



Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas

ISSN: 2448-9018

ISSN: 2448-8488

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Echeverría García, Jaime

La construcción del cuerpo del “otro”: el loco, el miedoso y el extranjero entre los antiguos nahuas

Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas, vol. 24,
núm. 70, 2017, Septiembre-Diciembre, pp. 139-170

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=529558396008>

- 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

La construcción del cuerpo del "otro": el loco, el miedoso y el extranjero entre los antiguos nahuas

Jaime Echeverría García*

Posgrado de Antropología Social

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *En este artículo se exponen las representaciones que los antiguos nahuas, especialmente los mexicas, crearon sobre tres figuras de alteridad: el loco, el miedoso y el extranjero. Se parte de la idea de que el corazón —entre otros órganos—, el complejo anímico y la oposición frío/caliente, fueron determinantes en la construcción del cuerpo del "otro", al mismo tiempo que ayudaron a delinear la identidad étnica nahua. Las alteridades reconocidas por los nahuas fueron funcionales por varios motivos: evidenciaban carencias y excesos, los comportamientos y gestos prohibidos por la cultura nahua, los cánones en el vestido y el adorno y las normas sexuales, entre otros aspectos.*

PALABRAS CLAVE: *Nahuas, alteridad, loco, miedoso, extranjero.*

The construction of the body of the "other:" the crazy, the fearful and the foreigner among the ancient Nahuas

ABSTRACT: *In this article the representations that the ancient Nahuas, especially the Mexicas, created about three figures of otherness: the madman, the fearful and the foreigner are discussed. The representations are based on the idea that the heart —among other organs—, the psychic complex and the cold/hot opposition, were determining factors in the construction of the body of the "other," whilst at the same time helping to delineate the ethnic Nahua identity. The alterities recognized by the Nahuas were functional for several reasons: they demonstrated the deficiencies and excesses, the behaviors and gestures prohibited by the Nahua culture, as well as the canons in dress and adornment, along with sexual norms, among other topics.*

KEYWORDS: *Nahuas, Alterity, Crazy, Fearful, Foreigner*

* jecheverriagarcia@yahoo.com

INTRODUCCIÓN

El discurso moral nahua delineó un ideal de persona y de comportamiento basado en el punto medio, el cual fue definido como un parámetro de normalidad. Todo aquello que rebasara los límites de lo considerado normal se asentaba en el ámbito de la transgresión. A su vez, del ideal de persona partieron las características corporales deseables entre los nahuas, tanto en su constitución y apariencia físicas externas como en los componentes internos. A grandes rasgos, se apreciaba el cuerpo esbelto sin defectos ni cicatrices, así como el cabello lacio, mientras que el movimiento corporal debía mostrar orden. Por ejemplo, se recomendaba evitar dar grandes pasos al caminar, pero tampoco arrastrar los pies, ir mirando de frente en lugar de girar la cabeza a un lado y al otro [Sahagún 1950-1981, *CF*, II: 66-67; VI: 121-122]. En su constitución interna, la condición deseada de las almas y del corazón, entre otros órganos, igualmente reflejaba un estado de salud y de equilibrio en el ser humano [López Austin 1996, I: 262]. Generalmente, la apariencia física delataba el estado de moralidad o de inmoralidad [Echeverría 2009: 67-68, 81-89; 2012a: 172-174; López y Echeverría 2011], el cual se encontraba en sintonía con el buen o mal estado de determinadas partes del cuerpo, como serían la cabeza, el corazón y el hígado, que eran los principales centros de concentración anímica [López Austin 1996, I: 219].

El órgano cardíaco desempeñó un papel de suma importancia en el pensamiento de los nahuas. Estaba relacionado con la vitalidad, el pensamiento, la memoria, la voluntad, las emociones y el comportamiento moral, entre otros aspectos [López Austin 1996, I: 207-208; véanse Viesca *et al.* 2005: 229-232; Martínez 2007: 10-11]. Dada su importancia, los diversos trastornos que podía padecer repercutían gravemente en la salud de la persona. Como órgano del pensamiento y la conciencia, su lesión podía provocar locura y epilepsia [Echeverría 2012b: 115-117]. Por otro lado, la experiencia sorpresiva de miedo, que provocaba la huida del *tonalli*¹ —la entidad anímica ubicada principalmente en la cabeza— del cuerpo y que generaba el padecimiento del susto, igualmente dañaba el corazón [Echeverría 2014: 206-207].

