la cabeza", si se entiende cabeza como la parte superior del cuerpo, que no abarca la cara. Significa originalmente frente; pero de ahí deriva a parte frontal de otras partes del cuerpo humano, y de ahí a haz.

- a. Frente (desde el nacimiento del pelo o un poco más arriba hasta los arcos ciliares). Sin embargo, uno de sus compuestos (IXCUATOLLI) significa párpado.
- b. Parte frontal, como en TLANIXCUATL.
- c. Haz, como en TEPILIXCUATL.

#### IZOTLA

Posiblemente derive de I, con significado de interioridad, y del verbo ZOA (desplegar, tender): "tendido de lo interno", o sea vomitar.

#### IZTLAC

Etimología desconocida y significado complejo: saliva, baba, veneno, mentira. Posiblemente AC esté relacionado con AQUI (meter), que lo haría parecido a CUALAC (humor viscoso). IZ, en otros compuestos, significa blanco.

#### MA

Significa tanto brazo como mano. Propongo como orden de derivación:

MA (brazo)

1 MAQUECHTLI (muñeca)

2 MATZOTZOPAZ (antebrazo)

## 2.1 MATZOTZOPAZPITZAHUAYA (parte distal del antebrazo)

## 2.1.1 MATZOTZOPAZ (muñeca)

## 3 MACPAL (mano)

## 3.1 MACPALIX (palma)

## 3.1.1 MACPAL (palma)

## 3.1.1.1 MACPALACALIUHCA (pliegues palmares transversos)

## 3.2 MA (mano)

Se pueden advertir procesos de retorno.

## MACPAL

Significa tanto mano como palma. Se propone como orden de derivación MA (brazo) → MACPAL (mano) → MACPALIX (palma) → MACPAL (palma), en donde se puede apreciar un proceso de retorno.

## MATZOTZOPAZ

Significa tanto antebrazo como muñeca, aunque existe duda en relación al segundo significado. Se propone como orden de derivación MATZOTZOPAZ (antebrazo) → MATZOTZOPAZPITZAHUAYA (parte distal del antebrazo) → MATZOTZOPAZ (muñeca).

## MAXAC

De muy difícil análisis. Uno de los que se pudiera proponer sería de MA, brazos, en el sentido de prolongaciones, como en el caso de CALIMAYA. La partícula XA pudiera tener el sentido de partición, pues está relacionada con desmenuzar, desbaratar, hacer piezas. Sería "lugar de partición de prolongaciones", composición no del todo satisfactoria. Otra posibilidad, también remota, es que MAX derivara de braguero, y AC de AQUÍ (meter): "la metedura de las bragas".

## METZ

La etimología es desconocida. Significa muslo y pierna; pero también indica parte alargada y carnosa en ELMETZTLI y en ELMETZTILAHUACAYO.

## MI

Parece existir como elemento que indica objeto reducido, afilado, aguzado, menudo. De ser así, podría suponerse la siguiente derivación:

## MI (reducido)

## 1 \*OMI (lo que ha sido aguzado, afilado o reducido)

## 1.1 OMI (hueso)

## 1.2 OMI (punzón, alesna)

## 2 MI (agudo, aguzado, afilado)

## 2.1 MI (flecha)

## 2.2 MIL ("la punzada", sementera, campo cultivado)

## 2.3 MIC (lo que fue punzado)

## 2.3.1 MIC (muerto)

## 3 MIAC (objetos menudos y muy numerosos)

## MOL

Los diversos compuestos que poseen el elemento MOL tienen por característica común la de aumentar su volumen por esponjadura, en algunos casos provocada por una agitación interior. Entre estos compuestos están: potaje, burbujear, levantarse el polvo, levantarse las nubes, bullir, hervir, manar el agua con arena en las fuentes, menear, enturbiar, hacer espuma, etcétera.

## MOLICPI, MOLIC

ICPI tiene el significado de cosa pequeña. De ahí ICPICATONTLI (cosa pequeñita) e ICPITL (lucíernaga). MOL tiene aquí el sentido de bola, cuerpo redondo. El codo era descrito, por tanto, como una bola diminuta.

## NEMAT

Deriva de MA (cazar, tomar, y en este sentido captar). MATI significa tanto sentir como saber, y NEMAT adquiere el valor de sabio, prudente, discreto, cuerdo, elegante, etcétera.

## OMI

Se ha propuesto en MI la siguiente derivación, que puede verse un poco más arriba: MI (reducido) → \*OMI (lo que ha sido aguzado, afilado o reducido) → OMI (hueso).

## OMICE

Significa tanto médula ósea como semen. Se propone la siguiente derivación:

## CE (unidad)

## 1 CE (lo que se coagula o congela)

## 1.1 CE (sebo)

## 1.1.1 OMICETL (médula ósea)

## 1.1.2 OMICETL (semen)

Esto supondría la creencia de que el semen o parte de su composición se originan en los huesos.

## OPOCH

Contrariamente a YEC (derecho), que tiene asociados muchos significados de valor positivo, OPOCH (izquierdo) posee pobre asociación. Aparece en OPOCHQUIAUATENCO (portillo o puerta falsa de casa). Swadesh y Madalena Sancho lo relacionan con OPOA (chocarrear).

## PAN

Indica tanto "lo que está encima de" como superficie plana, y posiblemente superficie plana y alargada.

**PEYO**

Referido a pericardio, es difícil precisar si significa "el brillante" o "el capullo de gusano". Posiblemente el orden de derivación haya sido: PEYO (brillante) → PEYO (capullo de gusano) → PEYO (pericardio).

**PIC, PIQUI**

Aunque es rico en significados, referido al cuerpo humano da la idea de superficies que envuelven al cerrarse, como las hojas de los tamales cuando cubren la masa.

**PIL**

Indica todo aquello que surge de una superficie. En algunos casos los surgentes llegan a ser apéndices, como en MAPIL (dedos de la mano). En otros, son promontorios.

**PIPIN**

Es difícil explicar una derivación que produce, por una parte, la idea de húmedo, y por la otra la de seco; por una parte la idea de fuerza, y por otra la de debilidad. Se propone:

**PINA (chupar)****1 PINA (extraer jugo)**

1.1 PINOL (harina de maíz tostado, caracterizada por su sequedad)

**1.2 PIPINIA (enflaquecer)**

1.2.1 PIPINQUI (flaco de vejez)

1.2.1.1 PIPINQUI (cuerpo sin fuerza)

**1.2.2 \*PIPINIA (seco)**

1.2.2.1 PIPINILIZ (duro)

1.2.2.1.1 PIPINILIZ (fuerte)

**2 PIPINIA (humedecer)****QUECH**

Si se da a QUE el valor de punto de movimiento, de doblez, pudiera suponerse un significado de "haz fibroso que es sitio de movimiento o de doblez". Se refiere no sólo al cuello o a la cerviz, sino a toda parte angosta del cuerpo.

**QUEQUEYOL**

Si se da a QUE el valor de punto de movimiento, de doblez, de frotación, tendremos en su unión con YOL (bola) el significado de "bola(s) del punto de frotación, de movimiento o de doblez". QUE parece tener este significado en QUEZTEPULLI (chueca de cuadril), QUECHTLI (cuello), QUELONI (desencajarse los huesos), QUEQUELLOCA (tener comezón), QUEQUELLI (cosquillas), QUEXILLI (ingles), etcétera. Se propone el siguiente orden de derivación, en el que se advierten procesos de retorno:

**QUEQUEYOL (protuberancias óseas de la articulación)**

1 MAQUEQUEYOL (protuberancias óseas en las articulaciones de la muñeca)

1.1 QUEQUEYOL (protuberancias óseas en las articulaciones de la muñeca)

2 ICXIQUEQUEYOL (tobillo)

2.1 QUEQUEYOL (tobillo)

3 XOQUEQUEYOL (tobillo)

3.1 QUEQUEYOL (tobillo)

**QUEZ**

Etimología desconocida, pero muy posiblemente relacionada con el QUE del que se ha supuesto el significado de punto de movimiento en las entradas anteriores (QUECH, QUEQUEYOL). QUEZ significa cadera, pero incluido el fémur, o cuando menos se obtiene la idea de que es de su pertenencia. Comprende tejidos óseos y blandos.

**TAPAL**

Los compuestos de este elemento hacen suponer que significa superficie o, más estrictamente, plancha cóncavo-convexa.

**TATLIA**

Los compuestos del elemento TA hacen suponer que significa una superficie cóncava, o una placa cóncava que cubre o con la que se cubre algo, o una placa cóncava y circular. En cuanto a ATL, remotamente pudiera relacionarse con pelo, pues aparece también en COCHIATL (pestaña). El significado más común de ATL es, sin embargo, agua.

**TE**

Originalmente significa piedra; pero de ésta deriva a bola, cuerpo esférico; de cuerpo esférico a superficie circular, disco, y de superficie circular o disco a hueco circular. En los nombres de las partes del cuerpo humano aparece como

a. Bola: COZTETL, CAMATETL, ATETL, ACOLTEUH, CUITLAPAN-AATETL, CUEXCOHTETL.

b. Disco: CUATEYOLLOTL.

c. Hueco discoidal, con verbo que auxilia indicando orificio: IXTECOCO-YOCTLI e IXTECOCOMOL; y sin auxilio de un verbo: NACAZTE-YOLLOTL.

**TECON, TECOM**

M define "vaso de barro, como taza honda". Este nombre se daba a los recipientes esferoides.

**TEN**

Indica todo el labio, tanto el cubierto por piel como el cubierto por mucosa. El prolabio puede identificarse con TENXIPAL. Es difícil saber si el significado de borde, extremo, que tiene TEN, derivó del de labio, o si fue al contrario.

## TENXIPAL, TEXIPAL, TEXXIPAL

Significa:

- a. Prolabio.
- b. Labio.
- c. Parte del cuerpo que semeja los prolabios, como TEPILTEXIPALI.

Se da un raro proceso de retorno, en el que se regresa al significado previo a la composición: TEN (labio) → TEXIPAL (prolabio) → TEXIPAL (labio) → TEXIPALYAMANCA (prolabio). M dice que TEXXIPALLI significa rostro; pero debe entenderse éste en su sentido antiguo de pico de ave, como está registrado en el *Diccionario de autoridades*.

## TEPIL

TE tiene en este caso el significado de bola; PIL el de surgente, pero el de un surgente que no llega a constituir apéndice. Uno de sus sinónimos, CIHUAPILLI, puede traducirse como "el surgente femenino", mientras que TEPIL comparte con TEPOLLI el elemento "bola".

## TEPOL

Se puede traducir literalmente como "la bolota", y significa:

- a. Genitales masculinos (pene y testículos).
- b. Pene.
- c. Organos en forma de bola, como en QUECHTEPOLLI.

Es posible que una derivación haya sido TEPOLLI (genitales masculinos) → TEPOLACAYOTL (pene) → TEPOLLI (pene).

## TEPUTZ

Tanto por su significado de "bola hinchada" como por sus compuestos, da la idea de un cuerpo de superficie convexa.

- a. Dorso total del cuerpo humano.
- b. Espalda.
- c. En composición, dorso específico.

Como dorso específico se contraponen a IX, que es haz específica: XOCALTEPUTZTLI es contrario a XOCPALIXTLI; MACPALTEPUTZTLI, a MACPALIXTLI, y MAPILTEPUTZTLI, a MAPILIXTLI.

## TETEPON

M le da el valor de tronco o estaca. Basado en D&A, creo que es mejor entenderlo como tocón. Al traducir el libro XI del CF (p. 115), D&A dicen en el texto que habla de las vigas: TETEPONTIC, TETEPONTLI = "each one is short, each one small and short"; NICTETEPONOA = "I trim it into short pieces"; TETEPONTIC, TETEPONTONTLI, TETEPONAUHQUI = "in short pieces, in pieces which are short". Es posible, sin embargo, que cuando se refiere a la rodilla, deba entenderse metafóricamente "tocón"; mientras que cuando se refiere a espinilla se esté comparando esta parte del cuerpo a un tronco.

## THOCOT, THOOCOT

Es el término más difícil del vocabulario, entre otras cosas por la inusitada forma TH, aunque originalmente en el CM aparece como TOCOTCA, IYOCOTCA. D&A prefieren no traducir THOCOT y THOOCOT.

En M aparece esta extraña combinación TH en ITHUALLI (patio) y en los términos siguientes: "Fingir que se entiende y sabe bien cualquier cosa. muchinicnocacyetoca, muchinicnocaccanenequi, muchinicnothuiyetoca, muchinicnocacyetoca", y "Fingidor así. mochquimocaccayotocani, muchquimocaccanenequi, muchquimothuicayetocani, muchquimothuicayetocac".

Estos términos dan pie a RS a integrar en su vocabulario las voces THUICANEQUI, THUICANENEQUI, THUIYETOCA y THUITOCA, a las que da como raíz común el verbo ITTITIA (aparecer, mostrar). Además, el mismo RS dice en ITHUA: "usado en tierra caliente. (Par.) ... ver."

Si se diera a THUI el valor de aparecer, mostrar, y si se atribuyera a I el de interioridad, como se ha hecho en varias ocasiones en este vocabulario, ITHUALLI (patio) significaría "el que muestra su interior", lo que no es del todo descabellado.

Por otra parte, es perfectamente posible el cambio de O y U, y si se escribiera el término desconocido en la forma THUOCOT, la palabra completa buscada, como aparece en S, pudiera descomponerse en THU(I) + OCO + T + CA, cuya traducción sería "lo que está a la vista como una tea", "lo que al mostrarse es una tea", y en la forma original del CM, "lo que está como tea", en un caso con posesivo TO- y en otro con posesivo I-.

THOCOTCA, THOOCOTCA aparece mencionado entre varios tejidos grasos y musculares, entre los que le son más próximos CICIOTCAYOTL (haces musculares con perimio y tendones), que le precede, y PUCHQUIYOTL (gordura fofa), que le sigue. No hay duda, por tanto, de que se trata de algo parecido a uno de sus vecinos. De CICIOTCAYOTL dice el texto de S que son blancos. De THOOCOTCA dice: "derechos, fuertes, rojos, se enderezan, se hacen fuertes, se hacen rojos".

Uniéndolo al posible significado etimológico al que da el contexto, puede suponerse, aunque remotamente, que lo que se presenta a la vista en forma de tea son los haces musculares, cuando se les han separado el perimio y los tendones.

## TOL

Significa juncia, espadaña; pero indica todo cuerpo cilíndrico, rollizo o en forma de bola.

## TCZC, TOZCA, TOZQUI

Se propone el siguiente orden de derivación:

TOZQUI, TOZCA (voz)

1 TOZCATLAN (cavidad de la voz)

1.1.1 TOZQUI, TOZCA (garganta)

2 TOZCAC (cavidad de la voz)



Como garganta aparece en TOZCAPUZHUA (tener esquinencia o papera).

#### TLAC

Del significado de "mitad" pasa, en TLACTION (parte superior del cuerpo), al de "mitad superior". Esto hace de QUECHTLACTION, QUECHTLACXOLLOTL (papada), "la parte superior de la garganta" y "la parte superior y arrugada de la garganta".

#### TLALHUA

Se refiere a nervios, tendones, ligamentos de huesos, vasos sanguíneos, por lo que he preferido escribir, en las traducciones, "partes acordonadas del cuerpo", sin dar en cada caso valores de tendón, nervio, venas, arterias, etcétera, ya que ignoro el tipo de distinciones que hacían. Es más, puede con fundamento dudarse que la distinción, en caso de existir, hubiese sido muy clara.

Es posible que etimológicamente derive de TLALIA (poner, asentar, componer), y es lógico suponerlo si les daban a estos órganos la función de ligar las distintas partes del cuerpo.

#### TLAN

- a. Abajo, debajo, de abajo.
- b. Dientes.
- c. Locativo.

El primer significado se encuentra en TLANI (bajar, poner abajo) y en TLANIPA (de abajo o debajo). En composición aparece en TLANITZTLI (espinilla), TLANCUAITL (rodilla) y TZINTLANTLI (nalga).

#### TLANITZ

Parecen darse los dos procesos de retorno: a significado previo y a significante previo:

TLANITZ (espinilla) → TLANITZCUAUHYO (tibia) → TLANITZ (tibia), y al contrario, TLANITZ (espinilla) → TLANITZCUAUHYO (tibia) → TLANITZCUAUHYO (espinilla).

#### TZIN

Significa:

- a. Ano.
- b. Trasero, culo. Comprende isquion y tejidos blandos que lo cubren.
- c. Genitales femeninos externos, en casos raros de composición.
- d. Pene, en un solo caso registrado, en composición.
- e. Base.

En composición, es el de base uno de los más importantes.

#### TZO

Da idea de basura, mugre, excrecencia, sudor espeso y hedor a cosas quemadas.

#### TZON

Se refiere a pelo, cabello, o a forma que semeja ser un cabello, como el hilo que hace un líquido espeso o viscoso.

#### TZONTECON

La cabeza, pero entendida desde el cuello. M da como significado "cabeza cortada y apartada del cuerpo". Naturalmente esta exigencia no existe, y es probable que surgiera de la necesidad de explicar en forma tajante la diferencia que había entre CUAITL (cabeza, pero sin abarcar la cara) y TZONTECON (toda la parte superior del cuerpo).

#### XAYAC

El significado de sus elementos es muy dudoso. XA indica acción de desmenuzarse, y aparece como paja en XACALLI (jacal, choza, bohío). Tal vez con el significado de paja menuda o de materia desmenuzada o menuda aparezca en XAYOTL (heces, poso, sedimento). YAC es nariz o punta. M dice de XAYACATL "cara o rostro, carátula o máscara". Es remoto, pero máscara pudiera haber significado "nariz de paja", y máscara pudo haber dado uno de sus nombres al rostro.

#### XIC

Significa tanto el ombligo (depresión, nudo, cordón) como la región del ombligo. Etimológicamente significa horadación. Esto puede verse en la definición de M: "ombligo o brújula para tirar", ya que *brújula* significa, según el *Diccionario de la lengua española*, "agujerito que sirve para precisar la puntería de la escopeta y que corresponde a lo que hoy se llama mira, aunque es de otra figura", y "agujerito por donde, recogiendo la vista, se mira mejor un objeto". Es lógico que los nahuas, en el momento de la conquista, diesen este nombre a las miras de las armas españolas. Además parece extenderse el significado a hueco, en XICALLI (vaso) y en XIQUIPILLI (bolsa).

#### XINACH

XIN, XIM da idea de raspar, pelar, rapar, dolar, labrar, afeitar. ACH es lo muy menudo, lo que da origen, lo primero, la semilla. Su unión, tanto referida al mundo animal como al mundo vegetal, hace alusión a lo pequeño, originario, que se desprende de un ser para dar origen a otro. Las metáforas que indican que los hijos son desprendidos, como piezas, del cuerpo de sus padres, son muy frecuentes en náhuatl. Se propone como proceso de derivación:

ACH (lo muy menudo)

1 ACH (lo muy pequeño originario)

1.1 ACH (semilla)

1.2 XINACH (semilla, semen)

1.3 ACH (lo primero)

La reconstrucción es muy dudosa.

## XIP

Deriva de un XI que indica mondar, raspar, pelar, rapar, descostrar.

Significa:

- a. Mucosa.
- b. Piel desprendida.
- c. Piel delicada.
- d. Piel pelada, cuando originalmente debiera estar cubierta de pelo.
- e. Piel raspada.

Aparece también como CHIP, y antes de T como XIT o CHIT.

## XIPIN

El término es polisémico en extremo, por lo que resulta muy insegura la reconstrucción lógica del proceso de derivación. Ya que literalmente significa "el de mucosa", "el de piel delicada", "el pelado", puede considerarse hipotéticamente como significado inicial el de cabeza de pene, incluidos el glande y el prepucio.

XIPIN (cabeza de pene: glande y prepucio)

## 1 XIPIN (pene)

## 1.1 XIPINTZONTECON (cabeza de pene: glande y prepucio)

## 1.1.1 XIPINTZONTECON (glande)

## 1.1.2 XIPINTZONTECON (prepucio)

## 1.2 XIPINCUA (cabeza de pene: glande y prepucio)

## 1.2.1 XIPINCUA (glande)

## 1.2.1.1 XIPINCUAYAMANCA (mucosa del glande)

## 1.2.2 XIPINCUA (prepucio)

## 1.2.2.1 XIPINCUAXONEUH (postillas del prepucio)

## 1.2.2 XIPINCUAOLOLIUHCA (glande)

## 2 XIPINEHUA (prepucio)

## 2.1 XIPIN (prepucio)

## XIT

Véase XIP. XIP + T = XITT.

## XITECUIL

Es muy probable que originalmente haya sido XITTECUIL. XIT es XIP (mucosa) antes de T. El verbo TECUIA es, según M, "devarar, envolver o liar algo". La traducción sería "lo envuelto en mucosa".

## XO

Significa:

- a. Pierna, entendida como la parte de la extremidad inferior que va desde la parte inferior de la rodilla hasta el extremo distal, o sea que comprende la pierna propiamente dicha, el tobillo y el pie.
- b. Pie.

Se propone la siguiente derivación:

XO (pierna)

## 1 XOCPAL (pie)

## 1.1 XO (pie)

## 1.2 XOCPALIX (planta del pie)

## 1.2.1 XOCPAL (planta del pie)

## XOCPAL

Significa tanto pie como planta del pie. Se propone como derivación: XO (pierna) → XOCPAL (pie) → XOCPALIX (planta de pie) → XOCPAL (planta de pie), donde se puede advertir un proceso de retorno.

## XOCH

S hace distinción entre CECEYOTL (grasa blanca) y XOCHYOTL (grasa amarilla). La reconstrucción de la derivación es difícil. Puede proponerse hipotéticamente parte del complejo:

## XOCH (amarillo)

## 1 XOCHIHUAUHTLI (bledos amarillos)

## 2 XOCHITOTOTL (pájaro amarillo)

## 3 XOCH (grosura, grasa amarilla, enjundia)

## 3.1 \*XOCH (comida grasosa)

## 3.1.1 XOCHTIA (vomitar)

## 3.1.2 XOCH (golosina)

## 3.1.2.1 XOCHICUAL ("comida de golosina", fruta)

## 4 XOCH (flor ¿con inicial significado "amarilla"?)

## 4.1 \*XOCH (lo que aún no madura, lo que aún no se hace fruto)

## 4.1.1 XOCHTIC (cosa pequeña)

## 4.1.2 XOCHTIC (niño que todavía no habla)

## 4.2 \*XOCH (perfume)

## 4.2.1 XOCHIOCOTZOTL (sahumerio)

## 4.3 XOCHIATL (agua rosada)

## 4.4 XOCHICIUH (diviesos, almorranas)

## 4.5 XOCH (cosa delicada, agradable, buena)

## 4.5.1 XOCHIMATI (regocijo)

## 4.5.2 XOCHTIA (decir gracias y donaires)

## XON

Da idea de película o capa delgada que se ha desprendido o que ha sido arrancada. M dice de TLAOLXONEHUATL: "hollejos o cosa semejante del corazón de la mazorca del maíz".

## YEC

Lado derecho. YEC tiene los significados de bueno, limpio, puro, potable, suave, agradable, protegido, pulido, hermoso, gentil, justo, pacífico, concluso, gracioso, desenredado, etcétera.

## YOL, YOLLO

Es uno de los complejos más ricos.

Se propone el siguiente orden de derivación:

OL (línea, superficie o volumen curvos)

1 OL (bola, cuerpo rollizo)

1.1 OL (bola de hule)

1.1.1 OL (hule)

1.1.2 OLIN (movimiento)

1.2 OLO (olote)

1.3 OLOL (redondez, reunión, cobertura, montón)

1.3.1 OLOLOA (a la redonda)

1.4 YOL, YUL (cosa redonda, bola)

1.4.1 YOL, YUL ("la bola", corazón)

1.4.1.1 YOL (vida)

1.4.1.1.1 YOL (una de las entidades anímicas; entra en composición para indicar sentimientos y aptitudes mentales)

1.4.1.1.1.1 TEYOLIA (una de las entidades anímicas)

1.4.1.1.2 YOLCA (vida)

1.4.1.1.3 YOYOL (sabandija)

1.4.1.1.4 YOLQUI (animal)

1.4.1.1.5 YOLLO ("vitalidad", corazón)

1.4.1.1.5.1 YOLLO (uno de los centros anímicos; entra en composición para designar aptitudes mentales y sentimientos)

1.4.1.1.5.2 YOLLO (centro de volumen, como lo es el corazón)

1.4.1.1.5.2.1 CUAYOLLO (cerebro)

1.4.1.1.5.2.2 YOLLO (entraña)

1.4.1.1.5.2.2.1 YOLLOIXCO (parte central de la región epigástrica)

1.4.1.1.5.2.3 YOLLO (centro de superficie)

1.4.1.1.5.2.3.1 MACPALYOLLO (parte central de la palma de la mano)

1.4.1.1.5.2.4 YOLLO (eje)

En el caso de corazón, hay una doble procedencia: YOL (cosa redonda) → YOL (corazón, "la bola") → YOL (vida) → YOLLO (corazón, "la vitalidad"). De ambas formas hay derivación que indica entidad anímica y que designa aptitudes mentales y sentimientos. El paso de YOL (vida) a YOLLOTL (corazón, "la vitalidad") se da por medio del sufijo -YOTL, que forma un abstracto. TS dice al respecto de la formación de abstractos (p. 36): "Cuando la raíz del sustantivo termina en *l* o *z*, se dobla ésta y se añade -OTL". YOLLOTL no puede ser explicado como posesivo, entre otras cosas porque no se justifica su desinencia -TL de estado absoluto.

En composición de nombres de partes del cuerpo humano es frecuente YOLLO para indicar tanto centro de superficie como centro de volumen.

YOL, YOLLO

<i>Atribuciones y características</i>	<i>Ejemplos: náhuatl</i>	<i>análisis</i>	<i>español</i>
<b>VITALIDAD</b>			
vida	yulitia (nite)	"yo hago actuar a la gente con *"	animar, dar vida
energía, vigor	yulqui	"el que tiene *"	animal
	yollochicahua (nite)	"esfuerzo el * de la gente"	animar, esforzar
	yolchicahua (nite)	"esfuerzo el * de la gente"	animar, esforzar
	yollapattilia (nite)	"esfuerzo el * de la gente"	animar, esforzar
	yollalia (nino)	"me asiento el *"	animarse
	atle iyollo quimati	"nada siente su *"	desalmado, flojo
	yolchicahualiztli	"endurecimiento del *"	esfuerzo
	yollochichilia (nino)	"me amargo el *"	esforzarse
	yoltetiliztli	"endurecimiento del *"	esfuerzo
	yolmiquiliztli	"amortecimiento del *"	fatiga del alma
	yolaactihuechiliztli	"hundimiento del *"	fatiga del alma
	voltequipacholiztli	"fatiga del *"	fatiga del alma
	yoltonehuiliztli	"tormento del *"	fatiga del alma
hueica yollo	"su * está grande"	animoso, de gran corazón	
	iciuhcayollo	"de * presto"	diligente
<b>CONOCIMIENTO</b>			
percepción	tlapohui inix in noyollo	"se abren mi ix, mi *"	abrirse el entendimiento
comprensión	noyollo macitiah	"mi * fue a encontrarse"	aprovechar en algo
	acoyauh in noyollo	"hacia arriba va mi *"	contemplar
	acohuetzin noyollo	"hacia arriba va mi *"	contemplar
	yollo	"lleno de *"	dócil y enseñable
	teyolizcali	"aviva el * de la gente"	cosa que aviva y da entendimiento
memoria	commati noyollo	"lo siente mi *"	sentir algo
	noyollo contoca	"lo sigue mi *"	sentir algo
	tlayollotia (nino)	"actúo con mi * sobre las cosas"	encomendar algo a la memoria
	noyollomaci	"llega a sí mi *"	reconocer algo
	yolmaxiltia (nite)	"hago que alguno alcance el *"	acordar a otro lo que tenía ya muy olvidado

## YOL, YOLLO (Continuación)

Atribuciones y características	Ejemplos: náhuatl	análisis	español
	yolopolihqui yollomimiqui amoyollo aniyollo neyollotilo	"perdido del *" "amortecido del *" "sin *" "no tengo *" "sobre lo que se ha actuado con el *"	desacordado desmemoriado desmemoriado olvidar cosa que se encomienda a la memoria
conciencia	neyopololiztli neyolichimachica yolmiqui (ni) yolpatzmiquiliztli yolzotlahualiztli	"acción de perder el *" "lo que se da a conocer al *" "amortecerse del *" "amortecimiento por opresión del *" "desmayo del *"	cosa olvidada, duda conciencia amortecerse o desmayarse gota coral o morbo caduco gota coral o morbo caduco
	ihuin iza noyollo atleipan ca in iyollo atle iyullo quimati yolopolihqui yolloquimil aizca iyollo aizhuetzi noyollo yolteohuia (nitla)	"como si despertara mi *" "en nada está su *" "nada sabe su *" "perdido del *" "envoltura del *" "no está aquí su *" "no cae aquí mi *" "actuó sobre las cosas con el * endiosado"	tornar o volver en sí desapercibido descuidado descuidado descuido embelesado embelesado adivinar sin agüeros
imaginación	yollaiximachiliztli yolmoyahua (ni) yuhca noyollo yuh quimati noyollo noyollo conmati yolnonotza (nino) noyollo quimati yolpoa (nino) yolnonotza (nino) yolmaxiltia (nino) noyollo maci neyolpoaliztli iciuhcayollo	"conocimiento de las cosas en el *" "hago cundir el *" "así está en mi *" "así lo sabe mi *" "mi * lo sabe", "mi * lo siente" "llamarme el *" "mi * lo sabe" "leerme el *" "llamarme el *" "llego a mi *" "se aproxima mi *" "lectura del *" "* presto"	instinto natural vaguear con el pensamiento pensar antes pensar antes sentir y entender que una cosa es así aconsejarse, considerar algo consigo mismo barruntar considerar o pensar algo consigo mismo pensar pensar pensar consideración o meditación agudo

## YOL, YOLLO (Continuación)

Atribuciones y características	Ejemplos: náhuatl	análisis	español
	yollo yolloquimil yollomimiqui yolteohuia (nitla)	"lleno de *" "envoltorio de *" "amortecido del *" "obrar sobre las cosas con * endiosado"	agudo de ingenio boto de ingenio boto de ingenio inventar
	yolnonotza (nino)	"llamarme el *"	fabricar, hacer algo por artificio, inventar
	yollocayotl	"abundancia de *"	ingenio, fuerza natural
	yolquelli ayullo neyopololiztli omeyollohua	"* débil" "sin *" "destrucción del *" "obrar con doble *"	rudo de ingenio rudo duda dudar
razón	ipan yauh in noyollo quinepanoa in noyollo noyollo contoca yolloitta (nite) noyollo connamiqui yollomati (nite) yollotlahueliloc iizqui in iyullo tlachia in iyullo yolcuepa (nite) yolmalacachoa (nite) yolmalacachihui (ni) yollococoxqui tlayolteohuia (ni) omeyollohua (n) yuhquin teotl iyollo noyolipanti zan iyulic yollo noyol yuh yauh yolmaxiltia (nite)	"hacia él va mi *" "se une a él mi *" "lo sigue mi *" "veo el * de la gente" "mi * lo encuentra" "conozco el * de alguno" "* malvado" "cabal en su *" "mira su *" "hago dar vuelta el * de la gente" "hago girar el * de la gente" "gira mi *" "enfermo del *" "actuar sobre las cosas con el * endiosado" "actuó con * doble" "su * es como un dios" "acierta mi *" "sólo con su *" "lleno de *" "así va mi *" "hago a alguien llegar a su *"	caer en la cuenta, reconocer algo caer en la cuenta caer en la cuenta entender a otro entender a otro entender a otro entender a otro loco atreguado cuerdo cuerdo desatinar a otro desatinar a otro desatinarsé loco conjeturar pensar con opinión sabio en excesiva manera caer en la cuenta de lo que se dudaba mansamente, con tiento discreto parecerme bien, aprobar desengañar

