



Memoria americana

ISSN: 0327-5752

ISSN: 1851-3751

Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía
y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Mazzetto, Elena

Diversión y funciones simbólicas de los enanos y jorobados en la sociedad mexicana

Memoria americana, vol. 29, núm. 1, 2021, Enero-Junio, pp. 27-53

Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

DOI: <https://doi.org/10.34096/mace.v29i1.8221>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379972680002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Diversión y funciones simbólicas de los enanos y jorobados en la sociedad mexicana



Elena Mazzetto

Fecha de recepción: 1 de julio de 2020. Fecha de aceptación: 7 de noviembre de 2020

Resumen

Este artículo propone un acercamiento a las funciones desempeñadas por enanos y jorobados en la sociedad mexicana y, en particular, en la vida palaciega del soberano. En primer lugar, el trabajo pretende estudiar estos personajes a través de sus papeles cotidianos, como emisarios y confidentes del *tlatoani*. Sucesivamente, el estudio se centrará en las actividades de entretenimiento puestas en escena por estos individuos, mismas que abarcaban desde la música y danza hasta la acrobacia. Otro tema que se analizará será el sacrificio de enanos y jorobados para acompañar al soberano difunto en el más allá y en caso de sequía o eclipse solar. A través de la información rastreada en las fuentes documentales del siglo XVI, el artículo proporciona nuevas pistas interpretativas para comprender la importancia de estos personajes en la sociedad nahua prehispánica.

Palabras clave

enanos
jorobados
nahuas
entretenimiento

Entertainment and symbolic functions of dwarfs and hunchbacks in Mexica society

Abstract

This article proposes an approach to the functions performed by dwarfs and hunchbacks in the Mexica society and particularly in the courtly life of the sovereign. First, this paper aims to study these figures through their daily roles as emissaries and confidants of the *tlatoani*. Later, the study will focus on the staging entertainment activities by these individuals, ranging from music and dance to acrobatics. Another topic to be analyzed will be the sacrifice of dwarfs and hunchbacks to accompany the deceased sovereign in the hereafter, as well as atypical events such as drought or a solar eclipse. Through the information traced in the historical records of the 16th century, the article provides new interpretive clues to understand the importance of these figures in the pre-Hispanic Nahua society.

Key words

dwarfs
hunchbacks
Nahuas
entertainment

1. “¡Ay maldita naturaleza! ¿Por qué me creaste tan bien formado de espíritu y cuerpo? ¿Por qué no me hiciste enano o salvaje greñudo? ¿Tonto, loco o monstruo contrahecho? Si fuera enano tendría todo lo que deseo, tendría sesenta “sous” al día y más, tendría el favor del rey, caricias y buena cara, bien vestido, regordete y bien repuesto. ¡Ay! ¡Mis locos padres, que me convirtieron en estudiante de latín! Hubieran contrahecho mi cuerpo, o me hubieran enviado a la escuela de los tontos! ¡Ay! Canciones ingratas! ¡Ay! ¡Miserables Musas! Que se hagan pedazos mis flautas y mis gaitas, ya que hoy los enanos son más felices que nosotros” (traducción nuestra).

Ha mauditte nature! he, pourquoy m’as tu fait
Si dextrement forme d’esprit et de corsage?
Que ne m’as tu fait nain, ou chevelu sauvage?
Niez, badin, ou fol, ou monstre contrefait?
Si j’estois nain j’aurois toute chose a souhait,
J’aurois soixante sols par jour et d’avantage,
J’aurois faveur du Roy, caresse, et bon visage,
Bien en point, bien vestu, bien gras, et bien refait.
Ah! que vous fustes fols, mes parents, de me faire
Pauvre escolier Latin! vous deviez contrefaire
Mon corps, ou me nourrir a l’escole des fous.
Ah! ingrates chansons! ah! malheureuses Muses!
Rompez moy par depitfleuttes et cornemuses,
Puis qu’aujourd’huy les nains sont plus heureux que nous!¹
(Ronsard, en Shapiro, 2002: 368).

Introducción

El autor de este brillante y provocativo poema se queja con énfasis de su condición de hombre letrado y de cuerpo íntegro, deseando haber nacido enano y poder gozar de privilegios inalcanzables para las personas instruidas en latín. No hubiéramos podido encontrar una cita más alentadora al introducir el tema de este trabajo, enfocado en las figuras de enanos y jorobados en la sociedad mexicana del México central, perteneciente al horizonte Posclásico tardío (1325-1521 d.C.).

La costumbre de los soberanos de rodearse de individuos afectados por trastorno del crecimiento menor a la talla regular, o con deformidades derivadas de cifosis, mutismo y otros padecimientos vistosos, representa un fenómeno muy difundido en distintas culturas del mundo antiguo, como la egipcia, la griega, la romana y la china, hasta alcanzar la Edad moderna (Dasen, 1993; Otto, 2001; Sampsell, 2001). En efecto, tanto a lo largo del Renacimiento europeo como en las cortes señoriales otomanas y rusas, enanos y jorobados aparecen con frecuencia al lado de duques, condes y monarcas, desempeñando funciones varias. De manera general, estos personajes estaban encargados del bienestar físico y emocional del soberano y de sus objetos personales; por esta razón, los encontramos a menudo ejerciendo el rol de bufones, músicos y acróbatas. En las cortes renacentistas italianas, la apariencia física excepcional de estas personas los llevó a ser comparados con fauna exótica como los monos, siendo incluso representados junto a ella, así como a ser objeto de burlas para el entretenimiento de los señores (O’Byrne, 2012). Considerados *mascofas*, eran codiciados e intercambiados como dones de alianza entre familias pertenecientes a la élite (Allen Brown, 2015). El énfasis en el lado sexual desenfrenado y desviado que la sociedad atribuía a estos individuos puede verificarse en obras como la del pintor Andrea Mantegna. En estas imágenes los enanos producen gestos obscenos hacia el espectador o se encuentran ataviados con prendas que resaltan los órganos genitales, con el fin de producir hilaridad (O’Byrne, 2012). Asimismo, tanto en la Grecia como en la Roma antigua era difundida la práctica de deformar voluntariamente la espalda de algunos niños para convertirlos en jorobados e impedir, de esta manera, el crecimiento de los huesos (Otto, 2001: 29; Dikici, 2006: 15).

Sin duda, un elemento común a las sociedades mencionadas es la asociación de estos individuos con lo sobrenatural, por ser considerados propiciadores de la comunicación entre mundos distintos. Se les atribuían poderes mágicos y su

presencia al lado del soberano era valorada como protección, por ejemplo contra el mal de ojo. La cercanía de enanos y jorobados con la élite era tan íntima que, en algunos casos, estos últimos eran enterrados en las tumbas familiares (O'Bryan, 2012).² Algunos de sus nombres han llegado hasta nuestros días, como es el caso del egipcio Djeho o del enano de origen etíope Mashara Arab de la corte otomana (Dikici, 2006: 18-21, 25).

2. En su relación con el monarca el bufón ha sido definido como "comic alter ego" o "symbolic twin" (Dikici, 2006: 16).

Si nos trasladamos al caso mesoamericano, sabremos que múltiples de las características antes descritas pueden encontrarse en las sociedades maya y mexicana; es decir, las culturas para cuyo estudio disponemos de las fuentes documentales más numerosas. La presencia de estos personajes ha llamado la atención en buen número de especialistas, sobre todo para el caso maya (Cook de Leonard, 1971; Foncerrada de Molina, 1976; Miller, 1985; Prager, 2001, 2002; Bacon, 2007; Balutet, 2009; Rosas Peña, 2019, entre otros). En efecto, enanos y jorobados aparecen a menudo pintados en cerámicas, o grabados en estelas. En estos contextos, los pequeños personajes cumplen funciones recreativas o rituales: bailan, tocan instrumentos musicales o sostienen objetos personales del *Ajaw*. Por lo anterior, las publicaciones científicas se han enfocado en entender su rol en la corte señorial, analizando sus funciones y la relación con el soberano, a través de los textos jeroglíficos y la iconografía. En cambio, para el caso mexicano no disponemos de trabajos pormenorizados (Mondragón Vázquez, 1999; Hermann Lejarazu, 2018). Debido a la falta de interés manifiesta hacia estos participantes de la vida palaciega, el objetivo de este artículo es proponer un acercamiento detallado a las funciones y características de enanos y jorobados, a través de la información recolectada en las fuentes documentales. En particular, se tratará de estudiar con más detalle la esfera del entretenimiento a la que estaban dedicados; asimismo, se pondrá énfasis en la relación que estos personajes tenían con el *tlatoani* mexicano, del que dependía, literalmente, su destino. En efecto, aun cuando gozaran de la confianza exclusiva del monarca para distintos asuntos políticos bastante delicados, podían convertirse en víctimas potenciales en caso de fracaso, con motivo de sequías prolongadas o cuando fallecía su dueño, cuyo acaecimiento los encaminaba al sacrificio para seguir sirviéndolo en el más allá. El trabajo está dividido en cuatro partes: en la primera se estudiarán las funciones de enanos y jorobados en la corte mexicana, mientras que, en la segunda, se analizarán las actividades relacionadas con el regocijo del *tlatoani* a partir del papel de estos personajes como bufones, músicos y acróbatas. En las partes tercera y cuarta se cotejará la información escrita sobre las exequias del soberano y el papel de enanos y jorobados como acompañantes del difunto, concluyendo con el estudio de la relación que estos individuos mantenían con el mundo telúrico, acuático y solar.

Roles y funciones de los enanos y jorobados del *tlatoani* mexicano

En sus *Memoriales*, Toribio de Benavente "Motolinía" relata que el soberano mexicano disponía en su palacio de "enanos y corcobadillos, *ex industria* siendo niños los hacían gibosos y quebrados, ca de éstos se servían los señores en esta tierra, como otro tiempo, de eunucos" (Motolinía, 1971: 208; cf. Torquemada, 1975-1983 (1): 408). Este pasaje resulta de sumo interés ya que apunta a la existencia, en la sociedad mexicana, de una práctica parecida a la que se encuentra registrada en la sociedad griega y romana, la de "crear" enanos y jorobados deformando la espalda de estos individuos desde la niñez (Otto, 2001: 29; Dikici, 2006: 15).³ Las crónicas coloniales a nuestra disposición proporcionan información útil para acercarnos a la importancia y -quizá- la necesidad de

3. Durante la época colonial, en Huehuetlan las *Relaciones geográficas de la provincia de Tlaxcala* (1982, 2) refieren la existencia de dos enanos hermanos cuyo tamaño no alcanzaba las rodillas de un hombre adulto, por lo que eran trasladados dentro de una canasta y no podían caminar ni ir a caballo.

recurrir a la “creación” de individuos deformes. Asimismo, los documentos nos permiten comprender el papel de estos personajes en la vida diaria de las altas esferas del poder mexica. Los expedicionarios españoles del ejército de Hernán Cortés fueron los primeros observadores del protocolo real, cuando asistieron a las comidas opulentas preparadas diariamente para Motecuhzoma Xocoyotzin. Así, Bernal Díaz del Castillo relata como:

algunas veces al tiempo de comer estaban unos Indios corcobados muy feos, porque eran chicos de cuerpo, y quebrados por medio los cuerpos, que entre ellos eran chocarreros: é otros Indios que debían de ser truhanes, que le decían gracias, é otros que le cantaba y baylaba, porque el Montezuma era aficionado á placeres y cantares (Díaz del Castillo, 1796 (2): 95).

Estos personajes vuelven a aparecer en las *Cartas de Relación*, cuando Hernán Cortés visita el zoológico del *tlatoani* y menciona la presencia de

otra casa donde tenía muchos hombres y mujeres monstruos, en que había enanos, corcobados y contrahechos, y otros con otras disformidades, y cada una manera de monstruo en su cuarto por sí, é también había para estos personas dedicadas para cargo dellos (Cortés, 1866: 111).

Estos documentos nos muestran estas figuras como extremadamente cercanas a la persona del soberano y las actividades que llevaban a cabo confirman este dato. La alimentación era uno de los ámbitos de competencia de los servidores enanos y jorobados del *tlatoani*. Después del desembarco de las tropas de Hernán Cortés en la costa, Motecuhzoma envió sus emisarios con regalos y distintos tipos de comidas y bebidas de cacao. Para agradecer estos dones, Cortés -por el intermediario de la Malinche- le entregó a los mexicas bizcocho blanco, tocino, tasajo y vino, como homenaje para su señor. Motecuhzoma reaccionó con maravilla y espanto a la vista de esos manjares. Por ello:

llamó a todos sus corcobados y enanos y esclavos (*xolome*), díxoles: ‘Comed de esto y mirá lo que os parescedello, qué saour tiene’. Como lo comieron, dixeron: ‘Señor, dulce es, buen saour, eçeto que es duro’. [En]tonçesMonteçuma partió y comió dello, dixo: ‘Es verdad que es dulce y sabroso’ (Alvarado Tezozomoc, 2001: 456-457).