Además de los daños que podía sufrir el corazón por diversas causas, ciertas condiciones del mismo podían ser adquiridas desde el nacimiento

¹ La ortografía del náhuatl ha sido normalizada con base en el *Gran Diccionario del Náhuatl* (GDN).

mediante el influjo del signo del día al que la persona era dedicada. El signo *mazatl*, "venado", infundía su esencia temerosa en los que habían nacido en él, lo cual ocurría mediante la impronta que dejaba el miedo en su *tonalli* y su corazón y que irremediablemente afectaba el temperamento [Sahagún 1950-1981, CF, IV: 10, 37).

Hasta aquí hemos expuesto a grandes rasgos lo que determinadas condiciones del corazón, ya fueran por afectaciones que derivaban en enfermedad o por la esencia de los signos de los días, caracterizaban a individuos que para los nahuas eran considerados transgresores. Ése fue el caso del loco y del miedoso, quienes contravenían el sistema moral nahua. El loco estaba lesionado de sus facultades intelectuales en tanto que el miedoso mantenía un comportamiento relacionado con lo femenino.

Una condición más del corazón que quiero señalar, y en la que casi no se ha reparado, es la que tiene que ver con la identidad étnica. A partir de ciertos datos referentes al sacrificio humano entre los mexicas [Durán 2002, I, tratado primero, cap. XXVIII: 288-289; Alvarado Tezozomoc 1944, cap. XXXIX: 163-164; Pomar 2000:197], se puede afirmar que dicho órgano poseía cualidades que eran compartidas por todos los integrantes de un *altepetl* (ciudad-Estado), lo cual les otorgaba un sentido de unidad. La etnicidad conferida a través del corazón podía incluso rebasar los límites del *altepetl* si existían elementos culturales comunes de por medio. De esta manera, mexicas, tlaxcaltecas, huexotzincas y cholultecas, por mencionar a algunos, por efecto de hablar una misma lengua, el náhuatl, y participar en gran medida de una misma cosmovisión, también compartieron un corazón semejante; así, formaron parte de un nivel mayor de etnicidad, de una macroetnicidad. Por consiguiente, el corazón fue un criterio que rotuló la alteridad étnica de ciertos grupos, específicamente de los que hablaban una lengua diferente del náhuatl.

Habiendo expuesto lo anterior, se plantea que ciertos estados y condiciones del órgano cardíaco, entre otros aspectos, fueron algunos de los elementos que ayudaron a construir el cuerpo del "otro" entre los nahuas, por lo menos a nivel interno. A esto debemos agregar la polaridad calor/frío. Los estados fríos corporales involucraron generalmente un estado negativo del ser.² Por las deficiencias de su *tonalli* y de su corazón, el miedoso era considerado frío, a semejanza de la emoción del miedo; entre los antiguos nahuas, la autoctonía era concebida caliente, mientras que la extranjería,

² Hay que tener en cuenta que también había estados calientes que eran perjudiciales, como ocurría con las enfermedades consideradas de tal naturaleza [véase López Austin 2000: 18].

fría; en tanto que la locura era pensada una enfermedad fría, pues los remedios para curarla eran de naturaleza caliente [Echeverría 2009: 279; 2012b: 81]. El loco, entonces, también era considerado un ser frío.

A continuación, vamos a explicar con detenimiento cada una de las tres figuras de alteridad, poniendo especial atención en su cuerpo y su comportamiento. Esto no sólo permitirá subrayar la afirmación de que el cuerpo es un referente de la identidad [Aguado 2004: 32, 35], sino también de la alteridad.