## YOL, YOLLO (Continuación)

Atribuciones y características	Ejemplos: náhuatl	análisis	español	
pericia	yollohuia (nitla)	"obro sobre las cosas con el *"	hacer algo sin dachado o medida el que es diestro en su oficio	
TENDECIA hábito	yollocayotl	"abundancia de *"	habilidad	
	ye yuhca noyollo yuh nictetlalilia te-yollo	"ya está así en mi *" "así hago que se le asiente a alguien en su *"	hábito habituarse	
	yollotlapaltic yollochicahuac yollotetl amo yollo tlacuahuc yollocuepcayotl	"fuerte de *" "fuerte de *" "piedra de *" "no es duro de *" "condición de quien le da vuelta el *"	constante constante constante inconstante inconstancia	
	afición	itech huetzi noyollo	"sobre él cae mi *"	inclinarse, aficionarse
	comportamiento o disposición ética	aoccan ca iyollo	"en ningún lugar está su *"	mujer disoluta
		aocmo tlalia iyollo ochollo iyollo yolloteti (ni)	"ya no asienta su *" "huyó su *" "endurezco mi *"	mujer disoluta mujer disoluta confirmarse en el mal
		yollotlacuactia (ni)	"endurezco mi *"	confirmarse en el mal
		cualli iyollo yectli iyollo yolyamania	"bueno su *" "recto su *" "abandar el *"	virtuoso virtuoso ablandarse el corazón
		icnoyo iyollo	"lleno de amistad su *"	benigno
		hueicayollo	"el que tiene grande el *"	magnánimo
yollochicactic yollotlacuahuc yollotepitztic icnoyoa in noyollo		"* fuerte" "* fuerte" "* fuerte" "actúa con compasión mi *"	magnánimo magnánimo magnánimo ser compasivo, benigno	
voluntad		omeyollo yolyuhyaliztli	"dos son sus *" "condición de estar de esa manera el *"	hombre doblado albedrío
		yolcuepa (nino) noyollocopa	"doy vuelta a mi *" "desde mi *"	cambiar de parecer de buena voluntad, voluntad
		noyollocopa nic centlaza in noyollo	"desde mi *" "le arrojé totalmente mi *"	voluntad determinarse en un negocio
	nic centlalia in noyollo	"le coloco totalmente mi *"	determinarse en un negocio	

## YOL, YOLLO (Continuación)

Atribuciones y características	Ejemplos: náhuatl	análisis	español	
temperamento	teyollocopa	"desde el * de la gente"	voluntariosamente	
	teyollotlana	"capta el * de la gente"	voluntariosamente	
	yollotetia (ni) yollotlacuahua (ni) yolloteputztia (ni) yuhquin tetl mocuepa noyollo	"endurezco el *" "endurezco el *" "hago de metal el *" "como piedra se hace mi *"	obstinarse obstinarse obstinarse obstinarse	
	mauhcayollo yollotlapalihui cihuayollo aoquichyollo yuhca teyollo	"dureza de *" "conocimiento del *" "no es recio su *" "dueño de * enfermo" "de * amedrentado" "* fuerte" "de * femenino" "no es de * viril" "así está el * de la gente"	paciencia prudencia afeminado hombre bravo medroso valiente afeminado afeminado intento	
	yuhca noyollo	"así está mi *"	intención de hacer algo	
	yuh nictlalia in noyollo	"así se asienta mi *"	intención de hacer algo	
	AFECION sentimiento	yollotonehua (nite)	"atormento el * de la gente"	fatigar a otro
		yollalia (nino) yolpachihuitia (nite)	"me asiento el *" "hundo el * de la gente"	consolarse satisfacer o contentar a alguno
		yoliuhtlalia (nite)	"asiento así el * de la gente"	satisfacer o contentar a alguno
		yollalia (nite)	"asiento el * de alguno"	desapasionar
noyollo itech aci noyolloicniuh yolpatzmictia (nite)		"llega hasta mi *" "mi amigo del *" "hago sufrir el * de la gente, oprimiéndolo"	sentir mucho algo amigo entrañal afligir a otro	
yolahualtia (nite)		"perfumo el * de alguno"	alegrar a otros	
yolquixtia (nite)		"hago salir el * de alguno"	dar pena, enojo o aflicción	
yoltonehua (nite)		"atormento el * de alguno"	dar pena, enojo o aflicción	
yolpozonía (nite)		"hago hervir el * de alguno"	dar pena, enojo o aflicción	
nicce pactia in noyollo neyolitlacoliztli		"alegro unitariamente mi *" "daño del *"	deleitarse descontento	

## YOL, YOLLO (Continuación)

Atribuciones y características	Ejemplos: náhuatl	análisis	español
	yolcocoa (nino)	"hago que me duela el *"	pesarme
	yolchichipatilia (nino)	"me amargo el *"	pesarme
	yollococoltia (nite)	"hago sufrir el * de alguno"	turbar
	yolaahuia (ni)	"alegre mucho el *"	alegrarse mucho
	yolitlcalhuia (nitetla)	"daño las cosas del * de la gente"	ofender
	yollococólli	"enfermedad del *"	pena
	nictéopa in nix in noyollo	"angustio mi ix, mi *"	angustia grande
	teyoliahuialtican	"lugar de placer parará el *"	lugar de placer
	yollococolli	"enfermedad del *"	enojo
	noyollopachihui	"se hunde mi *"	satisfacerme de algo
	noyollomotlalia	"se asienta mi *"	satisfacerme de algo
	nahualyollalia (nite)	"asiento con engaño el * de alguno"	engañar
	yolehua (nite)	"levanto el * de la gente"	atraer por razones
	yollapana (nite)	"descascaro el * de la gente"	atraer por razones
	yolpachiuhtia (nite)	"hundo el * de alguno"	satisfacer o contentar a alguno
	yoliuhtlalia (nite)	"asiento así el * de alguno"	satisfacer o contentar a alguno
	ihca noyollo	"así está mi *"	creer o tener por cierto
	ih quimati noyollo	"así lo siente mi *"	creer o tener por cierto
	yolpachihuitia (nite)	"hundo el * de alguno"	certificar algo a otro
	yoliuhtlamachtia (nite)	"hago conocer el * de la gente"	certificar algo a otro
	ih noyollo commati	"así lo siente mi *"	certificar o tener por cierto
	yolacocui (nite)	"levanto el * de alguno"	inducir
	yollocholtia (nite)	"hago saltar el * de alguno"	inducir
	yolcocoa (nino)	"hago que me duela el *"	arrepentirse de lo que se hizo
	yoltonehua (nino)	"atormento mi *"	arrepentirse de lo que se hizo
	voltequipachoa (nino)	"hago pasar trabajos mi *"	arrepentirse de lo que se hizo
	volmaxiltia (nite)	"hago a otro llegar a su *"	amonestar

## YOL, YOLLO (Continuación)

Atribuciones y características	Ejemplos: náhuatl	análisis	español
	yolchichipatilia (nino)	"me amargo el *"	arrepentirme
	atle noyollo quimati	"nada siente mi *"	sentirse inocente de lo que se le acusa
	neyolcocoliztli	"enfermedad del *"	envidia
	yolcocoa (nino)	"enfermo de mi *"	envidiar
	yolacocui (tute)	"levanto el * de la gente"	favorecer con grita
	yolehua (nite)	"levanto el * de la gente"	favorecer con grita
	yollocholtia (nite)	"hago salgar el * de la gente"	incitar
	teyolacocuiliztli	"levantamiento del * de la gente"	incitación o provocación
	huellalilia in iyullo (nic)	"le asiento bien el *"	asosegar y quietar a otro
	tlalilia in iyullo (nic)	"le asiento el *"	asosegar y quietar a otro
	yolacomantinemi (ni) (nino)	"mantengo en alto mi *"	andar desasosegado y alborotado
	polihui noyollo	"se pierde mi *"	demudarse
	yollomimicqui	"amortecimiento del *"	demudarse
	yolizahuia (nite)	"escandalizo el * de la gente"	escandalizar, turbar
	teyolacocuiliztli	"levantamiento del * de la gente"	incitación o provocación
	yolmauhtia (nite)	"atemorizo el * de alguno"	alterar el corazón de alguno
	yolizahuia (nite)	"espanto el * de alguno"	alterar el corazón de alguno
	yolmiqui (ni)	"muero del *"	desmayarse de temor
	teyolcuitlatzayan	"rasgó gravemente el *"	cosa espantable
	toyolia incocoliz	"enfermedad de nuestro *"	pasión del ánimo
	yollococoltia (nite)	"causo aborrecimiento en el * de alguno"	poner discordia
	yolehua (nino)	"me elevo el *"	enamorarse
	yollotlapana (nino)	"me descascaro el *"	enamorarse
	yolacocui (nino)	"me elevo el *"	enamorarse
	yolehua (nite)	"elevo el * de alguno"	enamorar a otro
	yollotlapana (nite)	"descascaro el * de alguien"	enamorar a otro
	yolacocui (nite)	"levanto el * de alguien"	enamorar a otro
	yollapana (nite)	"descascaro el * de alguien"	requerir de amores

emoción

pasión

## YOL, YOLLO (Continuación)

Atribuciones y características	Ejemplos: náhuatl	análisis	español
	centetia in toyollo	"están unidos nuestros *"	estar unidos los corazones y ánimos de los que se aman
	yolcocoltia (nino)	"hacerme enfermar el *"	apasionarse
estado de ánimo	huelcaiyullo	"su * está bien"	sosegado
	teca huelca noyollo	"mi * está bien con la gente"	confiar de alguno
	yolpapatztia	"ablandar el *"	ablandarse el corazón
	moyoltequipachoani	"el oprimido del * por los trabajos"	afligido
	huelca iyullo	"su * está bien"	contento
	yolcehui	"enfriar el *"	aplacarse el airado
	yolpozoni (ni)	"hervir del *"	embravecerse
	yolococolcui (ni)	"contraigo enfermedad del *"	embravecerse
	tlhualani in noyollo	"se calienta mi *"	encenderse de ira
	tlecomoni in noyollo	"se abrasa mi *"	encenderse de ira
	yolpopozahua	"hinchado del *"	enojado
	zan izca in noyollo	"sólo está aquí mi *"	esperar con deseo
	huelca iyullo	"está bien su *"	seguro
<b>CARACTERÍSTICAS NOTABLES</b>			
modificable por madurez	iyollo oquichtli	"viril en su *"	hombre ya hecho
modificable por ejercicio o por resolución	iyoloco telpuchotl yolochicahua (nite)	"juventud en su *" "esfuerzo el * de la gente"	mocedad animar, dar esfuerzo
	yolchicahua (nite)	"esfuerzo el * de la gente"	animar, dar esfuerzo
	yollapaltia (nite)	"esfuerzo el * de la gente"	animar, dar esfuerzo
se calienta con la ira	yolmelahua (nino)	"me enderezo el *"	confesarse
se altera por los pecados	yolcehui (ni)	"enfrió el *"	amansarse el airado
se modifica por la esclavitud	yolmelahua (nino)	"me enderezo el *"	confesarse
	yolcuittia (nino)	"expongo mi *"	confesarse
	yulloxoxotic	"crudo del *"	libre, nacido en libertad
	yullo itztic	"frío del *"	libre, nacido en libertad
puede ser dañado desde el exterior	yollocua (nite)	"como el * de la gente"	hechizar
	atle quiyoltlacoa	"nada le estraga el *"	lozano o gallardo
	huelca iyollo	"está bien su *"	salvo de peligro
	aqueuca iyollo	"de nada se cuida su *"	salvo
	yolitlcalhuia (nitetla)	"daño las cosas del * de la gente"	ofender

## YOL, YOLLO (Continuación)

Atribuciones y características	Ejemplos: náhuatl	análisis	español
	teyolpachoaime	"los que oprimen el * de la gente"	hechiceros
	yolitlacoa (nite)	"daño el * de la gente"	molestar
puede pervertirse	yollocuepa (nite)	"hago que dé vuelta el * de la gente"	pervertir
<b>EL</b>			
Atribuciones y características	Ejemplos: náhuatl	análisis	español
<b>VITALIDAD</b>			
vida	elti (n) yeltia (nite)	"actúo con el *" "hago actuar a la gente con el *"	avivarse avivar
energía, vigor	yellotl	"calidad del *"	aliento, gana para hacer algo
	eltiliztli ellacuahua (nin) yel, yeel	"acción del *" "me endurezco el *" "su *"	brío esforzarse para algo diligente, desenvuelto
	ellotl ayel elti (n)	"abundancia de *" "no tiene *" "actúo con el *"	desenvoltura perezoso solicito y diligente
<b>CONOCIMIENTO</b>			
conciencia	elti (n) eltiliztli	"actúo con el *" "acción del *"	ser cuidadoso cuidado para hacer algo
imaginación	yellotica	"con abundancia de *"	agudo
razón	eltiliztica ellahuelilloc zan ilihuz	"con acción del *" "malvado del *" "como si sólo fuera con el *"	agudo loco atregrado sin tiento
<b>TENDENCIA</b>			
comportamiento o disposición ética	amocan eltzoyo	"en ningún lugar está sucio su *"	persona acabada en virtud y caridad, y sin alguna tacha o doblez
<b>AFECCION</b>			
sentimiento	cecele	"dueño de * unitario"	con alegría, con tranquilidad
	cemelli cemeltia (nite)	"* unitario" "unifico el * de alguien"	placer, alegría
	tlacaellotl	"disminución en la calidad de su *"	alegrar a otro, recreándolo
	tlaelehuiliztli	"acción de elevar el * a las cosas"	angustia, pena apetito, codicia



## EL (Continuación)

Atribuciones y características	Ejemplos: náhuatl	análisis	español
pasión	elehuia (nitla)	"subo el * a las cosas"	codiciar, desear
	elpupuzahua ellatzilhuia (nite)	"hincharse del *" "aborrezco con el * a alguno"	enojarse aborrecer mucho a otro
	elehuitia (ninote)	"hago que alguien actúe con el * sobre mí"	enamorar a otro
estado de ánimo	ellelli	"* intenso"	pena, aflicción

## TONAL

Atribuciones y características	Ejemplos: náhuatl	análisis	español
TENDENCIA temperamento	tonallapalihui	"de fuerte *"	valiente
CARACTERÍSTICAS NOTABLES se calienta por el trabajo	tonalcehuia (nino)	"me enfrió el *"	descansar el que camina
se daña por maleficio	tonalcehuia (nino) tonaliltlacoa (nite)	"me enfrió el *" "daño el * de la gente"	tener fiesta aojar o hechizar
se sale por susto	tonalcahualtia (nite)	"hago que el * abandone a la gente"	asombrar a alguien
unión de quienes lo comparten	tonalcahualtia (nino)	"hago que me abandone el *"	espantarse o asombrarse
	tetoncalhualiztli notonalecapo	"abandono del *" "aquel que compare conmigo el *"	espanto grande amigo entrañal

## A

Atribuciones y características	Ejemplos: náhuatl	análisis	español
CONOCIMIENTO imaginación	amana (nin)	"asiento mi *" o "hago que dé de sí mi *"	distraerse interiormente
AFECCION sentimiento	amana (nin)	"asiento mi *" o "hago que dé de sí mi *"	alterarse o turbarse por algún negocio; alborotarse o desasosegarse
	atia (n)	"actúo con el *"	alegrarse mucho

## CUA

Atribuciones y características	Ejemplos: náhuatl	análisis	español
CONOCIMIENTO conciencia razón	cuaihuinti (ni) cuatlahueliloc cuahuitzotinemí	"me embriago del *" "malvado del *" "andar con el * alargado"	desvanecerse loco o desatinado andar hecho loco o desatinado
	cuaxocomicqui cuacuamecatlatla (ni)	"ebrio del *" "arder mi * por la cuerda del mecapal"	loco o desatinado desatinarme o enloquecerme

## TZON

Atribuciones y características	Ejemplos: náhuatl	análisis	español
TENDENCIA comportamiento o disposición ética	tzontetl tzontetia (ni)	"* pétreo" "actúo con * pétreo"	contumaz confirmarse en el mal

## IHIO

Atribuciones y características	Ejemplos: náhuatl	análisis	español
VITALIDAD energía, vigor	ihiochahua (n) ihiochuitia (nite)	"dejo el *" "hago que alguno tome su *"	desfallecer por trabajo o enfermedad refocilar o dar de comer
CARACTERÍSTICAS NOTABLES identificado con el aliento	ihiotia (nin)	"obro con el *"	resollar, tomar aliento
	ihiohuia (nic)	"lo hago con el *"	padecer necesidad o trabajos
identificado con otros gases luminosidad	ihio (t) ihiotia (nin) ihiotia (nin)	"nuestro *" "obro con el *" "obro con el *"	vaho del cuerpo peerse echar de sí resplandor
poder de atracción	ihioana (nitla)	"atraer cosas con el *"	atraer algo hacia sí con el aliento

IX

<i>Atribuciones y características</i>	<i>Ejemplos: náhuatl</i>	<i>análisis</i>	<i>español</i>
CONOCIMIENTO			
percepción	ixpetzoa (nino) tlapohui in nix in no-yollo nomatian nixtla	"me bruño el *" "se abren mi *, mi yollo" "en el tiempo de mi conocimiento, en mi lugar de *"	mirar con diligencia abrirse el entendimiento acaecer o acontecer algo en mi tiempo
	ixpolotinemi (nin)	"yo ando con el * perdido"	andar perdido en el camino
	ixcuepa (nin)	"volteo el *"	perderse en el camino
	ixpoloa (nin)	"pierdo mi *"	perderse en el camino
	ixacacaitta (niqu)	"lo veo haciéndolo llegar al *"	ver clara y perfectamente alguna cosa
	ixtlamachtia (nite)	"enseñar al * de la gente"	disciplinar o doctrinar
comprensión	nixco ixcuitia (nite)	"estar en mi *" "hago a la gente tomar el *"	aprovechar en algo educar
	cemixnahuatia (nino)	"mandarme completamente el *"	escarmentar
	ixcuitia (nite)	"hago tomar el * de la gente"	dar buen ejemplo
conciencia	ixihuinti ixihuinti (n) ixihuinti (n)	"ebrio del *" "me embriago del *" "me embriago del *"	aturdido desvanecerse doler mucho la cabeza
	teixcuepani	"el que da vuelta al * de la gente"	embaidor
	ixtotomahua ixniccui (n)	"gordo del *" "tomo mi *"	modorro tornar en sí el beodo
	ixcuepa (nite)	"volteo el * de la gente"	embaucar o engañar a otro
	ixmoquetza (n)	"elevo mi *"	cauto y avisado
	iximati (nin)	"hago cauto mi *"	cauto y avisado
imaginación	ixmatca itta (nitla)	"ver las cosas cuerdamente con el *"	discernir
	ixtotomahua ixtotomac	"muy grueso del *" "muy grueso del *"	atochado atochado
	ixtotomahua (n)	"engruesa mucho mi *"	desmesurarse
	ixcuecuechihui (n)	"actuó meneando el *"	desmesurarse
	ixquiquiza (n)	"saco constantemente el *"	desmesurarse
	ixtotomahua (n)	"engruesa mucho mi *"	desvergonzarse
	ixcuahti (n)	"endurece mi *"	ser desvergonzado y atochado

IX (Continuación)

<i>Atribuciones y características</i>	<i>Ejemplos: náhuatl</i>	<i>análisis</i>	<i>español</i>
	ixtecuecuch	"muy meneado del *" o "muy molido del *"	tonto o atochado
razón	cenca ixec nacace	"muy dueño de *, de nacaz"	sabio en excesiva manera
	ixtlamati (n)	"conocer las cosas en el *"	ser experimentado usando de razón y prudencia
	ixtlamatiliztli	"acción de hacer sabio el *"	discreción
	ixec nacace tlaixyeyecoliztli	"tiene *, tiene nacaz" "acción de probar mucho las cosas con el *"	discreto prudencia
pericia	ixtlamatca	"prudencia del *"	habilidad
TENDENCIA	ixtlapaloo (nin)	"osar con el *"	atreverse, osar
temperamento	acan nixmahui	"en ningún lugar teme mi *"	atreverse
AFECCION	ixmamauhtia (nin)	"me atemorizo el *"	desvanecerse la cabeza mirando cosa muy honda y baja
sentimiento	ixmauhqui nichteopoa in nix in noyollo	"amedrentado del *" "angustio mi *, mi yollo"	amedrentado angustiar mucho
NACAZ			
<i>Atribuciones y características</i>	<i>Ejemplos: náhuatl</i>	<i>análisis</i>	<i>español</i>
CONOCIMIENTO			
percepción	nacazpatilcaqui (nic)	"oír con * dislocado"	entender la cosa al revés
comprensión	tenacaztitech nino-piloa	"me cuelgo del * de alguno"	reprender y corregir a alguno
imaginación	nacaztepetla	"montaña de *"	rudo de ingenio
razón	ixec nacace	"dueño de ix, de *"	discreto, sabio y entendido
	cenca ixec nacace	"muy dueño de ix, de *"	sabio en excesiva manera
	nacazecatoca (nino)	"dejo que el viento me lleve el *"	presumir de prudente y sabio
TENDENCIA	nacaztonteyotl	"pertinacia del *"	contumacia o protervia
comportamiento o disposición			
ética			

## XIC

<i>Atribuciones y características</i>	<i>Ejemplos: náhuatl</i>	<i>análisis</i>	<i>español</i>
CONOCIMIENTO			
conciencia	xicahua (nino)	"abandono mi **"	perder algo por pereza, descuido o negligencia
AFECCION			
sentimiento	xicoa (nino)	"obro con * sobre mi"	tener envidia o enojo
	xicoa (nino)	"obro con * sobre mi"	agraviarse de algo
	xicoa (nite)	"obro con * sobre la gente"	engañar o burlar a otro
CARACTERÍSTICAS NOTABLES			
prestigio, honor, estimación	xicahua (nino)	"me abandono el **"	desmerecer
	xic-huetzi (ni)	"cae mi **"	caer de su estima
	xictlaz (onino)	"arrojé mi **"	caer de su estima
	xiccauhtehua (nite)	"abandono a otro con el **"	dejar a otro con desdén y enojo
	xicahua (nite)	"abandono con * a alguno"	desamparar a otro con desdén y enojo
	xictlaza (nite)	"arrojo el * de alguno"	disfamar a otro
	xiquitoa (nite)	"hablo del * de alguno"	disfamar a otro
	xitoca (nino)	"sigo mi **" o "entierro mi **"	pensar alguno que le reprenden otros y que le riñen
	xic-huetzi (ni)	"cae mi **"	perder la honra
	xictia (ninote)	"obro con el * de la gente"	tener en poco a otro

## CUITLA

<i>Atribuciones y características</i>	<i>Ejemplos: náhuatl</i>	<i>análisis</i>	<i>español</i>
CARACTERÍSTICAS NOTABLES			
abundancia de un elemento que se hace negativo	cuitlazotlac	"materia fofa de **"	flojo por negligencia
	cuitlatzotl	"pliegues grasos de **"	flojo por negligencia
	cuitlatzopic	"acanaladuras de **"	flojo por negligencia
	cuitlananaca	"carnes de **"	flojo por negligencia
	cuitlamomatz	"grasa de **"	flojo por negligencia
relación con la esclavitud	cuitlatlaza (nite)	"arrojar * a alguno"	liberar esclavo

## TLAIL, TLAEL

<i>Atribuciones y características</i>	<i>Ejemplos: náhuatl</i>	<i>análisis</i>	<i>español</i>
AFECCION			
sentimiento	tlailtia (nino)	"actúo con el **"	haber asco
	tlailtia (nino)	"actúo con el **"	haber asco
CARACTERÍSTICAS NOTABLES			
vileza	tlailquetza (nino)	"elevo mi **"	apocarse o acevilarse
	tlailloa (nino)	"actúo con el **"	apocarse o acevilarse

YOL, YOLLO

<i>Estado o acción</i>	<i>Efectos o significado</i>
ACTUAR CON EL	animar, dar vida encomendar algo a la memoria actuar al cálculo
POSEERLO, POSEERLO EN ABUNDANCIA	existir como ser animado ser agudo de ingenio tener habilidad tener discreción ser enseñable, docil
CARECER DE EL	ser desmemoriado olvidar ser rudo
OBRAR SOLO CON EL	obrar mansamente, con tiento
TENERLO DE ALGUN MODO	actuar con conocimientos previos tener hábito tener albedrío tener intención creer en algo, tenerlo por cierto
SENTIR CON EL	saber de antemano cómo es algo sentir algo creer o tener algo por cierto
NO SENTIR CON EL	ser desalmado, flojo sentirse inocente
TENERLO PRESTO	ser diligente ser agudo
ALEGRARLO, DARLE PLACER, TENERLO ALEGRE	tener deleite, alegrarse
DESESPERARLO, ATORMENTARLO, HACERLE PASAR TRABAJOS, HACERLO DOLER O TENERLO EN ESTAS CONDICIONES	fatigar sentir comezón afligir, dar pena, afligirse o tener pena causar o tener enojo tener pesar turbarse o turbar ofender tener angustia grande arrepentirse
ESCANDALIZARLO	escandalizar, turbar
ESFORZARLO, FORTALECERLO, TENERLO FUERTE	esforzar, animar fatigar el alma tener constancia ser magnánimo ser valiente

YOL, YOLLO (Continuación)

<i>Estado o acción</i>	<i>Efectos o significado</i>
TENERLO DEBIL	ser rudo de ingenio
ENDURECERLO	esforzarse ser constante ser paciente confirmarse en el mal obstinarse
TENERLO BLANDO, ABLANDARLO	ser inconstante hacerse compasivo, benigno ser afeminado
AVIVARLO	avivar y dar entendimiento
AMORTECERLO, DESMAYARLO, TENERLO AMORTECIDO	fatigarse demudarse amortecerse o desmayarse tener epilepsia ser desmemoriado ser boto de ingenio desmayarse de temor
TENERLO GRANDE	ser animoso ser magnánimo
MANTENERLO BIEN, EN BUEN ESTADO	estar sosegado estar contento sentirse seguro encontrarse a salvo de peligro
ENDIOSARLO	adivinar sin agüeros conjeturar ser muy sabio inventar
TENERLO COMPLETO	ser cuerdo
HACERLO BUENO, HACERLO RECTO, TENERLO ASI	ser virtuoso
HACERLO MALVADO, TENERLO ASI	estar loco
DESPERTARLO	tomar en sí
ATEMORIZARLO O TENERLO AMEDRENTADO	alterar a alguno ser medroso
NO TENERLO VIRIL, TENERLO FEMENINO	ser afeminado
TENERLO MADURO	ser hombre ya hecho

## YOL, YOLLO (Continuación)

<i>Estado o acción</i>	<i>Efectos o significado</i>
TENERLO JOVEN	ser joven
ASENTARLO	animarse, animar asosegar consolar, consolarse satisfacer contentar desapasionar tener intención de hacer algo satisfacerse de algo inducir
NO TENERLO ASENTADO, TENERLO HUIDO	ser disoluta la mujer
ELEVARLO, LEVANTARLO, MANTENERLO EN ALTO, DIRIGIRLO HACIA ARRIBA	animar, incitar, provocar desasosegarse, alborotarse contemplar enamorarse, enamorar atraer por razones inducir
HUNDIRLO	fatigar satisfacer o contentar satisfacerse certificar algo a otro
ENVOLVERLO, TENERLO ENVUELTO	ser descuidado ser boto de ingenio
ABRIRLO, DESCASCARARLO	abrirse el entendimiento enamorar o enamorarse atraer por razones
DARLE VUELTA	hacerse inconstante desatinar a otro cambiar de parecer pervertir
ENDEREZARLO	confesarse
HACERLO GIRAR	desatinarsse, desatinar a otro
ENFERMARLO, TENERLO ENFERMO	estar loco tener alguna pasión tener pena embravecerse, enojarse envidiar
AMARGARLO, TENERLO AMARGO	esforzarse tener pesar arrepentirse

## YOL, YOLLO (Continuación)

<i>Estado o acción</i>	<i>Efectos o significado</i>
DAÑARLO, ESTRAGARLO	estar descontento ofender molestar
TENERLO INMUNE A DAÑOS	ser lozano, ser gallardo
CALENTARLO, ABRASARLO HACERLO HERVIR, HINCHARLO	embravecerse encenderse de ira, enojarse dar pena, enojo o aflicción
ENRIARLO TENERLO FRIO	aplacarse el airado ser libre
RASGARLO	padecer espanto
PERDERLO, DESTRUIRLO, TENERLO PERDIDO O DESTRUIDO	demudarse ser descuidado ser de mala memoria, olvidar dudar
OPRIMIRLO	tener epilepsia afligir hechizar
PERFUMARLO	alegrar
TENERLO DOBLE	dudar razonar ser insincero
HACERLO CUNDIR	vaguear con el pensamiento
EXTRAERLO	dar pena, enojo o aflicción
TENERLO CRUDO	ser libre
MOSTRARLO, EXPONERLO	confesarse
COMERLO	hechizar
MANTENERLO SIN PREOCUPACION	estar a salvo
TENERLO EN BUENA DISPOSICION HACIA LA GENTE	confiar ser benigno ser compasivo ser amigo entrañal
HACERLO ABORRECER A LA GENTE	poner discordia

## YOL, YOLLO (Continuación)

<i>Estado o acción</i>	<i>Efectos o significado</i>
UNIRLO AL DE OTRA PERSONA	estar unido a alguien por amor
DIRIGIRLO HACIA ALGO, SEGUIR ALGO CON EL, ARROJARLO HACIA ALGO	determinarse en un negocio caer en cuenta, reconocer algo aprobar, parecer bien una cosa sentir algo
ALCANZAR ALGO CON EL, ACERTAR CON EL, ATINAR CON EL	comprender caer en cuenta pensar alcanzar lo que se dudaba
UNIRLO A ALGO, DEJARLO CAER EN ALGO	caer en cuenta determinarse en un negocio inclinarse, aficionarse
NO TENERLO EN COSA ALGUNA, TENERLO ALEJADO DE ALGO	estar inadvertido estar embelesado ser disoluta la mujer
HACERLE SABER ALGO, HACERLE CONTENER ALGO, CONTENERSE ALGO EN EL	estar consciente tener instinto natural actuar con conocimientos previos saber de antemano cómo es algo memorizar habituarse barruntar ser prudente certificar a otro
TENERLO IGNORANTE DE ALGO	ser descuidado
ALCANZARLO, CAPTARLO, LEERLO, VERLO	entender a otro acordar a otro lo olvidado estar cuerdo considerar, meditar pensar actuar voluntariamente desengañar amonestar
LLAMARLO, CONVERSAR CON EL, LLEGAR A SI MISMO	reconocer algo meditar, considerar algo consigo mismo pensar inventar imaginar
OBRAR DESDE EL	actuar voluntariamente
MANTENERLO EN SU SITIO	esperar con deseo lo que ha de venir