La dureza y el sabor dulce y ahumado del bizcocho convencieron al monarca de que se trataba de una comida divina o, en palabras de Alvarado Tezozómoc, “del infierno” (Alvarado Tezozómoc, 2001: 455), y que no podía ser consumida. El bizcocho y el vino fueron puestos en el *cuauhxicalli* frente al templo de Huitzilopochtli, fueron incensados y llevados con una gran procesión a Tula, para ser enterrados en el templo de Quetzalcóatl “cuyos hijos eran los que habían venido” (Durán, 1995 (1): 511). En este contexto, enanos y jorobados estuvieron encargados de probar la comida del *tlatoani* antes que él, probablemente para evitar alguna sorpresa desagradable al paladar de Motecuhzoma. La vigilancia sobre la preparación y sabor de los manjares por parte de estas figuras cercanas al soberano no es exclusiva de los mexicas. En efecto, también entre los mayas clásicos los servidores enanos del *Ajau* probaban o compartían las comidas reales y controlaban la calidad de los productos.

Estas actividades particulares se pueden apreciar en algunas cerámicas magníficas recopiladas por Justin Kerr, como la K1453 (Fig. 1).



Figura 1. Cerámica maya K1453. Un jorobado y dos enanos rodean el *Ajaw*; el jorobado carga un enano que toma una bebida, mientras que el segundo enano sostiene un espejo frente al soberano. Redibujado por la autora.

En esta escena de palacio, el *Ajaw* está sentado sobre una banquetta y mira hacia un espejo que un enano hincado sostiene en frente del monarca. A los pies de la banquetta, otro enano, en posición de loto, está tomando una bebida fermentada, probablemente *chij* embriagante, cargado por un jorobado sentado en la misma posición. En la escena participan también músicos, con instrumentos como trompetas, caracol y cascabeles (Rosas Peña, 2019: 55-57). Es interesante subrayar que estos personajes llevan vestimentas y atavíos peculiares, algunos de los cuales -como el tocado del enano que toma *chij*- se parecen a los de otros individuos que rodean el soberano. Este dato confirmaría que tanto enanos como jorobados desempeñaban papeles distintos, no exclusivamente relacionados con el entretenimiento del monarca. En efecto, veremos a continuación cómo los datos de la cerámica maya están confirmados por la información procedente del Centro de México, donde estos personajes desempeñaban papeles relacionados con las actividades cotidianas e incluso bélicas del *tlatoani* mexicana. A este respecto, la lectura de las crónicas coloniales permite avanzar la hipótesis de que tanto enanos como jorobados gozaban de una confianza plena por parte del *tlatoani*, siendo parte de sus propiedades exclusivas. Asimismo es significativo mencionar cómo, cuando el soberano de Tlatelolco, Moquihuix, decidió entrar en guerra contra los mexicas de Tenochtitlan, planeó apoderarse de todas las pertenencias de Axayacatl, en particular de “todos sus esclavos y sus corcobados y los enanos y corcobados, hasta los animales [que] tienen ahora[en] su casa traeremos a la buestra” (Alvarado Tezozómoc, 2001: 202). La suposición antes expresada permitiría explicar la presencia de estos personajes en momentos muy privados de la vida del monarca, así como las tareas a menudo delicadas que los involucraban. Como cuidadores y emisarios privados del *tlatoani*, lo despertaban, entregaban sus mensajes y acogían en el palacio real a los huéspedes extranjeros. Cuando Motecuhzoma Xocoyotzin inauguró el templo de Coatlan, al gran evento fueron invitados tanto los soberanos de las ciudades aliadas como los de territorios enemigos (Tlaxcala, Cholula, Huexotzincó...). Éstos llegaron a Tenochtitlan en gran secreto durante la noche, mientras que los emisarios de Motecuhzoma fueron a su palacio para

4. En sus *Obras Históricas*, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1985: 2): 219) relata cómo Hernán Cortés acusó a Cuauhopocatzin con Motecuhzoma Xocoyotzin por la muerte de cuatro españoles. El *tlatoani*, muy enojado por esas acusaciones “para averiguar la verdad llamó luego a un criado suyo, y se quitó del brazo una rica piedra donde estaba esculpido su rostro [...] y se la dio y mandó que fuese por la posta, y llamase luego a Quauhopocatzin”.

5. El enano de Elizabeth I se llamaba Monarca, mientras que otros eran conocidos como Alejandro Magno o Sócrates (Andelson, 2005: 20; Dikici, 2006: 22). En el caso maya, la palabra yucateca *ac* significa a la vez *tortuga* y *enano* (Miller, 1985: 152). Ahora bien, desafiando el tiempo y el espacio, llama la atención que el escultor italiano Valerio Cioli haya representado a Morgante, apodado “el gigante”, es decir el enano favorito de Cosimo I de Medici mientras “cabalga” una tortuga (O'Bryan, 2012: 266-267).

avisarle del éxito de la misión. A este respecto, Alvarado Tezozómoc menciona cómo un “corcovado criado, paje del rey”, llamado Xiuhquechol, fue a avisar al *tlatoani*, trayendo lumbre para los recién llegados (Alvarado Tezozómoc, 2001: 403). Obviamente, enanos y jorobados, como depositarios de secretos políticos de tales envergaduras, quedaban vinculados con sus propias vidas en caso de traición.⁴

Otro detalle significativo de este pasaje es la mención del nombre del jorobado. El *xiuhquechol* era un pájaro de plumaje hermoso, “verde como la hierba” (Sahagún, 1950-1982 (11): 20), que aparece a menudo mencionado en los cantos de los antiguos nahuas, junto con otras aves célebres por su belleza. En estas composiciones poéticas es frecuente la mención de estas aves asociadas con lluvias preciosas o con la luz de la aurora (*Cantares mexicanos*, 2011 (1): 128-129, 130-131). Con evidencia se trata de un nombre adecuado para los miembros de la nobleza, por lo que puede sorprender que haya sido otorgado a un jorobado. Guilhem Olivier y Leonardo López Luján (2017: 181-187) han dedicado un estudio erudito al simbolismo de las aves *tlauhquechol*, basado tanto en fuentes documentales como en los restos arqueológicos del Templo Mayor. Los investigadores han destacado cómo, en los cantos poéticos, estas últimas se identificaban con guerreros, nobles y reyes. Un pasaje sugerente de Cervantes de Salazar explica cómo “fue costumbre, por la gran estima en que se tuvo esta ave, que a ningún indio llamasen de su nombre, si no fuese tan valeroso que hubiese vencido muchas batallas” (Cervantes de Salazar, 1985: 17; Olivier, 2015: 369). A pesar de que, en el caso que nos ocupa, se trata del ave *xiuhquechol*, es sugerente asociar el dato con el nombre del jorobado de Motecuhzoma. Aunque ignoramos la razón de la elección de estas designaciones en el caso mexica, es tentador establecer una comparación con el universo de las cortes europeas del Renacimiento, donde los monarcas elegían nombres deliberadamente grandilocuentes para sus enanos, lo cual era fuente de burlas por parte de la nobleza (Dikici, 2006: 22).⁵ Otro enano famoso se encuentra en la obra de Juan de Betanzos, *Suma y Narración de los Incas*, donde se describe la entrada de Guayna Capac en Quito, después de vencer al ejército de esa ciudad, y cómo descubrió, en el palacio, un enano escondido. El aspecto de este último hizo divertir al soberano, tanto como para haber decidido “que todos le tuviesen por su hijo mayor; y así, de allí en adelante, todos le llamaban el hijo mayor del Ynga, y el enano llamaba a los hijos del Ynga hermanos y hermanas” (Betanzos, 2004: 234). El enano, llamado Chimbo Sancto, estuvo a punto de ser hecho pedazos durante los ritos fúnebres del Inca, debido a que las mujeres nobles consideraban una injusticia divina el que siguiera vivo mientras que el Inca, no. Después de tres días pasados en la cárcel, fue salvado por los señores del Cuzco, quienes lo enviaron a vivir en el Valle del Yucay, “dándoles mujeres para que de él hubiese memoria” (Betanzos, 2004: 244). Ahora bien, el nombre del enano plantea asociaciones sugerentes: mientras que “Sancto” no deja lugar a interpretaciones, por su parte Chimbo es una posible corrupción española de la palabra Chimpu, que significa “nimbo, aureola” y también “señal de lana; hilo o borlilla de colores”. Es sugerente que Chimpu Uqllu haya sido el nombre de la hermana del Inca Wayna Capac (González Holguín, 1952: 95), lo cual reafirmaría el origen noble del nombre dado al enano.

Regresando al caso mexica, falta mencionar el documento conocido como la *Lista de los gobernantes*, relativo a los soberanos de la ciudad de Tlatelolco. Muy probablemente derivada de la tradición oral esta fuente, elaborada por individuos de origen tlatelolca, mezcla realidad y fantasía en la narración de los acontecimientos que siguieron la caída de Tenochtitlan y la muerte de Cuauhtémoc. Este último es presentado como el héroe tlatelolca, en oposición

al envidioso enano Mexícatl, el supuesto soberano mexicana tenochca a quien se le imputa el ahorcamiento de su adversario real. En efecto, Mexícatl mintió al sostener que Cuauhtémoc preparaba un complot junto con los soberanos de la Triple Alianza en contra de los españoles. Como acertadamente advierte Kevin Terraciano, su aspecto de enano “con pantorrillas como pelotas redondas” no evoca propiamente la imagen de un gobernante. Sigue el investigador:

Se dice que Moteuczoma mantenía a un grupo de enanos para su esparcimiento y que éstos incluso le aconsejaban, aparentemente dentro de una tradición mesoamericana que consideraba a los enanos como poseedores de poderes especiales. Pero los enanos no solían ascender a gobernantes (Terraciano, 2014: 223).

De manera general, los textos expresan la gran afección que el *tlatoani* tenía para sus servidores, mismos que merecían el título de “hijos”⁶ (Alvarado Tezozómoc, 2001 (57): 245) y con quienes compartía sus angustias. La esfera mitológica nahua nos proporciona ejemplos llamativos sobre esta confianza y el papel relevante de enanos y jorobados como escoltas de dioses. En el Libro 3 del *Códice Florentino*, los colaboradores nahuas de Bernardino de Sahagún describen el abandono de la ciudad de Tollan por parte de Topiltzin Quetzalcóatl y su viaje hacia el oriente. El monarca tolteca llevó consigo su escolta de servidores, mismos que no pudieron aguantar el frío al cruzar los volcanes Popocatepetl e Iztaccihuatl. Su muerte afectó mucho a Quetzalcóatl, quien “sintió mucho lo que le había acaecido de la muerte de los dichos pajes, y llorando muy tristemente y cantando con lloros y suspirando” (Sahagún, 1969 (1): 291). Según el Libro 6 del *Códice Florentino*, la desobediencia de los jorobados que servían a Serpiente emplumada originó un refrán. Percatándose de que dos mujeres se estaban bañando en el lugar donde él mismo tomaba sus baños penitenciales, Quetzalcóatl envió uno de sus jorobados para averiguar la identidad de las intrusas, pero éste no regresó. El soberano envió sucesivamente a dos mensajeros más, pero ninguno volvió. En efecto, los jorobados se quedaron mirando a las mujeres, olvidando regresar con una respuesta para su señor. Por esta razón “este refrán se dice del que es enviado a alguna mensajería, o con algún recado, y no vuelve con la respuesta [...] y de aquí se comenzó a decir *moxoxolotitlani* (“los servidores son enviados”), que quiere decir, fue y no volvió más” (Sahagún, 1950-1982 (6): 219; Sahagún, 1969 (2): 217-218).