EL LOCO Y SU CUERPO

En su *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* del siglo xvi, fray Alonso de Molina [2004 [1]: f. 78v]³ registró una amplia lista de vocablos en lengua náhuatl para referirse al loco y a la locura, los cuales fueron agrupados en dos clases: “loco de atar” y “loco como quiera”; el primero refiere al loco furioso y el segundo más bien al idiota o imbécil. Aunque en esta clasificación se aprecia la visión europea de la locura, no podemos dejar de reconocer un paralelismo con los antiguos nahuas. Los vocablos contenidos en la entrada “loco de atar” se forman a partir del concepto *tlahuelli*, que precisamente se traduce como enojo o furia [Molina 2004 [2]: f.144v]. Bajo dicha entrada encontramos los términos *tlahueliloc*, *chicotlahueliloc*, *yollotlahueliloc* y *yollococoxqui*. A estos podemos agregar otros conceptos para nombrar al loco que contienen el vocablo *tlahuelli* pero que no figuran en “loco de atar”: *cuatlahueliloc* y *ellahueliloc* [Molina 2004 [2]: ff. 28v, 86r]. A diferencia de los conceptos que refieren al loco idiota, los vocablos que aluden al loco violento, siempre —o casi siempre— indican cuáles son los órganos que se veían afectados por la locura; éstos eran: el corazón (*yollotl*), la parte superior de la cabeza (*cuaitl*) y el hígado (*elli*).

Mientras Molina nos proporciona los vocablos de locura, otras fuentes como el *Códice Florentino*, elaborado por fray Bernardino de Sahagún [1950-1981] en colaboración con informantes nahuas, y la *Historia natural de Nueva España*, del protomédico Francisco Hernández [1959], ambas también del siglo xvi, nos ofrecen información sobre la causalidad de la misma. El *yollotlahueliloc* y el *cuatlahueliloc* significan literalmente “malvado o loco de la cabeza” y “malvado o loco del corazón”. Estas traducciones se deben a que el vocablo *tlahueliloc* también refirió al malvado o perverso [Molina 2004 [1]: f. 95r; [2]: f.144r]. Además del corazón, la cabeza fue centro de raciocinio,

³ Sigo la propuesta del GDN de utilizar las abreviaturas [1], para la sección español-náhuatl del Vocabulario... de Molina, y [2] para la sección náhuatl-español.

de tal manera que en los dos conceptos se alude al menoscabo de las facultades mentales [López Austin 1996, I:183-184]. De acuerdo con la teoría médica nahua, la acumulación de flemas y su presión sobre el corazón lo lesionaban al grado de enloquecer a la persona; dicha acción se expresó con el verbo *yollotlahuelilocati*. Así como presionaban el órgano cardíaco, las flemas también provocaban que diera vueltas (*yolmalacachoa*), desencadenando el mismo resultado: la insania.⁴ Este agente patógeno igualmente ocasionaba el latido de las sienes (*icanahuacan teteuicaca*) [Sahagún 1950-1981, CF, XI: 165, 171, 188; véase López Austin 1971: 174-175, 182-183, 210-211], lo que explicaría el estado de locura por afectación de la cabeza expresado en el concepto *cuatlahuelilloc* [véase López Austin 1974: 220].

Un aspecto a destacar de la ideología nahua es que la enfermedad y la moral no se encontraban disociadas [Viesca y Peña 1979: 491; López Austin 1996, I: 347; Ortiz de Montellano 1997: 183], y un buen ejemplo es el de la locura. Una lesión en los órganos encargados del pensamiento trastornaba el ámbito de la conducta, que ocasionaba que la persona perturbada se comportara de forma contraria a lo establecido. Así, su estado patológico la hacía al mismo tiempo malvada, lo que se refleja con claridad en los dos vocablos anteriores. Y aún más evidente era la alteración del comportamiento cuando por el exceso en el consumo de pulque y de plantas psicotrópicas se perdía el conocimiento.