## EL

<i>Estado o acción</i>	<i>Efectos o significado</i>
ACTUAR CON EL	avivar, avivarse ser solícito y diligente ser agudo ser cuidadoso, obrar con cuidado enamorar a alguien
POSEERLO, POSEERLO EN ABUNDANCIA	aliento, gana para hacer algo, brío ser diligente, desenvuelto tener pena, aflicción ser agudo
CARECER DE EL	ser perezoso
ACTUAR SOLAMENTE CON EL	obrar sin tiento
ENDURECERLO	esforzarse
UNIFICARLO, TENERLO UNIFICADO	estar alegre, tranquilo, tener placer alegrar a otro, recrearlo
HINCHARLO, TENERLO HINCHADO	enojarse
MANTENERLO LIMPIO	ser virtuoso, caritativo, sin tacha, sincero, cabal
HACERLO MALVADO	estar loco
DISMINUIRLO, APLACARLO	tener angustia, pena
ABORRECER CON EL	aborrecer mucho
ELEVARLO HACIA LAS COSAS O HACIA LA GENTE	apetecer, codiciar enamorar
TONAL	
<i>Estado o acción</i>	<i>Efectos o significado</i>
FORTALECERLO O TENERLO FUERTE	ser valiente
ENFRIARLO	recuperar fuerzas por distracción y descanso
DAÑARLO	aojar o hechizar
HACERLO SALIR	asombrar a alguien, asombrarse o espantarse
COMPARTIRLO	tener amigo entrañal

## A

<i>Estado o acción</i>	<i>Efectos o significado</i>
ACTUAR CON EL	alegrarse mucho
ASENTARLO O HACER QUE DE DE SI	alterarse o turbarse por algún negocio alborotarse o desasosegarse distrarse interiormente

## CUA

<i>Estado o acción</i>	<i>Efectos o significado</i>
EMBRIAGARLO	desvanecerse estar loco o desatinado
HACERLO ARDER	enloquecer o desatinarse
ALARGARLO	andar hecho un loco o desatinado
HACERLO MALVADO	estar loco o desatinado

## TZON

<i>Estado o acción</i>	<i>Efectos o significado</i>
ENDURECERLO	ser contumaz, confirmarse en el mal

## IHIO

<i>Estado o acción</i>	<i>Efectos o significado</i>
ACTUAR CON EL	resollar, tomar aliento padecer necesidades o trabajos perse resplandecer
POSEERLO	poseerlo como vaho
TOMARLO	refocilar o dar de comer
DEJARLO	desfallecer por trabajos o enfermedad
ATRAER CON EL	atraer con el aliento

## IX

<i>Estado o acción</i>	<i>Efectos o significado</i>
POSEERLO	ser discreto ser sabio en excesiva manera

## IX (Continuación)

<i>Estado o acción</i>	<i>Efectos o significado</i>
ANGUSTIARLO	angustiar mucho
NO TEMER CON EL, OSAR CON EL	atreverse, osar
ATEMORIZARLO, TENERLO ATEMORIZADO	desvanecerse la cabeza por mirar cosa muy honda o baja estar amedrentado
HACERLO PRUDENTE, SABIO	ser discreto ser hábil
HACERLO CAUTO	ser cauto, avisado
ELEVARLO	ser cauto, avisado
ABRIRLO	abrirse el entendimiento
BRUÑIRLO	mirar con diligencia
PERDERLO	andar perdido en el camino
DARLE VUELTA	perderse en el camino embaucar o engañar
TENERLO GRUESO	estar modorro ser atochado desmesurarse desvergonzarse
ENDURECERLO	ser desvergonzado ser atochado
MENEARLO	desmesurarse
EXTRAERLO	desmesurarse
HACER LLEGAR ALGO A EL	ver clara y perfectamente una cosa
ENSEÑARLE ALGO	disciplinar o doctrinar
TENER ALGO EN EL, VER CON EL CUERDAMENTE	aprovechar en algo acontecer algo en tiempos de alguien discernir
CONOCER CON EL	ser experimentado, usando de razón y prudencia
PROBAR CON EL	ser prudente
TOMARLO, CAPTARLO	educar dar buen ejemplo tornar en sí el beodo

## IX (Continuación)

<i>Estado o acción</i>	<i>Efectos o significado</i>
DOMINARLO	escarmentar

## NACAZ

<i>Estado o acción</i>	<i>Efectos o significado</i>
POSEERLO	ser sabio en excesiva manera ser discreto ser entendido

TENERLO DISLOCADO	entender las cosas al revés
ENDURECERLO	ser rudo de ingenio
HACERLO PERTINAZ	ser contumaz o protervo
COLGARSE DEL AJENO	reprender y corregir a otro
DEJARLO VOLAR	presumir de prudente y sabio

## XIC

<i>Estado o acción</i>	<i>Efectos o significado</i>
ACTUAR CON EL	actuar con desdén y enojo tener en poco a alguien tener envidia o enojo agraviarse engañar o burlar
TENERLO CAIDO	caer de la estima de los demás perder la honra
ARROJARLO	caer de la estima de los demás difamar
ABANDONARLO	desmerecer perder algo por pereza, descuido o negligencia
SEGUIRLO O ENTERRARLO	pensar alguno que otros le reprenden
HABLAR DEL AJENO	difamar a otro

## CUITLA

<i>Estado o acción</i>	<i>Efectos o significado</i>
CARACTERIZAR CON EL LOS TEJIDOS BLANDOS	ser flojo por negligencia

## CUITLA (Continuación)

<i>Estado o acción</i>	<i>Efectos o significado</i>
ARROJARLO A OTRO	liberar esclavo

## TLAIL, TLAËL

<i>Estado o acción</i>	<i>Efectos o significado</i>
ACTUAR CON EL	apocarse, acivilarse
ELEVARLO	apocarse, acivilarse tener asco



APENDICE 6

**BIBLIOGRAFIA MINIMA  
SOBRE POLARIDAD FRIO-CALOR**

- ADAMS, Richard N. *Un análisis de las creencias y prácticas médicas en un pueblo indígena de Guatemala*, Guatemala, Instituto Indigenista Nacional, Ministerio de Educación Pública, 1952, 106 p. ( Pub. esp. 17).
- BURGOS GUEVARA, Hugo y Norma FLORES MOTA. *Medicina de transición en una comunidad campesina*, México, Organización de los Estados Americanos, Programas de Cooperación Técnica, Proyecto 104, 1964, xii-98 p., ils. Mimeografiado.
- CONSMINSKY, Sheila. "Changing food and medical beliefs and practices in a Guatemalan community", *Ecology of food and nutrition*, v. 4, 1975, p. 183-191.
- CONSMINSKY, Sheila. "Hot and cold: A study of changing food and medical beliefs in Guatemala community", ponencia presentada en las Northeast Anthropological Association Meetings, Providence, 1969. Mimeografiado.
- CURRIER, Richard L. "The hot-cold syndrome and symbolic balance in Mexican and Spanish-American folk medicine", *Ethnology*, Pittsburg, v. V, n. 3, July, 1966, p. 261-263.
- FOSTER, George M. "Relationships between Spanish and Spanish-American folk medicine", *Journal of American Folklore*, v. 66, n. 261, July-September, 1953, p. 201-217.
- FOSTER, George M. *Tzintzuntzan. Mexican peasants in a changing world*, Boston, Little, Brown and Company, 1967, xii-372 p., ils.
- FOSTER, George M. "Hippocrates' Latin American Legacy: 'Hot' and 'cold' in contemporary folk medicine", *Colloquia in Anthropology*, R. K. Wetherington, ed., Dallas, Texas, Southern Methodist University, Fort Burgwin Research Center, 1978, v. II, p. 3-19. Edición en español: "El legado hipocrático latinoamericano: 'caliente' y 'frío' en la medicina popular contemporánea", *Medicina tradicional*, México, IMEPLAM, v. II, n. 6, 1979, p. 5-21.
- FOSTER, George M. "Humoral pathology in Spain and Spanish America", *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, 1978, p. 357-370.
- FOSTER, George M. y John H. ROWE. "Suggestions for field recording of information on the Hippocratic classification of diseases and remedies", *Kroeber Anthropological Society Papers*, Berkeley, v. V 1951, p. 1-5.

- FUENTE, Julio de la. *Yalálag. Una villa zapoteca serrana*, 2a ed., México, Instituto Nacional Indigenista, 1977, 392 p., ils.
- GILLIN, J. *The culture of security in San Carlos. A study of a Guatemalan community of Indians and Ladinos*, New Orleans, Tulane University, Middle American Research Institute, 1951. (Pub. 16).
- GUI TERAS HOLMES, Calixta. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, 312 p.
- INGHAM, John M. "On Mexican folk medicine", *American Anthropologist*, Journal of the American Anthropological Association, v. 72, n. 1, February, 1970, p. 76-87.
- KAPLAN, Lucille N. y Lawrence KAPLAN. "Medical plant and food use as related to health and disease in Coastal Oaxaca", *Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, ed. A. F. C. Wallace, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1956, p. 452-458.
- KEARNEY, Michael. *The winds of Ixtepeji*, New York, Holt, Rinehart and Wiston Inc., 1972.
- KELLY, Isabel. *Folk practices in North Mexico. Birth customs, folk medicine, and spiritualism in the Lagune zone*, Austin, Texas, Institute of Latin American Studies, The University of Texas Press, 1965, viii-166 p.
- KELLY, Isabel, Héctor GARCIA MANZANEDO y Catalina GARATE DE GARCIA. *Santiago Tuxtla, Veracruz. Cultura y salud*, México, abril de 1956, v-160 p. Mimeografiado.
- LEWIS, Oscar. *Tepoztlán. Un pueblo de México*, México, Editorial Joaquín Mortiz, S.A., 1968, 224 p.
- LOGAN, Michael H. "Anthropological research on the hot-cold theory of disease: Some methodological suggestions", *Medical Anthropology*, Connecticut, v. I, issue 4, Fall, 1977, p. 87-112.
- LOGAN, Michael H. "Humoral folk medicine. A potential aid in controlling pellagra in Mexico", *Ethnomedizin*, v. I, 1972, p. 397-410.
- LOGAN, Michael H. *Humoral medicine: A study of change in a traditional medical system of Highland Guatemala*, tesis doctoral presentada en The Pennsylvania State University, 1974.
- LOGAN, Michael H. "Humoral medicine in Guatemala and peasant accept-

- tance of modern medicine", *Human Organization*, v. 32, 1973, p. 385-395.
- LOGAN, Michael H. "Selected references on the hot-cold theory of disease", *Medical Anthropology Newsletter*, v. 6, 1975, p. 8-14.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. "Cosmovisión y medicina náhuatl". *Estudios sobre Etnobotánica y Antropología Médica*, México, IMEPLAM, v. I, 1976, p. 13-27.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. "Sahagun's work and the medicine of the ancient Nahuas: Possibilities for study", *Sixteenth-Century Mexico. The work of Sahagun*, Munro S. Edmonson, ed., Albuquerque, School of American Research, University of New Mexico Press, 1974, p. 205-224.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. "Salutaciones a los enfermos en idioma náhuatl", *Doctor Francisco Fernández del Castillo. 50 años de vida profesional*, México, UNAM, 1973, p. 91-104.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. *Textos de medicina náhuatl*, 2a. ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, 232 p., (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 19). (La primera edición fue SEP/SETENTAS, 1971).
- MADSEN, Claudia. *A study of change in Mexican folk medicine*, New Orleans, Tulane University, Middle American Research Institute, 1965, p. 83-138. (Publication 25, Issued in 1965).
- MADSEN, Willam. *The Virgin's children. Life in an Aztec Village today*, Austin, University of Texas Press, 1960, xvi-248 p.
- MADSEN, William. "Hot and cold in the Universe of San Francisco Tecospa, Valley of Mexico", *Journal of American Folklore*, v. 68, 1955, p. 123-140.
- MAK, Cornelia. "Mixtec medical beliefs and practices", *América Indígena*, v. XIX, n. 2, abril de 1959, p. 125-150.
- McCULLOUGH, John M. "Human ecology, heat adaptation and beliefs systems: The hot-cold syndrome in Yucatan", *Southwestern Journal of Anthropology*, v. 29, 1973, p. 32-36.
- McCULLOUGH, John M. y Christine McCULLOUGH. "Las creencias del síndrome de 'calor-frío' en Yucatán y su importancia para la antropología aplicada", *Anales de Antropología*, México, v. XI, 1974, p. 295-305.
- MOLONY, Carol H. "Systematic valence coding of Mexican 'hot'-'cold'

- food", *Ecology of Food and Nutrition*, v. 4, 1975, p. 67-74.
- OLAVARRIETA MARENCO, Marcela. *Magia en Los Tuxtlas, Veracruz*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977, 302 p. (Serie de Antropología social, 54).
- ORTIZ DE MONTELLANO, Bernardo. "Is there a physiological basis for the 'hot-cold' concept?", 1978, 9 p. Mimeografiado.
- REDFIELD, Robert. *The folk culture of Yucatan*, 2a. impresión, Chicago, The University of Chicago Press, 1942, xxiv-416 p.
- REDFIELD, R. y M. P. REDFIELD. "The treatment of disease in Dzitas, Yucatan", *Contributions to American Anthropology and History*, Washington, Carnegie Institution, v. 6, 1940, p. 48-81.
- REDFIELD, Robert y Alfonso VILLA ROJAS. *Chan Kom. A Maya Village*, Washington, Carnegie Institution, 1934, viii-388 p., ils. (Publication n. 448).
- RUBEL, Arthur J. "Concepts of disease in Mexican American culture", *American Anthropologist*, v. 62, 1960, p. 795-814.
- RYESKY, Diana. *Conceptos tradicionales de la medicina en un pueblo mexicano. Un análisis antropológico*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976, 150 p. (SEP/SETENTAS, 309).
- VILLA ROJAS, Alfonso. *The Maya of East Central Quintana Roo*, Washington, Carnegie Institution, 1945, xii-182 p., ils. (Publication n. 559). Edición en español: *Los elegidos de Dios*, prolog. de Miguel León-Portilla, apéndice de Howard F. Cline sobre la guerra de castas, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978, 576 p., ils. y mapas. (Colección INI, 56).
- WISDOM, Charles. "The supernatural world and curing", *Heritage of Conquest*, Glencoe, Illinois, The Free Press Publishers, 1952, 312 p., p. 119-141.
- WOODS, C. M. y T. D. GRAVES. "The process of medical change in a Highland Guatemala town", *Latin American Studies*, Los Angeles, University of California Press, v. 21, 1973.

NOMBRES DE VARONES Y DE MUJERES,  
Y DE LO QUE LES CORRESPONDE  
(Primeros memoriales)

OQUICHTLI:<sup>1</sup> tlatequipanoa, chicahuac.  
CIHUATL: tlacachihua, mopilhuatia.  
HUEHUE: tlamama, tequiti, tlahuipana.  
ILAMA: tlatlatlalia calitic iquitiliztli, tzahualiztli, *etc.*  
TELPUCHTLI: cuauhtequi, tlaxeloa, cuauhtlacalaqui.  
ICHPUCHTLI: tzahua, monequi,<sup>2</sup> ateci, momachtia iquitiliztli.  
TELPUCHTLAPALIHUI: tlatequipanoa, tlamama, huecayauh.  
ICHPUCHTLAPALIHUI: iquiti, tzahua, tlacualchihua.  
PILTONTLI: mahuiltia, tlaololoa, tzatzi.  
CONETONTLI: quin otlacat, ayamo huel chichi.  
PILTZINTLI: ayamo tlaqaqui, ayamo quimati.  
CONETZINTLI: ayamo tlachia, amo temauhcaitta.  
IYOLLOCONEMI TELPUCHTLI: tiachcauhchihua, tlamamana, motitlani.  
IYOLLOCO NEMI CIHUATL: tlamachihua, *etc.*  
CIHUATLAPALIHUI: teci, tamaloea, tlacualchihua.  
ICHPUCHILAMA: teixtlamachtia, *etc.*  
IYOLLOCONEMI TLAPALIHUI: zacamoea, elemiqui.  
IYOLLOCONEMI CIHUATLAPALIHUI: teci, atolchihua  
TELPUCHTONTLI:<sup>3</sup> cuacuahui, atlacui, *etc.*  
ICHPUCHTONTLI:<sup>4</sup> quiquilpi, tlachpana, tzahua, momachtia, *etc.*  
YE HUEL HUEHUE OCOLIUH: aocmo tle itequih, aocmo tlaqaqui, aocmo  
huel caqui,<sup>5</sup> *etc.*  
YE HUEL ILAMA OCOLIUH: aocmo tlatequipanoa, aocmo mimati.

DIFERENCIAS DE EDADES

(Códice Matritense, Códice Florentino, Memoriales con escolios)

HUEHUE,<sup>6</sup> HUEHUENTZIN,<sup>7</sup> HUEHUETLACATL. In huehuetlacatli<sup>8</sup>  
tzoniztac, cuaiztac, chicahuac, huecauhtlacatl, huecahuitz, tlaztlacole, tlaye-  
yecole.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> PM, 32r.

<sup>2</sup> Escrito arriba del renglón, con otra letra.

<sup>3</sup> Decía *telpuchtepito* y fue corregido.

<sup>4</sup> Decía *ichpuchtepito* y fue corregido.

<sup>5</sup> No es clara esta palabra.

<sup>6</sup> CM, 109r. CF, X, 11. McE, 95v.

<sup>7</sup> Falta esta palabra en el CM.

<sup>8</sup> Faltan estas dos palabras en el CF y en los McE.

<sup>9</sup> CM: *tlayeyecole*. CF y McE: *tlayecole*.





HUELTIUHTLI, TEHUELTIUH. In hueltiuhtli<sup>60</sup> iyelelacic ilama, aoc quimati ilama.

In<sup>61</sup> cualli hueltiuhtli yectenehualoni, tlazocamachoni. Itech netlamilo, itech netzatzilo. Tlacapehualtia, tlacatzintia.

In<sup>62</sup> amo cualli hueltiuhtli tecualani. Acaconi, tetlaelti. Tetlaeltia,<sup>63</sup> tecualania, tetlahuelcuitia.

MINTONTLI. In mintontli huihuixcani, totolcani, chochoponini. Oacic<sup>64</sup> huehuetla, ilamatla.

Cualli mintontli yecnelhuayotl, tlatzintia, tlapehualtia, mopixohua, mocacamayotia.

In<sup>65</sup> tlahueliloc mintontli tlaelhuehue, tlacazolnelhuayutl, tlatlacotehua, tlateopouhtehua.

### NOMBRES DE VARONES Y DE MUJERES, Y LO QUE LES CORRESPONDE (TEXTO AÑADIDO)

(*Primeros memoriales*)

AIHUIANI.<sup>66</sup> Huehuetzca,<sup>67</sup> muyuma, etc.

TELPUCHTLAHUELILOC. Tecamanalhua, tetecca,<sup>68</sup> cuiloni, tecuilontiani.

PATLACHPUL.

TETLANOCHILIANI.

### LOS PERVERSOS, LOS MALVADOS, COMO LAS QUE SE BURLAN DE LA GENTE, LAS ALCAHUETAS

(*Códice Matritense, Códice Florentino*)

TELPUCHTLAHUELILOC.<sup>69</sup> In telpuchtlahueliloc ca yollotlahueliloc. Xoxouhcaoctli quitinemi, mihuintiani, cuatlehueliloc, iyellelacic, xocomicqui, tlahuanqui. Monacahuitinemi, momixihuitinemi, anenqui, cuecuech, cuecuehtli, topal, iciccala, yollocamachal, yollonecuil,<sup>70</sup> yollochico, aquetz-

<sup>60</sup> Falta esta palabra en el CF y en los McE.

<sup>61</sup> Falta esta palabra en el CF y en los McE.

<sup>62</sup> Falta esta palabra en el CF y en los McE.

<sup>63</sup> CM: *tetlaeltia*. CF: *tetlatultia*.

<sup>64</sup> McE, 92v.

<sup>65</sup> CF, X, 6.

<sup>66</sup> PM, 32r. Debía haber dicho *ahuiani*.

<sup>67</sup> Dice *huehuetzca* incorrectamente. He corregido.

<sup>68</sup> No es clara la quinta letra. Pudiera ser *c*, *g* o *z*; pero en ningún caso tiene sentido.

<sup>69</sup> CM, 121r. CF, X, 37.

<sup>70</sup> CM, 121v.

qui, aquetztzana, eltecuetlan,<sup>71</sup> cuecuenotl, cuecuenociuhqui, ahuilnenqui, mahuiltiani, ahuilnemini, ahuilquizqui, tlaello, cuitlayo, teuhyo, tlazollo. Mecahua. Notzale. Momecatia, ahuilnemi.

TETLANOCHILIANI. In tetlanochili quimichi. Tenxuchitl, ecatlatole. Tecoconahuiani, xochihua, tetenxochihuiani,<sup>72</sup> tetenxochitzotzonani, tepahuiani, tecoconahuia.<sup>73</sup> Tepahuia, ecamecatl quiteca, tenahualnotza, tetlachi-chihuilia.

XOCHIHUA. In xochihua cihuatlatole, cihuanotzale, oquichtlatole, oquichnotzale, pixe, pixtlatexe, pixtlaxacualole, teyollocuepani, teyolmalacachoani, tenanacahuiani. Tepixhuia, texuchihua, teixmalacachoa, teyolcuepa.

CUILONI, CHIMOUHQUI. Cuitzotl, itlacauhqui, tlaelli, tlaelchichi, tlaelpul, tlacamicqui, teupoliuhqui, ahuilli,<sup>74</sup> camanalli, netopehualli, tecualani, tetlaelti, tehuiqueuh. Teyacapitzlaelti. Cihuacihqui. Mocihuanenequini. Tlatiloni,<sup>75</sup> tlatlani, chichinoloni. Tlatla, chichinolo. Cihuatlatoa, mocihuanequi.

### DE LAS DIFERENTES FORMAS DE SER DE LAS MUJERES MALAS

(*Códice Matritense, Códice Florentino*)

AHUIANI,<sup>76</sup> AHUILNENQUI. In ahuiyani ca cihuatlahueliloc. Inacayo ic mahuiltiani. Nacanamacac, nanacanamacac. Ichpuchtlahueliloc, ilamatlahueliloc. Tlahuanqui, xocomicqui, tequixocomicqui, tequitlahuanqui. Yellelacic, tlacamicqui. Xuchimicqui, tlaaltilli, teumicqui, teupoliuhqui, miccatzintli. Eltecuetlan,<sup>77</sup> cuecuetol, cihuacuecuel, cihuacuecuch, cuecuetznemiti.

Ixtimalpol, topal, topalala.<sup>78</sup> Xacan, xacampa, ixnextiacapan, xacampalama. Ilihuizmotemacani,<sup>79</sup> motetlatlaneuhiani, cuicuxoch, ilamayoyo, tzincuecuetzoc, tzincuecuetzoc ilama, capaxilama, tlaelpol, tlaelchichipol, motzcuinpoloani.

Moyecoa, moyoma. Moquecinmachmati,<sup>80</sup> caninmach quimati, queninmach momati, quipolotlali.<sup>81</sup> Moyyecquetza, moyecchichihua, mocecenmati, moxochiquetza, motopalquetza, motopalchichihua, motezcahuia, ma-

<sup>71</sup> CM: *eltecuetlan*. CF: *eltecuetla*.

<sup>72</sup> CM: *tetexochihuiani*. CF: *tetexochihuiani*.

<sup>73</sup> CM: *tecoconahuiani*. CF: *tecoconahuia*.

<sup>74</sup> CF, X, 38.

<sup>75</sup> CM, 122r.

<sup>76</sup> CM, 129r. CF, X, 55.

<sup>77</sup> CM: *eltecuetla*. CF: *eltecuetlan*.

<sup>78</sup> CM: *topalaca*. CF: *topalala*.

<sup>79</sup> CM: *ilihuizmotemacani*. CF: *ilihuizmotemacani*.

<sup>80</sup> CM: *moquecinmachmati*. CF: *moquecinmachmati*.

<sup>81</sup> CM: *quipolotlali*. CF: *quipolotlali*.



tezcahuia, maltia, motema, mopapaca, maxpetzcoa,<sup>82</sup> maxixipetzcoa. Tlaaltinemi,<sup>83</sup> moxochimiccanenequi. Aquetztimani, tlaxocotinemi, mihuintitinemi, motlapahuitinemi,<sup>84</sup> momixihuitinemi, monacahuitinemi, moxahua, moxaxahua, mixtlapalhuatzalhuia, mocacantlapalhuia, motlamiahua, motlannochezhuia, itzon quiquequemi,<sup>85</sup> mochicoaxtlahua, motzotzoncuacuauhtia.

Mocuecueloa, cuecuetznemi, aquetztinemi, mocuatlatztinemi, tlailnemi, ahuilnemi. Teuhtica, tlazoltica milacatzotinemi. Mopopochhuia,<sup>86</sup> miyiemotla, moxochialia, mopoyomahua, tziccuacua, motzictlatlatza. Apan, upan nemi. Utli quimatilitinemi,<sup>87</sup> tlatianquiza, tianquiztli quihuihuiltectinemi.

Maantinemi, moquequezantinemi, moquequezana, tlaquequelo, tlaquequelotinemi, papactinemi, ahuc yauh, ahuc yetinemi, atzintlattehpachihui, tzincuahquechiloc, yiollocholtica, cholotoc, yollotetecucatica. Quitoca in patlahuac utli, in tochin, mazatl iyuhui.<sup>88</sup>

Ixtimal, ixtimalpol. Temaneloa, teixnotza, teicopilhuia, teixcapitzhuia, teixcapitzalhuia, teixtlaxilia, temanotza, mixtlaza, huetzca, huetzcatinemi. Moxochtia, moxochtia, tlahuana, xocomiqui, tlatlahuana. Motlanenequiltia, motlanenectia, motenectia,<sup>89</sup> motenenectia,<sup>90</sup> tetlanectia. Teiztlacahuitinemi, teca mocayauhtinemi. Tlahuchiuhtinemi, tetlanochilia, tetlanochilitinemi, tenamaca, tetzinnamaca, tetlaixcuelpilia.

TETZAUHCIHUATL. In tetzauhcihuatl ca tetlaxinqui,<sup>91</sup> tepanyani. Ahuili, camanalli, huetzquitzli, netopehualli. Aoc tle itoca, aoc tle iteny. Omic, omomiquili. Ichtacapiloa, motlatlaxiliani. Azace quimixnamictia. Tetlaxima, tepan yauh. Teixzacutlaxilia, teixzacupepechoa, teixpepechoa.

PATLACHE. Im patlache ca tlaelcihuatl, cihuatl xipine, tepule, chonehua, mihua, atehua. Mocihuapotiani, mocihuaicniuhiani, mocicihuapiltiani, cicihuapile. Oquichnacayo, oquichtlaque, ooquichtlatoa, ooquichnenemi, tetenzone, tomio, tzotzoyo. Tepatlachhuia, mocihuaicniuhia. Aic monamictiznequi. Cenca quincocolia, ayel quimittaz in oquichtli. Tlatetzahua.

TETLANOCHILI,<sup>92</sup> TETLANOCHILIANI.<sup>93</sup> In tetlanochili ca huel tlacateculotl, ca huel iitic nemi, huel quimonahualtia, huel inahual in tzitzimitl, in coleletli, in teiztlacahuiani, huel iix, huel inacaz, huel ititlan<sup>94</sup> in *diablo*, in tzi-

<sup>82</sup> CM: *maxpetzoa*. CF: *maxpetzcoa*.

<sup>83</sup> CM: *tlaaitlnemi*, *tlatlaaitlnemi*. CF: *tlaaitlnemi*.

<sup>84</sup> Falta esta palabra en el CF.

<sup>85</sup> CM: *itzon quiquequemi itzon quiquequemi*. CF: *itzon quiquequemi*.

<sup>86</sup> CF, X, 56.

<sup>87</sup> CM: *quimamatilitinemi*. CF: *quimatilitinemi*.

<sup>88</sup> CM: *iyuhui*. CF: *iuhui*.

<sup>89</sup> Falta esta palabra en el CF.

<sup>90</sup> CM, 130r.

<sup>91</sup> CM: *tetlaxinqui*. CF: *tetlaxinqui*.

<sup>92</sup> CF, X, 57.

<sup>93</sup> CM: *tetlanochiani*. CF: *tetlanochiliani*.

<sup>94</sup> CM: *ititla*. CF: *ititlan*.

tzimitl.

Inin tlanotzqui teiztlacahuiani, teyolcuepani, teyollocholtiani, teyolmalacachoani, tetlacuepiliani. Teyoltzicuinalti. Tenxochitl, camaxochitl, camaxochiecal, tenhuelic, tlatolhuelic, tlatolyamanqui. Xochitl, huelic, ahuyac itlatol. Camatoltecatl, tentoltecatl, tentlamatini, tetencoxohuiani,<sup>95</sup> tetenxochitzotzonani. Tencoconahuia, tecochtecani, tecochtlacani,<sup>96</sup> tetamohualchalpoloani, tenahualnotzani, tenahualpoloani, tetlanahualtequiliani. Ecamecatl quiteca, tenahualnotza<sup>97</sup> tetenxochitzotzona, tetencoxohuia, teyolmalacachoa, teyollocholotia, teyolcuepa, tetlacuepilia, teca mocacayahua,<sup>98</sup> tecoconahuia, tenahualcoconahuia, tecochtlaza, tecochteca.

## LOS NOMBRES DE LAS MUJERES MALVADAS, DE LAS PUTAS

(Primeros memoriales)

FAHUANI,<sup>99</sup> AHUANI. Titequixoco, titequimocel. Tzicuecuetzoc, titziyoyomocpul. Titeixnotztinemi, titeixhuetzquilitinemi, titenenepilhuitinemi, titetlanquixilitinemi, titemaquixilitinemi, titemanotztinemi, timotetzitzquilitinemi, titecuilonahuatinemi. Ticihuacuecuel, tichpuchcuel, tichuatlahueliloc. Timotlatlamiauhtinemi, timotlanochezhuaitinemi. Titlatlaxupehtinemi, titlatlahuilantini, tizicuacuatinemi, otlitictotocatinemi. Taquetzqui, taquetztinemi. Tanenqui, atimochanita. Titexuchihua, titeyolomalacachoa, titenahualnotza. Titehuetzquilitinemi, titecamanahuitinemi. Timoquetzeta tianquizzo.

<sup>95</sup> CM: *tetencoxouiani*. CF: *tetencoxohuiani*.

<sup>96</sup> CM: *tecochtlazani*. CF: *tecochtlacani*.

<sup>97</sup> CM: *tenahualnotza*. CF: *tenahualtza*.

<sup>98</sup> CM: *teca mocayahua*. CF: *teca mocacayahua*.

<sup>99</sup> PM, 59r.

## NOMBRES DE VARONES Y DE MUJERES, Y DE LO QUE LES CORRESPONDE

(*Primeros memoriales*)

EL VARON: trabaja, es fuerte.

LA MUJER: engendra, pare.

EL ANCIANO: carga cosas, trabaja, dispone.

LA ANCIANA: dentro de la casa ordena el tejido, el hilado, etcétera.<sup>1</sup>

EL JOVEN: corta madera, parte (madera), penetra en el bosque.

LA JOVEN: hila, es útil, muele en agua, aprende a tejer.

EL JOVEN CASADERO:<sup>2</sup> trabaja, carga cosas, va a distancia.