En otro episodio conocido del ciclo mítico de la caída de Tollan, enanos y jorobados son protagonistas de una insólita hazaña bélica, en compañía del huasteco Tohueyo; esto es, Tezcatlipoca, mismo que había seducido y sucesivamente desposado la hija del soberano Huemac. Este último decide eliminar a su yerno enviándolo a la guerra junto con sus toltecas. En compañía de enanos y tullidos, el Tohueyo fue atrincherado en una fosa mientras que los toltecas se adelantaban a enfrentar a los enemigos. En cierto momento, el huasteco animó a sus compañeros enanos y tullidos a la contienda y, efectivamente, lograron derrotar a sus contrincantes presentándose ante Huemac como auténticos guerreros victoriosos. El texto detalla que tanto el huasteco Tezcatlipoca como sus compañeros de batalla fueron celebrados con el otorgamiento de un tocado de plumas (*quetzalapanecayotl*), escudos (*xiuhchimalli*) y con una pintura facial amarilla y roja, esto es, la recompensa tributada a los guerreros después de su hazaña bélica (Sahagún, 1950-1982 (3): 22; Sahagún, 1969 (1): 284; Olivier, 2004: 271-272). Este relato no es el único de nuestro conocimiento donde enanos y jorobados desempeñan funciones bélicas o aparecen en contextos militares. En efecto, en su *Séptima Relación*, Chimalpahin

6. Este detalle llama la atención. En efecto, la presencia frecuente de enanos y jorobados, representados como miembros de los linajes dinásticos en el arte público del periodo Clásico maya ha llevado a algunos especialistas a postular que éstos podrían haber sido adoptados por las familias nobles. De esta manera, habrían desempeñado el papel de niños sustitutos, sobre todo en eventos rituales que preveían el derramamiento de sangre y donde, por ello, se podían cometer errores (Coggins, 1975, en Miller, 1985: 152). Por supuesto, la sustitución de niños por enanos o la relación entre las dos categorías no es un motivo exclusivo del mundo mesoamericano. En un mito inuit recogido por Knud Rasmussen, el enano Maleqqi vendió a su cuarto hijo a un chamán cuya esposa no podía tener descendencia. Seersoq, el enano vendido, se pegó al vientre de la pareja del chamán, quien quedó embarazada de un niño que era el mismo enano (Rasmussen, 2020: 207).

(2003: 145) describe los acontecimientos del año 12 Conejo, 1478, cuando el tlatoani mexica Axayacatl conquistó a los xiquipilca. Uno de ellos, el macehual Tlilcuétpal, logró herir una de las piernas del soberano, en presencia de “un jorobado suyo”. Sucesivamente, el xiquipilca no dudó en golpear al jorobado hasta dejarlo muerto. Este relato es significativo, en la medida de que confirma que los jorobados eran parte de la escolta del tlatoani, también en el campo de batalla.

Por su papel destacado, es común que estos personajes aparezcan ataviados con lujo. Como veremos a continuación, acompañaban al soberano en su viaje al más allá. Ahora bien, durante los ritos fúnebres de Axayacatl, por ejemplo, estaban ataviados “con beçoleras, orexeras de oro y con sus brazaletes de oro con plumería, y traían [en] los hombros lo que llaman *matemecatli*, como dezir una manopla de azero, y una muñequera de los pies, de cueros colorados, otros dorados” (Alvarado Tezozómoc, 2001: 244). La mención del *matemecatli* es interesante.⁷ Es posible darse cuenta de la importancia de este atavío ya que el cronista lo enumera como parte del ajuar del *tlatoani* y de los mismos Huitzilopochtli y Tezcatlipoca,⁸ explicando que se trataba de una “manera de manípulas con [que] se celebra agora el culto diuino, estos eran de cuero dorado colgando campanillas de oro” (Alvarado Tezozómoc, 2001: 220), y “que viene del ombro para el braço derecho” (Alvarado Tezozómoc, 2001: 167). En otro capítulo muy significativo que describe el intento de Motecuhzoma de huir a Cincalco tras haberse enterado de la llegada de los españoles, sus acompañantes enanos y jorobados lucen, una vez más, atavíos reales, al llevar “sartales de muy rico chalchihuitl y todos con plumas como amoqueadores” (Alvarado Tezozómoc, 2001: 445). Ahora dediquémonos a analizar las actividades de diversión que estos personajes ponían en escena para agradar a su dueño, el *tlatoani*.

7. Molina traduce esta palabra como “brazalete de oro” (Molina, 2008 (1): 211r); sin embargo su traducción literal sería “cuerda de piedra del brazo” (Máñez, 2002), de *maítl*, mano, brazo, *tetl*, piedra, y *mecatli*, cuerda, cinta. En el Libro 6 del *Códice Florentino*, el difrasismo *in matemecatli, in cotzehuatl* alude a los atavíos de la nobleza guerrera (Sahagún, 1950-1982 (6): 14, 19, 44, 57, 72).

8. En la veintena de Tóxcatl, el *ixiptla* del dios era ataviado con *teucujtlamatemecatli*, “brazaletes de oro” (Sahagún, 1950-1982 (2): 69).

Las actividades de regocijo: de la acrobacia a la música

En el folio 19v. del Libro 8 del *Códice Florentino* se encuentra una ilustración que muestra enanos, jorobados y algunos truhanes cuyo rol era divertir al soberano mientras comía (Fig. 2).

Se pueden apreciar dos registros: en el inferior están pintados dos jorobados y un enano, vestidos exclusivamente de su *maxtlatl* y manta blanca. En el registro superior se encuentran dos músicos que tocan un pequeño tambor de mano y otro instrumento que parece ser un raspador parecido al *omichicahuaztli*; a un lado, un acróbata está recostado de espalda, con las piernas levantadas y sosteniendo un palo con sus pies. Los tres van vestidos de la misma manera: llevan una cinta de pelo azul con dos plumas verdes inhiestas, una manta corta anudada en el hombro, de distintas combinaciones de rayas de colores verticales u horizontales, como rojo, amarillo y blanco, verde y azul. Llevan un *maxtlatl* azul con dibujos de turquesas cuyas extremidades terminan con una pequeña franja amarilla. Van descalzos y llevan sólo unas ajorcas amarillas, rojas y azules en las pantorrillas. Estos tres personajes no parecen enanos o jorobados; sin embargo, la cita de Díaz del Castillo atestigua que entre los papeles desempeñados por estos últimos se encontraban también los de truhan y bufón. No tenemos casi ninguna información sobre los repertorios de acrobacias, músicas y canciones que acompañaban estos momentos de regocijo. Si bien las fuentes documentales son bastante escuetas al respecto, trataremos de presentar toda la información rastreada en las crónicas coloniales.

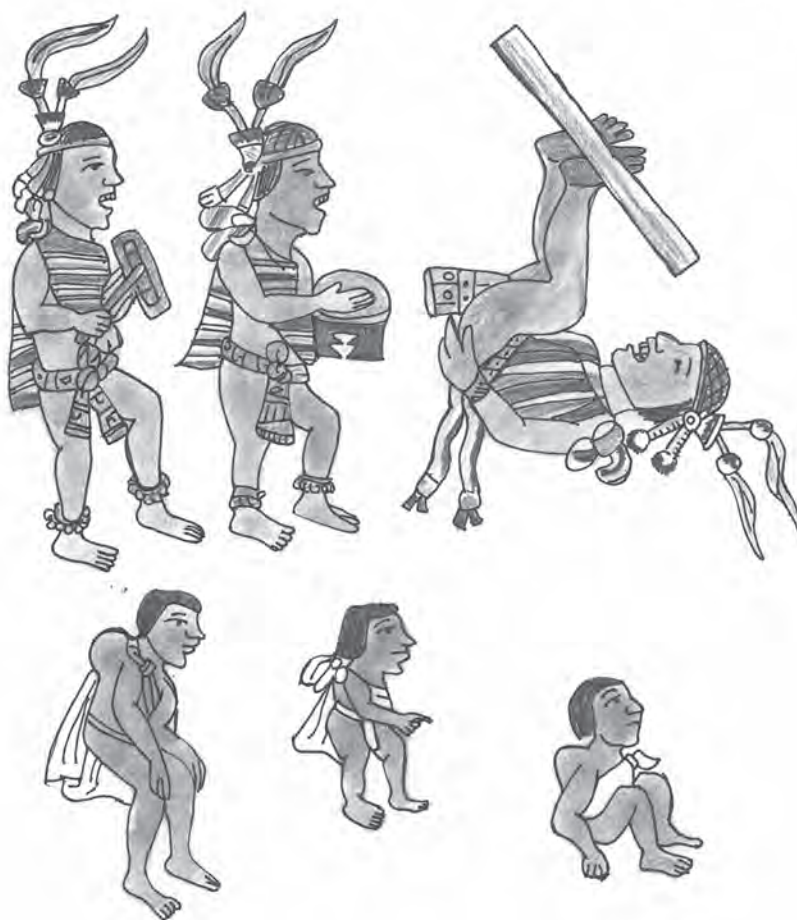


Figura 2. Folio 19v. del Libro 8 de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Bernardino de Sahagún ([1577] 1969). Dos músicos, un acróbata, un jorobado y dos enanos representaban los truhanes que rodeaban con frecuencia el soberano mexicano. Redibujado por la autora.

Con respecto a los acróbatas, por ejemplo, tenemos un extracto muy interesante en la *Crónica mexicana* de Alvarado Tezozómoc y en la *Historia de las Indias* de Durán. Estos documentos describen cómo Motecuhzoma Xocoyotzin mandó traer una piedra desde la provincia de Chalco para construir un *temalacatl*. A pesar de los esfuerzos de los trabajadores, la piedra no quiso moverse y aun cuando fue posible desplazarla, siguió deteniéndose e incluso profirió palabras amenazantes hacia el *tlatoani*, pronosticando el fin de su imperio debido a su orgullo (Durán, 1995 (1): 556; Olivier, 2019a: 55-56). Ahora bien, el día en que la piedra tenía que entrar en México-Tenochtitlan, el Cihuacóatl “hizo llamar a los chocarreros, que son los bailadores del palo (*cuauhtlatlazque* o *quahuilacatzoque*) y a los biexos cantores con *teponaztli* y a los sacerdotes con cornetas y atabales” (Alvarado Tezozómoc, 2001: 432). En la versión del dominico Durán, en cambio, se relata cómo Motecuhzoma:

mandó fuesen los cantores de los templos para que baylasen y cantasen delante de la piedra, cuando viniese por el camino; que fuesen muchos chocarreros y representantes que viniesen haciendo entremes y chocarrería y truhanerías delante la piedra y la festejasen y alegrasen (Durán, 1995 (1): 553).

Cuauhtlatlazque significa literalmente “los que arrojan palos”,⁹ en tanto que el “chocarrero” o bufón, en náhuatl *tetlahuehuetzquiquiti*, se describe con precisión

9. Molina traduce el verbo *tlatlaza* como “echar o arrojar algo por ay” (Molina, 2008 (2): 136r.). Wimmer (2004) traduce el nombre de estos acróbatas como *jugador de palo con los pies* (*joueur au bâton avec les pieds*).

en el Libro 10 del *Código Florentino*. Los colaboradores nahuas de Bernardino de Sahagún relatan que:

El bufón es grosero, atrevido, orgulloso, perverso, borracho, ebrio, libertino. El buen bufón es suave, agradable, delicado, de lenguaje florido y melifluido; un orador agradable. El bufón malo es detestable, de cara despreciable, insolente, malvado, incoherente, tonto. Él malinterpreta, carece de coherencia, irritante, provoca irritación. Es grosero, a pesar de que ofrece recreación, hace reír a la gente, los divierte, baila, baila continuamente (Sahagún, 1950-1982 (10): 38).¹⁰

10. Traducción al español de la traducción en inglés propuesta por Anderson y Dibble del pasaje siguiente: "in tetlaueuetzquitixquauitl, ixtlapaliui, ixtitilac, tlacamicqui, xocomicqui, tlaoanqui, auilquizqui. In quallitetlaueuetzquitl: tlatoluelic, tentlamanche, camasuchitl, tensuchitl, camasuchilhecacal, tenuelic. In amo qualli, tetlaueuetzquitl, tequalani, ixtequalanichalchalpultenquauitl, chochopoctli, aompa, aompaheoa, chochopuc, chichincal, chichincalheoa, cocopichcholoa, tlaellelquístia, tetlaueuetzquitia, teauiltia, maceoa, mamáceoa" (Sahagún, 1950-1982 (10): 38).