La locura causada por la embriaguez también se indicó con el concepto *yollotlahuelillocayotl* [Sahagún 1950-1981, CF, I: 60], lo que implica que el estado alcohólico afectaba el corazón y diera por resultado la conducta antisocial del ebrio. Otra explicación de la alteración de la conducta del borracho, y la más generalizada, es que una de las deidades que habitaba en la bebida lo poseía y se manifestaba en él a través de diferentes formas de comportamiento. Como los dioses del pulque eran numerosos, había distintas clases de borrachos [Sahagún 1950-1981, CF, v: 16-17].⁵

⁴ El desmayo, la epilepsia (*yolpatzmiqiliztli*), la angustia y la tristeza (*patzmiqi in iyollo*), eran otros trastornos provocados por la concentración de flema [Sahagún 1950-1981, CF, XI: 171; De la Cruz 1991, f. 27r:41; Hernández 1959, tomo II, vol. I, lib. X, cap. CLXXIV: 437; Ortiz de Montellano 1979: 289-290].

⁵ Durante la Edad Media, cuyo pensamiento estuvo dominado por la ideología católica encabezada por la Iglesia, se concibió la idea de una locura sagrada que "se manifestaba en las revelaciones extáticas de los santos y de los místicos". Esta locura fue considerada como una "locura buena". Sin embargo, el pensamiento más común en la época era que la demencia estaba asociada con lo diabólico. Así, el descontrol del habla y del comportamiento era visto como un síntoma del maleficio o posesión que el diablo había ejecutado sobre la persona [Porter 2003: 27, 29]. Por su parte, los nahuas del siglo XVI

La apariencia física y la forma de proceder del borracho eran realmente escandalosas. Andaba con la cara, la nariz o las rodillas raspadas, o incluso con la mano o el pie roto, debido a las caídas que sufría; incluso, en estado sobrio, su cara se veía deformada por el alcohol. Con tal de beber, dejaba a cambio sus prendas por pulque. No tenía vergüenza; era imprudente e irrespetuoso al hablar; le gritaba a la gente, la confrontaba y la amenazaba; bailaba y cantaba. Su casa estaba hecha un muladar. A veces cometía adulterio y robaba. Esto provocaba que la gente lo evitara y sintiera odio hacia él [Sahagún 1950-1981, CF, IV: 11-13].

De igual manera que la ingesta excesiva de pulque, el consumo de plantas psicotrópicas producía locura mediante el daño que provocaban en el órgano cardíaco. Decían los nahuas que dichas plantas “le causaban locura a la gente” (*teyollotlahuelilocatili*). Los informantes de Sahagún asentaron que el *ololiuhqui* “giró el corazón de la gente” (*teyollomalacacho*), “perdió el corazón de la gente” (*teyolpolo*) [Sahagún 1950-1981, CF, XI: 129].

El consumo de psicotrópicos fue proyectado al plano moral y social para señalar el comportamiento transgresor. Del que vivía soberbio y presuntuoso decían: “anda comiendo *mixitl*, *tlapatl*” [Sahagún 1950-1981, CF, XI: 130]. Esta expresión enlaza diferentes figuras de alteridad entre los nahuas: la del loco y, en general, la de la persona inmoral, y el extranjero. Con idénticas palabras fueron descritos los cuextecas (huastecos), quienes, según los nahuas, andaban siempre como si estuvieran borrachos, como si anduvieran comiendo *mixitl* y *tlapatl* [Sahagún 1950-1981, CF, X: 194]. Esta manera de referirse a los cuextecas apuntó de inmediato a su diferencia cultural: a ojos nahuas, ellos tenían un tipo de comportamiento desmesurado que radicó principalmente en el tratamiento que le daban a su cuerpo [Sahagún 1950-1981, CF, X: 186]. Volveremos a esto más adelante.

Voy a centrar ahora la atención en los vocablos *yollococoxqui* y *ellahueliloc*, que, a pesar de su composición diferente, guardan una cercana similitud en cuanto a sus implicaciones. Literalmente, *yollococoxqui* significa “enfermo del corazón”, el cual Molina [2004 [2]: f. 40r] tradujo como “loco

concibieron una variada etiología de la locura, y a semejanza de la Edad Media, una de sus causas fue la posesión de seres sobrenaturales, como ocurrió con las diosas *cihuateo*, quienes descendían a la tierra en cinco fechas específicas del calendario. Dicha posesión hacía enloquecer a la gente; además de que provocaban parálisis en varias partes del cuerpo [Sahagún 1950-1981, CF, I: 19]. Tanto en la concepción medieval como en la prehispánica, el fenómeno de la posesión ocasionaba el trastorno del comportamiento, pero a diferencia de la religión católica, en el panteón nahua no se reconocieron dioses que estuvieran totalmente inclinados al mal, sino que todos integraban lo bueno y lo malo a la vez.