LA JOVEN CASADERA:<sup>3</sup> teje, hila, hace la comida.

EL NIÑO: se divierte, se revuelca, chilla.

EL NIÑITO: cuando acaba de nacer todavía no puede mamar.

EL NIÑO: todavía no entiende, todavía no sabe.

EL NIÑITO: todavía no mira, no tiene respeto por la gente.

EL JOVEN DESARROLLADO: actúa valientemente, carga cosas, es mensajero.

LA MUJER DE MADUREZ AVANZADA: hace labores manuales, etcétera.<sup>4</sup>

LA MUJER DE MADUREZ AVANZADA: muele, hace tamales, hace comida.

LA ANCIANA JOVEN: educa a la gente, etcétera.<sup>5</sup>

EL JOVEN CASADERO: escarda, labra la tierra.

LA MUJER DE MADUREZ AVANZADA: muele, hace atole.

EL ADOLESCENTE: va a cortar leña, saca agua, etcétera.<sup>6</sup>

LA ADOLESCENTE: saca plantas comestibles, barre, hila, aprende, etcétera.<sup>7</sup>

EL DE AVANZADA VEJEZ: ya nada es su trabajo, ya no entiende, ya no puede oír, etcétera.<sup>8</sup>

LA DE AVANZADA VEJEZ: ya no trabaja, ya no es prudente.

## DIFERENCIAS DE EDADES

(*Códice Matritense, Códice Florentino, Memoriales con escolios*)

EL VIEJO, VENERABLE VIEJO, PERSONA ANCIANA. El hombre viejo es cano, de cabeza blanca, duro, hombre antiguo, viene de antiguo, dueño de consejos, dueño de trabajos realizados.

El buen viejo está lleno de fama, lleno de honra, posee amonestaciones, tie-agua fría, tiene ortigas,<sup>9</sup> tiene palabras. Es instructor; relata, cuenta lo anti-

<sup>1</sup> En español en el original.

<sup>2</sup> Casadero, núbil, fuerte.

<sup>3</sup> Casadera, núbil.

<sup>4</sup> En español en el original.

<sup>5</sup> En español en el original.

<sup>6</sup> En español en el original.

<sup>7</sup> En español en el original.

<sup>8</sup> En español en el original.

<sup>9</sup> "Tener agua fría, tener ortigas" significa "poseer palabras de amonestación".

guo. Pone a la gente el espejo grande perforado de ambos lados.<sup>10</sup> Sostiene a la gente una gruesa tea que no echa humo. Gobierna, dispone, arregla.

El anciano malvado es falsificador, mentiroso, borracho, ladrón. Es un viejo muy infantil,<sup>11</sup> viejo arrugado, viejo fanfarrón, viejo vil, viejo estúpido. Miente, falsea.

LA ANCIANA, LA VENERABLE ANCIANA, PERSONA ANCIANA. La mujer anciana es el corazón de la casa, el rescoldo, la guardiana.

La buena persona anciana es convocadora, congregadora de la gente. Es luz, tea, espejo, lizo, medida.<sup>12</sup>

La anciana malvada es rincón, sombra, pared, oscuridad.<sup>13</sup> Se burla de la gente, ofende a la gente.

EL HOMBRE DE MADUREZ AVANZADA, DIRIGENTE.<sup>14</sup> El hombre de madurez avanzada es fuerte, robusto, esforzado.<sup>15</sup>

El buen hombre de madurez avanzada es activo, trabajador, laborioso, fuerte, diligente.

El mal hombre de madurez avanzada es perezoso, negligente, fofo, indolente, desidioso, muy desidioso, flojo, envoltorio humano, envoltorio humano. Es ladrón, oculta las cosas, esconde las cosas, hurta, roba.

LA MUJER DE MADUREZ AVANZADA.<sup>16</sup> La mujer de madurez avanzada tiene hijos: tiene jóvenes, tiene doncellas. Tiene marido, es casada, es fuerte, es experimentada.

La buena mujer de madurez avanzada es diestra en componer cosas, bordadora, artista, dueña de la buena bebida, dueña de la buena comida. Labra la tela, trabaja, obra diligentemente.

La malvada mujer de madurez avanzada es imbécil, inhábil, inútil, perdida en vano. Disipa,<sup>17</sup> trabaja en vano, desperdicia.

EL VARON MADURO.<sup>18</sup> El varón maduro es constante, obstinado, experimentado, tiene ojos, tiene corazón, aprende.

El buen varón maduro es trabajador, reflexivo, resignado. Se resigna, se esfuerza, se ata arriba, se hace un torcido arriba.<sup>19</sup>

<sup>10</sup> Este espejo, que aparece representado en las manos de las divinidades, permitía contemplar cabalmente el mundo.

<sup>11</sup> O "viejo caduco", como se vierte al margen derecho del CM.

<sup>12</sup> "Lizo, medida" significan "ejemplo, arquetipo".

<sup>13</sup> "Rincón, sombra, pared, oscuridad" significan "cosa oculta".

<sup>14</sup> Literalmente "varón capitán, en el sitio de su corazón". El CM dice al margen derecho: "Varón. *Tiacauh* en este lugar no quiere decir hombre diestro en la guerra, sino hombre noble de media edad".

<sup>15</sup> Del verbo *popoxoa*, "barbechar". Literalmente, "trabajado".

<sup>16</sup> El CM, al margen izquierdo, dice "Mujer de media edad".

<sup>17</sup> Versión dudosa. En los McE se dice "persona torpe en hablar".

<sup>18</sup> El CM dice al margen izquierdo "Varón de perfecta edad".

<sup>19</sup> "Se ata arriba, se hace un torcido arriba" quiere decir "se esfuerza". En el CM, al

El mal varón maduro es descuidado, aturdido. Se aturde, obra con descuido.

LA MUJER MADURA. La mujer madura es estimada, respetada, grave. La femineidad está en su rostro. Trabaja, no descansa, se lanza, emprende.

La malvada mujer madura es perversa; es vil, puta. Putea, vive en la maldad, se atavía presuntuosamente, anda ebria, anda bebida.

EL JOVEN. El joven es varón recto, varón bueno, galano, buenillo, activo, diligente, trabajador, dueño de bromas, dueño de cuentos.

El joven que tiene bien su corazón es obediente, feliz, pacífico. No es descuidado; es diligente. Obedece. Realiza labores. Vive honestamente, vive juiciosamente, vive prudentemente.

El joven malvado anda actuando con *míxítl*, con *tlápatl*, con hongos.<sup>20</sup> Es desvergonzado, loco furioso. La locura alcanzó su corazón. Anda escarnecido, anda inventando fábulas, anda corrompido, anda entre burlas.

LA JOVEN. Es mujer recta, mujer honrada.<sup>21</sup> Es limpia, galana, prudente, hija de alguien, doncella de alguien, grave.

La joven de buen corazón es preciosa, valiosa, recatada, casta, sensata, de vida recta, limpia de corazón. Es recatada, honesta; se estima, no es burlona.

La joven malvada se entrega, se presta, se vende. Es desvergonzada, se viste presuntuosamente. Anda actuando con *míxítl*, anda actuando con *tlápatl*.<sup>22</sup> Vive bañándose, anda meneándose.

EL NIÑO. El niño es tierno, tiene madre, tiene padre. (Puede ser) varón único, hijo único, hermano joven, hermano mayor. Es instruible, llamable, enviable.

El niño de buen corazón es obediente, acatador, respetuoso, temeroso, humilde. Obra humildemente, obedece, respeta a la gente, aprende.

El niño malvado es en este caso muy malo, inobediente, intranquilo, de corazón estropeado. Actúa perversamente, salta, roba, miente, comete faltas, actúa perversamente.

EL INFANTE. Es delicado.

El buen infante no tiene tacha, es limpio, claro, perfecto, de buena apariencia. Crece, se hace fuerte, embarnece,<sup>23</sup> engruesa, se desarrolla.

El mal infante es intranquilo, no descansa, está dañado, tiene labio leporino, es cojo, es manco, está dañado. Enferma, agrava, muere.

margen derecho, se vierte "persona que se esfuerza en trabajar". Creo que se hace alusión a la acción de atarse la banda sobre la frente al iniciar un trabajo rudo.

<sup>20</sup> "Obrar con *míxítl*, con *tlápatl*, con hongos", significa "actuar con locura", "volverse malvado". Se refiere a la ingestión de psicotrópicos.

<sup>21</sup> Rémi Siméon dice de *timaloa (nite)*: "elogiar, exaltar, honrar a alguien".

<sup>22</sup> Véase la nota 20.

<sup>23</sup> El CM aclara al margen: "*papatlaca* propiamente quiere decir revolear: *patlani*, volar; por metáfora quiere decir crecer y embarnecer en el cuerpo".

EL NIÑO. Es pequeño.

El buen niño es alegre, risueño, gozoso, alegre. Es muy feliz, ríe, salta, goza, es feliz.

El niño malvado es llorón, enojón, lleno de pena. Se enoja, llora.

EL INFANTE.<sup>24</sup> El infante es llorón, es lactante.

El buen infante es alegrador de la gente, dueño de gozo. Mama, engruesa, crece.

El mal infante causa problemas, causa penas. Está lleno de roña, está roñoso, está infectado.

NIÑITO. Es un niño lactante, o quizá uno tiernecito, o quizá de vientre.

## DE LA CONDICION, DE LA FORMA DE SER DE LAS MUJERES QUE NO TIENEN FAMA

(Códice Matritense, Códice Florentino)

LA MUJER DE MADUREZ AVANZADA.<sup>25</sup> La mujer de madurez avanzada es la mujer formada, fuerte, robusta, trabajadora. Es como la fibra del maguey, semejante a la fibra del maguey, igual a la fibra del maguey. Es valiente, vigorosa, resistente, sufridora.

La buena mujer de madurez avanzada tiene una vida recta. Es casta, cuidadora de su honor. No tiene un cabello, no tiene un grano de polvo.<sup>26</sup> nada de maldad hay en ella. Es como un brazaletes, como una piedra verde fina, como una turquesa.

La malvada mujer de madurez avanzada es afrentadora, ofendedora, asquerosa. No actúa humanamente, no procede humanamente, no obra diestramente, actúa con torpeza, actúa sin cuidado, actúa en forma grosera.

LA MUJER FUERTE. La mujer fuerte es una mujer completa.

La buena mujer fuerte es constante, esforzada, resuelta. No es desanimosa. Auxiliadora, vigorosa, de corazón duro, constante. No es decaída. Se ata de arriba, se hace un torcido arriba.<sup>27</sup> Tiene paciencia en las penas, recibe las cosas con paciencia, es valerosa ante las penas, actúa endurecida, tiene ánimo. Viene a cerrar fuertemente los ojos, viene a cortar, viene a partir su corazón, viene a apretar totalmente los dientes.<sup>28</sup> Se esfuerza.

La mala mujer fuerte es endeble, llena de movimiento, andadorcilla. No

<sup>24</sup> El CM dice al margen derecho: "niño de cinco o seis años o menos". Esto es confuso, pues más arriba, al referirse al *pilpil*, había dicho "el niño de cinco o seis años".

<sup>25</sup> Incluyo estos textos porque *cihuatlapalihui* suele aparecer indicando edad. La palabra *cihuatlapalihui* es traducida por Sahagún como "mujer varonil", mientras que da a *cuauhcihuatl* el valor de "mujer robusta". Incluyo también el texto de ésta ante la vaga sospecha de que la palabra tenga también valor de edad.

<sup>26</sup> "No tener un cabello, no tener un grano de polvo" significa "ser pura", "ser limpia".

<sup>27</sup> Véase la nota 19.

<sup>28</sup> Todas estas formas indican resolución ante el peligro.

anda con la gente, no trata con la gente. Importuna, causa aflicción, avergüenza, produce vergüenza, da pena. Es debilucha, fatigada, afligida, extenuada, desfallecida. Se fatiga, se desespera, se avergüenza, se siente avergonzada, vive en la vergüenza. Es mala. Se recrea en la maldad. Su vida es malvada. Vive en la maldad.

### CONDICION, FORMA DE SER DE LOS RELACIONADOS POR PARENTESCO

(*Códice Matritense, Códice Florentino, Memoriales con escolios*)

EL ABUELO, EL ABUELO DE LA GENTE. El abuelo de la gente es duro, recio, cano, de cabeza blanca. Se hizo perezoso. Ya no es de cualquier manera su corazón: se divinizó.<sup>29</sup>

El buen abuelo es amonestador, instructor. Actúa con agua fría sobre la gente, es gobernante de la gente, es ortiga.<sup>30</sup> Y es apoyo de la gente, guiador de la gente. Actúa con agua fría, actúa con ortigas sobre la gente. Abre los ojos de la gente, abre los oídos de la gente.

El abuelo malo es negligente. En vano anocheció, en vano se puso el Sol (para él). Ninguna es su fama, ninguno es su nombre. Viejo vil. Envejece vilmente, envejece como imbécil, envejece muy infantilmente.<sup>31</sup>

LA ABUELA, LA ABUELA DE LA GENTE. La abuela tiene cabellos, tiene uñas, tiene cejas, tiene barba, tiene nietos, está llena de pequeñas mazorcas secundarias, está llena de protuberancias,<sup>32</sup> llena de espinas, llena de espínulas.<sup>33</sup>

La buena abuela es sustentadora, es dadora de palo, de piedra a la gente.<sup>34</sup> Es la que abre caminos a la gente, educadora.

La mala abuela es una anciana imbécil. Es metedora de la gente en la oscuridad; es arriesgadora de la gente; pone a la gente en peligro; ciega; lleva al peligro, mete en el peligro, conduce al peligro. Hace que la gente encuentre el palo, la roca, la llanura, el río, el peñasco.<sup>35</sup>

EL BISABUELO. Es un viejo que ya nada sabe. Por segunda vez es niño. El buen bisabuelo es dueño de la tinta negra, de la pintura.<sup>36</sup> Tiene fama,

<sup>29</sup> Literalmente es "se divinizó". En el CM, al margen izquierdo, se dice: "está ensantecido o hecho santo". Creo no hay otra posibilidad de traducción; pero en los McE se dice: "Venir a simplicidad o a estado de inocencia. Pretérito: *aoquen ocatca noyollo oniteut*". D&A, basados en esta traducción, dan a *oreut* el valor de "childish".

<sup>30</sup> "Actuar con agua fría, tener ortigas" significa "amonestar".

<sup>31</sup> Traducción dudosa. Sahagún vierte "de poco seso". D&A dicen "senile".

<sup>32</sup> Sahagún interpreta esta palabra en el CM como "cosa de que han salido stillas o pedazos".

<sup>33</sup> Todas estas palabras significan "tener descendencia".

<sup>34</sup> Quiere decir "corrige a la gente".

<sup>35</sup> Quiere decir "lleva a la gente a situaciones peligrosas".

<sup>36</sup> Quiere decir "dueño de los conocimientos tradicionales".

tiene nombre, está lleno de recuerdos. Es un libro, es una pintura, es recordador, es renombrado, es famoso, está erguido. Establece el lizo, la medida.<sup>37</sup>

El mal bisabuelo es un rincón, un muro, oscuridad.<sup>38</sup> Es despreciable, reprehensible, merecedor de desprecio. Es digno de que se den patadas (sobre él cuando ya esté) en el mundo de los muertos,<sup>39</sup> digno de que se hable mal de él a sus espaldas, merecedor de desprecio, de ser escupido. Es irritable.

LA BISABUELA, LA BISABUELA DE LA GENTE. La bisabuela es una inconsolable anciana, anciana que ya nada sabe.

La buena bisabuela es laudable, estimable. En ella es terminada, a ella es referida (la línea de generación). Da inicio a hombres, es fundamento de hombres.

La mala bisabuela es causa de irritación. Es indigna de ser oída, repugnante. Repugna, causa enojo, causa cólera.

EL TATARABUELO (o LA TATARABUELA). El tatarabuelo es temblador, engullidor, tragador.<sup>40</sup> Llegó a la abundancia de ancianidad masculina (o) a la abundancia de ancianidad femenina.

El buen tatarabuelo es base buena; fundamenta, inicia, se hace semilla, se llena de mazorcas secundarias.

El mal tatarabuelo es un anciano sucio, origen ruin, inicia el daño, inicia la miseria.

### NOMBRES DE VARONES Y DE MUJERES, Y LO QUE LES CORRESPONDE (TEXTO AÑADIDO)

(*Primeros memoriales*)

PUTA. Ríe mucho, se mueve lúbricamente, etcétera.<sup>41</sup>

JOVEN LIBERTINO. Se burla de la gente, hace cama a la gente,<sup>42</sup> es puto, es sodomita.

LESBIANILLA.<sup>43</sup>

ALCAHUETA.

<sup>37</sup> Quiere decir "establece el ejemplo". Véase la nota 12.

<sup>38</sup> Quiere decir "persona que debe permanecer oculta". Véase la nota 13.

<sup>39</sup> Sahagún vierte al margen derecho en el CM: "persona que los vivos hablan mal de ella después de muerto".

<sup>40</sup> Ni concuerdo ni encuentro la causa de la versión que da Sahagún a estas tres palabras en el CM y en los McE. Dice: "persona o tiempo de ser viejo: *mouuixcacauh*. persona tosijosa, *ca nototolcacauh*. persona que anda azcadilando de viejo o de borracho".

<sup>41</sup> En español en el original.

<sup>42</sup> Versión muy dudosa. No se lee bien el original en náhuatl.

<sup>43</sup> Véase la nota 70.

## LOS PERVERSOS, LOS MALVADOS, COMO LAS QUE SE BURLAN DE LA GENTE, LAS ALCAHUETAS

(Códice Matritense, Códice Florentino)

EL JOVEN MALVADO. El joven malvado está loco. Anda bebiendo pulque tierno. Ebrio, desatinado, afligido, borracho, tomado. Anda actuando con hongos, anda actuando con *mixtil*,<sup>44</sup> inquieto, impúdico, desvergonzado, excesivamente ataviado, jadeante, mal hablado, retorcido en el habla,<sup>45</sup> maldiciente, desvergonzado, presuntuoso, vanidoso,<sup>46</sup> pedante, soberbio, vicioso, burlón, vicioso, envilecido, lleno de excremento, lleno de mierda, lleno de polvo, lleno de basura.<sup>47</sup> Tiene concubina. Posee discurso (para convencer a las mujeres). Vive en concubinato, vive en el vicio.

LA ALCAHUETA. La alcahueta es un ratón. Lenguaje mágico,<sup>48</sup> tiene palabras de viento. Es seductora, tiene palabras mágicas, es creadora de lenguaje mágico, es la que pone cebos a la gente, es la que atrae a la gente con promesas. Atrae con cebos a la gente, dice largos discursos, llama a la gente con disimulo, pone trampas a la gente.

EL DUEÑO DE DISCURSOS MAGICOS.<sup>49</sup> El dueño de discursos mágicos tiene palabras para las mujeres, tiene llamados para las mujeres, tiene palabras para los varones, tiene llamados para los varones, tiene (recursos) secretos. tiene polvos secretos, tiene sustancias pulverizadas secretas. Es trastocador de los sentimientos de la gente. Es dominador de la gente por medio de maleficios,<sup>50</sup> actor con hongos sobre la gente. Actúa con secretos sobre la gente, actúa con discursos mágicos sobre la gente, hace girar los ojos de la gente, trastueca los sentimientos de la gente.<sup>51</sup>

SODOMITA,<sup>52</sup> PUTO. Corrupción, pervertido, excremento, perro de mierda, mierducha, infame, corrupto, vicioso, burlón, escarnecedor, provoca-

<sup>44</sup> Quiere decir "es un malvado", "es un loco". Véase la nota 20.

<sup>45</sup> Literalmente es "retorcido del corazón". Lo relaciono con el habla porque las palabras anterior y posterior dan este valor a *yólloti* (corazón).

<sup>46</sup> No entiendo esta palabra. La traducción puede ser "decaió fuertemente el hígado" o, por el contrario, "ardió fuertemente el hígado". El contexto parece dar a *eltecuetlan* el sentido de "ser vanidoso". D&A traducen "she consumes her inner substance".

<sup>47</sup> "Lleno de excremento, lleno de mierda, lleno de polvo, lleno de basura" se refieren a la impureza por transgresión sexual.

<sup>48</sup> Lenguaje mágico o lenguaje pérfido para atraer amorosamente. Ambas ideas están presentes.

<sup>49</sup> Véase la nota anterior.

<sup>50</sup> Literalmente "hace girar el corazón de la gente". Véase la palabra *yoimalacachoa* en Rémi Siméon.

<sup>51</sup> "Hacer girar los ojos a la gente" y "voltar el corazón de la gente" implican una acción mágica que afecta gravemente la conciencia.

<sup>52</sup> Sahagún, en HG, III, 120, traduce "somético paciente", y en el CM, 121v, "sodomítico paciente"

dor, repugnante, asqueroso. Llena de excremento el olfato de la gente. Afeminado. Se hace pasar por mujer. Merece ser quemado, merece ser abrasado, merece ser puesto en el fuego. Arde, es puesto en el fuego. Habla como mujer, se hace pasar por mujer.

## DE LAS DIFERENTES FORMAS DE SER DE LAS MUJERES MALAS

(Códice Matritense, Códice Florentino)

LA PUTA,<sup>53</sup> LA LUJURIOSA. La puta es una mujer malvada. Con su cuerpo se hace lujuriosa. Es vendedora de su cuerpo, constante vendedora de su carne. Joven malvada, anciana malvada. Borracha, ebria, fuertemente ebria, fuertemente borracha. Afligida, pervertida. Es víctima para el sacrificio, esclava bañada para el sacrificio, cautiva de los dioses, destruida para los dioses, muerte venerable.<sup>54</sup> Vanidosa,<sup>55</sup> presuntuosa, mujer contoneante, prostituta, libertina.

Rostro vanidosillo,<sup>56</sup> excesivamente compuesta, demasiado compuesta. Es sitio de residuos, es lugar de residuos, sitio donde se muestra, residuo de anciana.<sup>57</sup> Es la que se entrega sin reflexión, la que se entrega, flor que copula,<sup>58</sup> anciana lasciva,<sup>59</sup> genitales lujuriosos,<sup>60</sup> anciana de genitales lujuriosos, anciana fofa. Mierducha, perrilla de mierda, se echa a perder como una perra.

Se ensaya,<sup>61</sup> se mueve lujuriosamente. Todo lo que estima, el lugar que estima, lo que de alguna manera estima lo deja dañado. Se atavía, se engalana, actúa vanidosamente, se yergue florida, se yergue excesivamente ataviada, se adorna excesivamente, se ve en el espejo, ve su reflejo en el agua, se baña en agua, se baña en vapor, se lava frecuentemente, se hace brillante con unguen-

<sup>53</sup> Literalmente "la alegre".

<sup>54</sup> Se compara a la prostituta con los que han de ser inmolados a los dioses. Tal vez se haga alusión a que las prostitutas frecuentemente se vendían a sí mismas como esclavas, y de ahí podían pasar por mala conducta al baño ritual que las limpiaba de sus impurezas, para ser ofrecidas como víctimas a los dioses.

<sup>55</sup> Nuevamente aparece la palabra *eltecuetlan*, a la que me referí en la nota 46. Y una vez más la proximidad a un término que es probable que sea su sinónimo remite a la idea de vanidad. En el caso anterior aparecía entre *quetzana* (ser presuntuoso) y *cuecuénotl* (vanidoso, soberbio). En éste precede a las palabras *cuecuétol* y *cihuacuécuel*, que parecen llevar a una idea semejante: *cuecuélotl* significa "contonearse en paseo".

<sup>56</sup> La traducción de esta palabra puede ser múltiple: "pusecillo de ojos", "hinchazoncilla del rostro", "rostro elogiadillo" (véase a Rémi Siméon, v. *timalloa*). Creo que el contexto hace más probable el significado de "rostro vanidosillo".

<sup>57</sup> *Xacan*, *xacampa*, *inextiacapan*, *xacampailama* son de dudosa versión. Es probable que la partícula *xa* signifique "residuo", "sobrante", "heces", "sedimento", "pajas". D&A traducen "vain petty. (She is) oblivious of what all know her to be: a petty old woman..."

<sup>58</sup> Versión muy dudosa. D&A traducen "a deflowered one".

<sup>59</sup> Versión muy dudosa.

<sup>60</sup> La palabra *tzintli* significa tanto "trasero", "culo", como "genitales", ya sean los externos femeninos, ya los masculinos.

<sup>61</sup> En el sentido de mostrarse remedando el acto sexual.

to, se hace muy brillante con unguento. Vive como esclava bañada para sacrificio, se hace pasar por víctima de sacrificio. Anda levantando la cabeza, anda borracha, anda ebria, anda embriagada con *tlápatl*, anda embriagada con *míxtil*, anda embriagada con hongos.<sup>62</sup> se afeita, se afeita con exceso, se pinta el rostro, se pinta las mejillas, se oscurece los dientes, se pone grana cochinitilla en los dientes, sus cabellos caen sueltos, peinados a la mitad, se hace cuernos con sus cabellos.

Se contonea, anda con desvergüenza, anda levantando la cabeza, anda moviendo la cabeza con altanería, vive en la inmundicia, vive en el vicio. Se revuelca en el polvo, en la basura.<sup>63</sup> Se sahuma, se echa humo, se pone perfumes, se pone la flor del *poymatli*,<sup>64</sup> mastica chicle, truena el chicle. En los caminos, en las calles vive. Anda haciendo ramales a los caminos, anda en el mercado, anda partiendo el mercado.

Anda paseando, anda echándose encima, se echa encima, se burla, anda burlándose, anda contenta, va de un lado a otro, anda de un lado a otro, anda agitada, confusa, con el corazón palpitante, permanece huyendo, con el corazón batiente. Sigue el camino ancho, la senda del conejo, del venado.<sup>65</sup>

Rostro vanidoso, rostro vanidosillo.<sup>66</sup> Hace señas a la gente con la mano, llama a la gente con los ojos, guiña los ojos a la gente, cierra el ojo a la gente, cierra el ojo a la gente, guiña el ojo a la gente, llama a la gente con la mano, vuelve el rostro, ríe, anda riendo. Vomita, vomita mucho, se embriaga, se emborracha, bebe mucho. Obra caprichosamente, obra por capricho, se hace exigente, se hace muy exigente, exige a la gente. Vive engañando a la gente, vive burlándose de la gente. Anda haciendo concesiones, es alcahueta, anda alcahueteando, vende a la gente, vende los genitales de la gente,<sup>67</sup> hace que la gente se extravíe.

LA MUJER ESCANDALOSA.<sup>68</sup> La mujer escandalosa es adúltera, adúltera. Regocijo, broma, risa, escarnio. Ya ninguno es su nombre, ya nada es su fama. Murió, feneció. Da hijos bastardos, aborta. Ninguno tiene tratos con ella. Comete adulterio, adúltera. Cubre, oculta, tapa.<sup>69</sup>

LA HERMAFRODITA.<sup>70</sup> La hermafrodita es una mujer asquerosa, mujer

<sup>62</sup> Véase la nota 20.

<sup>63</sup> Quiere decir "se entrega a los vicios carnales".

<sup>64</sup> La flor del *poymatli* era usada con fines mágicos para atraer amorosamente.

<sup>65</sup> Quiere decir "los caminos de la vagancia".

<sup>66</sup> Véase la nota 56.

<sup>67</sup> Véase la nota 60.

<sup>68</sup> Es la mujer que provoca escándalo con su conducta, pero que al mismo tiempo es vista con el horror que causa quien por su forma de ser acarrea la mala suerte y las desgracias a su comunidad. Sahagún traduce "Mujer adúltera" en HG, III, 130.

<sup>69</sup> Esto es, "engaña a su marido".

<sup>70</sup> Literalmente "la que tiene algo ancho". *Patlachhuia* es, según M, "hacerlo una mujer a otra". El significado correcto de *patlache* es "la lesbiana"; pero por la descripción del texto se deduce que había confusión entre los conceptos de lesbiana y de hermafrodita. Sahagún traduce "hermafrodita" en HG, III, 130 y en CM, 130r, margen izquierdo.

con pene, dueña de pene, dueña de pene,<sup>71</sup> dueña de pene, dueña de testículos. Se hace compañera de otra mujer, se hace amiga de mujer, se provee de mujer joven, es dueña de mujer joven. Tiene cuerpo de varón, tiene la parte superior del cuerpo de varón, habla como varón, camina como varón, tiene barbas, tiene vellos, tiene pelos. Practica amor lesbio, se hace amiga de mujer. Nunca quiere casarse. Detesta, no quiere ver al varón. Escandaliza.<sup>72</sup>

LA ALCAHUETA, LA QUE ALCAHUETE. La alcahueta en verdad es un espíritu maligno, en verdad (éste) vive en su interior, en verdad (ella) se hace su nahual, en verdad es nahual de un *tzitzimil*, de un *coletli*,<sup>73</sup> de un burlador de la gente, en verdad es sus ojos, en verdad es sus oídos, en verdad es el mensajero de un diablo,<sup>74</sup> de un *tzitzimil*.

La llamadora es una mentirosa, una trocadora de voluntad de la gente, excitadora de la gente, dominadora por maleficios, la que voltea las cosas a la gente. Hace gemir el corazón de la gente. Lenguaje engañoso, palabras mentirosas, palabras floridas, labio halagador, palabra halagadora, palabra suave. Su palabra es florida, agradable, suave. Es artista de la palabra, artista del discurso, sabia del discurso, desplegada de discursos,<sup>75</sup> resonadora de palabras floridas. Atrae con promesas, duerme a la gente, adormece a la gente con encantamientos, es la que pierde a la gente con inquietudes,<sup>76</sup> es la que disimuladamente llama a la gente, es la que disimuladamente pierde a la gente, es la tendedora de trampas. Dice largas pláticas, llama con disimulo a la gente, resuena palabras floridas, despliega discursos,<sup>77</sup> domina con maleficios, excita, trueca voluntades, voltea las cosas, se burla, atrae con promesas, atrae con engaños, adormece con encantamientos, duerme a la gente.

### LOS NOMBRES DE LAS MUJERES MALVADAS, DE LAS PUTAS (Primeros memoriales)

TU ERES PUTA, PUTA. Rechazas el trabajo, descansas del trabajo.<sup>78</sup>

<sup>71</sup> Así se deduce del contexto; pero no hay registro de *chone* o *chónel* como "pene". D&A suponen que la palabra *chonehua* viene de *zonehua*, "se yergue". Creo que se trata de un espíritu maléfico que penetra en el cuerpo, como aparece en *chonecocoya*, que según Rémi Siméon es "estar endemoniado". Su uso en este texto sería metafórico.

<sup>72</sup> "Escandaliza", "causa horror", "trae desgracias", "causa daños sobrenaturales".  
<sup>73</sup> *Tzitzimil* y *coletli* son los nombres de cierto tipo de seres sobrenaturales maléficos.

<sup>74</sup> En español en el original.

<sup>75</sup> D&A proponen que se lea *tetencozahuiani*. Tal vez deba leerse *tetencozahuiani*.

<sup>76</sup> Muy dudoso. Tal vez deba leerse *tetemoahualchalpoloani*, "el que pierde a la gente en redondo con inquietudes". O, como dicen D&A, *tetenahualchalpoloani*, que literalmente sería "el que convence a la gente en derredor para perjudicarla". Molina registra la palabra *tenahualpoloani*.

<sup>77</sup> Véase la nota 74.