Su comportamiento era considerado socialmente inadecuado, ya que se les recomendaba a los hijos no imitar la actitud descontrolada de los truhanes que se apoderaban de cualquier traje, independientemente de su tamaño, y que traían puesta la manta de manera a dejar descubiertos los brazos (Sahagún, 1969 (2): 149). Aunque claramente no todos los bufones y chocarreros eran enanos, estos personajes rodeaban con frecuencia el soberano, deleitándolo con actividades de distinta naturaleza. En particular, el monarca tenía sus bufones y acróbatas que hacían rodar un tronco con sus pies delante de él o que le decían gracias y chocarrerías (Sahagún, 1950-1982 (8): 30). Diego Durán proporciona información sugerente sobre los espectáculos de jorobados, truhanes y acróbatas que jugaban con bastones y palos, al punto que quizá sea posible suponer que, al menos, las dos últimas categorías de artistas se exhibían juntos. En efecto, en su *Libro de los Ritos*, en el capítulo dedicado a las danzas y a los juegos de los antiguos nahuas, el dominico describe algunas tipologías de "entremeses". Entre éstos, unos bailes al ritmo de un tambor, cuyos participantes danzaban sobre zancos de uno o dos brazos, así como la exhibición de tres hombres, uno sobre otro, los pies del uno sobre los hombros del otro. El primero iba bailando y extendiendo sus manos llenas de flores o plumas (Durán, 1995 (2): 211). En otro pasaje de la obra del dominico se describe un "baile de viejos que con máscaras de viejos corcobados se bailaba, que no es poco gracioso y donoso y de mucha risa á su modo" (Durán, 1995 (2): 200). Enseguida da cuenta de otro baile de truhanes donde un personaje desempeñaba el papel de tonto que entendía al revés lo que su dueño le decía. Conjuntamente a esto, otra persona realizaba el juego de pies con el palo. El dominico asegura que la destreza de los indígenas llevó a formular la hipótesis de que se tratara de "arte del demonio". Durán desmiente esta posibilidad al explicar cómo de niño conoció una escuela de dicha arte en el barrio de San Pablo -la antigua parcialidad indígena de Teopan-, donde un "indio diestrisimo" les enseñaba a muchos jóvenes provenientes de distintas provincias (Durán, 1995 (2): 200). Aparentemente, las acusaciones de hechicería fueron el origen de la pérdida inexorable del conocimiento de este tipo de arte, ya que los indígenas ya "no lo osan jugar con otros muchos bailes que tenían graciosos y delicados con que se regocijaban y festejaban á sus dioses" (Durán, 1995 (2): 200). Otro pasaje se encuentra en la *Historia Eclesiástica Indiana* de fray Gerónimo de Mendieta, donde se describen los truhanes que se desempeñaban en las danzas, mismos que "andan sobresalientes, haciendo mil visajes, y diciendo mil gracias y donaires con que hacen reír a cuantos los ven y oyen. Unos andan como viejas, otros como bobos" (Mendieta, 1997 (1): 265). En este mismo documento, el religioso menciona otra categoría de espectáculo: el de disfrazarse de miembro de otro grupo étnico, llevando los trajes e imitando los acentos de los extranjeros.¹¹ En este caso podemos darnos cuenta de cómo los truhanes pueden ser contados en el grupo de los músicos y cantores. En efecto, en el capítulo 14 del Libro 8 del *Código Florentino* se describe la Mixcoacalli, "la casa de la serpiente de nube"; es decir una parte de las casas reales del *tlatoani* donde se reunían los cantores, los músicos y los bailarines

11. Podemos leer en la cita: "otros andan disfrazados en traje y en voz contrahaciendo a otras naciones, y mudando el lenguaje" (Mendieta, 1997 (1): 265).

de Tenochtitlan y Tlatelolco. Si el soberano mandaba que se realizaran algunos cantos, los artistas tenían aparejados todos los trajes y los instrumentos musicales necesarios. A este respecto, el texto de Sahagún enumera una serie de cantos y bailes de otros grupos, como los de Huexotzinco, de Nonoalco, de los otomíes, de los chichimecas o de los Cuexteca (Huasteca). En este último caso, los cantores y bailarines se disfrazaban con los trajes característicos de este grupo étnico, esto es, pintándose el pelo de color rubio, luciendo la nariz agujerada y los dientes puntiagudos (Sahagún, 1950-1982 (4): 25-26; (8): 45; Sahagún, 1969 (1): 329; (2): 313). Cabe advertir, una vez más, que no es dado a saber explícitamente si los enanos y los jorobados cumplían con esta función específica de los truhanes; sin embargo, no estará de más recordar que tanto acróbatas como enanos, jorobados, albinos y algunos de los individuos con deformidades que estaban presentes en la corte de Motecuhzoma, visitaron España en 1528 en el viaje de regreso al Viejo Continente de Hernán Cortés (López de Gómara, 1943 (2): 186).

Para concluir con los personajes que exhibían su arte frente al *tlatoani*, resulta interesante mencionar unas figuras consideradas magos, ilusionistas o hechiceros,¹² descritas en los *Primeros Memoriales* (Sahagún, 1997: 215), entre las que destacan individuos que podríamos definir como “titiriteros”, *teoquiquixti*, literalmente “el que saca al dios” (López Austin, 1967; Brylak, en prensa) e ilusionistas, que tuestan granos de maíz en su manta (*in itilmacomicequia*), que queman las casas y luego las vuelven a recomponer (*in tecalatia*), o que se despedazan y vuelven nuevamente a juntar todos sus miembros (*in motetequi*) (Sahagún, 1997: 215; López Austin, 1967: 113-114; Olivier, 2019a: 82; Olivier, 2019b: 149-151; Brylak, en prensa). A este respecto, resulta sugerente un pasaje de la obra de Antonio de Herrera y Tordesillas, donde se describen

Unos hechizeros que fueron a Mexico de la banda de Guatulco, que es en la costa del Norte, entre otros fuegos que hizieron en preferencia del Rey, se cortauan los pies, y las manos, y corriendo la sangre, se conocia estar apartados los miembros, y los juntauan luego [...] (Herrera y Tordesillas, 1945 (3): 101; cf. Olivier, 2019a: 82).

Ahora bien, los Gemelos divinos protagonistas del *Popol Vuh* tenían la misma capacidad. Después de morir en la hoguera, Hunahpu y Xbalanque regresaron a la vida y empezaron a realizar distintos tipos de danzas, como el baile del *Puhuy* (lechuza o chotacabra), el baile del *Cux* (comadreja), el del *Iboy* (armadillo), del *Ixtzul* (ciempiés)¹³ y el del *Chitic* (el que anda sobre zancos).¹⁴ Asimismo podían hacer trucos de ilusión, quemando casas, sacrificando y resucitando, cortando su cuerpo en pedazos y volviendo a componerlo. Los señores de Xibalbá quisieron que experimentaran la misma magia con ellos, sin embargo los Gemelos no los resucitaron, decretando la conclusión de la era de sus enemigos (*Popol Vuh*, 1986: 95-98; Olivier, 2019b: 150; Brylak, en prensa).

Hay que destacar que estos magos y hechiceros eran retribuidos por el soberano para la exhibición de su arte, mientras que enanos, jorobados y acróbatas que trabajaban diariamente en el palacio del *tlatoani* eran parte integrante de su corte y gozaban de un estatus reconocido. En cambio, los hechiceros eran a menudo individuos itinerantes, un dato confirmado por el hecho de que los *motetequi* se describen como provenientes de otras áreas geográficas, como es el caso de Guatulco, “en la costa del Norte”. En palabras de los colaboradores de Sahagún, a las hechicerías que consistían en quemar casas y cortarse distintas partes del cuerpo se les atribuía un origen huasteco (Sahagún, 1950-1982 (10): 194). Ahora bien, este mismo estatus de *outsiders* era atribuido a los Gemelos

12. Para un acercamiento a la clasificación de estos personajes y a la dificultad de comprender su categoría de pertenencia en el pensamiento náhuatl prehispánico, véanse López Austin (1967), Acuña (1978) y Brylak (en prensa).

13. René Acuña (1978: 25-26) menciona un pasaje del *Memorial de Solol* (1950: 74) donde esta danza se vincularía con la conquista del fuego por parte de los héroes Zakitzunum y Kakavuitz. Se trataba de una danza muy violenta, donde los grupos de danzantes hacían mucho estruendo. En base a información recabada de los diccionarios, Acuña define este baile “relacionado con el ritual del Fuego, en el que participaban dos o tres bailarines enmascarados con plumas de guacamaya en el tocado, los cuales, al son de sus instrumentos, se golpeaban en los pechos unos a otros con una piedra”.

14. Con respecto de este baile Acuña (1978: 27) recopila la información de los diccionarios explicando cómo se danzaba sobre unos zancos de madera.

15. En la *Histoyre du Mechique* (2011: 129), es el dios del sol de los popolocas quien puede actuar como *ilusionista*, haciendo aparecer y desaparecer casas y haciendo que unas personas se maten entre ellas. Véase el análisis detallado de Olivier (2019b) sobre este pasaje de la obra de André Thévet.

16. Véase las *Relaciones geográficas de la provincia de Tlaxcala* (1982 (1): 143r.), donde se describen los pasatiempos de los señores de la manera siguiente: “Tenían otros entretenim[ien]tos y recreaciones de florestas, con [cer]batanas, con que mataban aves de codornices, tórtolas y palomas torcazas; tenían cazas de liebres y conejos, y monterías de venados y puercos jabalís, con redes y con arcos y flechas; tenían vergeles, arboledas extrañas y peregrinas traídas de extrañas tierras por grandeza. Usaban de baños y fuentes deleitosas, y bosques y sotos a mano hechos; y tenían truhanes, decidores y chocarreros, y enanos y corcobados y hombres defectuosos de naturaleza, de los cuales se pagaban los grandes s[en]or[es]”.

17. Para profundizar sobre el uso de la cerbatana y su relación simbólica con el poder de los soberanos de la Triple Alianza, en particular con el linaje de Texcoco, véase Lesbre (2008).

del *Popol Vuh*, que regresaron como extranjeros a Xibalbá (*Popol Vuh*, 1986: 96-97).¹⁵

El Libro 8 del *Códice Florentino* (Sahagún, 1950-1982 (8): 30) proporciona una lista sugerente de las actividades recreativas del *tlatoani*. Más allá de la presencia de jugadores de palo y músicos, éstas comprendían también tirar piedras con la cerbatana (*tlacalhuaztli*), matando aves con esta arma, así como usando una red para cazar pájaros (*totomátlatl*).¹⁶ A pesar de que el texto no lo menciona abiertamente, es probable que enanos y jorobados hayan estado presentes durante las cacerías recreativas del monarca. En efecto, en la descripción de los funerales de Axayácatl, donde enanos y jorobados encontraban la muerte, se menciona cómo estos últimos “le traían su zebratana de plazer con que mataua páxaros y sus arcos y flechas doradas” (Alvarado Tezozómoc, 2001: 244).¹⁷ Por esta razón, no parece exagerado ubicar a los acompañantes del *tlatoani* en los espacios privados donde cazaba. Sabemos, por ejemplo, que el soberano mexica tenía áreas reservadas para esta actividad (Lesbre, 2008: 301-302; Olivier, 2015: 436-444), y que tanto en el Tepetzintli -hoy Peñón de los Baños- como en el Tepopolli -hoy Peñón Viejo- disponía de jardines y huertas llenas de plantas (Mazzetto, 2014: 80-82).

Para concluir este apartado vale la pena señalar que también las mujeres nobles disponían de enanas, jorobadas y tullidas que las divertían tocando un pequeño tambor *huehuetl* (Sahagún, 1950-1982 (8): 49; Sahagún, 1969 (2): 315). Ahora bien, esta recreación hace eco a la descripción de la vida placentera de la diosa Xochiquetzal, quien, en palabras de Diego Muñoz Camargo, tenía a su servicio “un gran número de enanos y corcovados, truhanes y chocarreros que le daban solaz con grandes músicos, bailes y danzas, y de estas gente se fiaba y eran sus secretarios para ir con embajada a los dioses a quien ella cuidaba” (Muñoz Camargo, 1966: 154).

El sacrificio de los acompañantes del soberano hacia el más allá

La fidelidad de enanos y jorobados hacia su señor incluía compartir el mismo destino y acompañar al soberano también en los últimos instantes de su vida terrenal y hasta en el más allá. Varias anécdotas descritas en las crónicas permiten analizar estos contextos; veamos algunos ejemplos.

En las últimas acciones bélicas de la guerra que estalló entre Tenochtitlan y Tlatelolco, es bien conocido el episodio en el que el *tlatoani* derrotado, Moquihuix, subió hasta la cumbre del Templo Mayor de su ciudad, desde donde se arrojó (Graulich, 2000b; Chinchilla Mazariego, 2011). Según la *Crónica mexicayotl* y la *Tercera Relación* de Chimalpahin, no estaba solo sino que iba acompañado por servidores que pueden ser identificados como enanos y jorobados.¹⁸ Aunque estos documentos no lo especifican, es muy probable que los servidores hayan tenido el mismo destino de su señor (Alvarado Tezozómoc, 1998: 120; Chimalpahin, 1998 (1): 269). Por lo tanto, no sorprende encontrar a un jorobado desnudo cayendo de las escaleras del templo de Quetzalcóatl durante la masacre de Cholula, representada en la lámina 9 del *Lienzo de Tlaxcala* (1983); McCafferty y McCafferty (2009: 202) (Fig. 3).