desatinado" y Rémi Siméon [2002:197], en su *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, le dio el sentido de "loco agitado". Si desglosamos la palabra nos vamos a encontrar con un hecho revelador. *Cocoxqui* refiere al enfermo, pero, a su vez, alude al homosexual o afeminado, como lo asienta Siméon [2002: 121]. La doble acepción del vocablo nos lleva a la concepción que tenían los antiguos nahuas de la transgresión sexual como enfermedad [véanse López Austin 1996, I: 347; Ortiz de Montellano 1997: 183].

Recuerda López Austin [1996, I: 256] que uno de los daños causados al *teyolia* —el alma ubicada principalmente en el corazón— y al corazón, se debía a la conducta sexual inmoral. De esta manera, el mal que el comportamiento homosexual y afeminado generaba en éste desencadenaba un estado de locura.

Ahora bien, el término *ellahueliloc* remite al daño ocasionado por la locura y la maldad en otro órgano: el hígado (*elli*). Si nos remitimos a la descripción de la *ahuiani*, la prostituta, proporcionada por los informantes de Sahagún, veremos que uno de sus calificativos fue *eltecuetlan*. Este concepto es traducido por López Austin [1996, II: 274, nota 46] como "decayó fuertemente el hígado", y le da el sentido de "vanidosa"; mientras que Anderson y Dibble dan la versión "ella consume su sustancia interna" [Sahagún 1950-1981, CF, x: 55]. Por otro lado, a "la mala mujer noble" (*amo qualli tehuizyo*), además de describirla como *eltecuetlan* se le llamó *elpoxcauhqui* (Sahagún 1950-1981, CF, X: 48), que a la letra significa "hígado enmohecido" o "la que se enmohece el hígado". En ambos conceptos está contenida la afectación a dicho órgano, misma que se refuerza en las imágenes que acompañan las descripciones de estas dos mujeres a través del dibujo del hígado mediante un diseño trilobular, el cual aparece con un pie sobre de él, en acción de pisarlo [Sahagún 1979, *Códice Florentino*, x: fols. 35v, 40r].

El hígado era generador de la pasión, y su desviación provocaba un estado de maldad y locura, como bien señala Alfredo López Austin [1996, I: 210]. Aunque ni la mala mujer noble ni la prostituta fueron calificadas como *ellahueliloc*, bien se les pudo haber nombrado de tal manera. Y es precisamente el comportamiento sexual anómalo de la *ahuiani* el que enlaza dicho vocablo con el concepto *yollococoxqui* visto arriba, pues en los dos está contenida la transgresión sexual.

Es posible que haya existido una diferenciación en la utilización de ambos vocablos según el género, a partir de las atribuciones particulares dadas al *ihiyotl* y al *teyolia* y a los órganos que los albergaban: el hígado y el corazón, respectivamente. El hígado, con una posición anatómica inferior con respecto al corazón, estuvo asociado, junto con el *ihiyotl*, a la mujer, la tierra, la muerte y los pisos inframundanos; mientras que el *teyolia* y el

corazón, además de relacionarse con la superficie terrestre, se asociaron con el sol [López Austin I: 398; véase López Luján y Mercado 1996], es decir, con lo alto y con un ámbito más ligado a lo masculino. Con base en esto, no es descabellada la idea de que el comportamiento sexual transgresor masculino implicara un daño al corazón y el femenino, un daño al hígado. De ahí que *yollococoxqui* aludiera al homosexual y al afeminado y *ellahuelilloc* posiblemente a la prostituta. Yendo aún más lejos, y siguiendo con este modelo, cabría la posibilidad de que el concepto *cuatlahuelilloc*, al incluir la cabeza (*cuaitl*), lugar donde se alojaba el *tonalli* y que se ligó con el cielo [López Austin I: 398], fuera preferentemente aplicado al hombre. Entonces, la construcción del cuerpo del loco a partir de la sexualidad desordenada pudo haber mantenido una correspondencia con la división tripartita del cosmos, y, a su vez, haber estado dada en función del género.