<sup>78</sup> Versiones muy dudosas de las palabras *titequixoco* y *titequimócel*. Garibay K., en "Paralipómenos de Sahagún" (segunda parte), *Tlalocan*, v. II, n. 3, p. 242, 252, 253,

Genitales lúbricos, tú lujuriosilla de los genitales.<sup>79</sup> Andas llamando con los ojos, andas sonriendo a la gente, andas haciendo señas con la lengua a la gente, andas silbando a la gente, andas sonando las manos (para llamar) a la gente, andas llamando a la gente con las manos, andas palpando los genitales de la gente, andas citando a la gente para copular.<sup>80</sup> Tú eres prostituta, tú eres joven prostituta, tú eres mujer malvada. Andas oscureciéndote los dientes, andas pintándote los dientes con grana de cochinilla. Andas pisoteando las cosas, andas arrastrando las cosas, andas masticando chicle, andas vagando por los caminos. Eres la orgullosa que levanta la cabeza, andas levantando la cabeza con orgullo. Eres inquieta, no ves hacia tu casa. Seduces con encantamientos, dominas con maleficios. Llamas a la gente con disimulo. Te burlas de la gente, andas riendo de la gente. Vagas por el mercado.

nota 106, prefiere "le sales a la gente al paso, te ocupas de andar sola".

<sup>79</sup> Tanto en la palabra *tzicuecuéztoc* como en *titziyoyomócpul*, en la sílaba *tzi* se omite una *n*. Sobre el valor de *tzintli* véase la nota 60.

<sup>80</sup> Versión dudosa. Garibay K., en la traducción citada, nota 77, prefiere *viris belluino more te praebes* (vel *podice fruendam te praebes*).

- ADAMS, Richard H. y Arthur J. RUBEL. "Sickness and social relations", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1976, VI, 333-356.
- AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo. "Nagualismo y complejos afines en el México colonial", *Miscelánea de estudios dedicados al Dr. Fernando Ortiz por sus discípulos, colegas y amigos*, La Habana, 1955, 11-28. (Hay publicación en *Reimpresos*, 10, enero de 1978, del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM).
- AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963, 446 p. (Colección de Antropología Social).
- BAUER, Wilhelm. "Paganismo y superstición entre los indios mazatecas", *Traducciones mesoamericanistas*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1968, II, 247-258.
- BRASSEUR DE BOURBOURG, L'Abbé (Charles Etienne). *Histoire des Nations Civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale, durant les Siècles antérieurs a Christophe Colomb*, 4 v., Paris, Arthus Bertrand, Editeur, 1857-1859.
- BRINTON, Daniel G. "Nagualism. A study in Native American Folk-lore and History", *Proceedings of the American Philosophical Society*, v. XXXIII, n. 144, January, 1894, 11-73.
- CORREA, Gustavo. *El espíritu del mal en Guatemala*, New Orleans, Tulane University, Middle American Research Institute, 1955. Reprinted from *Publication* 19, 37-104.
- DIETSCHY, Hans. "Médicos y hechiceros aztecas", *Actas Ciba*, n. 9, 1937, 279-288.
- DURAND, E. J(oseph) y J(aqueline) de DURAND-FOREST. "Nagualisme et Chamanisme", *Sonderdruck aus Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, Stuttgart-München, 12.bis 18. August 1968, Band II, 339-345.
- FABREGAS PUIG, Andrés A. *El nahualismo y su expresión en la región de Chalco Amecameca*, tesis profesional de Maestro en Ciencias Antropológicas, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1969, vi-128 p.



- FABREGAS PUIG, Andrés. "El problema del nahualismo en la literatura etnológica mexicana", *ICACH*, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, 2a. época, n. 1 (19), enero-junio de 1970, 41-58.
- FOSTER, George M. "Nagualism in Mexico and Guatemala", *Acta Americana*, v. II, n. 1 y 2, 1944, 85-103.
- FUENTE, Julio de la. *Yalálag. Una villa zapoteca serrana*, 2a. ed.. México, Instituto Nacional Indigenista, 1977, 392 p., ils.
- GUITERAS HOLMES, C(alixta). *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, epílogo de Sol Tax, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, 312 p. (Sección de obras de Antropología).
- HERMITTE, M. Esther. *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970, x-180 p. (Ediciones especiales, 57).
- HERMITTE, M. Esther. "El concepto del nahual entre los mayas de Pinola", *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, ed. Norman A. McQuown, México, Instituto Nacional Indigenista, 1970, 371-390.
- HOLLAND, William R. "El tonalismo y el nagualismo entre los tzotziles", *Estudios de Cultura Maya*, v. I, 1961, 167-182.
- HOLLAND, William R. *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*, trad. por Daniel Cazés, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963, (4)-iii-322 p., ils. (Colección de Antropología Social, 2).
- KAPLAN, Lucille N. "Tonal and nagual in Coastal Oaxaca, Mexico", *Journal of American Folklore*, v. LXIX, 1956, 363-369.
- LA FARGE II, Oliver and Douglas BYERS. *The Year Bearer's People*, New Orleans, The Tulane University of Louisiana, 1931, xii-380 p., ils. (Middle American Research Series, Publication n. 3).
- LEAL, Luis. "La licantrópia entre los antiguos mexicanos", *América Indígena*, v. XX, n. 2, abril de 1960, 111-120.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. "Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. VII, 1967, 87-117.
- MILLER, Walter S. *Cuentos mixes*, introd. de Alfonso Villa Rojas, dibujos de Alberto Beltrán, México, Instituto Nacional Indigenista, 1956, viii-290 p., ils. y mapas. (Biblioteca de Folklore Indígena).

- MONTOYA BRIONES, José de Jesús. *Atla. Etnografía de un pueblo náhuatl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Investigaciones Antropológicas, 1964, 204 p., ils.
- NASH, Manning. "Witchcraft as social process in a Tzeltal community", *América Indígena*, v. XX, n. 2, abril de 1960, 121-126.
- OLAVARRIETA MARENCO, Marcela. *Magia en Los Tuxtlas, Veracruz*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977, 302 p. (Serie de Antropología Social, 54).
- PARSONS, Elsie Clews. *Mitla, town of souls, and other Zapoteco-speaking pueblos of Oaxaca, México*, Chicago, The University of Chicago Press, 1936, xiv-590 p., ils.
- ROJAS GONZALEZ, Francisco. "Totemismo y nahualismo", *Revista Mexicana de Sociología*, v. VI, n. 3, 1944, 359-369.
- SALER, Benson. *Nagual, brujo y hechicero en un pueblo quiché*. Guatemala, Ministerio de Educación, 1969, 56 p. (Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca, 20).
- TRENS, Manuel B. *Arte curativo de las enfermedades, farmacia y hechicería, la brujería y el nahualismo en la Nueva España*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Editorial México-Austral, S.A., 1954, 52 p.
- VILLA ROJAS, Alfonso. "Kinship and nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico", *American Anthropologist*, v. 49, 1947, 578-587.
- VILLA ROJAS, Alfonso. "El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México", *Estudios de Cultura Maya*, v. III, 1963, 243-260.
- WAGLEY, Charles. *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico-social de una comunidad indígena de Huehuetenango*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1957, xxxviii-342 p.
- WINICK, Charles. *Dictionary of Anthropology*, New Jersey, Littlefield Adams & Co., 1964, viii-588 p., v. nagual.
- WONDERLY, William L. "Textos en zoque sobre el concepto del nagual", *Tlalocan*, v. II, n. 2, 1946, 97-105.

APENDICE 9

GLOSARIO

A lo largo de este libro aparecen términos que pueden presentar dificultad al lector. En su mayor parte son palabras nahuas; pero las hay también en otras lenguas americanas, y aun expresiones en español con acepciones particulares adquiridas entre los distintos grupos indígenas. He procurado esclarecer el significado de este tipo de términos en el texto; sin embargo, muchos de ellos se repiten, y no sería justo esperar que el lector se familiarizara con voces que para él pueden ser extrañas. Cuando en el texto aparece la palabra por única vez, y con ella su explicación, no he creído indispensable incluirla en el glosario.

Agrego a la lista brevísima información biográfica de algunos personajes mencionados, para que el lector pueda al menos ubicarlos temporalmente, y escuetas noticias históricas o geográficas acerca de antiguos pueblos indígenas. Pero debo hacer hincapié en que la información que aquí proporciono se reduce a lo elemental, pues mi propósito no ha sido otro que recordar al lector el significado de términos difíciles o extraños a los que me he referido a lo largo del libro. El lector especializado podrá encontrar poco -si acaso- en este vocabulario.

Cuando los términos no son nahuas ni españoles, agrego entre paréntesis la lengua a la que pertenecen; sin embargo, he querido registrar también algunos nahuatlismos del español de México, con indicación de su origen.

Si la definición se refiere a los antiguos nahuas, no hago aclaración; en caso contrario, específico.

Algunas entradas incluyen singular y plural; una (s) y una (p) lo harán saber al lector.

ACALTETEPON. Saurio de cuerpo grueso y patas cortas. *Heloderma horridum*.

ACAMAPICHTLI. Primer *tlatoni* de México-Tenochtitlan. Inició su gobierno hacia 1384, y murió hacia 1400.

ACATL. "Caña". Uno de los 20 signos que, combinados con los 13 numerales, daban nombre a los 260 días del ciclo adivinatorio. Uno de los 4 signos que, combinados con los 13 numerales, daban nombre a los 52 años del *xihpohualli*. Los años y los días *acatl* pertenecían al este.

ACAXILOTIC. Hierba de tallos rectos y delgados, de flores azules.

ACULHUAS. Antiguo pueblo indígena de lengua náhuatl, establecido en la parte oriental del Valle de México. Su capital fue Tetzcoco.

ACHIAC. Véase TLALCHIACH.

AGUA DIVINA, HOGUERA. Véase TEU-ATL, TLACHINOLLI.

AHAMEH. Entre nahuas actuales, pequeños seres acuáticos. Puede identificarse con los antiguos *ahuaque*.

AHPOP. (Quiché). Título del gobernante supremo de los antiguos quichés.

AHPOP CAMHA. (Quiché). Título del segundo de los dos gobernantes supremos entre los antiguos quichés.

AHUAQUE. Seres sobrenaturales a quienes se atribuía la distribución de la lluvia, el granizo y la nieve. Eran muertos elegidos por Tláloc que vivían en el paraíso de la vegetación.

AHAU. (Quiché). Título del gobernante supremo entre los antiguos quichés.

AHUIANI. Prostituta.

AHUITZOTL. Animal fantástico, servidor de Tláloc. Se le concebía como un mamífero acuático parecido a una nutria, con una mano humana en el extremo distal de la cola. Sumergía a los hombres y les devoraba los ojos y las uñas. Fue también el nombre del octavo *tlatoni* de Tenochtitlan. Gobernó de 1486 a 1502.

AIRE. Entidad nociva invisible que los diversos grupos indígenas actuales conciben como un ser agresivo que se adhiere o penetra en el cuerpo y da origen a enfermedades.

AIRE DE NOCHE. Véase YOHUAL-ECATL.

ALO (s), ALOME (p). Guacamayo rojo. *Ara macao*.

ALUX (s), ALUXOOB (p). (Maya yucateco). Entre los actuales mayas, seres sobrenaturales que habitan las ruinas arqueológicas. Son los muertos por rayo. Pueden enviar malos aires a los campos de cultivo.

ATEPONAZTLI. Ave acuática de color amarillo oscuro que se creía servidora del dios Tláloc. Recibía también los nombres de *tolcomoctli* y *atoncuelpili*. *Botaurus leiginosus* (Montagu).

ATLAN TLACHIXQUI. Adivino que observaba los movimientos de los granos de maíz en el agua de un recipiente, o el reflejo del rostro de los enfermos en la superficie del agua.

ATONAHUIZPATLI. Nombre que recibían algunas de las medicinas usadas contra las "fiebres acuáticas" o *atonahuiztli*. Pueden citarse *Bouvardia erecta*, *Peperonia umbilicata* y *Tradescantia disgrega*.

ATONAHUIZTLI. Fiebres consideradas originarias del mundo inferior, frío y acuático.

ATZIUNAK. (Quiché). Título de un alto funcionario quiché.

AXAYACATL. Sexto *tlatoni* de México-Tenochtitlan. Gobernó de 1469 a 1481.

AXIN. Sustancia oleosa producida por un insecto hemíptero, el *Coccus axin*. Se usaba en medicina y en pintura.

BACAB (s), BACABOOB (p). (Maya yucateco). Entre los antiguos y actuales mayas septentrionales, cada uno de los dioses colocados en los cuatro extremos del plano horizontal, encargados de sostener el cielo. Se distinguen por sus colores: rojo el del este, blanco el del norte, negro el del oeste y amarillo el del sur. Son protectores de los campos de cultivo.

BALAM QITZE. Caudillo epónimo y primer hombre de los quichés.

BANCO. Entre los nahuas actuales, niño que nace en el siguiente parto al de hermanos gemelos. Se le atribuyen poderes sobrenaturales.

CACAHUAXOCHITL. Arbol de flores blancas, aromáticas. *Quararibea funebris* (Standl).

CALLI. "Casa". Uno de los 20 signos que, combinados con los 13 numerales, daban nombre a los 260 días del ciclo

adivinatorio. Uno de los 4 signos que, combinado con los 13 numerales, daban nombre a los 52 años del *xihpohualli*. Los años y los días *calli* pertenecían al oeste.

CALMECAC. Templo-escuela al que acudían principalmente los niños *pipiltin*. De estas escuelas procedían los altos funcionarios.

CALPULLI. Grupo social integrado por personas ligadas por parentesco o amistad, que reconocían una ascendencia mítica común. Profesaban actividades comunes y se creían protegidos por un dios particular. El *calpulli* poseía tierras, que distribuía entre las familias de sus miembros. Constituía una unidad fiscal, militar, territorial, política y jurisdiccional.

CALPULTEOTL (s), CALPULTETEO (p). Nombre genérico de los dioses protectores de los *calpulli*.

CAMAXTLI. Dios de la Vía Láctea y de la caza, patrono de los tlaxcaltecas. Es una advocación de Mixcóatl.

CE ACATL. "Uno caña". Uno de los 260 días del ciclo adivinatorio.

CE CALLI. "Uno casa". Uno de los 260 días del ciclo adivinatorio.

CE CIPACTLI. "Uno monstruo de la tierra". Uno de los 260 días del ciclo adivinatorio.

CE COZCACUAUHTLI. "Uno águila de collar". Uno de los 260 días del ciclo adivinatorio.

CE CUAUHTLI. "Uno águila". Uno de los 260 días del ciclo adivinatorio.

CE EHECATL. "Uno viento". Uno de los 260 días del ciclo adivinatorio.

CE MIQUIZTLI. "Uno muerte". Uno de los 260 días del ciclo adivinatorio.

CE OZOMATLI. "Uno mono". Uno de los 260 días del ciclo adivinatorio.

CE QUIAHUITL. "Uno lluvia". Uno de los 260 días del ciclo adivinatorio.

CE TECPATL. "Uno pedernal". Uno de los 260 días del ciclo adivinatorio.

CE XOCHITL. "Uno flor". Uno de los 260 días del ciclo adivinatorio.

CIELO MUNDO. Entre los actuales tzotziles, la capa intermedia de las tres que integran el cosmos, entre el cielo superior ("cielo santo") y el inframundo.

CIELO PARA ABAJO. Entre los actuales tzotziles, la capa inferior de las tres que integran el cosmos.

CIELO PARA ARRIBA. Entre los actuales tzotziles, la capa superior de las tres que integran el cosmos. Se le llama también "cielo santo".

CIELO SANTO. Entre los actuales tzotziles, la capa superior de las tres que integran el cosmos. Se le llama también "cielo para arriba".

CIHUACOATL. Uno de los nombres de la diosa madre terrestre: "Serpiente femenina". De este nombre se toma el del título del segundo de los dos gobernantes supremos entre los mexicas.

CIHUAPILLI (s), CIHJAPILINTIN (p). "Mujer noble". Nombre que se le daba a la muerta de parto que iba a morar al Cielo del Sol y acompañaba al astro desde el centro del cielo hasta el ocaso.

CIMATL. Nombre dado a muchas plantas de raíces tuberosas.

CINCALCO. Región de los muertos y de la vegetación, gobernada por Huémac. Sus habitantes son descritos como seres de bocas y ojos pequeñísimos.

CINTANATON. Ser sobrenatural que se aparecía a los hombres en la noche, en lugares oscuros y sucios. Era como una niña muy pequeña, toda cubierta de pelo. También se le llamaba *cutlapan-ton*.

CINTEOTL. Dios del maíz maduro.

CIPACTLI. "Monstruo de la tierra". El primero de los 20 signos que, combinados con 13 numerales, daban nombre a los 260 días del ciclo adivinatorio. Se le concebía en forma reptiliana, como un gran cocodrilo.

CIPACTONAL. Nombre de la primera mujer, aunque algunos textos lo dan al primer hombre. Los dioses le ordenan tejer e hilar, y con la primera pareja humana se inicia el manejo de la cuenta de los destinos. Véase OXOMOCO.

CITLALICUE. Nombre del aspecto femenino de la dualidad divina, como señora del cielo estelar. Véase CITLALLATONAC.

CITLALLATONAC. Nombre del aspecto masculino de la dualidad divina, como señor del cielo estelar. Véase CITLALICUE.

COANENEPILLI. Planta medicinal. *Passiflora jorullensis*, *Passiflora suberosa*.

COATL. "Serpiente". Nombre dado al gémelo.

COCOHUAH. "Serpientes". Nombre dado

- a los gemelos.
- COCHITEMICTLI.** Sueño lúbrico; entidad nociva que debía extraerse cuando invadía al individuo.
- COCHO** (s), **COCHOME** (p). Loro de colores verde oscuro, rojo oscuro y amarillo. *Amazona albifrons* (Sparmann).
- COLANIJ.** (Zapoteco). Adivino que, entre los antiguos zapotecas, manejaba el calendario de los destinos.
- COMAL.** (Nahuatlismo, de *comalli*). Disco delgado de barro que se coloca sobre el fuego para cocer los alimentos.
- CORAZON DEL CIELO.** Nombre de la divinidad celeste en muy diversas comunidades indígenas actuales.
- CORAZON DEL PUEBLO.** Nombre dado por diversos grupos indígenas actuales al dios o al santo patrono del pueblo.
- COSAS DE LA SUPERFICIE DE LA TIERRA.** Véase **TLALTICPACAYOTL**.
- COZOLMECATL.** Planta medicinal. *Smilax mexicana*, *Smilax pseudochina*.
- CUAUHNEXATOLLI.** Bebida vigorizante, preparada con maíz y ceniza, que se daba a los agonizantes para que resistieran el viaje tras la muerte.
- CUAUHPILLI** (s), **CUAUHPILTIN** (p). Noble de origen plebeyo que había adquirido su condición por méritos en combate.
- CUAUHTECAH.** "Los del Lugar del Aguila". Cautivos sacrificados al Sol.
- CUITLAPANTON.** Véase **CINTANATON**.
- CULHUAS.** Antiguo grupo indígena de lengua náhuatl, establecido en la parte meridional del Valle de México. Su población más importante fue Culhuacan. De ella provenía el linaje de los *tlatoque* de Mexico-Tenochtitlan.
- CURICAUERI.** (Tarasco). Dios del fuego entre los antiguos tarascos uacúsechas. Tras la expansión y la conquista de Tariacuri, sus sobrinos y su hijo (principios del siglo XV), fue elevado a la categoría de numen tutelar de todo el territorio dominado, y su culto sirvió de base a una mística guerrera.
- CHAHUACOCOLIZTLI.** Enfermedad originada por las fuerzas emanadas de los impuros en materia sexual.
- CHALCHIUHATL.** "El líquido precioso". La sangre, considerada como alimento de los dioses.
- CHAMOTZIN.** Nombre que se daba a la mujer que había fallecido de muerte gloriosa, cuando la despertaban de su sueño en el otro mundo.
- CHANECO.** Divinidad terrestre y acuática generalmente concebida por distintos grupos indígenas actuales como un ser del tamaño de un niño, muy oscuro o muy claro. Véase **OHUICAN CHANE**.
- CHANEQUE.** Véase **CHANECO**.
- CHAPOPOTE.** (Nahuatlismo, de *chapopotli*). Asfalto.
- CHARRO NEGRO.** Divinidad de la muerte entre diversos grupos indígenas actuales. Se le concibe como un jinete lujosamente ataviado, generalmente armado con un látigo, que anuncia su llegada con el particular sonido de los cascos de su caballo. Se le identifica con el Demonio cristiano.
- CHIA.** Herbácea anual cuya semilla, muy nutritiva, se usaba tanto en la alimentación como en la obtención de aceite para pintura. *Salvia chian*.
- CHICNAUHMICITLAN.** Noveno y último piso del inframundo, destino de los muertos por causa de enfermedad de naturaleza terrestre.
- CHICNAUHTOPAN.** "Los nueve que están sobre nosotros". Los nueve cielos más altos.
- CHICOMEXOCHITL.** Diosa protectora de las actividades artísticas. Se le consideraba patrona de los venados.
- CHICOMOZTOC.** "El lugar de las siete cuevas". Montaña madre de la que se suponía habían surgido los grupos humanos, en número de siete. En las distintas versiones del mito, son diversos los grupos que salen de sus cuevas.
- CHICOMOZTOC AZTLAN CULHUACAN.** Sitio mítico del que se suponía habían surgido diversos grupos humanos, entre ellos los mexicanos.
- CHICHIHUALCUAUHCO.** Sitio celeste en el que moraban los niños muertos que no habían probado maíz. En él se encontraba un árbol con frutos en forma de tetras, de las que destilaba la leche que iba a caer a la boca de los niños.
- CHICHIMECAMEXICAS.** Grupo indígena que se estableció en el Valle de México, principalmente en dos islotes de la parte occidental del lago de Tetzaco, y fundó Mexico-Tenochtitlan y Mexico-Tlatelolco. El gentilicio más usual que se les aplica es el de mexicas; pero el de chichimecamexicas alude a su origen bárbaro. Véase **CHICHIMECAS** y **MEXICAS**.
- CHICHIMECAS.** Nombre genérico dado a los grupos cazadores-recolectores. También lo usaban los pueblos agricultores que hacían ostentación de su reciente origen bárbaro y septentrional.
- CHICHIQUILTIC.** Planta de raíz medicinal, de tallos largos y hojas alargadas, rojiza. Es un febrífugo.
- CHIMALPOPOCA.** Tercer *tlatoani* de Mexico-Tenochtitlan. Gobernó aproximadamente de 1417 a 1427.
- CHINAMPA.** Parcela construida artificialmente sobre terreno pantanoso con materia orgánica y lodo, limitada por árboles y estacas. Recibe la humedad por filtración de los canales, y se dedica principalmente al cultivo de hortalizas. Hay otro tipo de chinampa sobre terreno firme, alrededor de la cual se abren canales.
- CHIPIL.** (Nahuatlismo, de *tzipitl*). Véase **TZIPITL**.
- CHIPILEZ.** Entre indígenas y mestizos actuales, enfermedad que se cree producida en el niño por la preñez de su madre. El niño se muestra compungido y llora, como si supiera que va a ser desplazado por su hermano; habla torpemente; tiene diarrea y sus miembros adelgazan.
- CH'ULEL.** (Tzotzil). Nombre que se da entre los mayas meridionales a dos entidades anímicas: una que sale durante el sueño, y otra que radica en el corazón, y que es inseparable del individuo vivo. Son equivalentes, la primera al *tonalli* y la segunda al *teyolia* de los antiguos nahuas.
- EHECATL.** Dios del viento. Era una de las advocaciones de Quetzalcóatl. "Viento". Uno de los 20 signos que, combinados con los 13 numerales, daban nombre a los 260 días del ciclo adivinatorio.
- EHECATOTONTIN.** Seres sobrenaturales que dirigían los vientos. Eran muertos elegidos por Tláloc.
- ENANOS DE LA LLUVIA.** Seres sobrenaturales que controlan la lluvia y viven en cuevas, según los actuales nahuas. Corresponden a los antiguos *ahuaque*.
- ETZALCUALIZTLI.** Sexto mes del año, dedicado a los dioses de la lluvia. Saha-gún lo sitúa entre el 13 de mayo y el 1 de junio.
- EXCAN TLATOLOYAN.** Unión de tres poblaciones poderosas, en alianza política, que constituían un centro hegemónico en un amplio territorio. Se tenían por representantes de la divinidad suprema sobre la tierra.
- EZALCUALIZTLI.** Véase **ETZALCUALIZTLI**.
- GALEL.** (Quiché). Título de un alto funcionario quiché.
- GUAJOLOTE.** (Nahuatlismo, de *huexólotl*). Pavo americano.
- HIJILLO.** Véase **IJIYO**.
- HUACALXOCHITL.** Planta medicinal. *Philodendron pseudoradiatum*.
- HUAHUAUHTZIN.** Véase **IZTAC CUAHUITL**.
- HUAHUQUILTAMALCUALIZTLI.** Fiesta celebrada el décimo día del mes de *izcalli*. Se comían viandas muy calientes, en honor a Xiuhtecuhtli.
- HUAUHTLI.** Semilla de amaranto.
- HUAUHTZONTLI.** Ramas y hojas del amaranto.
- HUEHUETEOTL.** Dios del fuego, padre y madre de los dioses, morador del centro del mundo y transformador de todo lo existente. Se le llamaba también Xiuhtecuhtli, *Ixcouzuhqui*, *Nahui Acatl*, etcétera.
- HUEHUETLATLACOLIZTLI.** Institución por medio de la cual una familia se comprometía a mantener a uno de sus miembros sujeto en calidad de *tlacotli* a un acreedor. El sujeto podía ser sustituido. Si moría en casa del acreedor, la obligación concluía. Véase **TLACOTTLI**.
- HUEHUETLATOLLI.** Discursos tradicionales pronunciados en circunstancias solemnes, tales como el ofrecimiento del niño al agua, el matrimonio, el funeral, etcétera.
- HUEICULHUACAN.** Lugar mítico de origen de grupos humanos.
- HUEITLATOANI.** Gobernante de una población poderosa que, junto con otras dos, constituía un centro hegemónico. Véase **EXCAN TLATOLOYAN**.
- HUEITLATOYOTL.** Aparato gubernamental.

- mental de una población poderosa que, junto con otras dos, había constituido un centro hegemónico. Los *tlatocáyotl* sujetos le eran tributarios, aunque se aparentaba una relación de simple alianza subordinada.
- HUEITLATOQUE. Plural de HUEITLATOANI.
- HUFITOZOZTLI. Cuarto mes del año, dedicado a los dioses del maíz. Cintéotl y Chicomecóatl. Sahagún lo sitúa entre el 3 y el 22 de abril.
- HUEMAC. Nombre de una divinidad pluvial y agrícola que gobernaba el Cincalco. Llevaban su nombre algunos de los gobernantes de Tollan, que lo representaban sobre la tierra.
- HUITZILIHUITL. Segundo *tlatoni* de Mexico-Tenochtitlan. Gobernó aproximadamente de 1400 a 1417.
- HUITZILOPOCHTLI. Dios solar y de la guerra, patrono de los mexicas.
- HUITZITZILNAHUALE. "El tiene como *nahualli* al colibrí". Nombre del dios Páinal.
- HUIXTOCIHUATL. Diosa de las aguas marinas, hermana de los *tlatoque* y protectora de los salineros.
- HUNCHU'TS. (Popoloca). Entre los actuales popolucas, pequeños seres sobrenaturales con la cabeza plana, sin sesos, silbadores, que viven en cuevas y caídas de agua. Las hembras son muy hermosas.
- ICHPOCHTLI. Doncella, mujer joven.
- IHIYOTL. Entidad anímica cuya mayor concentración estaba en el hígado. Sus funciones estaban ligadas a la pasión. Algunos seres tenían facultad de extenuarlo. También recibía el nombre de *nahualli* y, tras la muerte, el de *yuhualécatl* o "aire de noche".
- IJIYO. (Chorti, del náhuatl *ihiyotl*). Entre los actuales chortíes, sustancia invisible que sale de embarazadas, menstruantes, coléricos, cadáveres, etcétera, y que daña a los seres humanos. Véase IHIYOTL.
- ILHUICACIHUATL. Nombre de la divinidad suprema en su aspecto celeste femenino.
- ILHUICATEOTL. Nombre de la divinidad suprema, en su aspecto de señor del cielo.
- INTLAPIAL. "Su objeto guardado". Bulto de objetos sagrados que se consideraban donación del dios protector. Los había desde familiares hasta de *tlatocáyotl*.
- ITLAPIAL. Véase INTLAPIAL. La única diferencia entre ambos nombres es el pronombre relativo: de tercera persona del singular en ITLAPIAL, y de tercera de plural en INTLAPIAL.
- ITZCOATL. Cuarto *tlatoni* de Mexico-Tenochtitlan. Gobernó aproximadamente de 1428 a 1440.
- IXIPTLATIN. Véase TETEO IMIXIPTLAHUAN.
- IZCALLI. Décimo octavo mes del año, dedicado a Xiuhtecuhtli. Sahagún lo sitúa entre el 8 y el 27 de enero.
- IZTAC CUAHUITL. Planta medicinal de ramas delgadas y hendidas, de raíz tuberosa, blanca y dulce. Se llamaba también *huahuauhtzin*.
- KEWA. Grupo indígena que habita las tierras altas meridionales de Nueva Guinea. Pertenece a la familia lingüística engakuli-pole-wiru.
- KUKULCAN. (Maya yucateco). Dios del amanecer, del viento y de la fecundidad entre los antiguos mayas. Su culto parece haber sido introducido por los itzaes en la segunda mitad del siglo X. Es el equivalente del Quetzalcóatl de los nahuas y, como en el caso de éste, llevaba su nombre el gobernante que lo representaba sobre la tierra.
- MACEHUALLI (s), MACEHUALTIN (p). Plebeyo, tributario.
- MAHUIZYO. Lleno de honra, de gloria, maravilloso, portentoso.
- MALINALLI. Cada uno de los elementos cósmicos verticales que servían para el ascenso y descenso de las fuerzas divinas. Se le representaba como un par de banderas en forma de torzal; por una ascendían las fuerzas y por la otra descendían. También se le representaba como una graminea con tallos en forma de torzal. Era uno de los 20 signos que se combinaban con los 13 numerales para dar nombre a los 260 días del ciclo adivinatorio.
- MARTIN OCELOTL. Mago que luchó a principios de la Colonia contra la implantación del cristianismo. Fue procesado y condenado por la Inquisición.
- MATLACTLOCE COZCACUAUHTLI. "Once águila de collar". Uno de los 260 días del ciclo adivinatorio.
- MATALTOTONQUI. Nombre de una enfermedad que produce fiebre y manchas oscuras en la piel.
- MAXTLATL. Prenda de vestir varonil. Era una banda de tela que se pasaba sobre la cintura y entre las piernas, para cubrir los órganos genitales y el ano. Sus puntas caían al frente, o una al frente y otra atrás.
- MAZACOATL. Son varias las serpientes que tienen este nombre. A la que se atribuyen propiedades afrodisíacas es la pequeña, negruzca, sin veneno y sin cascabel. El texto dice que tiene cuernos.
- METLAPILCOATL. Serpiente de cuerpo grueso. Posiblemente sea la *Bothrops nummifera*.
- MEXICAS. Grupo indígena de lengua náhuatl que a principios del siglo XIV se estableció en dos islotes de la parte occidental del Lago de Tetzco, fundando Mexico-Tenochtitlan y Mexico-Tlatelolco. Los mexicas se decían originarios de Aztlan, lugar en el que habían vivido sujetos al dominio de un grupo al que llamaban azteca, y del cual se liberaron a principios del siglo XII. Véase MEXICATENOCHECAS y MEXICATLATELOLCAS.
- MEXICATENOCHECAS. Grupo indígena de lengua náhuatl que fundó Mexico-Tenochtitlan. Tras haberse liberado del yugo de los tepanecas de Azcapotzalco (hacia 1434), los tenochcas formaron una alianza hegemónica con Tetzco y Tlacopan e iniciaron una campaña de conquistas que llevó su dominio de la costa del Golfo de México a la del Pacífico, dominio que se prolongó hasta la caída de Tenochtitlan bajo los españoles, en 1521.
- MEXICATLATELOLCAS. Grupo indígena de lengua náhuatl que fundó Mexico-Tlatelolco después de haberse segmentado de los fundadores de Tenochtitlan, a los 13 años de existencia de esta población. En 1473 los tlatelolcas fueron sometidos por los mexicas, y no volvieron a obtener su autonomía.
- MICAYOBI. Entre actuales nahuas, enfermedad que se supone causada por un difunto que desea llevarse con él a la víctima.
- MICTECAH. Muertos que moraban en el Mictlan y que acompañaban al Sol en su viaje nocturno.
- MICTLAN. Inframundo, región de los muertos. Estaba compuesto de nueve pisos, al último de los cuales, llamado Chicnauhmiclan, estaban destinados los *teyolia* de los muertos.
- MICHHUACAS. Nombre dado por los antiguos nahuas a los tarascos o purépechas.
- MIXCOATL. Dios de la caza y de la Vía Láctea.
- MIXITL. Planta psicotrópica. *Datura stramonium*.
- MIXTECATETL. Piedra de distintos tonos de verde, blanco y negro, sin gran valor. Se llamaba también *ocelótel* y *texoxocli*.
- MIXTECATL. Caudillo epónimo de los mixtecas, padre del grupo.
- MOCIHUAQUETZQUI (s), MOCIHUAQUETZQUE (p). Mujeres poseídas por la diosa Quilaztli durante el primer parto, y fallecidas por esta causa. Sus *teyolia* iban a morar al Cielo del Sol como *chhuapiltin*.
- MOCTEZUMA. (Tepehua, del náhuatl *Motecuhzoma*). Entre los actuales tepehuas, dios de la tierra, dueño de los animales silvestres, que roba las entidades anímicas a los hombres.
- MOMETZCOPINQUI (s), MOMETZCOPINQUE (p). Magas que, según los antiguos y los actuales nahuas, pueden desprenderse sus pantorrillas, sustituir sus extremidades por patas de guajolote, y volar.
- MONAUHXIUHZAUHQUE. Penitentes que hacían voto de pasar cuatro años al servicio de un templo.
- MOTECUHZOMA ILHUICAMINA. Quinto *tlatoni* de Mexico-Tenochtitlan. Gobernó de 1440 hasta su muerte, en 1469.
- MOTECUHZOMA XOCOYOTZIN. Noveno *tlatoni* de Mexico-Tenochtitlan. Gobernó desde 1502 hasta su muerte, en 1520.
- MOYOCOYANI. "El que obra por sí mismo". Nombre de la divinidad suprema. También se le daba a Yayauhqui Tezcaltlipoca.
- MUKTA' PISHOL. (Tzotzil). "Sombrero grande". Entre los actuales tzotziles,