18. En la obra de Chimalpahin (1998 (1): 177-179) la palabra *iteputzo* ha sido traducida, viendo el contexto, como “la persona que lleva sobre sus espaldas las insignias del soberano”, es decir los pajes y servidores del *tlatoani*.



Figura 3. Lámina 9 del *Lienzo de Tlaxcala* ([1552] 1983). Un jorobado fallecido cae de las escaleras del templo de Quetzalcóatl durante la masacre de Cholula perpetrada por los españoles. Redibujado por la autora.

En otro episodio, descrito con lujo de detalles, encontramos a Motecuhzoma Xocoyotzin decidido a enviar una embajada de hechiceros y jorobados a buscar a Huemac, en un viaje que -bajo todos los aspectos- representa el paso hacia el otro mundo. Ya unas páginas atrás hemos mencionado la medida del *tlatoani* de huir al Cincalco, “el lugar de la Casa del Maíz”, morada de Huemac, frente a la amenaza representada por la inminente llegada de los españoles. Así, Motecuhzoma convocó “a todos los enanos y corcobados, y *xolome*, tusones,¹⁹ sus criados” (Alvarado Tezozómoc, 2001: 439) para explicarles su intención de llevarlos consigo al Cincalco y la necesidad de obtener la aprobación de Huemac para ser recibido en su morada. En la versión de Diego Durán, éstos le contestaron “que él era su señor, que les mandase lo que quixese, que ellos le obedecerían y irían donde él fuese servido de llevarlos” (Durán, 1995 (1): 560). Sin embargo, no es sino hasta después de dos embajadas fallidas que la petición del soberano es aceptada, acordándose que realizaría 80 días de ayuno antes de dirigirse hacia cierto lugar, “encima de Chapultepec”, llamado Tlachtonco, donde encontraría a Huemac (Alvarado Tezozómoc, 2001: 444). En el relato de Alvarado Tezozómoc (2001: 441), los embajadores del *tlatoani* se definen como *xolos* y hechiceros. En la crónica de Durán (1995 (1): 563) se les menciona claramente como jorobados, lo cual no deja lugar a dudas sobre su identidad. Ahora bien, el fracaso de las dos primeras delegaciones costó la vida a los servidores, ya que Motecuhzoma los condenó a morir apedreados (Durán, 1995 (1): 565; Alvarado Tezozómoc, 2001: 441).

Llegado el momento de la salida hacia el Cincalco, enanos y jorobados se encargaron de juntar hojas y asientos de zapote, así como de remar hasta en

19. El empleo de este término es interesante. Si bien el vocablo, literalmente, significa “vellón de la oveja o del carnero” (*Real Academia Española*, Disponible en Internet: <https://dle.rae.es/tus%C3%B3n>. Consultada el: 12 de mayo 2020), la historia de su presencia en la crónica de Alvarado Tezozómoc remite muy probablemente a un galicismo que pasó al idioma español en el siglo XVI. En efecto, *tusón* es la corrupción española del término francés *Toison d'Or*, el cual identificaba a la orden de caballería borgoñona creada en 1430 por Felipe el Bueno de Francia. Los caballeros que la componían tenían como objetivo principal la defensa de la fe católica y la recuperación de los lugares sagrados. Asimismo, sus componentes “se comprometían bajo juramento a tener *vraiamour* al duque y a sus sucesores y a no dañar ni atacar sus tierras ni gente” (Varela Merino, 2009: 1997-1998). En este sentido, en la *Crónica mexicana* este término aludiría a la fidelidad incondicionada que los servidores tenían hacia el *tlatoani*.

medio de la laguna, el lugar del encuentro. En este acontecimiento, resalta la fidelidad incondicionada de los servidores, que tienen el derecho de ataviarse con hojas de zapote y de usar asientos hechos del mismo vegetal. El zapote blanco era una planta estrechamente asociada al culto de Xipe Tótec. Este último luce un faldellín de zapote blanco en varias de sus representaciones (*Códice Borbónico*, 1991: lam. 14; *Códice Tudela*, 2002: 12) y, durante la veintena de Tlacaxipehualiztli, los *xipeme* -penitentes que traían puestas las pieles de los cautivos desollados- tomaban asiento sobre los mismos asentaderos mencionados por Alvarado Tezozómoc (Sahagún, 1950-1982 (1): 40; Sahagún, 1969 (1): 66; González González, 2011: 274). En el contexto de la huida a Cincalco, el hecho de que enanos y jorobados vistan un atributo relacionado con el dios es congruente con el traje de Motecuhzoma, quien lucía una piel de desollado y un tocado con plumas de *tlauhquechol*, atavíos que lo identifican como *ixiptla* de Nuestro señor el desollado. De igual manera, tales atributos coinciden con la personalidad de Huemac, cuyas características remiten al mismo Xipe (Ragot, 2000: 144). Sea como fuere, esta anécdota pone en escena una muerte simbólica del *tlatoani* y de sus servidores, donde el Cincalco corresponde a uno de los más allá telúricos de los antiguos nahuas (Ragot, 2000: 141-147; Graulich, 2014: 335-343) (Fig. 4).



Figura 4. Lámina 111r. de la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra firme* de Diego Durán ([1581] 1995). Motecuhzoma se dirige hacia el Cincalco -representado como un templo en medio del lago- en un barco, junto con tres -¿enanos?- jorobados y un remero.

La muerte era el destino que esperaba a los fieles servidores cuando su monarca fallecía. La ocisión de varios individuos como acompañantes del soberano es una práctica bastante difundida en el mundo antiguo, aunque la presencia específica de enanos puede parecer sorprendente (Testart, 2004). Para el caso de Mesoamérica, encontramos menciones en las fuentes coloniales y la arqueología proporciona datos irrefutables (Cucina *et al.*, 2004). En el caso mexicano, disponemos de una descripción sugerente de los ritos fúnebres en honor a Axayácatl, donde

a los esclavos les proponen un parlamento, diciendo a los enanos y corcobados: '[...] 'Hijos míos, id a la buena bentura con u[est]ro señor el rey Axayaca a la otra vida, que allá os aguarda con los rregalos y contentos del mundo. Y no perdáis de las cosas [que] heran de u[est]ro señor, lleuádselos', los quale

començaron a llorar todos. Y tomaron un gran teponaztle del rrey y lo pusieron [en] la gran batea de piedra (*cuauhxicalli*), y puesto ahí, tomaron a un enano y lo pusieron boquiarriba y le abrieron y sacaron el corazón y la sangre dél puesto [en] una gran batea, tras dél luego a otro, hasta [que] todos los degollaron, sacados los coraçones y la sangre de ellos puestos [en] una gran batea o gran xicara, por sí los coraçones de todos ellos, los muertos, así corcobados como enanos y esclauos, [que] uno ni nenguno quedó. Y la sangre de ellos rroçiauau con ella al Huitzilopochtli y los coraçones de todos ellos, después de los auer presentado al diablo Huitzilopochtli, los lleuan al gran aguxero del cuauhxicalli de piedra aguxeradoemedio, y los propios atizadores enterraron los cuerpos [...] de todos los muertos (Alvarado Tezozómoc, 2001: 245).

En los funerales del *tlatoani* Ahuítzotl descritos en la misma obra, no se mencionan enanos y jorobados sino exclusivamente esclavos, mismos que eran igualmente sacrificados por extracción del corazón sobre un *teponaztli*. En este caso, llama la atención que todos iban vestidos y ataviados como el mismo soberano, un detalle que lleva a Michel Graulich a postular su identificación con víctimas sustitutas inmoladas en lugar del *tlatoani* (Graulich, 2016: 168). Asimismo, este detalle nos recuerda la semejanza entre los atavíos de enanos y jorobados y los del *tlatoani* al momento de entrar al Cincalco, un detalle que merecería una investigación más profunda. Según Durán (1995 (1): 356-357) los esclavos llevaban a cuesta la ropa y los atavíos del monarca, mientras que enanos y jorobados estaban especialmente encargados de su calzado, su peine, su espejo, así como de arco, flechas y cerbatana. En esta versión, tanto la sangre como los corazones eran echados en la lumbre donde ardía el cuerpo de Axayácatl. En otro pasaje de su obra, el dominico añade que todos los cuerpos eran incinerados, mezclados y luego sepultados (Durán, 1995 (2): 65). Gerónimo de Mendieta (1997 (1): 293) confirma que los sacrificados para el fallecimiento del *tlatoani* eran “hombres y mujeres, enanos, corcobados y contrahechos, de los que los tales señores se solían servir” y que se les extraía el corazón. Agrega que la cantidad de víctimas dependía del poder del señor difunto. El primer esclavo sacrificado era “uno que el señor defunto había tenido con oficio y cargo de poner lumbre e encienso en los altares y oratorios que el señor tenía en su casa” (López de Gómara, 1943 (2): 231; Mendieta, 1997 (1): 293). Este servidor iba a cumplir con la misma tarea en el más allá. Mendieta (1997 (1): 293) añade que iban ataviados con mantas nuevas y también con otras “de remuda para el frío, pareciéndoles que en el infierno lo hacía muy grande, por no lo calentar el sol”. Si nos desplazamos a la provincia de Tlaxcala, tanto el soberano como su escolta

entraban en bóvedas, acompañados de doncellas de servicio y con alg[un]as de sus mujeres. Y, con ellos, se enterraban vivos hombres corcobados y enanos, y con mucha comida y riqueza de ropa, plumería y oro, para el camino que llevasen hasta llegar a la gloria y lugar de los dioses (*Relaciones geográficas de la provincia de Tlaxcala*, 1982 (1): 139r, 139v).

Según Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1985 (1): 352) los servidores eran sacrificados por extracción del corazón, el cual era echado en el fuego, mientras que los cuerpos eran enterrados “en una sepultura grande, y ponían mucha cantidad de mantas, plumas, joyas y oro, maíz y las demás semillas, y mucha comida en ofrenda por su orden”. En cambio, Juan Bautista Pomar (ver García Icazbalceta, 1891: 38) declara que “mataban degollando todos los que de su voluntad quería morir con él”, dejando en claro que no se trataba de una práctica obligatoria.²⁰

20. Juan de Torquemada (1975-1986 (4): 300) no aclara si se echaban en el fuego sólo los corazones o todos los cuerpos de “enanos, corcobados, contrahechos, que viviendo le solezaban y alegraban en su palacio y casa”.

21. Entre estas mujeres se mencionan la que llevaría todos los bezotes del soberano, la que llevaba sus joyas, la que le serviría pulque y cacao, otra que le daba agua y sostenía su copa cuando bebía, otra que cocinaba para él y otra que estaba encargada de su orinal (Mendieta, 1997 (1): 296; *Relación de Michoacán*, ver Alcalá, 2000: 625).

Sin duda la descripción más pormenorizada concierne los ritos fúnebres del Catzontzin de Michoacán. En este caso, los esclavos que iban a servir al soberano en el más allá eran elegidos por el hijo heredero del difunto. Este último escogía “siete señoras de sus queridas” (Mendieta, 1997 (1): 296), cada una con una función específica.²¹ Sorprendentemente larga es la lista de los oficios desempeñados por los hombres que seguían al monarca, que cuenta no menos de veinte individuos, entre los que sobresale “un truhán que le dijese chistes”. Todos ellos eran golpeados a muerte con una piedra o un bastón y enterrados detrás del templo, en grupos de tres o cuatro; el soberano era incinerado (Mendieta, 1997 (1): 296-297; *Relación de Michoacán*, ver Alcalá, 2000: 625-628). El hecho de que en Michoacán fuera el heredero quien elegía a los acompañantes, nos remite a la lámina 111r. de la *Historia* de Diego Durán, donde se representa la entronización del *tlatoani* Tízoc (Fig. 5).

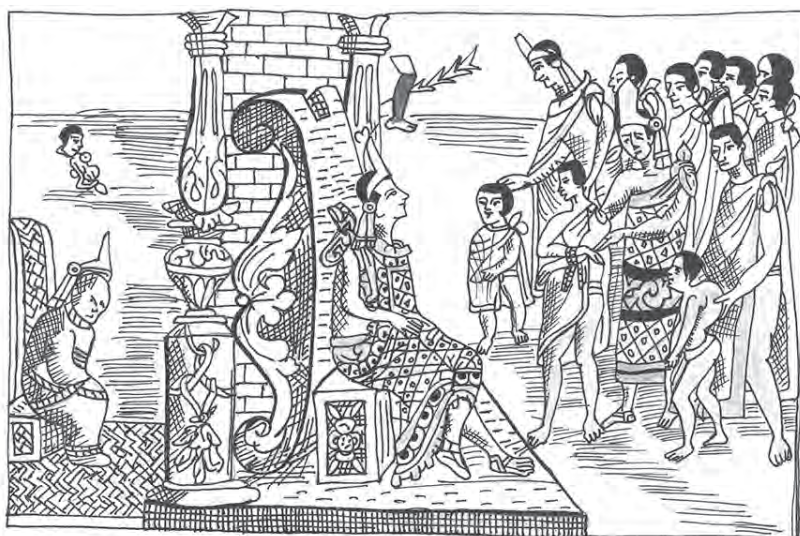


Figura 5. Lámina 111r. de la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra firme* de Diego Durán ([1581] 1995). Frente al soberano Tízoc aparecen un enano, un enano jorobado y un esclavo, los cuales serán sacrificados durante las exequias del difunto *tlatoani* Axayácatl. Redibujado por la autora.

El soberano está sentado en su trono y frente de él se encuentran varios nobles. Tres de ellos parecen presentar, respectivamente, un enano vestido con *maxtlatl* y manta blancos, un esclavo que tiene las manos amarradas y un enano jorobado, vestido sólo de un pequeño taparrabo. Mientras que Tízoc ocupa la posición central de la lámina, a la izquierda, detrás del trono, se encuentra el bulto mortuario del *tlatoani* difunto, Axayácatl. Concuerdo con Sylvie Peperstraete (2007: 116, 129), quien propone que la presentación del enano, del jorobado y del otro individuo coincide con el sacrificio de estos últimos para los funerales del *tlatoani*, y propongo que el esclavo no identificado pueda ser el lamparero del soberano. Asimismo, Peperstraete ha llamado la atención sobre la incongruencia de representar a Tízoc en el medio de la ilustración, cuyo tema se vincula, más bien, con los funerales de su predecesor. La investigadora supone que esto se debe al hecho de que el cronista pidió resumir en una sola ilustración dos acontecimientos: el funeral y la siguiente elección. Cabría preguntarse también si la presencia imponente de Tízoc no podría aludir al hecho de que era él quien elegía a los acompañantes del soberano difunto, aunque reconocemos que no contamos con datos suficientes para afirmarlo.

Como se puede intuir a partir de los testigos enumerados en estas páginas, los servidores estaban relacionados de manera muy estrecha con la persona

del soberano, en particular con sus objetos personales, su cuerpo y sus hábitos cotidianos (Testart, 2004). Entre éstos, destaca su diversión y la necesidad de darle solaz en el más allá. Ahora bien, Alain Testart (2004: 138-140) considera que estos acompañantes no pueden ser clasificados como sacrificados, ya que no cumplirían con la función de ofrenda ni se encuentra presente la estructura formada por sacrificante-sacrificado-destinatario planteada por Henri Hubert y Marcel Mauss (1899). Al contrario, los sirvientes se definirían como pertenencias exclusivas del soberano, que van al más allá para desempeñar exactamente las mismas actividades de la vida terrenal (Pereira, 2010: 262-263). Por otra parte, Martha Ília Nájera Coronado (1986: 201-204) y Michel Graulich (2016: 167-168) opinan que sí se trata de un sacrificio, pues, en el caso mexicano, las exequias tenían lugar en un templo, las muertes se daban a menudo en los *cuauhxicalli*, el corazón de las víctimas era entregado al fuego y entre éstas se contaban también prisioneros de guerra, alimento del sol y de la tierra. De acuerdo con los dos historiadores, los servidores se volvían escolta de un ser divinizado, tanto en la sociedad maya como en la mexicana. Estamos de acuerdo con esta reflexión y, para el caso específico de enanos y jorobados, cabe destacar un tratamiento del cuerpo que remite tanto a Huitzilopochtli -ya que su sangre era untada sobre su efigie- como a los dioses telúricos y acuáticos, ya que su cuerpo era enterrado y no comido.²²

Otra peculiaridad interesante está constituida por el lugar de su muerte; es decir, recostados boca arriba sobre un gran *teponaztli* del *tlatoani*, el cual era a su vez puesto sobre el *cuauhxicalli*. El uso del *teponaztli* como piedra de sacrificio no es exclusivo de los funerales reales, ni los únicos que sobre él se sacrificaban eran enanos, jorobados y esclavos. En efecto, en la veintena de Panquetzaliztli, se sacrificaban sobre un *teponaztli* a los guerreros que peleaban contra los esclavos bañados ofrecidos por los mercaderes, durante el desarrollo de la *Ipaina Huitzilopochtli* (Sahagún, 1950-1982 (2): 146). Este instrumento musical gozaba de una importancia reconocida en los acontecimientos festivos y rituales. Durán (1995, (2): 195) explica que la efigie del dios de la danza era puesta cerca de este tambor, mismo que era venerado como un dios en las ciudades de México y Tezcoco. Según Alva Ixtlilxóchitl (1985 (2): 171-172) Nezahuapilli le pidió a su hermano un *teponaztli* que él conquistó en la guerra y, ya que su hermano no quiso entregárselo, el soberano lo mandó traer con la fuerza, guardándolo “en la sala de armas, como cosa ganada en guerra”. Sucesivamente los frailes franciscanos lo mandaron hacer pedazos y quemar “por la estimación y veneración con que los principales lo tenían” (Alva Ixtlilxóchitl, 1985 (2): 172). Con base en los estudios llevados a cabo en la Sierra norte de Puebla, Guy Stresser-Péan (2013: 168-169) destaca la naturaleza femenina del *teponaztli*, así como la relación de las lengüetas del instrumento con la vulva; por ello, propone que el dios del baile mencionado por Durán pueda ser Macuixóchitl, Cinco Flor, mientras que el *teponaztli* podría representar a la diosa Xochiquetzal (Stresser-Péan, 2013: 169). En efecto, los ejemplares de tambores horizontales que han llegado hasta nuestros días tienen a menudo formas antropomorfas o zoomorfas, aunque, hasta donde sabemos, ningún ejemplar representa una figura femenina. A este respecto vale la pena mencionar la reproducción de *teponaztli* en piedra, que representa a Macuixóchitl, del Museo Nacional de Antropología, así como otro, de madera, donde se puede apreciar el grabado de un brazo que lleva un *matemecatl* y, en los cabezales, flores de seis pétalos y el glifo *atl-tlachinolli* (Castañeda y Mendoza, 1930: 13). Otros están grabados con representaciones de *cipactli*, *ahuítzotl* o guerreros. Por lo anterior, tiene sentido pensar que, al acostar a la víctima sobre la parte superior del instrumento musical, se haya querido poner en escena su sacrificio sobre un ser poderoso, sea ello antropomorfo o zoomorfo.²³

22. Los cuerpos de los *ixiptla* de dioses acuáticos, telúricos y de la fertilidad no eran consumidos, sino que se enterraban en cajas, subterráneos, cuevas o eran tirados en el agua (Graulich, 2016: 393-399).

23. La potente “agencia” de este instrumento sigue siendo vigente hoy en día. En la comunidad tlahuica de San Juan Atzingo, en el Estado de México, se conserva un *teponaztli* en forma de jaguar. Según los integrantes del pueblo, en tiempos antiguos se le cortaron las patas delanteras como castigo por haber querido irse “con su nana”. Por ello, las patas fueron encadenadas al altar (Álvarez Fabela, 2010: 135).

24. En el caso de la veintena de Huey Tecuilhuitl, el rito del sacrificio de Xilonen era llamado *tepotzoa*, “tiene una joroba”, donde la joroba correspondería probablemente a la víctima cargada boca arriba sobre la espalda del sacerdote (Dodds Pennock, 2007: 50; Mazzetto, en prensa).

Como último apunte, cabe resaltar la relación entre el enano y el *teponaztli* en la leyenda del enano de Uxmal, donde es precisamente la acción de tocar el *tunkul*, tambor fabricado de un árbol hueco muy parecido al *teponaztli*, que anuncia la transgresión del enano y desencadena las pruebas requeridas por el soberano de Uxmal contra el transgresor. Tal desafío acabará con el reino del monarca y dará inicio al reinado del enano (Balutet, 2009: 85-86). A pesar de que no será posible desarrollar en este espacio un estudio pormenorizado sobre el simbolismo de este instrumento, es significativo evocar cómo la muerte sobre una piedra sacrificial antropomorfa recuerda las víctimas usadas como “cama” para el sacrificio de algunos *ixiptla* en el ciclo de las fiestas del año solar (Graulich, 2016: 235-237), así como el sacerdote-piedra sacrificial sobre cuya espalda se degollaban los *ixiptla* de Toci y Xilonen (Sahagún, 1950-1982 (2): 105; Durán, 1995 (2): 151).²⁴ La forma redondeada del *teponaztli* usado como piedra de sacrificio evoca también los *chacmool* de la fase imperial mexicana. Leonardo López Luján y Javier Urcid han demostrado cómo el tronco y las extremidades de estos monumentos van contrayéndose respecto a la etapa temprana, formando un bloque compacto. En palabras de los investigadores, se trataba de “cilindros macizos que debieron de haber sostenido firmemente la espalda de cualquier persona. En cierta forma, estos cilindros nos evocan el *teponaztli* convertido temporalmente en *techcatl* durante las exequias de los últimos tlatoque mexicanos [...] y en el mes de Panquetzaliztli” (López Luján y Urcid, 2002: 26, 36; cf. López Austin y López Luján, 2001a: 66-67).

De cuevas acuáticas y eclipses solares

Quisiéramos acabar este largo recorrido por las fuentes históricas mencionando cómo, al menos en las sociedades nahua y mixteca, tanto enanos como jorobados guardaban una relación estrecha con el dominio de los seres telúricos y acuáticos, espacio de las cuevas y de los remolinos. Como varios investigadores han destacado, algunos pasajes de las fuentes documentales permiten considerar a enanos y jorobados como seres que podían cruzar el umbral entre la dimensión humana y la del más allá. Por su tamaño pequeño eran comparados con los *tlaloque*, los pequeños ayudantes de Tlaloc, y en su honor estos mismos enanos eran sacrificados echándolos en el remolino del Pantitlan, en caso de hambrunas o sequías, junto con albinos e individuos “marcados”, por ejemplo los que nacían con dos cabezas (Alvarado Tezozómoc, 2001: 345-346, 379).²⁵

Entre estos episodios, quizá el más conocido sea un extracto de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* donde el rey de Chalco

quiso sacrificar a estos criados del dios del agua un su corcovado, y lleváronle al Volcán, cerro muy alto y do siempre hay nieve, 15 leguas de esta ciudad de México, y metieron al corcovado en una cueva y cerráronle la puerta; y él, por no tener de comer, se traspuso y fue llevado do vio el palacio dicho y la manera que se tenía por el dios; e idos después los criados del señor de Chalco a ver si era muerto, le hallaron vivo, y traído dijo lo que vio (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2011: 29-31).

Manuel Hermann Lejarazu (2018: 84-85) ha llamado la atención sobre la presencia de un jorobado llamado 10 Viento en el *Códice Colombino-Becker I*. Este personaje, caracterizado por el cuerpo pintado de negro, parece acompañar un sacerdote nahua o tolteca y está involucrado en una serie de actos rituales. En la lámina 10 realiza un rito de autosacrificio perforándose la oreja y depositando la sangre sobre algunas espinas dispuestas sobre un altar. En la misma

25. Regresando a las piedras de sacrificios, cabe mencionar que el *chacmool* de la Etapa 1 del Templo Mayor, conocido como El Chuco, representaba un individuo cuyo rostro muestra una mueca que puede señalar su naturaleza de ser deforme o víctima de parálisis (López Austin y López Luján, 2001b: 73). Sobre la relación entre deformidades, parálisis y la acción de los vientos o *aires*, también entre grupos indígenas contemporáneos, véase Viesca y Ramos R. de Viesca (2017).

lámina, el jorobado se encuentra agachado a la orilla de un río caracterizado por volutas amarillas, bebiendo un líquido espumoso (Fig. 6).

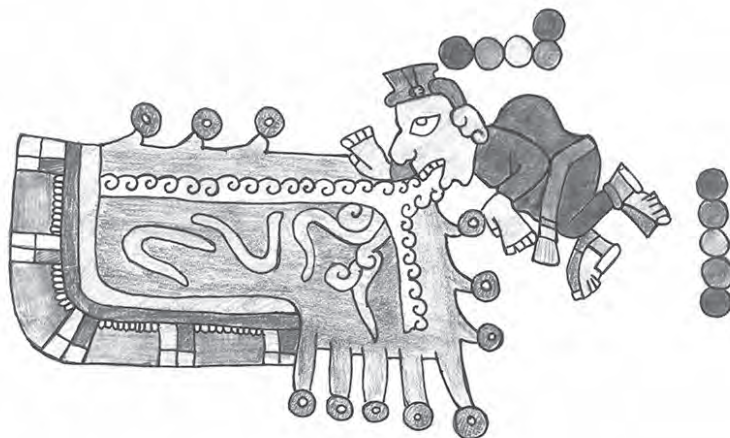


Figura 6. Lámina 10 del Códice Colombino-Becker I ([siglo XII] 2017). El jorobado 10 Viento agachado a la orilla de un río y tomando un líquido espumoso. Redibujado por la autora.