- dios de la muerte que toma la forma de un demonio alto, tocado con gran sombrero. Véase **SOMBRERUDO**.
- NA SA'BUT**. (Zoque). Entre los actuales zoques, divinidad de la tierra que se apodera de las entidades anímicas de los hombres.
- NAGUAL**. (Del náhuatl, *nahualli*). Ser con propiedades sobrenaturales en la concepciones de los distintos grupos indígenas y mestizos. Véase **NAGUALISMO** y **NAHUALLI**.
- NAGUALISMO**. En la concepción exotérica, el nagualismo es el proceso sobrenatural que transforma un ser en otro. En la esotérica, es el proceso de exteriorización de una de las entidades anímicas (el *ihiyotl*) de un ser, y la introducción en otro, al que daña o a través del cual actúa. Véase **NAHUALLI**.
- NAHUALISMO**. Véase **NAGUALISMO**.
- NAHUALLATOLLI**. Discurso especial para comunicarse con los seres sobrenaturales.
- NAHUALLI**. En la concepción exotérica, *a*. ser que puede transformarse en otro; *b*. ser en el que se transforma. En la concepción esotérica, *a*. ser que puede separarse de su *ihiyotl* y cubrirlo en el exterior con otro ser; *b*. el *ihiyotl* mismo; *c*. el ser que recibe dentro de sí el *ihiyotl* de otro.
- NAHUI EHECATL**. "Cuatro viento". Nombre de uno de los 260 días del ciclo adivinatorio.
- NAHUI OLLIN**. "Cuatro movimiento". Nombre de uno de los 260 días del ciclo adivinatorio.
- NANACAL**. Véase **TEONANACATL**.
- NANAUALTIN**. Plural de **NAHUALLI**.
- NECHUAQUETZALIZTLI**. Forma de muerte de las mujeres primerizas que fallecían durante el parto. Se le concebía como posesión de la diosa Tonan Quilaztli.
- NECOC YAOTL**. Uno de los nombres de la divinidad suprema. Este nombre alude al combate entre las dos fuerzas contrarias y complementarias del cosmos.
- NECUAMETL**. Agave. *Agavis mexicana*.
- NETEPALHUILIZTLI**. Enfermedad causada por la invasión de fuerzas nocivas generadas en otra persona.
- NETLAHUIEQUILIZTLI**. Toma de posesión que hacía Tláloc de un individuo a través del rayo. Si el rayado moría, iba a morar al Tlalocan. Si quedaba vivo, era servidor de Tláloc sobre la tierra.
- NETZOLLI**. Planta espinosa de tallos alargados.
- NEXINCLE**. Entre nahuas actuales, enfermedad que se cree producida o por susto o por el embarazo de la madre o de la esposa. Cuando son los niños los enfermos, se sientan todo el día al sol, están soñolientos, sufren de gran sed y no comen. También se llama *palli* o *nepalli*.
- NEXPIXOLO**. Ultima ceremonia del mes de *panquetzaliztli*, en la que guardaban los papeles de ofrenda que habían llevado los sacrificados.
- NEXTLAHUALLI**. Sacrificio en pago a los bienes recibidos o esperados de los dioses.
- NEXTLAHUALTIN**. Hombres inmolados en pago a los servicios recibidos o esperados de los dioses.
- NEYOLMELAHUALIZTLI**. Rito por medio del cual se pretendía enderezar el corazón torcido por las transgresiones sexuales. Se practicaba frente al sacerdote de Tlazoltéotl, y sólo podía recurrirse a él una vez en la vida.
- NEZAHUALCOYOTL**. *Tlatoani* de Tetzaco. Gobernó de 1431 a 1472.
- NIÑOS**. Nombre que distintos grupos indígenas actuales dan a las deidades que viven en los psicotrópicos, y a éstos mismos. Los "niños" son muertos infantiles destinados al paraíso de la vegetación.
- OCELOTETL**. Véase **MIXTECATETL**.
- OCONENETL**. Pájaro carpintero.
- OCHPANIZTLI**. Decimoprimer mes del año, dedicado a la madre de los dioses, Teteo Innan o Toci. Sahagún lo sitúa entre el 21 de agosto y el 9 de septiembre.
- OHUICAN CHANE (s), OHUICAN CHANEQUE (p)**. "El habitante del lugar peligroso", "el dueño del lugar peligroso". Pequeño ser sobrenatural, terrestre y acuático, que protegía los manantiales, ríos, bosques y otros lugares. Los *chaneque* eran concebidos como seres agresivos; pero era posible obtener de ellos beneficios si el hombre se les aproximaba con ánimo resuelto y también agresivo.
- OLLIN**. "Movimiento". Uno de los 20 signos que se combinaban con los 13 numerales para dar nombre a los 260 días del ciclo adivinatorio. En algunas de sus representaciones gráficas aparece como un segmento del *malinalli*.
- OLOLIUHQUI**. Nombre de varias plantas psicotrópicas, entre ellas la *Rivea corymbosa*.
- OME MAZATL**. "Dos venado". Nombre de uno de los 260 días del ciclo adivinatorio.
- OMECIHUATL**. Nombre de la divinidad suprema en su aspecto femenino.
- OMETECUHTLI**. Nombre de la divinidad suprema en su aspecto masculino.
- OMETEOTL**. Nombre de la divinidad suprema como dualidad.
- OMETOCHTLI**. El más poderoso de los 400 dioses del pulque.
- OMEYOCAN**. Parte del cielo donde mora la divinidad suprema. Decimosegundo y decimotercer pisos.
- OTOMITL**. Caudillo epónimo y dios protector de los otomíes.
- OXOMOCO**. Nombre del primer hombre, aunque algunos textos lo dan a la primera mujer. Los dioses le ordenan labrar la tierra, y con la primera pareja humana se inicia el manejo de la cuenta de los destinos. Véase **CIPAC-TONAL**.
- PADRES-MADRES**. Seres sobrenaturales protectores de los pueblos, entre grupos mayas actuales. Los *tzotziles* les llaman *totilmeil*, y los *tzeltales*, *me'tik-tatik* o *tatikme'tik*.
- PAINAL**. Dios ayudante y delegado de Huitzilopochtli.
- PALI**. Véase **NEXINCLE**.
- PANQUETZALIZTLI**. Decimoquinto mes del año, dedicado a Huitzilopochtli. Sahagún lo sitúa entre el 9 y el 28 de noviembre.
- PEPECHTIN**. Véase **TETEO INPEPECH-HUAN**.
- PETATE**. (Nahuatlismo, de *pétlatl*). Estera.
- PEYOTL**. Planta psicotrópica. *Lophophora williamsii* (Lem.).
- PICIETL**. Tabaco. *Nicotiana rustica*, *Nicotiana tabacum*.
- PILLI**. Noble, tributado.
- PIPILTIN**. Plural de **PILLI**.
- POLVO, BASURA**. Véase **TEUHTLI, TLAZOLLI**.
- POYOMATLI**. Nombre dado a diversas flores aromáticas o psicotrópicas.
- POZTECPATLI**. Planta medicinal utilizada para curar luxaciones y fracturas.
- QUECHOLLI**. Ave palmípeda de color rosáceo. *Ajaja aiaia*, *Platalea ajaja*, *Platalea mexicana*.
- QUEQUETZALCOAH**. Plural de **QUETZALCOATL**.
- QUETZALAHUEHUETL**. "Sabino precioso", uno de los cuatro árboles cósmicos, el del occidente.
- QUETZALCOATL**. Dios del amanecer, del viento y de la fecundidad. También era uno de los nombres de la divinidad suprema. Patrono de los gobernantes y de los altos sacerdotes. Llevaba su nombre el gobernante tolteca que lo representaba sobre la tierra.
- QUETZALHUEXOTL**. "Huejote precioso", uno de los cuatro árboles cósmicos, el del sur.
- QUETZALMIZQUITL**. "Mezquite precioso", uno de los cuatro árboles cósmicos, el del este.
- QUETZALPOCHOTL**. "Ceiba preciosa", uno de los cuatro árboles cósmicos, el del norte.
- QUIAUHTLAZQUI (s), QUIAUHTLAZQUE (p)**. "El que arroja las lluvias". Mago encargado de atraer las lluvias favorables y alejar las malas. También era llamado *teciuhtlazqui*.
- QUILAZTLI**. Véase **TONAN QUILAZTLI**.
- QUINAMETIN TZOCUILICXEQUE**. Gigantes de pies invertidos que habitaban antes del nacimiento del hombre verdadero. Se creía que algunos habían quedado vivos y que moraban en sitios agrestes.
- QUINAMETIN TZOCUILICXIME**. Véase **QUINAMETIN TZOCUILICXEQUE**.
- QUINQUECHANAYA**. Ceremonia celebrada en el mes de *izcalli*, en la que estiraban los miembros a los niños para que crecieran.
- QUITONALTIA**. Rito mortuorio en el que se colocaba la efigie del muerto sobre la caja de los restos de la incineración del cadáver, y se le hacían ofrendas.

**RAYO.** Entre los actuales mixes, ser sobrenatural protector del pueblo. Habita en un cerro próximo al poblado que guarda, y lucha contra los rayos agresores de los pueblos vecinos.

**SALVAJO.** Ser sobrenatural en el que creen diversos pueblos indígenas actuales. Parece ser el Cuauhlla Chane de los antiguos nahuas, el dueño de los bosques, de naturaleza feroz.

**SOMBRA.** Entre diversos grupos indígenas actuales, entidad anímica que sale espontánea o accidentalmente del cuerpo y que puede ser capturada por seres sobrenaturales. Es el antiguo *tonalli*.

**SOMBRERUDO.** Ser sobrenatural en el que creen diversos grupos indígenas actuales. Se le identifica tanto con el Señor de la Muerte mesoamericano como con el Demonio cristiano. Véase MUKTA' PISHOL.

**ŠWI.** (Zapoteco). Véase CHANECO.

**TALOCAN.** El monte de la lluvia, según los actuales nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Véase TLALOCAN.

**TAMOANCHAN.** Sitio mítico. Morada original del hombre sobre la tierra. También se le daba este nombre, por extensión, a la superficie de la tierra como morada del hombre.

**TAPAXI.** Véase TAPAYAXI.

**TAPAYAXI.** Camaleón cornudo. *Phrynosoma cornutum* (Harlan), *Phrynosoma asio* (Coper), *Phrynosoma orbiculare* (L.).

**TEAPAHTIANI.** Médico que curaba a los niños enfermos por pérdida de *tonalli* y caída de mollera.

**TECIUHTLAZQUI (s), TECIUHTLAZQUE (p).** "El que arroja el granizo". Mago encargado de alejar las nubes de granizo. Véase QUIAUHTLAZQUI.

**TECIUTLEROS.** Entre los actuales nahuas, magos que controlan los meteoros acuáticos. Son herederos de los antiguos *teciuhtlazque* o *quiauhltlazque*.

**TECOTZCUANI.** Hechicero que en forma invisible devoraba la fuerza vital de las pantorrillas de los hombres.

**TECPATL.** "Pedernal". Uno de los 20 signos que, combinados con los 13 numerales, daban nombre a los 260 días del ciclo adivinatorio. Uno de los 4 signos que, combinados con los 13 numerales,

daban nombre a los 52 años del *xih-pohualli*. Los años y los días *técpatl* pertenecían al norte.

**TECUHTLI.** Título de un funcionario con cargos militares, administrativos o judiciales, a quien se compensaba con el tributo de los habitantes de un territorio dado. El cargo pertenecía a un linaje; pero se concedía por el *tlatoani*, como recompensa por los servicios prestados al *tlatocáyotl*.

**TECUN UMAN.** Gobernante quiché que hizo frente a los españoles en los llanos de Pachah, y murió en combate (1524).

**TELPOCHCALLI.** Templo-escuela al que acudían los niños *macehualtin*.

**TELPOCHTLI.** Varón joven.

**TEMACPALITOTIQUI (s), TEMACPALITOTIQUE (p).** Hechiceros que, con conjuros y el antebrazo izquierdo de una mujer muerta de parto, sumían en un letargo a sus víctimas para robarlas y violarlas.

**TEMOLIN.** Escarabajo de color castaño rojizo, con uno o dos cuernos. *Hallorina duguesi*.

**TEMPORALEROS.** Véase TECIUTLEROS.

**TENOCHCAS.** Véase MEXICATENOCAS.

**TENTETL.** Joya que se colocaba en el labio inferior, atravesándolo.

**TENUCH.** Caudillo epónimo de los tenochcas. Era también el nombre del fundador de Mexico-Tenochtitlan.

**TECOMITL.** Cactácea. *Mammillaria tetraantha*.

**TEONANACATL.** Hongos psicotrópicos de diversos géneros. Entre ellos, el *Panaeolus sphinctrinus*.

**TEOTLECO.** Decimosegundo mes del año, dedicado a todos los dioses. Sahagún lo sitúa entre el 10 y el 29 de septiembre.

**TEPANECAS.** Grupo indígena de lengua otomiana que pobló la parte occidental del Valle de México. Una de sus capitales fue Azcapotzalco, a la que sustituyó Tlacopan. Los mexicas vivieron sujetos a Azcapotzalco durante más de cien años.

**TEPAS.** Entre grupos nahuas actuales, seres sobrenaturales telúricos que agreden al hombre.

**TEPEHUANIH.** Entre grupos nahuas actuales, seres sobrenaturales silvestres.

**TETECUHTIN.** Plural de TECUHTLI.

**TETEO IMIXIPTLAHUAN.** Hombres que recibían en su pecho la fuerza de un dios, como imágenes vivas y representantes suyos sobre la tierra. Algunos de estos hombres eran cautivos de guerra o *tlatlacotín* que estaban destinados a morir como dioses en las fiestas.

**TETEO INPEPECHHUAN.** Hombres sacrificados para hacer compañía a los que morían representando a los dioses.

**TETLAZOLALTILONI.** Rito lustral por medio del que los impuros se limpiaban de las fuerzas nocivas generadas por las transgresiones o los deseos sexuales.

**TETONAL.** Todo lo que pertenecía al individuo por don divino, por el día de su nacimiento.

**TETZAHUITL.** Acontecimientos, personas o cosas terribles, portentosas o escandalosas. Eran fuente de desgracia y generaban fuerzas nocivas.

**TETZAUHCIHUATL.** Mujer temible por las fuerzas nocivas que generaba como producto de sus transgresiones sexuales.

**TETZAUHCONETL.** Ser humano temible, generador de fuerzas nocivas, por ser fruto de adulterio.

**TETZAUHTIN.** Seres humanos temibles, generadores de fuerzas nocivas producto de sus transgresiones sexuales.

**TEUATL, TLACHINOLLI.** "El agua divina, la hoguera": la guerra.

**TEUCTLI.** Véase TECUHTLI.

**TEUHTLI, TLAZOLLI.** "Polvo, basura": la transgresión sexual.

**TEUNACAZTLI.** Planta a la que las fuentes atribuyen propiedades psicotrópicas. Acompañaba al chocolate. *Cymbopetalum penduliflorum*.

**TEUNANACATL.** Hongo de propiedades psicotrópicas. Véase TEONANACATL.

**TEXOXOCTLI.** Véase MIXTECATETL.

**TEYOLIA.** Véase YOLIA.

**TEYOLOCUANIME (s), TEYOLOCUANIME (p).** Hechicero que en forma invisible devoraba la fuerza vital del corazón de los hombres.

**TEZCATLIPOCA.** Dios de la noche y del destino. Era también nombre de la divinidad suprema.

**TITLACAHUAN.** Uno de los nombres de la divinidad suprema.

**TIZOCIC.** Séptimo *tlatoani* de Mexico-Tenochtitlan. Gobernó de 1481 a 1486.

**TLACATECCATL.** Título de uno de los dos jefes supremos del ejército. Era el

organizador de la tropa.

**TLACATETEUEHTIN.** Sacrificados a los dioses de la lluvia. Se comparaba a estos seres humanos con las ofrendas de papel goteadas de hule, los *tetéhuil*.

**TLACAXIPEHUALIZTLI.** Segundo mes del año, dedicado a Xipe Tótec. Sahagún lo sitúa entre el 22 de febrero y el 13 de marzo.

**TLACOCHCALCATL.** Título de uno de los dos jefes supremos del ejército. Era el encargado de los armamentos y las vituallas.

**TLACOCHCALCO.** Nombre genérico de los templos donde se guardaban las armas.

**TLACOHTLI.** Véase TLACOTLI.

**TLACOPATLI.** Planta medicinal. *Aristolochia mexicana*.

**TLACOTLI.** Hombre sujeto a un acreedor por deudas o por la comisión de un delito. Por lo regular estaba obligado a desempeñar actividades domésticas. Podía liberarse mediante el pago de su deuda. Estaba facultado para tener familia y bienes personales. Si su comportamiento no era correcto, podía caer en situación de *tlacotli* de collera, y por ello ser vendido para el sacrificio en los templos.

**TLACHIACH.** Véase TLALCHIACH.

**TLAELCUANI.** Advocación de la diosa Tlazoltéotl, como comedora de las inmundicias del pecado.

**TLAHUELILOCAPATLI.** Arbusto medicinal de tallos delgados, rectos y pardos.

**TLAHUIPUCHTLI (s), TLAHUIPUCHTIN (p).** Hechicero que se convertía en bola de fuego para volar y dañar a sus víctimas.

**TLALCHIAC.** Véase TLALCHIACH.

**TLALCHIACH.** Título de uno de los dos gobernantes supremos de los antiguos cholultecas. Rojas le da el nombre de ACHIAC; Muñoz Camargo, el de TLALCHIAC. Era el señor de "lo bajo".

**TLALMAZACOATL.** Caracol de las milpas.

**TLALMIQUILIZTLI.** "Muerte terrestre". Muerte sin gloria, enviada a los hombres por los seres del inframundo, y que destinaba la *teyolia* de los fallecidos al Chienauhmitlan o noveno piso de la muerte.

**TLALOC.** Nombre del dios de las lluvias.



- Se le concebía tanto singular como cuádruple. Los cuatro *tlaloque*, uno en cada extremo del mundo, tenían como funciones sostener el cielo y enviar las lluvias.
- TLALOCAN.** Gran monte hueco de las aguas, los vientos y la vegetación, gobernado por Tlalocan Tecuhtli. En él existía un perpetuo verdor. De ahí salían todas las aguas de la tierra. Moraban en su interior los muertos elegidos de Tláloc.
- TLALOCAN TECUHTLI.** Nombre del dios de las lluvias, como gobernante del Tlalocan.
- TLALOMITL.** Sabandija descrita como un pequeño gusano blanco y rígido, puntiagudo por ambos extremos. Se comía cruda como afrodisíaco.
- TLALOQUE.** Dioses de la lluvia. Plural de TLALOC.
- TLALPAYATZIN.** Hierba medicinal de raíz gruesa y fibrosa, tallos espinosos y flores amarillas.
- TLALSISIME.** Entre grupos nahuas actuales, seres sobrenaturales, telúricos y agresivos.
- TLALTEPAS.** Entre grupos nahuas actuales, seres sobrenaturales, telúricos y agresivos.
- TLALTETECUIN.** Uno de los dioses que otorgó a los hombres el conocimiento de las plantas medicinales.
- TLALTICPACAYOTL** "Las cosas de la superficie de la tierra": lo relativo al sexo.
- TLAMACAZQUE.** Nombre dado a los dioses de la lluvia. "Los sacerdotes".
- TLAPACTLI.** Hombre que, por medio de un baño ritual, había sido limpio de la mancha de la esclavitud.
- TLAPATL.** Planta psicotrópica. *Datura stramonium*.
- TLAQUIACH.** Título de uno de los dos supremos gobernantes de los antiguos cholultecas. Era el señor de "lo alto".
- TLATELOLCAS.** Véase MEXICATLA-TELOLCAS.
- TLATLACOHTIN.** Plural de TLACOHTLI.
- TLATLACOLIZTLI.** Situación del *tlacotli*.
- TLATLACOTIN.** Plural de TLACOTLI.
- TLATOANI.** El principal de los dos supremos gobernantes entre los antiguos nahuas. Se le consideraba representante del aspecto masculino de la divinidad. Era electo entre los miembros de su linaje. Su cargo era vitalicio.
- TLATOCAYOTL.** Aparato gubernamental dirigido por un *tlatoani*.
- TLATOQUE.** Plural de TLATOANI.
- TLAUHQECHOL.** Ave palmípeda de color rosáceo. *Ajaja aiata*.
- TLAXOCHIMACO.** Noveno mes del año, dedicado a Huitzilopochtli. Sahagún lo sitúa entre el 12 y el 31 de julio.
- TLAZOLMICTILIZTLI.** Enfermedad provocada por las fuerzas nocivas generadas por las transgresiones sexuales. "La enfermedad de la basura".
- TLAZOLMIQUILIZTLI.** Véase TLAZOLMICTILIZTLI.
- TLAZOLMIQUIZTLI.** Véase TLAZOLMICTILIZTLI.
- TLAZOLTEOTL.** "La diosa de la basura". Diosa del amor.
- TLEYO.** Lleno de honra, lleno de fama. Se alude al fuego interno de la persona.
- TLEYOTL.** Fama, fuerza del *tonalli* de una persona. Se alude al fuego interno.
- TLOQUE NAHUAQUE.** Uno de los nombres de la divinidad suprema.
- TOCHTLI.** "Conejo". Uno de los 20 signos que, combinados con los 13 numerales, daban nombre a los 260 días del ciclo adivinatorio. Uno de los 4 signos que, combinados con los 13 numerales, daban nombre a los 52 años del *xiuhpohualli*. Los años y los días *rochtli* pertenecían al sur.
- TOLLAN.** Nombre dado a varias capitales a las que acudían los gobernantes en busca de la confirmación divina de su poder. Las fuentes se refieren con este nombre principalmente a Tollan Xicotitlan, la actual Tula del estado de Hidalgo.
- TOLOA.** Nombre de diversas plantas psicotrópicas del género *Datura*.
- TONA.** Entre los pueblos actuales que habitan la parte oriental del antiguo territorio mesoamericano, animal que guarda parte de la energía anímica de una persona. La suerte de ambos seres se encuentran vinculada. La entidad anímica humana que se aloja en el animal es llamada *lab* entre los tzeltales, y *wajyel* entre los tzotziles.
- TONACACUAHUITL.** Arbol celeste que destilaba leche, bajo el que estaban los niños muertos que no habían probado maíz. Recibía también el nombre de *chichihualcuáhuil*.

- TONACACUAHUITLAN.** Sitio celeste en el que estaba el árbol *tonacacuáhuil*. Recibía también los nombres de Chichihualcuauhco y Xochatlapan.
- TONACATECUHTLI.** Uno de los nombres de la divinidad suprema.
- TONAL.** Véase TONALLI.
- TONALISMO.** Entre grupos indígenas que habitan hoy lo que fuera la parte oriental de Mesoamérica, creencia en el vínculo que se establece en todo ser humano, desde los primeros días de su existencia y hasta su muerte, con un animal que guarda parte de la fuerza anímica del hombre.
- TONALLI.** *a.* Irradiación solar; *b.* calor solar; *c.* estío; *d.* día; *e.* signo del día; *f.* influencia divina; *g.* destino de la persona por el día en que nace; *h.* entidad anímica que puede externarse espontánea o accidentalmente de una persona, y que la relaciona con el resto del cosmos; *i.* cosa que está destinada o es propiedad de determinada persona. Se le llamaba también TONONAL, utilizando el posesivo de la primera persona del plural.
- TONALMIQUI.** Sufrir por el exceso de calor solar.
- TONALPOHUALLI.** Sistema calendárico de carácter ritual y adivinatorio. El ciclo se componía de 260 días, cuyos nombres se formaban con la combinación de 20 signos y 13 numerales.
- TONALPOUHQUI (s), TONALPOUHQUE (p).** Especialista en el manejo del calendario adivinatorio de 260 días.
- TONALTEPETL.** Entre actuales nahuas, divinidad protectora de un pueblo. Se cree que mora en un cerro próximo.
- TONAN QUILAZTLI.** Diosa telúrica y de la fertilidad.
- TONATIUH ILHUICAC.** Cielo del Sol, en el que moraban, en su parte oriental, los muertos en guerra y los sacrificados al Sol, y en la occidental, las mujeres muertas de primer parto.
- TOPAN.** "Sobre nosotros". Los cielos.
- TOPILES.** (Nahuatlismo, de *topile*, "el dueño del bastón"). Nombre dado a los guardias del orden durante la Colonia y entre algunos grupos indígenas actuales.
- TOPILTZIN.** Nombre del dios supremo en su carácter de dios de la fecundidad. Nombre del dios Quetzalcóatl.
- TONONAL.** Véase TONALLI.
- TOYOLIA.** Véase YOLIA.
- TOZNENE (s), TOZNEEME (p).** Loro de colores verde, amarillo y rojo, de cabeza amarilla. *Amazona ochrocephala* (Gmelin).
- TRABAJADORES DEL TIEMPO.** Véase TECIUTLEROS.
- TUH'PUT.** (Zoque). Entre los actuales zoques, divinidades de la lluvia.
- TZIHUACTLI.** Maguety pequeño.
- TZINIZCAN TOTOTL.** Ave de plumas verdes muy apreciadas. *Trogon mexicanus* (Swainson).
- TZINIZCAN.** Véase TZINIZCAN TOTOTL.
- TZIPITL.** Niño enfermo a causa de la preñez de su madre. Uno de los daños producidos por la enfermedad era la torpeza en el habla.
- TZITZIMIME.** Seres sobrenaturales celestes, femeninos, descarnados, de los que se creía que bajarían al fin del Quinto Sol a devorar a los hombres.
- TZUTZUMATZIN.** *Tlatoani* de Coyohuacan que fue mandado asesinar por Ahuítzotl, debido a que Tzutzumatzin negó el agua de Huitzilopochco al señor mexicana.
- ULMECATL.** Caudillo epónimo de los olmecas, padre del grupo.
- WALAPATOK.** (Tzotzil). "Pies invertidos". Entre los actuales tzotziles, ser sobrenatural que ataca a los hombres.
- XELHUA.** Caudillo mítico de los pueblos que habitaron Cuahquechollan e Itzacan.
- XICALANCATL.** Caudillo epónimo de los xicalancas, padre del grupo.
- XIPE TOTEC.** Dios del retorno de la vegetación, patrono de los fundidores de metales preciosos. Se le representaba cubierto con la piel de un sacrificado.
- XIPEME.** Hombres sacrificados cuya piel era vestida por sacerdotes o devotos.
- XIUHCOANAHUALE.** "El tiene como *nahualli* a la serpiente de fuego". Nombre del dios Huitzilopochtli.
- XIUHMOHUAYAN.** Véase CHICNAUHMICTLAN.
- XIUHPOHUALLI.** Ciclo de 52 años. Cada año tenía nombre compuesto por un signo (*ácatl* o caña, *técatl* o pederal,

- calli* o casa y *tochtli* o conejo) y por un numeral, del 1 al 13.
- XIUHTECUHTLI. Dios del fuego. Véase HUEHUETEOTL.
- XIUHTOTOTL. Ave de color azul brillante, pecho violeta y la cola verde y negra. *Cotinga amabilis* (Gould).
- XOCOYOMEH. Véase NIÑOS.
- XOCHATLAPAN. Véase CHICHIHUALCUAUHCO.
- XOCHICAHUACA. Uno de los dioses que otorgó a los hombres el conocimiento de las plantas medicinales.
- XOCHIHUAQUE. Hechiceros que provocaban amor en sus víctimas, ya hacia ellos, ya hacia sus clientes.
- XOCHIQUETZAL. Diosa celeste de las flores, del amor y del arte.
- XOLOTL. Dios de los gemelos, de los monstruos y de las transformaciones.
- XOQUIA. Entre nahuas actuales, sustancia nociva, gaseosa, invisible y maloliente que emana de parturientas humanas y animales.
- XOXALLI. Enfermedad producida por el robo de calor y por la introducción de fuerzas nocivas. Los tobillos y las muñecas duelen; los tendones se inflaman y se producen hernias.
- YAOTLALLI. Tierras arrebatadas a los enemigos por conquista.
- YAYAUHQUI TEZCATLIPOCA. Una de las advocaciones del dios Tezcatlipoca, asociada al color negro y al norte.
- YIAUHTLI. Pericón, planta medicinal. *Tagetes lucida*.
- YOLCHICHIC. Entre los actuales nahuas, ser humano de corazón amargo, que es inmune a la hechicería. Su fuerza es nociva a los seres débiles.
- YOHUALECATL. *Ihiyotl* externado, que puede atacar a los seres humanos, causándoles enfermedades.
- YOHUALLAHUAN. Dios nocturno, posiblemente relacionado con la fertilidad.
- YOHUALLI EHECATL. Nombre dado tanto a la divinidad suprema como al dios Quetzalcóatl.
- YOLIA. La principal y central de las entidades anímicas. Su mayor concentración estaba en el corazón. Sólo se separaba del individuo tras la muerte. A ella se debían las principales actividades de la conciencia. Se le llamaba también *toyolia* y *teyolia*.
- YOLLOXOCHITL. Nombre que se da a varias plantas medicinales de los géneros *Talauma*, *Eupatorium* y *Magnolia*. La del texto parece ser *Talauma mexicana*.
- YOLO. Nombre que algunos pueblos indígenas actuales dan al *teyolia*.
- YOLTEOTL. Seres humanos que tenían en su corazón fuerza divina: hombres-dioses, gobernantes, ancianos, sabios, artistas, inventores y adivinos.
- YUHUALECATL o YUHUALEECATL. Véase YOHUALECATL.