Sucesivamente 10 Viento se introduce en una cueva cuya entrada se encuentra al pie de una montaña definida “Montaña de los cascabeles”. A la izquierda, parado en la cumbre del mismo cerro, el sacerdote nahua parece sacar el jorobado de los cabellos del interior de la cueva.²⁶ Posteriormente, el mismo personaje aparece vestido con un *xicolli* blanco de rayas y puntos negros y dirige a otro individuo en lo que parece otro conjunto de actos rituales. La realización de penitencias, autosacrificios y la frecuentación de cuevas y cerros aproxima a 10 Viento a la esfera sacerdotal. A este respecto, Jacinto de la Serna relata cómo

hoj 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 les dio aquella gracia [...] y cuando estos accidentes y defectos corporales los tienen desde el vientre de su madre, dicen, que de allá sacaron la gracia (Serna, 1987: 389-390; cf. Hermann Lejarazu, 2018: 85).

Con base en este extracto, quizá se pueda tentativamente dar una primera y parcial explicación a la exigencia de los soberanos de rodearse de individuos enanos y contrahechos, mismos que tenían el don para curar las enfermedades que ellos mismos padecían. De esta manera, el mismo *tlatonani* se vería beneficiado por sus capacidades de curación.²⁷ Su condición de enfermos los convertía en seres adecuados para realizar un intercambio con el otro mundo, como “seres propiciadores de lluvia”, en palabras de Hermann Lejarazu (2018: 84), pero también como individuos parecidos a Nanáhuatl, el buboso, quien se convirtió en sol en los relatos míticos (Sahagún, 1950-1982 (7): 3-9; *Leyenda de los Soles*, 2011: 153-155; Graulich, 2000a: 118-122; Echeverría García, 2014: 376). En efecto, según Juan de Córdova entre los zapotecos, en caso de eclipse solar

Ytem dezian y creyan que los enanos eran hechos por mandado del sol, y que entonces como cosa suya los pedia. Y asi qualquiera que hallaua algún enano o enanos o hombres chiquitillos, o le tenían en su casa le mataua y sacrificaua y ellos se escondían porque no los matassen, por manera que pocos se escapauan (Juan de Córdova, 1886: 215).²⁸

26. Otro jorobado que se introduce en una cueva se puede ver en la lámina 61 del Códice Nuttall (Hermann Lejarazu, 2018).

27. McCafferty y McCafferty (2009: 202) definen a enanos y jorobados como *living talismans*, en base a su relación con el mundo sobrenatural. Por su parte, es tentador asociar al jorobado como dador potencial de las riquezas del Tlalocan con la figura del héroe mítico Kokopelli, perteneciente a la tradición cultural de varios grupos del Suroeste de Estados Unidos. De este personaje se dice que “carga en un bulto sobre la espalda o en su joroba los bienes que promete a las doncellas: nubes, niños, canciones, cobijas, semillas” (Hers, 2001: 64).

28. En la sociedad maya clásica los enanos se encuentran a menudo representados como servidores del dios del sol y del dios del maíz (Prager, 2001: 279). Varias figurillas de enanos procedentes de la isla de Jaina (Campeche) lucen tocados cuyas características los asocian con el dios solar (Cook de Leonard, 1971: 61).

Así, si para nahuas y mixtecos es posible proponer que las personas afectadas por deformidades se vincularían con el dominio de la tierra y del agua, para los zapotecos se trataba más bien de pertenencias del astro diurno. De acuerdo con Echeverría García (2014: 376), los enanos y jorobados serían la “personificación de Nanahuatzin” y su sacrificio durante los eclipses concurriría a recrear el nacimiento del sol, rejuveneciéndolo y otorgándole vitalidad.

La capacidad sobrenatural de cruzar los umbrales propia de individuos enfermos nos evoca uno de los mitos compartidos por los grupos salish del medio y bajo Fraser, estudiados por Claude Lévi-Strauss (2008: 887-888), donde un muchacho que padecía algún tipo de lepra y cuyo cuerpo hedía terriblemente se suicidó hundiéndose en un lago. En el fondo del agua, fue a topar con una morada guardada por somorgujos (*Gavia sp.*), cuyos habitantes padecían de una extraña enfermedad. El muchacho intercambió entonces la curación de su propia enfermedad por la sanación del padecimiento del que sufrían los habitantes del agua, contrajo matrimonio y pudo ver por primera vez las máscaras, los atavíos y los sistros de los danzantes swaihwé. De alguna manera, era precisamente por su condición imperfecta y excepcional que enanos y jorobados eran considerados adecuados para comunicar con el mundo de los dioses.

Antes de concluir, quizá valga la pena poner énfasis en el hecho de que estos individuos eran percibidos como una anomalía. Tal vez su sacrificio introduciría, en palabras de Claude Lévi-Strauss, un “desequilibrio deseado” (*déséquilibre souhaité*) dentro de una regularidad -por ejemplo, estacional- que se pretendería acortar, para acabar con un período de carencia, o prolongar, para gozar de un período de abundancia. Así, el desequilibrio extraño representado por la forma física de enanos y jorobados provocaría, a su vez, la irregularidad o interrupción requerida para acabar con “patologías cósmicas” (*pathologies cosmiques*) como una sequía prolongada, o con la oscuridad peligrosa causada por un eclipse, es decir, fenómenos manifiestamente aperiódicos (Lévi-Strauss, 1966: 399, 405).

Conclusiones

La costumbre de los soberanos de rodearse de enanos, jorobados o contrahechos, tanto en el mundo antiguo como moderno, encuentra en el México antiguo otro ejemplo de gran relevancia. Estos personajes desempeñaban distintos papeles, asociados de manera estrecha con la vida y los hábitos cotidianos de su dueño. Llamados a menudo *xolos*, servidores o pajes, en las fuentes, demostraban diariamente su fidelidad incondicionada, llevando a cabo misiones como emisarios y rodeando constantemente al *tlatoani* en las distintas actividades que realizaba en su día a día. Entre los roles más apreciados por el monarca destaca sin dudas el de truhán y el bufón. Desde la acrobacia hasta la música, estos individuos entretenían al *tlatoani* con una gama muy variada de actividades y se relacionaban de manera estrecha con el cuerpo del soberano, siendo cuidadores de sus objetos personales como vestimentas, objetos de aseo personal, etc. Su presencia al lado del monarca era tan relevante que sus servidores se volvían sus acompañantes, siendo sacrificados durante las exequias de su dueño para seguir sirviéndolo en el más allá. Al convertirse el *tlatoani* en un ser divinizado, es posible clasificar la muerte de sus acompañantes como sacrificio. Tanto en las fuentes documentales como en los manuscritos pictográficos, los contrahechos ocupaban un lugar muy peculiar, como seres que tenían la capacidad de cruzar el umbral que dividía la dimensión terrestre de la habitada por los dioses. Los documentos los asocian tanto con

la esfera telúrica y acuática, como con la solar, al ser elegidos para el sacrificio en espacios propicios para la comunicación con el Tlalocan, como cuevas o lagunas, o en caso de eclipses solares. Individuos poseedores de un don, los contrahechos podían sanar las enfermedades que ellos mismos padecían. A pesar de que en este texto se ha proporcionado sólo un primer acercamiento al análisis de estos personajes, aun relativamente poco estudiados, valdría la pena sin duda desarrollar más la investigación acerca de sus funciones. Una de las pistas que consideramos merezca más atención es la semejanza entre los atavíos llevados por el *tlatoani* y los de sus servidores, al momento de la muerte. De alguna manera, este detalle nos evoca la analogía estrecha entre los atavíos de algunas divinidades -como Toci-Tlazoltéotl en Ochpaniztli, o Tezcatlipoca en Tóxcatl- y los de los sacerdotes encargados de su culto, quienes podían ser tomados como réplicas -o *ixiptla*- del mismo numen. Por otro lado, el uso del *teponaztli* como piedra de los sacrificios amerita sin duda un análisis más profundo.

Con todo, hemos podido confirmar cómo la comparación con los datos etnográficos y con relatos míticos determinados podría otorgar una guía de lectura sugerente que pudiera explicar la trascendencia de estos individuos como acompañantes favoritos del *tlatoani* mexicana y como víctimas indispensables para aplacar manifestaciones terribles de la naturaleza, como sequías violentas o la *desaparición* del sol. Sus deformidades y anomalías favorecerían el desenlace positivo de estos fenómenos, interrumpiendo una regularidad peligrosa. Como el héroe salish regresó a la tierra cargado de los tesoros propios de los seres acuáticos, enanos y jorobados establecían intercambios proficuos entre el mundo humano y el de los dioses, adquiriendo dones y convirtiéndose -aunque muchas veces a costa de su propia vida- en seres indispensables para el bienestar del soberano.

Agradecimientos

Este artículo constituye uno de los resultados de la investigación que he llevado a cabo como integrante del proyecto "Of Farces and Jesters. Humor and Laughter in pre-Hispanic and Colonial Nahua Culture from Anthropological Perspective and in the Context of Intercultural Contact (16th-17th Centuries)", financiado por el National Science Center de Polonia, N° 2016/21/D/HS3/02672. Agradezco a Agnieszka Brylak, responsable del proyecto, y a Guilhem Olivier, por sus valiosos comentarios y sugerencias bibliográficas.

Fuentes éditas citadas

- » Alcalá, J. ([1539-1942 ca.] 2000). *Relación de Michoacán*, Mendoza M. F. (ed.). México, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán.
- » Alva Ixtlilxóchitl, F. ([circa 1620] 1985). *Obras históricas*, O'Gorman, E. (ed.). 2 vols. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- » Alvarado Tezozómoc, H. ([1609] 1998). *Crónica mexicáyotl*. León, A. (trad.). México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- » Alvarado Tezozómoc, H. ([1581] 2001). *Crónica mexicana*. Díaz Migoyo, G. y G. Vázquez Chamorro (eds.). Madrid, Historia 16, Dastin.
- » Betanzos, J. ([1551] 2004). *Suma y Narración de los Incas*. Martín Rubio, M. del C. (ed.). Madrid, Ediciones Polifemo.
- » *Cantares mexicanos* ([siglo XVI] 2011), León-Portilla, M. (ed.), 3 vols. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fideicomiso Teixidor.
- » Cervantes de Salazar, F. ([1575] 1985). *Crónica de la Nueva España*. Miralles Ostos, J. (ed.). México, Porrúa.
- » Chimalpahin, D. ([1631] 1998). *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*. Tena, R. (ed.), 2 vols. México, Cién de México.
- » Chimalpahin, D. ([1631] 2003). *Séptima Relación de las différentes histoires originales*. García Quintana, J. (ed.). México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- » *Códice Borbónico* ([siglo XVI] 1991). Anders, F; Jansen, M. y L. Reyes García (eds.). Graz, Madrid, Mexico, ADV, Sociedad Estatal Quinto Centenario.
- » *Códice Tudela* ([1540-1553] 2002). Juan J. Batalla Rosado (ed.), 2 vols. Madrid, Testimonio Compañía Editorial.
- » *Códice Colombino - Becker I. Edición facsimilar* ([siglo XII] 2017). *Arqueología Mexicana*, edición especial, 74: 8-12.
- » Córdova, J. ([1578] 1886). *Arte del idioma zapoteco*. Morelia, Imprenta del Gobierno en la Escuela de Artes.
- » Cortés, H. ([1519-1526] 1866). *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al Emperador Carlos V*. Paris, Imprenta Central de los Ferro-Carriles.
- » Díaz del Castillo, B. ([1568] 1796). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2 vols. Madrid, Imprenta de Don Benito Cano.
- » Durán, D. ([1581] 1995). *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. Camelo, R. y J. R. Romero (eds.), 2 vols. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- » González Holguín, D. ([1608] 1952). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- » Herrera y Tordesillas, A. ([1559-1625] 1945). *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme de el Mar Océano*. Asunción del Paraguay, Guaranía.
- » Historia de los mexicanos por sus pinturas ([siglo XVI] 2011), en Tena, R. (ed.), *Mitos e historias de los antiguos nahuas*: 15-95. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- » *Histoyre du Mechique* ([1543] 2011), en Tena, R. (ed.), *Mitos e historias de los antiguos nahuas*: 115-165. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- » *Leyenda de los soles* ([1558] 2011), en Tena, R. (ed.), *Mitos e historias de los antiguos nahuas*: 169-205. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- » *Lienzo de Tlaxcala* ([1552] 1983). de la Torre, M., García Quintana J. y C. Martínez Marín (eds.). México, Carton y Papel de México.
- » López de Gómara, F. ([1552] 1943). *Historia de la Conquista de México*, Ramírez Cabañas, J. (ed.), 2 vols. México, Editorial Pedro Robredo.
- » *Memorial de Solola. Anales de los cakchiqueles* ([circa 1560] 1950). Recinos, A. (ed.). México, Fondo de Cultura Económica.
- » Mendieta, G. ([1570-1597] 1997). *Historia Eclesiástica Indiana*. García Icazbalceta, J. y A. Rubial García (eds.), 2 vols. México, Cién de México.
- » Molina, A. ([1555] 2008). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México, Porrúa.
- » Motolinía o Benavente, T. ([circa 1541] 1971). *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. O’Gorman, E. (ed.). México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- » Muñoz Camargo, D. ([1576-1591] 1966). *Historia de Tlaxcala*. México, Publicaciones del Ateneo Nacional de Ciencias y Artes de México.
- » *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché* ([circa 1550] 1986). Recinos, A. (ed.). México, Fondo de Cultura Económica.
- » *Relaciones geográficas del siglo XVI. Relaciones geográficas de la provincia de Tlaxcala* ([1577-1582] 1982). Acuña, R. (ed.), 2 vols. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- » Sahagún, B. ([1569] 1950-1982). *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, 12 vols., trad. Dibble C. E. y J. O. Dibble. Santa Fe, Research and University of Utah.
- » Sahagún, B. ([1577] 1969). *Historia general de las cosas de Nueva España*. Garibay, A. M. (ed.), 3 vols. México, Porrúa.
- » Sahagún, B. ([1558-1561] 1997). *Primeros memoriales. Paleography of Nahuatl Text and English Translation*, trad. T. D. Sullivan. Norman, University of Oklahoma Press.
- » Serna, J. ([1656] 1987). “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas” en Ponce, P. y P. Sánchez de Aguilar (eds.); *El alma encantada*. México, Fondo de Cultura Económica.
- » Torquemada, J. ([1614] 1975-1983). *Monarquía Indiana: de los veinte y uno libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. León-Portilla, M. (ed.). 7 vols. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Bibliografía citada

- » Acuña, R. (1978). *Farsas y representaciones escénicas de los mayas antiguos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- » Álvarez Fabela, R. (2010). No pegue la cola, pegue pulmón; representaciones simbólicas en el Santo Teponaztle de San Juan Atzingo. *Antropología. Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia: memoria del V Foro Internacional de música tradicional 90, Nueva Época*: 129-136.
- » Allen Brown, P. (2015). "The Mirror and the Cage. Queens and Dwarfs at the Early Modern Court" en Arab R., Dowd M., y A. Zucker (eds.); *Historical Effects and the Early Modern Theater*: 137-151. New York, Routledge.
- » Andelson B. M. (2005). *The Lives of Dwarfs: Their Journey from Public Curiosity Toward Social Liberation*. New Brunswick, New Jersey y Londres, Rutgers University Press.
- » Bacon, W. (2007). "The Dwarf Motif in Classic Maya Monumental Iconography: A Spatial Analysis". Tesis de doctorado inédita. Ann Arbor, University of Pennsylvania.
- » Balutet, N. (2009). La importancia de los enanos en el mundo maya precolombino. *Indiana* 26: 81-103.
- » Brylak, A. (en prensa). Buffoons and Sorcerers: Merging of Witchcraft and Entertainment in Colonial Sources on Pre-Hispanic Nahuas. *Colonial Latin American Review*.
- » Castañeda, D. y V. T. Mendoza (1930). *Los teponaztlis en las civilizaciones precortesianas*. México, Academia de Música Mexicana, Conservatorio Nacional de Música.
- » Chinchilla Mazariegos, O. (2011). La muerte de Moquihuix. Los mitos cosmogónicos mesoamericanos y la historia azteca. *Estudios de Cultura Náhuatl* 42: 77-108.
- » Cook de Leonard, C. (1971). Gordos y enanos de Jaina (Campeche, México). *Revista Española de Antropología Americana* 6: 57-83.
- » Cucina, A., Tiesler Blos, V. y A. Romano Pacheco (2004). "Los acompañantes de Janaab' Pakal y de la 'Reina Roja' de Palenque, Chiapas. El significado de sacrificios humanos en las exequias de la sociedad maya del Clásico" en Cucina A. y V. Tiesler (eds.); *Janaab' Pakal de Palenque. Vida y muerte de un gobernante maya*: 71-102. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- » Dasen, V. (1993). *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*. Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press.
- » Dikici A. E. (2006). "Imperfect bodies, perfect companions? Dwarfs and mutes at the Ottoman Court in the Sixteenth and Seventeenth Centuries". Tesis de Maestría inédita. Subanci, Subanci University.
- » Dodds Pennock, C. (2007). "Female Dismemberment and Decapitation: Gendered Understandings of Power in Aztec Ritual" en Stuart C. (ed.); *Cultures of Violence: Interpersonal Violence in Historical Perspective*: 47-73. Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- » Echeverría García, J. (2014). "El sol es comido": representaciones, prácticas y simbolismos del eclipse solar entre los antiguos nahuas y otros grupos mesoamericanos. *Revista Española de Antropología Americana* 44 (2): 367-391.
- » Foncerrada de Molina, M. (1976). El enano en la plástica maya. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 13 (45): 45-57.
- » García Icazbalceta, J. (1891). *Pomar y Zorita: Pomar, Relación de Tezcoco; Zurita, Breve*

relación de los señores de la Nueva España. Varias relaciones antiguas (Siglo XVI). México, Imprenta Francisco Díaz de León.

- » González González, C. J. (2011). *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*. México, Fondo de Cultura Económica.
- » Graulich, M. (2000a). *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Bruselas, Académie Royale de Belgique.
- » Graulich, M. (2000b). Más sobre la Coyolxauhqui y las mujeres desnudas de Tlatelolco. *Estudios de Cultura Náhuatl* 31: 77-94.
- » Graulich, M. (2014). *Moctezuma. Apogeo y caída del imperio azteca*. México, Ediciones Era.
- » Graulich, M. (2016). *El sacrificio humano entre los aztecas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- » Hermann Lejarazu, M. (2018). Seres que propician la lluvia. El carácter simbólico de enanos y jorobados en el México antiguo. *Arqueología mexicana* 152: 84-85.
- » Hers, M. (2001). Durango en el Clásico. *Arqueología mexicana* 49: 62-67.
- » Hubert, H. y M. Mauss (1899). *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. París, Felix Alcan.
- » Lesbre, P. (2008). "Recuerdo colonial de la realeza prehispánica: el uso de cerbatanas por los señores de Tezcoco" en Olivier, G. (ed.); *Símbolos de poder en Mesoamérica*: 293-313. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- » Lévi-Strauss, C. (1966). *Mythologiques II. Du miel aux cendres*. Paris, Plon.
- » Lévi-Strauss, C. (2008). *Œuvres. La voie des masques*. Paris, Gallimard.
- » López Austin, A., (1967). Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl. *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 87-117.
- » López Austin, A. y L. López Luján (2001a). El chacmool mexicana. *Caravelle* 76-77: 59-84.
- » López Austin, A. y L. López Luján (2001b). Los mexicas y el chacmool. *Arqueología mexicana* 35: 68-73.
- » López Luján, L. y J. Urcid (2002). El Chacmool de Mixquic y el sacrificio humano. *Estudios de Cultura Náhuatl* 33: 25-43.
- » Máynez, P. (2002). *El Calepino de Sahagún: un acercamiento*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica.
- » Mazzetto, E. (2014). *Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan*. Oxford, British Archaeological Reports.
- » Mazzetto, E. (en prensa). Cuando la tierra ríe. Apuntes sobre el humor ritual entre los nahuas prehispánicos. *Revista Española de Antropología Americana*.
- » McCafferty S. y G. McCafferty (2009). "Alternative and Ambiguous Gender Identities in Postclassic Central Mexico" en Terendy, Lyons, N. y M. Janse-Smekal (eds.); *Que(e)rying Archaeology*: 196-206. Calgary, University of Calgary.
- » Miller, V. E. (1985). "The Dwarf Motif in Classic Maya Art" en Benson E. (ed.); *Fourth Palenque Round Table, 1980*: 141-153. San Francisco, Pre-Columbian Art Research Institute.
- » Mondragón Vázquez, A. J. (1999). *Simbolismo de las representaciones de jorobados en el arte mexicana*. Tesis de licenciatura. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

- » Nájera Coronado, M. I. (1986). *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio entre los antiguos mayas*. México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- » O'Bryan, R. (2012). Grotesque Bodies, Princely Delight: Dwarfs in Italian Renaissance Court Imagery. *Preternature* 1 (2): 252-288.
- » Olivier, G. (2004). *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México, Fondo de Cultura Económica.
- » Olivier, G. (2015). *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, 'Serpiente de nube'*. México, Fondo de Cultura Económica, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- » Olivier, G. (2019a). "Controlar el futuro e integrar al otro: los presagios de la Conquista de México" en Olivier, G. y P. Ledesma Bouchan (eds.); *Tetzáhuil. Los presagios de la Conquista de México*: 28-52. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- » Olivier, G. (2019b). Las "barbas del Sol" y otros relatos míticos mesoamericanos según la *Histoire du Méchique* de André Thévet. *Estudios de Cultura Náhuatl* 58: 137-183.
- » Olivier, G. y L. López Luján (2017). "De ancestros, guerreros y reyes muertos. El simbolismo de la espátula rosada (*Platalea ajaja*) entre los antiguos nahuas" en Matos Moctezuma, E. y Á. Ochoa (eds.); *Del saber ha hecho su razón de ser...Homenaje a Alfredo López Austin*: 159-194. 2 vols. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- » Otto, B. K. (2001). *Fools Are Everywhere: The Court Jester Around the World*. Chicago, University of Chicago Press.
- » Peperstraete, S. (2007). *La "Chronique X". Reconstitution et analyse d'une source perdue fondamentale sur la civilisation Aztèque, d'après l'Histoire de las Indias de Nueva España de D. Durán (1581) et la Crónica mexicana de H. A. Tezozomoc (ca. 1598)*. Oxford, British Archaeological Reports.
- » Pereira, G. (2010). "El sacrificio humano en el Michoacán antiguo" en López Luján, L. y G. Olivier (eds.); *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*: 247-272. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- » Prager, C. (2001). "Court Dwarfs - the Companions of Rulers and Envoys of the Underworld" en Grube N. (ed.); *Maya: Divine Kings of the Rain Forest*: 278-279. Colonia, Konemann.
- » Prager, C. (2002). "Enanismo y gibosidad: las personas afectadas y su identidad en la sociedad maya del tiempo prehispánico" en Tiesler Blos, V., Cobos R. y M. Greene Robertson (eds.); *La organización social entre los mayas prehispánicos, coloniales y modernos*: 35-67. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- » Ragot, N. (2000). *Les au-delàs aztèques*. Oxford, British Archaeological Reports.
- » Rasmussen, K. (2020). *Mitos y leyendas inuit*. Madrid, Siruela.
- » Rosas Peña, J. (2019). *La representación de los enanos y jos jorobados en la plástica maya durante el período Clásico tardío. El caso del Petén*. Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- » Sampsell, B. M. (2001). Ancient Egyptian Dwarfs. *KMT: A Modern Journal of Ancient Egypt* 12 (3): 60-73.
- » Shapiro, N. R. (Ed.) (2002). *Lyrics of the French Renaissance: Marot, Du Bellay, Ronsard*. Chicago, University of Chicago Press.

- » Stresser-Péan, G. (2013). *El Sol-Dios y el Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- » Terraciano, K. (2014). Narrativas de Tlatelolco sobre la Conquista de México. *Estudios de Cultura Náhuatl* 47: 211-235.
- » Testart, A. (2004). *Les morts d'accompagnement. La servitude volontaire I*. Paris, Errance.
- » Varela Merino, E. (2009). *Los galicismos en el español de los siglos XVI y XVII*, vol. 1. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- » Viesca, C. y M. Ramos R. de Viesca (2017). La discapacidad en el pensamiento y la medicina náhuatl. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas* 74: 171-193.
- » Wimmer, A. (2004). En *Gran Diccionario Náhuatl* [en línea]. Universidad Nacional Autónoma de México [Ciudad Universitaria, México D.F.]: 2012. Disponible en Internet: <http://www.gdn.unam.mx>. Consultada el: 14 de abril de 2021.