ABREVIATURAS DE LA LISTA DE OBRAS CITADAS  
Y DE LOS APENDICES

AA	<i>Anales de Antropología</i> , IIA, UNAM
AGI	Archivo General de Indias
CF	<i>Códice Florentino*</i>
CISINAH	Centro de Investigaciones Superiores del INAH
CM	<i>Códice Matritense (de la Real Academia de la Historia o del Real Palacio)</i>
CMRAH	<i>Códice Matritense de la Real Academia de la Historia</i>
CMRP	<i>Códice Matritense del Real Palacio</i>
D&A	Dibble y Anderson, <i>Florentine Codex</i>
ECM	<i>Estudios de Cultura Maya</i> , UNAM
ECN	<i>Estudios de Cultura Náhuatl</i> , IIH, UNAM
HG	Fray Bernardino de Sahagún, <i>Historia general de las cosas de Nueva España</i>
IIA	Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM
IIH	Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
M	Fray Alonso de Molina, <i>Vocabulario en lengua castellana y mexicana</i>
MC	Rafael Martín del Campo, "La anatomía de los mexica"
McE	<i>Memoriales con escolios</i>
PM	<i>Primeros memoriales</i>
RS	Rémi Siméon, <i>Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, o Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine</i>
SEP	Secretaría de Educación Pública, México
SMA	Sociedad Mexicana de Antropología
TS	Thelma D. Sullivan, <i>Compendio de la gramática náhuatl</i>
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
VG	August Freiherr von Gall, "Medizinische Bücher (tici-amatl) der alten Azteken aus der ersten Zeit der Conquista"

\* Al citar el *Códice Florentino*, si aparece número de folio, remito al lector al documento original, de cuyo texto náhuatl he hecho la paleografía y la traducción. Si, por el contrario, aparecen citados número de volumen y páginas, remito a la edición de Anderson y Dibble, *Florentine Codex*, de la que he tomado la paleografía, pero he modernizado la ortografía y he hecho la traducción del náhuatl al español.

ACOSTA, Joseph de. *Historia natural y moral de las Indias en la que trata de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas, y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*, 2a. ed., edición preparada por Edmundo O'Gorman con un prólogo, tres apéndices y un índice de materias, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, xcvi-446 p. (Biblioteca Americana, Serie de Cronistas de Indias, 38).

ADAMS, Richard N. *Un análisis de las creencias y prácticas médicas en un pueblo indígena de Guatemala (con sugerencias relacionadas con la práctica de la medicina en el Area Maya)*, Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1952, 110 p. (Publicaciones especiales del Instituto Indigenista Nacional, 17).

AGI. México. 882. Antequera de Oaxaca. Testimonios del expediente sobre doctrinas y curatos del cargo de los religiosos de la Provincia de San Ypólito del Orden de Predicadores. (1704-1705).

AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1963, 446 p. (Colección de Antropología Social).

AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo. "Nagualismo y complejos afines en el México colonial", *Miscelánea de estudios dedicados al Dr. Fernando Ortiz por sus discípulos, colegas y amigos*, La Habana, s/e, 1955, 12-28. (Hay publicación en *Reimpresos*, 10 de enero de 1978, del IIA).

ALONSO, Martín. *Enciclopedia del idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos XII al XX), etimológico, técnico, regional e hispanoamericano*, 3 v., Madrid, Aguilar, 1968.

ALVA IXTLILXOCHITL, Fernando de. *Obras históricas*, edición, estudio introductorio y apéndice documental por Edmundo O'Gorman, 2 v., México, UNAM, IIH, 1975-1977. (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 4).

ALVARADO TEZOMOC, Hernando. *Crónica mexicana*, notas de Manuel Orozco y Berra, México, Editorial Leyenda, 1944, 548 p.

ALVARADO TEZOMOC, Hernando. *Crónica mexicáyotl*, trad. de Adrián León, México, UNAM, IIH e INAH, 1949, xxviii-192 p.

ALVAREZ HEYDENREICH, Laurencia. "Breve estudio de las plantas medicinales en Hueyapan, Morelos", *Estudios sobre Etnobotánica y Antropología Médica*, México, IMEPLAM, I, 1976, 13-28.

- Anales de Cuauhtitlán*, en *Códice Chimalpopoca*, trad. de Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, IIH, 1945, xxii-168 p. y 83 lams. facs. (Primera serie, 1). 1-118, 145-164 y facs.
- ANAYA MONROY, Fernando. "La antropofagia entre los antiguos mexicanos", ECN, VI, 1966, 211-218.
- ANDERSON, Arthur J. O. "Refranes en un santoral mexicano", ECN, VI, 1966, 55-62.
- ANDERSON, Arthur J. O. *Rules of the Aztec Language. Classical Nahuatl Grammar*, Salt Lake City, Utah, University of Utah Press, 1973, x-114 p.
- AVILA DE LOBERA, Luys. *Libro del regimiento de la salud, y de la esterilidad de los hombres y mujeres, y de las enfermedades de los niños y del parto natural y no natural, y regimiento de las preñadas y escogimiento de la leche... y otras muchas cosas utilísimas*, Valladolid, Casa de Sebastián Martínez, 1551, 96 folios. (Véase DAVILA DE LOBERA y LOBERA DE AVILA).
- BARRIENTOS, Fray Lope. *Tractado de la divinança e sus especies, que son las especies de la arte mágica*, en Luis G. A. Getino, *Anales salmantinos*, 2 v., Salamanca, Establecimiento Tipográfico de Calatrava, 1927, I, 87-179.
- BARRIOS E. Miguel. "Textos de Hueyapan, Morelos", *Tlalocan*, III, 1, 1949, 53-75.
- BENAVENTE o MOTOLINIA, Fray Toribio. *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, edición, notas, estudio analítico y apéndice por Edmundo O'Gorman, México, UNAM, IIH, 1971, cxxxii-594 p. y un desplegado. (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 2).
- BONFIL BATALLA, Guillermo. "Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México", AA, V, 1968, 99-128.
- BOTURINI BENADUCI, Lorenzo. *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, México, Imprenta de I. Escalante, 1871, 334 p. (Biblioteca Histórica de la Iberia, XI).
- BRASSEUR DE BOURBOURG, L'Abbé (Charles Etienne). *Histoire des Nations Civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale, durant les Siècles antérieurs a Christophe Colomb*, 4 v., Paris, Arthus Bertrand, Editeur, 1857-1859.

- BRINTON, Daniel G. "Nagualism. A study in Native American Folk-lore and History", *Proceedings of the American Philosophical Society*, XXXIII, 144, January, 1894, 11-73.
- BRINTON, Daniel G. "The sacred names in Quiche Mythology", *Essays of an Americanist*, New York, N.Y., Johnson Reprint Corporation, 1970, 490 p., ils. (Series in American Studies), 104-129. (Reimpresión de la ed. de 1890).
- BRODA DE CASAS, Johanna. "Tlacaxipeualiztli: A reconstruction of an Aztec calendar festival from 16th Century sources", *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, V, 1970, 197-274.
- BURGOS GUEVARA, Hugo y Norma FLORES MOTA. *Medicina de transición en una comunidad campesina*, México, Organización de los Estados Americanos, Programa de Cooperación Técnica, Proyecto 104, 1964, xii-98 p., ils., ed. mimeográfica.
- BUSTAMANTE, Miguel E. "Notas sobre enfermedades post-hispánicas en México: el paludismo", *Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana*, LXIII, 3, septiembre de 1967, 204-211.
- CARRASCO, Pedro. "Documentos sobre el rango de tecuhtli entre los nahuas tramontanos", *Tlalocan*, V, 2, 1966, 133-160.
- CARRASCO, Pedro. "Los linajes nobles del México antiguo", en Pedro CARRASCO, Johanna BRODA et al. *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, INAH, CISINAH, 1976, 304 p., 19-36.
- CARRASCO, Pedro. "Sobre algunos términos de parentesco en el náhuatl clásico", ECN, VI, 1966, 149-166.
- CARRASCO, Pedro. "La sociedad mexicana antes de la Conquista", *Historia general de México*, 4 v., México, El Colegio de México, 1976, I, 165-288.
- CARRASCO, Pedro. "Una cuenta ritual entre los zapotecos del sur", *Homenaje al Dr. Alfonso Caso*, México, Imprenta Nuevo Mundo, 1951, 460 p., ils., 91-100.
- CASAS, véase LAS CASAS.
- CASO, Alfonso. *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM, IIH, 1967, 268 p., ils. y cuadros. (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 6).
- CASTILLO, Cristóbal del. *Fragmentos de la obra general sobre historia de los mexicanos*, trad. de Francisco del Paso y Troncoso, Cd. Juárez, Editorial

- Erandi, 1966, p. 43-107. (Reimpresión de la ed. de 1908).
- CASTILLO F., Víctor M. *Estructura económica de la sociedad mexicana*, México, UNAM, IIH, 1972, 200 p., ils. (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 13).
- CELA, Camilo José. *Diccionario secreto*, 3 v., Madrid, Alianza Editorial, 1969-1971.
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco. *Crónica de Nueva España*, 3 v., Madrid-México, Est. Fot. de Hauser y Menet-Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1914-1936.
- CIUDAD REAL, Antonio de. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, edición, estudio preliminar, apéndices, glosarios, mapas e índices por Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, prólogo de Jorge Gurría Lacroix, 2 v., México, UNAM, IIH, 1976. (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 6).
- CLAVIJERO, Francisco Javier. *Historia antigua de México*, ed. y prol. de Mariano Cuevas, 2a. ed., México, Editorial Porrúa, 1964, xxxvi-624 p. ("Sepan cuantos...", 29).
- Codex Magliabechiano. Cl. XIII. (B.R. 232). Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, ed. facs., acompañada de un volumen de estudio por Ferdinand Anders, Graz-Austria, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1970, 92 f. la copia facsimilar y 78 p., ils., el estudio. (Codices Selecti. Phototypice impressi, XXIII).
- Códice Borgia*, ed. facs., México, Fondo de Cultura Económica, 1963. (3 p.-76 f.-2 p.) (Sección de Obras de Antropología).
- "Códice Carolino", presentación por Angel María Garibay K., ECN, VII, 1967, 11-58.
- Códice del Museo de América o Códice Tudela*, Madrid, Museo de América, 125 f.
- Códice Fejérváry Mayer*, en Lord KINGSBOROUGH, *Antigüedades de México*, IV, 185-276.
- Códice Florentino*, Biblioteca Laurenziana, Florencia. (Microfilm).
- Códice Florentino* (ilustraciones), ed. facs. coloreada de Francisco del Paso y

- Troncoso, V, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1926, 158 lams.
- Códice Laud*, introducción, selección y notas por Carlos Martínez Marín, México, INAH, 1961, 84 p. (Serie Investigaciones, 5).
- Códice Matritense de la Real Academia de la Historia* (textos en náhuatl de los informantes indígenas de Sahagún), ed. facs. de Francisco del Paso y Troncoso, VIII, Madrid, Fototipia de Hauser y Menet, 1907.
- Códice Matritense del Real Palacio* (textos en náhuatl de los informantes indígenas de Sahagún), ed. facs. de Francisco del Paso y Troncoso, VII, Madrid, Fototipia de Hauser y Menet, 1906.
- Códice Mendocino o Colección Mendoza*, en Lord KINGSBOROUGH, *Antigüedades de México*, I, 1-150.
- Códice Ramírez. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias*, estudio y apéndice por Manuel Orozco y Berra, advertencia por José F. Ramírez, México, Editorial Leyenda, 1944, 308 p., ils.
- Códice Telleriano-Remensis*, en Lord KINGSBOROUGH, *Antigüedades de México*, I, 151-338.
- Códice Vaticano Latino 3738 o Códice Vaticano Ríos o Códice Ríos*, en Lord KINGSBOROUGH, *Antigüedades de México*, III, 7-314.
- CORDOVA, Fray Juan de. *Arte del idioma zapoteco*, introd. de Nicolás León, Morelia, Imprenta del Gobierno, 1886, lxxxii-224 p.
- CORTES, Hernán. *Cartas de relación de la conquista de Méjico*, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1945, 378 p. (Colección Austral, 547).
- "Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España", publicado por Federico Gómez de Orozco, *Tlalocan*, II, 1, 1945, 37-63.
- CRUZ, Martín de la. *Libellus de medicinalibus Indorum herbis. Manuscrito azteca de 1552, según traducción latina de Juan Badiano*, versión española con estudios y comentarios por diversos autores, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1964, xii-396 p., ed. facs.
- CURRIER, Richard L. "The hot-cold syndrome and symbolic balance in Mexican and Spanish-American folk medicine", *Ethnology*, V, 3, July 1966, p. 251-263.

- CHIMALPAHIN, Domingo. *Relaciones originales de Chalco Amaquemeca*, paleografía, traducción e introducción de Silvia Rendón, prefacio de Angel Ma. Garibay K., México, Fondo de Cultura Económica, 1965, 368 p., mapa. (Biblioteca Americana. Serie de Literatura Indígena).
- CHIRINO DE CUENCA, Alonso. *Menor daño de medicina*, s/l (¿Toledo?), s/e (¿Joan de Villaquiram?), 27 de julio de 1505, 44 f.
- DAHLGREN DE JORDAN, Barbro. *La Mixteca. Su cultura e historia prehispánicas*, México, Imprenta Universitaria, 1954, 402 p., ils., mapas. (Cultura Mexicana, 11).
- DAVILA DE LOBERA, (Luis). *Libro de experiencias de medicina y muy aprouado por sus effectos: así en esta nuestra España como fuera de ella*. Toledo, Ivan de Ayala, 1544, 34 f. (Véase AVILA DE LOBERA y LOBERA DE AVILA).
- DIAZ DE SALAS, Marcelo. "Notas sobre la visión del mundo entre los tzotziles de Venustiano Carranza, Chiapas", *La palabra y el hombre*, Xalapa, Ver., 26, 2a. época, abril-junio de 1963, 253-268.
- DIAZ DE YSLA, Ruy. *Tractado contra el mal serpentino que vulgarmente en España es llamado bubas que fue ordenado en el ospital de todos los santos de Lisboa*, Sevilla, Casa de Dominico de Robertis, 1539, 54 f.
- DIAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, ed., prolog. y notas de Ramón Iglesia, México, Ediciones Mexicanas, 1950, 422 p.
- DIBBLE, Charles E. "Nahuatl names for body parts", ECN, I, 1959, 27-30.
- DURAN, Fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, notas de José F. Ramírez, 2 v. y un atlas, México, Editora Nacional, 1951.
- DUVERGER, Christian. *La fleur létale. Economie du sacrifice Aztèque*. Paris, Editions Du Seuil, 1979, 375 p., ils. (Recherches Anthropologiques).
- EDMONSON, Munro S. (ed.) *Sixteenth-Century Mexico. The work of Sahagun*, Albuquerque, School of American Research, University of New Mexico Press, 1974, xvi-292 p.
- "Estas son las leyes que tenían los indios de la Nueva España, Anáhuac o México", en Juan Bautista POMAR y Alonso de ZURITA, *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, México, Editorial Chávez Hayhoe, 1941, xl-292 p., 280-286.

- ESTRADA QUEVEDO, Alberto. "Neyolmelahualiztli. Acción de enderezar los corazones". ECN, II, 1960, 163-176.
- FAGES, Pedro. *Continuación y suplemento a los dos Ympresos que de orden de este superior Gobierno han corrido el vno con el título de Extracto de Noticias del Puerto de Monterrey, &c su fha. dies y seis de Agosto de mil setecientos y setenta y el otro titulado Diario Histórico de los viajes de mar y tierra hechos al Norte de la California &c, su fha. v. <sup>te</sup> y quatro de octubre del mismo. Hace presente esta relación por superior mandato de S. Ex. el v Virrey actual de estos Reynos Dn. Antonio María Bucareli y Ursúa &c al cap.º de Ynfantería de la compañía Franca de Voluntarios de Cataluña, y comandante militar que a sido destos nuebos establecimientos en aquellas Provincias D.º Pedro Fages*. AGI. Guadalajara. 310. 79 f.
- FASTLICHT, Samuel. "La odontología en el Códice", en Martín de la CRUZ, *Libellus de medicinalibus Indorum herbis*, 345-349.
- FASTLICHT, Samuel. *La odontología en el México prehispánico*, México, s/e, 1971, xx-126 p., ils.
- FERNANDEZ DE OVIEDO Y VALDES, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano*, 14 v., prólogo de J. Natalicio González, notas de José Amador de los Ríos, Asunción del Paraguay, Editorial Guaranía, 1944-1945.
- Florentine Codex. General History of the things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagun*, translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, 12 v., Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and The University of Utah, 1950-1969, ils. (Redición del v. I en 1970).
- FLORES, Francisco A. *Historia de la medicina en México desde la época de los indios hasta el presente*, prolog. de Porfirio Parra, 3 v., México, Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento, 1886-1888.
- FOSTER, George M. "Hippocrates' Latin American Legacy: 'Hot' and 'cold' in contemporary Folk Medicine", *Colloquia in Anthropology*, R. K. Wetherington, ed., Dallas, Texas, Southern Methodist University, Fort Burgwin Research Center, 1978, II, 3-19.
- FOSTER, George M. "Humoral Pathology in Spain and Spanish America", *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, 1978, 357-370.
- FOSTER, George M. "Nagualism in Mexico and Guatemala", *Acta Americana*, II, 1 y 2, enero-junio 1944, 85-103.

- FOSTER, George M. *Notes on the Popoluca of Veracruz*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1940, 42 p., ils. (Publicación número 51).
- FOSTER, George M. "Relationships between Spanish and Spanish-American Folk Medicine", *Journal of American Folklore*, LXVI, 261, July-September, 1953, 201-217.
- FOSTER, George M. "Some wider implications of soul-loss illness among the Sierra Popoluca", *Homenaje al Dr. Alfonso Caso*, México, Imprenta Nuevo Mundo, 1951, 460 p., 167-174.
- FOSTER, George M. *Tzintzuntzan. Mexican Peasants in a changing world*, Boston, Little, Brown and Company, 1967, xii-372 p., ils.
- FRANKLIN, Karl J. "Kewa ethnolinguistic concepts of body parts", *Southwestern Journal of Anthropology*, XIX, 1, Spring, 1963, 54-63.
- FUENTE, Julio de la. *Yalálag. Una villa zapoteca serrana*, 2a. ed., México, Instituto Nacional Indigenista, 1977, 392 p., ils.
- FUENTE LA PEÑA, Antonio. *La Tripode Physice Mathematica, ó sea el Ente Dilucidado, Discurso novissimo, que muestra ay en natural animales irracionales, invisibles, y quales sean*. Madrid, Empronta Real, 1676, (16)-486-(20) p.
- FUENTES Y GUZMAN, Francisco Antonio. *Recordación florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala*, prólogos de J. Antonio Villacorta C., Ramón A. Salazar y Sinfaroso Aguilar, 3 v., Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia, 1932-33. (Biblioteca Goathemala, VI-VIII).
- GALBIS, Ricardo. "Métodos de curación entre los cuna y los otomí: estudio comparativo", *América Indígena*, XXXIV, 4, 1974, 939-948.
- GARCIA DE LEON, Antonio. "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz", *ECN*, VIII, 1969, 279-312.
- GARCIA DE LEON, Antonio. *Pajapan. Un dialecto mexicano del Golfo*, México, INAH, 1976, 148 p., ils., mapas y cuadros. (Colección Científica. Lingüística, 43).
- GARCIA QUINTANA, Josefina. "El baño ritual entre los nahuas según el Códice Florentino", *ECN*, VIII, 1969, 189-214.
- GARIBAY K., Angel María. "Huehuetlatolli. Documento A", *Tlalocan*, I,

- 1943, 1-2, 31-53, 81-107.
- GARIBAY K., Angel María. "Paralipómenos de Sahagún", *Tlalocan*, II, 2-3, 1946-1947, 164-174, 135-254.
- GARIBAY K., Angel María, *Poesía náhuatl*, 3 v., UNAM, IIH, 1964-1968. (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl, 4-6).
- GARIBAY K., Angel María. "Semejanza de algunos conceptos filosóficos de las culturas indú y náhuatl", *Cuadernos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos*, 15, 2a. serie, 1959, 73-98.
- GARZA, Mercedes de la. *El hombre en el pensamiento náhuatl y maya*, prolog. de Miguel León-Portilla. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1978, 145 p. (Cuadernos, 14).
- GONZALEZ TORRES, Yólotl. "El concepto de tona en el México antiguo", *Boletín INAH*, 19, 2a. época, octubre-diciembre, 1976, 13-16.
- GONZALEZ TORRES, Yólotl. "El contenido social del sacrificio humano", *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, México, SMA, 1972, 193-197.
- GONZALEZ TORRES, Yólotl. *El culto a los astros entre los mexicas*, México, SEP, 1975, 184 p., ils. (SEP/SETENTAS, 217).
- GONZALEZ TORRES, Yólotl. "El culto a los muertos entre los mexica", *Boletín INAH*, 14, 2a. época, julio-septiembre, 1975, 37-44.
- GOSSEN, Gary H. "Animal souls and human destiny in Chamula", *Man*, I, 3, September, 1975, 448-461.
- GUIERAS HOLMES, C(alixta). *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, epílogo de Sol Tax, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, 312 p. (Sección de obras de Antropología).
- GUZMAN ANLEU, Mario Alfonso. *Supervivencias del pensamiento mágico en las costumbres de una comunidad indígena de Guatemala*, tesis profesional, Universidad de San Carlos de Guatemala, Quezaltenango, ed. privada, 1965, 52 p.
- HARNER, Michael. "The ecological basis for Aztec sacrifice", *American Ethnologist*, IV, 1, February, 1977, 117-135.
- HARNER, Michael. "The enigma of Aztec sacrifice", *Natural History*,

LXXXVI, 4, April, 1977, 46-51.

HERMITTE, M. Esther. *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970, x-180 p. (Ediciones especiales, 57).

HERNANDEZ, Francisco. *Antigüedades de la Nueva España*, trad. y notas de Joaquín García Pimentel, México, Editorial Pedro Robredo, 1946, 368 p.

HERNANDEZ, Francisco, *Historia natural de Nueva España*, 2 v., en *Obras completas*, México, UNAM, 1959, II y III.

*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. Angel Ma. Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1965, 162 p. ("Sepan cuantos...", 37), 21-90.

*Historia de México (Histoire du Mechique)*, trad. de Ramón Rosales Munguía, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. Angel Ma. Garibay K., México, Editorial Porrúa, 162 p., ("Sepan cuantos...", 37), 91-120.

*Historia tolteca-chichimeca*, ed. facs con estudios, cuadros y mapas de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, paleografía y versión al español de Luis Reyes García, México, INAH, CISINAH, 1976, 290 p.

HOLLAND, William R. *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*, trad. por Daniel Cazés, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963, (4)-iii-322 p., ils. (Colección de Antropología Social, 2).

ICHON, Alain. *La religión de los totonacas de la Sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973, 512 p., ils. (Colección SEP-INI, 16).

INGHAM, John M. "On Mexican Folk Medicine", *American Anthropologist*, LXXII, 1, February, 1970, 76-87.

IXTLILXOCHITL, véase ALVA IXTLILXOCHITL.

JENSEN, Ad. E. *Mito y culto entre pueblos primitivos*, trad. de Carlos Gerhart, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, 408 p. (Sección de obras de Antropología).

JIMENEZ MORENO, Wigberto. "Fray Bernardino de Sahagún y su obra", en Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. de Joaquín Ramírez Cabañas, 5 v., México, Editorial de Pedro Robredo, 1938, I, xiii-lxxxiv.

JUAN BAUTISTA, Fray. "Algunas abusiones antiguas", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. Angel Ma. Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1965, 162 p. ("Sepan cuantos...", 37), 140-156.

KAPLAN, Lucille N. "Tonal and nagual in Coastal Oaxaca, Mexico", *Journal of American Folklore*, LXIX, 1956, 363-368.

KEARNEY, Michael, "Los conceptos de aire y susto: representaciones simbólicas del ambiente social y geográfico percibido", *América Indígena*, XXIX, 2, 1969, 431-450.

KELLY, Isabel. *Folk practices in North Mexico. Birth customs, Folk Medicine, and Spiritualism in the Laguna Zone*, Austin, Texas, Institute of Latin American Studies, The University of Texas Press, 1965, viii-166 p.

KELLY, Isabel. "World view of a Highland-Totonac pueblo", *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH, 1966, 672 p., ils, 395-411.

KELLY, Isabel, Héctor GARCIA MANZANEDO y Catalina GARATE DE GARCIA. *Santiago Tuxtla, Veracruz. Cultura y salud*, México, abril de 1956, v-160 p. Mimeografiado.

KINGSBOROUGH, Lord. *Antigüedades de México*, prólogo de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, 4 v., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1967.

KNAB, Tim. "Talocan Talmanic: Supernatural beings of the Sierra de Puebla", *Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes*. Congrès du Centenaire. Paris, 2-9 Septembre 1976, Paris, 1979, VI, 127-136.

KNAB, Tim y María Eugenia SANCHEZ. "Animistic beliefs of San Miguel Tzinacapan", México, 1975. Copia mecanográfica.

LA FARGE II, Oliver y Douglas BYERS. *The Year Bearer's People*, New Orleans, La., The Tulane University of Louisiana, The Department of Middle American Research, 1931, xii-380 p., ils. (Middle American Research Series, Publication 3).

LANDA, Fray Diego de. *Relación de las cosas de Yucatán*, introd. de Angel Ma. Garibay K., 8a. ed., México, Editorial Porrúa, 1959, xx-254 p., ils. (Biblioteca Porrúa, 13).

LANDAR, Herbert y Joseph B. CASAGRANDE. "Navajo anatomical reference", *Ethnology*, I, 3, July, 1962, 370-373.



- LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, edición preparada por Edmundo O'Gorman, con un estudio preliminar, apéndice y un índice de materias, 2 v., México, UNAM, IIH, 1967. (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 1).
- LEON-PORTILLA, Miguel. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, prol. de Angel Ma. Garibay K., 3a. ed., México, UNAM, IIH, xxiv-414 p., ils. (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 10).
- LEON-PORTILLA, Miguel. "Religión de los nicaraos", ECN, X, 1972, 11-112.
- LEWIS, Oscar. *Tepoztlán. Un pueblo de México*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1968, 224 p., ils.
- Leyenda de los Soles*, en *Códice Chimalpopoca*, trad. de Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, IIH, 1945, xxii-168 p. y 83 lams. facs. (Primera serie, 1), 119-164 y facs.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*, prol. y trad. de Antonio Mediz Bolio, 3a. ed., México, UNAM, 1973, xiv-194 p. (Biblioteca del Estudiante Universitario, 21).
- El libro de los libros de Chilam Balam*, trad., estudio, introd. y notas de Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1963, 214 p. (Colección Popular, 2).
- LIMOEIRO CARDOSO, Miriam. *La ideología dominante*, trad. de Stella Mstrangelo, México, Siglo Veintiuno Editores, 1975, 300 p.
- LIZANA, Fray Bernardo de. *Historia de Yucatán. Devocionario de Ntra. Sra. de Izamal y conquista espiritual*, 2a. ed., México, Imprenta del Museo Nacional, 1893, (8 p.-ix f.)-127 f.-(2 p.)
- LOBERA DE AVILA, Luys. *Vergel de sanidad: que por otro nombre se llama Banquete de Caualleros y orden de biuir: así en tiempo de sanidad como de enfermedad: y habla copiosamente de cada manjar que compleción y propiedades tenga: y de sus prouechos y daños: con otras cosas utilísimas*, Universidad de Alcalá de Henares, Casa de Juan de Brocar, 27 de marzo de 1542, (10)-103 f. (Véase DAVILA DE LOBERA y AVILA DE LOBERA).
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. "Algunas ideas acerca del tiempo mítico entre los

- antiguos nahuas", *Historia, religión, escuelas*, XIII Mesa Redonda, México, SMA, 1975, 189-208.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. *Augurios y abusiones*, introd., versión y notas de ———, México, UNAM, IIH, 1969, 222 p. (Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes, 7. Textos de los informantes de Sahagún, 4).
- LOPEZ AUSTIN. "Conjuros nahuas del siglo XVII", *Revista de la Universidad de México*, XXVII, 4, diciembre de 1972, (i-xvi).
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. "Conjuros médicos de los nahuas", *Revista de la Universidad de México*, XIV, 11, julio de 1970, (i-xvi).
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. "Cosmovisión y medicina náhuatl", *Estudios de Etnobotánica y Antropología Médica*, IMEPLAM, I, 1976, 13-28.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. "Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl", ECN, VII, 1967, 87-117.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. "De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas", ECN, VIII, 1969, 51-122.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. "De las plantas medicinales y de otras cosas medicinales", ECN, IX, 1971, 125-230.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. "Descripción de medicinas en textos dispersos del libro XI de los Códices Matritense y Florentino", ECN, XI, 1974, 45-136.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, IIH, 1973, 214 p. (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 15).
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. "Iconografía mexicana. El monolito verde del Templo Mayor", AA, XVI, en prensa.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. "Ideas etiológicas en la medicina náhuatl", *Anuario Indigenista*, XXX, 1970, 255-275.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. "Intento de reconstrucción de procesos semánticos del náhuatl", AA, XV, 1978, 165-184.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. "Los temacpalitotique. Profanadores, brujos, ladrones y violadores", ECN, VI, 1965, 97-117.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. "Religión y magia en el ciclo de las fiestas aztecas", *Religión, mitología y magia*, México, Museo Nacional de Antropolo-

- gía, II, 1970, 3-29.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. "Sahagun's work and the Medicine of the Ancient Nahuas: Possibilities for study", en Munro EDMONSON, ed., *Sixteenth-Century Mexico: The work of Sahagun*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1974, 205-224.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. "Saluciones a los enfermos en idioma náhuatl", *Doctor Francisco Fernández del Castillo. 50 años de vida profesional*, México, UNAM, 1973, 91-104.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. "Textos acerca de las partes del cuerpo humano y medicinas en los Primeros Memoriales de Sahagún", ECN, X, 1972, 129-154 y un cuadro.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. *Textos de medicina náhuatl*, México, SEP, 1971, 264 p., ils. (SEP/SETENTAS, 6). (2a. ed. México, UNAM, IIH, 1975, 232 p.)
- LOPEZ COGOLLUDO, Fray Diego. *Historia de Yucatán*, prol. por J. Ignacio Rubio Mañé, 5a. ed., México, Editorial Academia Literaria, 1957, lxxx-(32)-760-(32) p., ils. (Colección de grandes crónicas mexicanas, III). Facsímil de la ed. de 1688.
- LOPEZ DE CORELLA, Alonso. *Secretos de Philosophia y Astrologia y Medicina y de las quatro mathematicas Ciencias: Collegidas de muchos y diversos auctores y diuididas en cinco quinquagenas de Preguntas*, Zaragoza, Casa de George Loci, 1547, 134 f.
- LOPEZ DE GOMARA, Francisco. *Historia general de las Indias. "Hispania Vitrix"*, cuya segunda parte corresponde a la Conquista de Méjico, modernización del texto antiguo por Pilar Guibelalde, notas prologales de Emilia M. Aguilera, 2 v., Barcelona, Editorial Iberia, 1954. (Obras maestras).
- McKINLAY, Arch. "Nahuat Folklore from Xalacapan, Puebla", *Tlalocan*, IV, 2, 1963, 164-165.
- MADSEN, Claudia. *A study of change in Mexican Folk Medicine*, New Orleans, Tulane University, Middle American Research Institute, 1965, p. 83-138. (Publication 25, Issued in 1965).
- MADSEN, William. *The Virgin's children. Life in an Aztec Village today*, Austin, University of Texas Press, 1960, xvi-248 p., ils.
- MARTIN DEL CAMPO, Rafael. "La anatomía de los mexica", *Ensayos sobre historia de la ciencia. En homenaje a George A. Sarton. 1884-1956*, Méxi-

- co, Sociedad Mexicana de Historia Natural, 1958, viii-82 p., 47-70.
- MARTINEZ, Henrico. *Reportorio de los tiempos e historia natural de Nueva España, escrita e impresa por — en México, el año de 1606*, introd. de Francisco de la Maza, apéndice biográfico de Francisco González de Cossío, México, SEP, 1948, xlvi-320 p., ils. (Testimonios Mexicanos. Historiadores).
- MARTINEZ DEL RIO DE ICAZA, Amalia. "Leyendas de Tetelcingo", *Tlalocan*, IV, 1, 1962, 80-85.
- MARTINEZ CORTES, Fernando. *Las ideas en la medicina náhuatl*, México, La Prensa Médica Mexicana, 1965, (vi)-112 p., ils.
- MARX, Carlos y Federico ENGELS. *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, trad. de Wenceslao Roces, 2a. ed., México, Ediciones de Cultura Popular, 1974, 752 p.
- MARX, Carlos y Federico ENGELS. *Obras escogidas en dos tomos*, 2 v., Moscú, Editorial Progreso, 1966.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. *Muerte a filo de obsidiana*, México, SEP, 1975, 160 p., ils. (SEP/SETENTAS, 190).
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo y Luis Alberto VARGAS G. "Relaciones entre el parto y la religión mesoamericana", *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, México, SMA, 1972, 395-398.
- Memoriales con escolios*, en *Primeros memoriales*, (textos en náhuatl de los informantes indígenas de Sahagún), ed. facs. de Francisco del Paso y Troncoso, VI, Madrid, Fototipia de Hauser y Menet, 1905, 117-215.
- MENDIETA, Fray Gerónimo. *Historia eclesiástica indiana*, advertencia de fray Joan de Domayquia, 4 v., México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1945.
- MOLINA, Fray Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1944, xiv p.-122 f.-4 p.-163 f. (Colección de incunables americanos, siglo XVI, IV).
- MONTOYA BRIONES, José de Jesús. *Atla: Etnografía de un pueblo náhuatl*, México, INAH, 1964, 204 p., ils.
- MORENO DE LOS ARCOS, Roberto. "Los cinco soles cosmogónicos", ECN,

- VII, 1967, 183-210.
- MORLEY, Sylvanus G. *La civilización maya*, trad. de Adrián Recinos, revisado por George W. Brainerd, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 528 p., ils. (Sección de obras de Antropología).
- MOTOLINIA, véase BENAVENTE.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego. *Historia de Tlaxcala*, publicada y anotada por Alfredo Chavero, Guadalajara, Jal., Edmundo Aviña Levy, 1966, 278-viii p., ed. facs. de la de 1892.
- NICOLAU D'OLWER, Luis. *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1952, 232 p. (Historiadores de América, 9).
- NICHOLSON, Henry B. "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", *Handbook of Middle American Indians*, ed. Robert Wauchope, v. 10, *Archaeology of Northern Mesoamerica* (Part one), ed. Gordon F. Ekholm & Ignacio Bernal, Austin, University of Texas Press, 1971, 395-446.
- OCARANZA, Fernando. *Historia de la medicina en México*, México, Laboratorios Midy, 1934, 214 p.
- OLAVARRIETA MARENCO, Marcela. *Magia en Los Tuxtlas, Veracruz*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977, 302 p., ils. (Serie de Antropología Social, 54).
- OLMOS, Fray Andrés de. *Arte para aprender la lengua mexicana*, notas y aclaraciones por Rémi Siméon, Guadalajara, Jal., Edmundo Aviña Levy, 1972, xvi-276 p. (Biblioteca de facsímiles mexicanos, 7), ed. facs. de la de París, 1875.
- OROZCO Y BERRA, Manuel. *Historia antigua y de la conquista de México*, estudio previo por Angel Ma. Garibay K., biografía y bibliografía por Miguel León-Portilla, 4 v., México, Editorial Porrúa, 1960. (Biblioteca Porrúa, 17-20).
- ORTIZ DE MONTELLANO, Bernard R. "Aztec cannibalism: An Ecological necessity?", *Science*, 200, May, 1978, 611-617.
- OSUNA, José María. *Los curanderos*, Barcelona, Aula de Ediciones, 1971, 164 p.
- PALACIO, Licenciado (Diego García de). "Relación hecha por el \_\_\_\_\_ al Rey D. Felipe II en la que describe la Provincia de Guatemala, las costumbres de los indios y otras cosas notables", (8 de marzo de 1576), *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias, por D. Luis Torres de Mendoza*, Madrid, Imprenta de Frías, 1866, VI, 5-40.
- PARSONS, Elsie Clews. "Folklore from Santa Ana Xalmimilulco, Puebla, México", *The Journal of American Folklore*, XLV, 117, July-September, 1932, 318-362.
- PARSONS, Elsie Clews. *Mitla, town of souls and other Zapoteco-speaking pueblos of Oaxaca, Mexico*, Chicago, Illinois, The University of Chicago, 1936, xx-590 p., ils. y mapas. (Publications in Anthropology. Ethnological Series).
- PIHO, Virve. *El peinado entre los mexicanos. Formas y significados*, tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, octubre de 1973, 362 p., ils.
- POMAR, Juan Bautista de. *Relación de \_\_\_\_\_ (Tetzcoco, 1582)*, en Angel Ma. Garibay K., *Poesía náhuatl*, 3 v., México, UNAM, IIH, 1964-1968. (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl, 4-6), I, 149-220.
- PONCE DE LEON, Pedro. "Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. Angel Ma. Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1965, 162 p. ("Sepan cuantos...", 37), 121-140.
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, trad., introd. y notas de Adrián Recinos, 7a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1964, 184 p., (Colección Popular, 11).
- PREUSS, K. Th. "El concepto de la Estrella Matutina según textos recogidos entre los mexicanos del Estado de Durango, México", trad. de Carmen Leonard, *El México antiguo*, VIII, diciembre de 1955, 375-396.
- PRICE, Barbara J. "Demystification, enridgment, and Aztec cannibalism: a materialist rejoinder to Harner", *American Ethnologist*, V, 1, 1978, 98-115.
- Primeros memoriales*, (textos en náhuatl de los informantes indígenas de Sahagún), ed. facs. de Francisco del Paso y Troncoso, VI, Madrid, Fototipia de Hauser y Menet, 1905.
- Procesos de indios idólatras y hechiceros*, preliminar de Luis González Obregón, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1912, viii-268 p. (Publi-

- cación del Archivo General de la Nación, III).
- QUEZADA, Noemí. *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial*, México, UNAM, IIA, 1975, 164 p., ils. y cuadros. (Serie Antropológica, 17).
- QUEZADA, Noemí. "Creencias tradicionales sobre el embarazo y el parto", AA, XIV, 1977, 307-326.
- QUEZADA, Noemí. "Métodos anticonceptivos y abortivos tradicionales", AA, XII, 1975, 223-242.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*, 9a. ed., Madrid, Real Academia Española, 1970, xxx-1426 p.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de autoridades*, 3 v., Madrid, Editorial Gredos, 1963-1969, (Biblioteca Románica Hispánica), ed. facs.
- REDFIELD, Robert. *The folk culture of Yucatan*, Chicago, The University of Chicago Press, 1942, xxiv-416 p., ils.
- REDFIELD, Robert y Alfonso VILLA ROJAS. *Chan Kom. A Maya Village*, 2a. ed., Chicago-London, The University of Chicago Press, 1964, x-236 p., ils.
- Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán (1541)*, transcripción, prólogo, introducción y notas por José Tudela, revisión de las voces tarascas por José Corona Núñez, estudio preliminar por Paul Kirchhoff, Madrid, Aguilar, 1956, xxxiv-300 p., ils., ed. facs.
- Relaciones de Yucatán*, 2 v., Madrid, Establecimiento Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 1898-1900. (Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar, 2a. serie, v. 11 y 13).
- Relaciones geográficas de la Diócesis de México*, en *Papeles de Nueva España*, publicados por Francisco del Paso y Troncoso, 2a. serie, Geografía y Estadística, VI, Madrid, Est. Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 1905, 322-ii p., mapas.
- REYES G., Luis. *Textos nawas de Veracruz y Puebla*, México, copia mecanográfica.
- REYES G., Luis. "Una relación sobre los hongos alucinantes", *Tlalocan*, VI, 2, 1970, 140-145.

- RIVADENEYRA Y BARRIENTOS, Antonio Joaquín. *Compendio de todo lo trabajado durante el Concilio IV Provincial Mexicano comenzado en esta ciudad el 13 de Henero de 1771 a nombre de la magestad de Don Carlos III... por Don ----- asistente diputado a dicho Concilio IV Provincial Mexicano compuesto de quatro partes...* Ms. Biblioteca Nacional, Madrid.
- RISCO, Vicente. "Apuntes sobre el mal de ojo en Galicia", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XVII, 1961, 66-92.
- ROBERTSON, Donald. "The Sixteenth Century Mexican Encyclopedia of Fray Bernardino de Sahagún", *Cuadernos de Historia Mundial*, IX, 3, 1966, 617-628.
- ROBINSON, Dow F. "Textos de medicina náhuat", *América Indígena*, XXI, 4, 1961, 345-354.
- ROGERS, Spencer L. y Arthur J. O. ANDERSON. "El inventario anatómico sahanguntino", *ECN*, V, 1965, 115-122.
- ROGERS, Spencer L. y Arthur J. O. ANDERSON. "La terminología anatómica de los mexicas precolombinos", *Actas y Memorias del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas, 1964, España*, Sevilla, 1966, II, 69-76.
- ROJAS, Gabriel de. "Descripción de Cholula", *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, I, 6, noviembre-diciembre de 1927, 158-169.
- ROJAS GONZALEZ, Francisco. "Totemismo y nahualismo", *Revista Mexicana de Sociología*, VI, 3, 1944, 359-369.
- ROMAN Y ZAMORA, Fray Jerónimo. *República de Indias. Idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la Conquista*, 2 v., Madrid, Victoriano Suárez, Editor, 1897. (Colección de libros raros o curiosos que tratan de América, XIV y XV).
- RUIZ DE ALARCON, Hernando. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629*, en Jacinto de la Serna et al., *Tratado de las idolatrías...*, 2 v., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, II, 17-130.
- RUZ LHUILLIER, Alberto. "El pensamiento náhuatl respecto de la muerte", *ECN*, IV, 1963, 251-262.
- RYESKY, Diana. *Conceptos tradicionales de la medicina en un pueblo mexicano. Un análisis antropológico*, trad. de Yolanda Sasson, México, SEP, 1976, 152 p., ils. (SEP/SETENTAS, 309).

- SAHAGUN, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*, numeración, anotaciones y apéndices de Angel Ma. Garibay K., 4 v., México, Editorial Porrúa, 1956, ils. (Biblioteca Porrúa, 8-11).
- SAJER, Benson. *Nagual, brujo y hechicero en un pueblo quiché*, Guatemala, Ministerio de Educación, 1969, 56 p. (Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca, 4a. serie, 20).
- SALILLAS, Rafael. *La fascinación en España. Brujas, brujerías, amuletos*, Madrid, Imprenta a cargo de Eduardo Arias, 1905, 108 p.
- SANCHEZ DE AGUILAR, Pedro. *Informe contra idolorum cultores del Obispado de Yucatán, año de 1639*, en Jacinto de la Serna et al., *Tratado de las idolatrías...*, 2 v., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, II, 181-336.
- SANCHEZ PEREZ, José A. *Supersticiones españolas*, Madrid, Editorial Saeta, 1948, 302 p., ils.
- SANTAMARIA, Francisco J. *Diccionario de mejicanismos*, 2a. ed., México, Editorial Porrúa, 1974, xxiv-1208 p.
- SELER, Eduardo, *Comentarios al Códice Borgia*, trad. de Mariana Frenk, 2 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1963, ils. (Sección de obras de Antropología).
- SERNA, Jacino de la. *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, en Jacinto de la Serna et al., *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2 v., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, I, 47-368.
- SIMEON, Rémi. *Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine*, Paris, Imprimerie Nationale, 1885, lxxvi-710 p. Edición en español: *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, trad. de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI, 1977, xcvi-784 p. (Colección América Nuestra. América Antigua, 1).
- SORAPAN DE RIEROS, Ivan. *Medicina española contenida en proverbios vulgares de nra lengua Muy provechosa para todo genero de estados, para Philosophos y Medicos, Para Theologos, y Juristas, para el bué regimiento de la salud, y mas larga vida*. 1a. parte, s/l, Martín Fernández Zambrano, 1616, (42)-511 p. 2a. parte, Granada, Juan Muñoz, 1615, 78-(28) p.
- SOUSTELLE, Jacques. *Pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos. Representación del mundo y del espacio*, trad. de María Elena Landa A., Puebla, México, Federación Estudiantil Poblana, 1959, 110 p., ils.

- STARR, Frederick. "Notes upon the Ethnography of Southern Mexico", *Proceedings of the Davenport Academy of Sciences*, VIII, (1899-1900), 1901, 102-198.
- STARR, Frederick. "Notes upon the Ethnography of Southern Mexico. Expedition of 1901", *Proceedings of the Davenport Academy of Sciences*, IX, (1901-1903), 1904, 63-172.
- SULLIVAN, Thelma D. *Compendio de la gramática náhuatl*, México, UNAM, IIH, 1976, 384 p. (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 18)
- SULLIVAN, Thelma D. "Nahuatl proverbs, conundrums and methaphors collected by Sahagun", ECN, IV, 1963, 93-178.
- SULLIVAN, Thelma D. "Pregnancy, childbirth, and the deification of the women who died in childbirth", ECN, VI, 1966, 63-96.
- SWADESH, Mauricio y Madalena SANCHO. *Los mil elementos del mexicano clásico. Base analítica de la lengua nahua*, prolog. de Miguel León-Portilla, México, UNAM, IIH, 1966, x-94 p. (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 9).
- TABOADA, Jesús. "Folklore astronómico y meteorológico de la comarca de Monterrey", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, V, 1949, 110-137.
- TEZOSOMOC, véase ALVARADO TEZOSOMOC.
- TIBON, Gutierre. *El mundo secreto de los dientes*, México, Editorial Tajín, 1972, 286 p., ils.
- Título de los señores de Totoncapán*, trad. de Dionisio José Chonay, introd. y notas de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, 306 p., publicado con *Memorial de Sololá. Anales de los cakchiqueles*. (Biblioteca Americana, Serie de Literatura Indígena, 11), 209-242.
- TORQUEMADA, Fray Juan de. *Los veinte i vn libros rituales i monarchia indiana, con el origen y guerras, de los indios occidentales, de sus poblaçones, descubrimiento, conquista, conuersión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, 3a. ed., 3 v., México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1943-1944.
- VARGAS CASTELAZO. "La patología y la medicina entre los mexica", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, XIV, 1954-1955, 119-144.
- VELASQUEZ GALLARDO, Pablo. "Dioses tarascos de Charapan", *Revista*

- Mexicana de Estudios Antropológicos*, IX, 1947, 79-106.
- VETANCURT, Fray Agustín de. *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo Occidental de las Indias*, 4 v., México, Imprenta de I. Escalante y Compañía, 1870-1871.
- VEYTIA, Mariano. *Historia antigua de México*, 2 v., noticia sobre el autor, notas y apéndice de F. Ortega, México, Ed. Leyenda, 1944.
- VIESCA TREVIÑO, Carlos. "Los psicotrópicos y la medicina de los gobernantes entre los aztecas", *Estudios sobre Etnobotánica y Antropología Médica*, IMEPLAM, II, 1977, 121-136.
- VIESCA TREVIÑO, Carlos e Ignacio de la PEÑA PAEZ. "La magia en el Códice Badiano", *ECN*, XI, 1974, 267-302.
- VILLA ROJAS, Alfonso. "El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México", *ECM*, III, 1963, 243-260.
- VILLA ROJAS, Alfonso. "Kinship and nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico", *American Anthropologist*, 49, 1947, 578-587.
- VILLA ROJAS, Alfonso. "Terapéutica tradicional y medicina moderna entre los mayas de Yucatán", México, 1979, copia mecanográfica.
- VILLA R(OJAS), Alfonso, *The Maya of East Central Quintana Roo*, Washington, D.C., Carnegie Institution, 1945, xii-182 p., ils. (Publication 559). Edición en español: *Los elegidos de Dios*, prolog. de Miguel León-Portilla, apéndice de Howard F. Cline sobre la guerra de castas, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978, 576 p., ils. y mapas. (Colección INI, 56).
- VILLAVICENCIO, Diego Jaimes Ricardo. *Luz, y método, de confesar idólatras, y destierro de idolatrías*, Puebla de los Angeles, Imprenta de Diego Fernández de León, 1692, (xxviii)-136-48-(vi) p.
- VOGT, Evon Z. "H?iloetik: The organization and function of shamanism in Zinacantan", *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH, 1966, 672 p., ils., 359-369.
- VON GALL, August Freiherr. "Medizinische Bücher (tici-amatl) der alten Azteken aus der ersten Zeit der Conquista", *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, VII, 4 y 5, 1940, 81-299.
- WEITLANER, Roberto, Pablo VELASQUEZ y Pedro CARRASCO. "Huitzil-tepec", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, IX, enero-diciembre de 1947, 47-78.
- WILLIAMS GARCIA, Roberto. *Los tepehuas*, Xalapa, Ver., Universidad Veracruzana, Instituto de Antropología, 1963, 310 p., ils.
- WISDOM, Charles. *Los chortís de Guatemala*, Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública "José Pineda Ibarra", 544 p. (Seminario de Integración Social Guatemalteca, 10).
- WONDERLY, William L. "Textos folklóricos en zoque. Tradiciones acerca de los alrededores de Copainalá, Chiapas", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, IX, enero-diciembre de 1947, 135-164.
- XIMENEZ, Fray Francisco. *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, paleografía y anotaciones de Carmelo Sáenz de Santa María, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1975 (v. I; otros volúmenes en proceso de publicación). (Biblioteca "Goathemala", XXVI).
- ZURITA, Alonso. *Breve y sumaria relación de los señores y maneras y diferencias que había de ellos en la Nueva España, y en otras poblaciones sus comarcas, y de sus leyes, usos y costumbres, y de la forma que tenían en les tributar sus vasallos en tiempo de su gentilidad, y la que después de conquistados se ha tenido y tienen en los tributos que pagan a S.M., y a otros en su real nombre, y en el imponerles y repartirlos, y de la orden que se podría tener para cumplir con el precepto de los diezmos, sin que lo tengan por nueva imposición y carga los naturales de aquellas partes*, en Juan Bautista Pomar et al., *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, introd. de Joaquín García Icazbalceta, México, Editorial Chávez Hayhoe, 1941, xl-292 p. (Sección de Historia, 2), 65-206.

INDICE

VOLUMEN PRIMERO

1. Introducción	7
Una antigua concepción del cuerpo humano	7
Los conceptos acerca del cuerpo humano y los estudios referentes a la ideología, a la medicina y a la taxonomía	9
Cuerpo humano y sociedad	10
La temática	14
Ideología y cosmovisión	15
La ideología	15
Los sistemas ideológicos	17
Las cosmovisiones	20
El complejo ideológico	22
La tradición cultural en el complejo ideológico	24
Las cosmovisiones marginales	25
Problemas genéricos de las fuentes	26
Técnicas de investigación	28
El análisis filológico	30
El uso de la información etnográfica	31
La práctica de las proyecciones etnográficas	31
La persistencia	33
Recomendaciones para el uso de las fuentes etnográficas como auxiliares en los estudios históricos	34
Las fuentes etnográficas utilizadas	38
Los testimonios en letra latina	39
Los textos de fray Bernardino de Sahagún	42
El vocabulario de fray Alonso de Molina	49
Los apéndices	52
2. La cosmovisión	55
El Altiplano Central	55
La estructura del cosmos	58
La dinámica del cosmos	68
El dios tutelar	75
La necesidad y el complemento	81
Los delegados	83
El alimento divino	88
El gran orden	93



El "respeto" a la tradición . . . . .	97
3. Las partes del cuerpo . . . . .	99
Los nombres de las partes del cuerpo . . . . .	99
El material de estudio . . . . .	100
Los dibujos anatómicos . . . . .	101
4. Panorama del cuerpo humano, sus funciones y relaciones . . . . .	171
Los grandes sectores . . . . .	171
Los componentes . . . . .	176
Las regiones . . . . .	182
Las entrañas . . . . .	186
Los reproductores . . . . .	188
Los sentidos y los realizadores . . . . .	190
Los productos . . . . .	192
Las formas y las funciones . . . . .	194
El panorama . . . . .	195
5. Los centros anímicos . . . . .	197
La búsqueda de los centros anímicos . . . . .	197
La palabra tlácatl y el concepto de hombre . . . . .	201
La ubicación de los estados y procesos anímicos . . . . .	207
Grupo yol, yollo . . . . .	207
Grupo el . . . . .	208
Grupo tónal . . . . .	210
Grupo a . . . . .	210
Grupo cua . . . . .	211
Grupo tzon . . . . .	212
Grupo ihío . . . . .	212
Grupo ix . . . . .	213
Grupo nacaz . . . . .	215
Grupo xic . . . . .	216
Grupo cuitla . . . . .	216
Grupo tlail, tlael . . . . .	216
Los centros anímicos . . . . .	216
6. Las entidades anímicas . . . . .	221
Fuentes históricas y fuentes etnográficas . . . . .	221
El tonalli . . . . .	223
El significado . . . . .	223
Las investigaciones sobre el tonalli como entidad anímica . . . . .	223
El origen del tonalli . . . . .	226
La introducción del tonalli original en el ser humano . . . . .	228
El tonalli del fuego del hogar y el recién nacido . . . . .	230
El tonalli tomado del Sol . . . . .	232
El tonalli y el organismo. Las funciones . . . . .	233
La naturaleza física del tonalli . . . . .	236
La salida del tonalli . . . . .	243
Los daños al tonalli. Prevención y curación . . . . .	247

En qué seres hay tonalli . . . . .	251
¿Hay influencia africana en esta creencia? . . . . .	251
El teyolía . . . . .	252
El significado . . . . .	252
El origen del teyolía . . . . .	254
Funciones y naturaleza del teyolía . . . . .	254
Los daños al teyolía. Curaciones . . . . .	256
El ihíyotl . . . . .	257
El problema de la identificación del ihíyotl . . . . .	257
El origen del ihíyotl . . . . .	258
Las funciones del ihíyotl . . . . .	259
Naturaleza del ihíyotl . . . . .	260
Hígado, ihíyotl y enfermedad . . . . .	260
Las tres entidades . . . . .	262
7. La vida sobre la tierra . . . . .	263
El origen de los hombres . . . . .	263
Oxomoco y Cipactónal . . . . .	264
Las generaciones de los cuatro primeros soles . . . . .	265
La pareja original del Quinto Sol . . . . .	267
La creación de los guerreros . . . . .	269
La creación de los distintos grupos humanos . . . . .	270
Los compañeros del hombre . . . . .	271
El sufrimiento y el placer . . . . .	275
La transmisibilidad de la fuerza vital . . . . .	280
La existencia del hombre . . . . .	281
8. Equilibrio y desequilibrio del cuerpo humano . . . . .	285
Equilibrio, igualdad y desigualdad . . . . .	285
La desigualdad originaria . . . . .	285
La desigualdad por la edad . . . . .	288
El desequilibrio por otras transformaciones del estado físico . . . . .	289
El mal de ojo . . . . .	296
La búsqueda del equilibrio . . . . .	300
La polémica sobre la dicotomía frío-calor . . . . .	303
Los antecedentes . . . . .	304
La crítica a la suposición de la teoría del humorismo . . . . .	305
La contestación de Foster . . . . .	311
Mi respuesta a Foster . . . . .	314
Equilibrio y orden . . . . .	318
9. La edad y el sexo . . . . .	319
Los textos de Sahagún acerca de la edad y el sexo . . . . .	319
La división de las edades . . . . .	320
Las edades . . . . .	323
El sexo: la diferenciación sexual, la cópula y la procreación . . . . .	328
El varón y la mujer . . . . .	328
La cópula . . . . .	330

La concepción . . . . .	335
El desarrollo de la preñez y el parto . . . . .	338
Las relaciones sexuales aprobadas y el valor de la procreación . . . . .	339
Las relaciones sexuales reprobadas . . . . .	345
Los intereses afectados por la vida sexual . . . . .	351
10. El cuerpo y la muerte . . . . .	357
Qué es la muerte . . . . .	357
La separación de los componentes del cuerpo . . . . .	361
El teyolía . . . . .	363
El tonalli . . . . .	367
El ihíyotl . . . . .	369
Las partes que se volatilizaban con la cremación . . . . .	370
Los residuos de la cremación . . . . .	371
La sangre . . . . .	372
El corazón de piedra . . . . .	373
Transformación de los muertos en dioses, nubes, piedras y animales . . . . .	375
Los mundos de los muertos . . . . .	378
La determinación del destino de los muertos . . . . .	385
Las funciones benéficas y los daños de los muertos . . . . .	387
Muerte y cargo . . . . .	392
11. El cuerpo en el cosmos . . . . .	395
La correspondencia entre cuerpo y cosmos . . . . .	395
El cuerpo, el tonalli y la suerte . . . . .	399
Las agresiones al cuerpo humano . . . . .	402
La posesión . . . . .	406
Viajes fuera de la ecumene . . . . .	411
Los hombres con poderes sobrenaturales . . . . .	412
El nagualismo . . . . .	416
El problema . . . . .	416
Las descripciones del nagualismo . . . . .	418
Los estudios sobre el nagualismo . . . . .	420
La transfiguración del nagual . . . . .	422
El tonalismo . . . . .	430
La metamorfosis de los magos . . . . .	432
Occisión ritual, mortificaciones y antropofagia . . . . .	432
Los sacrificios humanos . . . . .	432
Las mortificaciones . . . . .	438
La antropofagia . . . . .	439
La sobrenaturaleza . . . . .	441
12. El cuerpo y la estratificación social . . . . .	443
Ideología, jerarquía y cuerpo . . . . .	443
La superioridad de los pipiltin . . . . .	447
La superioridad de los gobernantes . . . . .	455
Los tlatlacotin . . . . .	461

La posición social . . . . .	466
13. Epílogo . . . . .	469
El sistema ideológico de las concepciones del cuerpo humano . . . . .	469
La importancia de la congruencia relativa . . . . .	469
¿Uno o varios sistemas? . . . . .	470
Las fuentes ideológicas . . . . .	471
La autonomía relativa del sistema . . . . .	473
Los ámbitos y las formas de acción . . . . .	473
La autonomía de los sistemas . . . . .	477
El sistema estudiado y la autonomía relativa . . . . .	478
Una antigua concepción del cuerpo humano . . . . .	480
Ye íxquich . . . . .	483

VOLUMEN SEGUNDO  
(APENDICES)

1. Paleografía de los textos nahuas que describen el cuerpo humano . . . . .	5
Texto náhuatl de los Primeros memoriales . . . . .	7
Texto náhuatl primario del Códice Matritense . . . . .	11
Texto náhuatl definitivo de los Códices Matritense y Florentino . . . . .	19
2. Traducción de los textos nahuas que describen el cuerpo humano . . . . .	71
Traducción del texto de los Primeros memoriales . . . . .	73
Traducción del texto primario del Códice Matritense . . . . .	77
Traducción del texto definitivo de los Códices Matritense y Florentino . . . . .	85
3. Nómima de partes del cuerpo humano . . . . .	135
4. Vocabulario auxiliar a la nómina de partes del cuerpo humano . . . . .	201
5. Cuadros de análisis filológico de términos que se refieren a funciones y estados anímicos . . . . .	223
6. Bibliografía mínima sobre polaridad frío-calor . . . . .	251
7. Textos nahuas acerca de edad y sexo . . . . .	257
Nombres de varones y de mujeres, y de lo que les corresponde . . . . .	
(náhuatl) . . . . .	259
(español) . . . . .	268
Diferencias de edades . . . . .	
(náhuatl) . . . . .	259
(español) . . . . .	268
De la condición, de la forma de ser de las mujeres que no tienen fama . . . . .	
(náhuatl) . . . . .	262

(español) . . . . .	271
Condición, forma de ser de los relacionados por parentesco.	
(náhuatl) . . . . .	263
(español) . . . . .	272
Nombres de varones y de mujeres, y lo que les corresponde (texto añadido).	
(náhuatl) . . . . .	264
(español) . . . . .	273
Los perversos, los malvados, como las que se burlan de la gente, las alcahuetas.	
(náhuatl) . . . . .	264
(español) . . . . .	274
De las diferentes formas de ser de las mujeres malas.	
(náhuatl) . . . . .	265
(español) . . . . .	275
Los nombres de las mujeres malvadas, de las putas.	
(náhuatl) . . . . .	267
(español) . . . . .	277
8. Bibliografía mínima sobre nagualismo . . . . .	279
9. Glosario. . . . .	285
Obras citadas . . . . .	301

## CUERPO HUMANO E IDEOLOGÍA II

Editado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas y la Dirección General de Publicaciones, de la UNAM, se terminó de imprimir en abril de 2004, en los talleres de Desarrollo Gráfico Editorial, S.A de C.V., Municipio Libre 175, Portales, México, D.F. Su composición se hizo en tipos Baskerville de 10/12, 10/10 y 8/10 puntos. La edición consta de 2,000 ejemplares en papel cultural de 90 g.

ISBN 968582805-9



9 789685 828055