Las descripciones del joven y la muchacha malvados —que le siguen inmediatamente a las descripciones del buen joven y la buena muchacha—, que nos proporciona el *Códice Florentino*, pueden darle fuerza al planteamiento anterior. El joven malvado (*telpuchtlahuelilloc*), se dice, “anda actuando con *mixitl*, con *tlapatl*, con hongos. Es desvergonzado [*cuecuech*], loco furioso [*yollotlahuelilloc*]. La locura alcanzó su corazón [...]; anda inventando fábulas, anda corrompido, anda entre burlas” [Sahagún 1950-1981, CF, x: 12, traducción de López Austin 1996, II: 270]. Por su parte, la muchacha malvada (*ichpuchtlahuelilloc*) “se entrega, se presta, se vende. Es desvergonzada, se viste presuntuosamente. Andando con *mixitl*, anda actuando con *tlapatl*. Vive bañándose, anda meneándose” [Sahagún 1950-1981, CF, x: 13, traducción de López Austin 1996, II: 270].

Tanto uno como otro actúan como si hubieran perdido la razón por efecto del consumo de alucinógenos, pero se diferencian en la manera en que es descrita su locura. La perversión del joven ha dañado su corazón; en cambio, la locura de la muchacha pareciera implicar más una lesión en el hígado, pues su comportamiento es descrito en muy semejantes términos al de la prostituta. Y no sólo eso, se dice que la *ahuiani* es una *ichpuchtlahuelilloc* [Sahagún 1950-1981, CF, x: 55-56]. Hay que recordar que la esfera de la sexualidad pertenecía al ámbito terrestre y femenino, tal como lo asienta el término referido al gozo sexual: *tlalticpacayotl*, “las cosas de la tierra”.

Debe decirse que a diferencia de la descripción del joven malvado que se acaba de señalar, que pertenece al capítulo III del libro x del *Códice Florentino*, en el capítulo x del mismo libro se describe con mayor detenimiento al *telpuchtlahuelilloc* [Sahagún 1950-1981, CF, x: 37], el cual forma parte del capítulo correspondiente a la gente viciosa y perversa y que también incluye al loco (*yolpolihuiqui*), el asesino, el traidor y el ladrón, entre otros. A diferencia

del anterior, a este joven malvado se le califica con el vocablo *eltecueta*, mismo que nombró a la prostituta y a la mala mujer noble —sólo que con la "n" final: *eltecuetan*, lo que no cambia el significado— como indicamos anteriormente. Esto podría contradecir la hipótesis arriba sugerida. Sin embargo, se puede esgrimir una defensa. El texto que refiere al joven malvado del capítulo x debe ser entendido como un vocabulario de conceptos relacionados con la maldad y la locura en general, por lo que no tiene la intención de apuntar a casos específicos de insania. Por esta razón, bajo la misma figura del *tel-puchtlahueliloc* caben vocablos que refieren a afectaciones en los tres órganos posibles que podían derivar en un estado de locura: *yollotlahueliloc*, que indica el daño al corazón; *cuatlahueliloc*, que indica el daño a la cabeza; y *eltecueta*, que indica el daño al hígado. Esto no quiere decir que la persona afectada por la locura no pudiera tener lesionados simultáneamente dos centros anímicos [véase Garibay 1947: 239], como ocurría con la experiencia del susto, que trastornaba el *tonalli* y, por lo tanto, la cabeza, y el corazón, tal como se señaló al inicio del texto y que será retomado en el siguiente apartado.

Otro aspecto que se colige de lo anterior es la propensión a asociar la locura y la perversión con la juventud. Esto se demuestra al observar que el joven es uno de los principales receptores de las prédicas morales; y también da prueba de lo anterior el hecho de que el joven malvado sea uno de los personajes incluidos en la categoría de las personas perversas consignadas en el *Códice Florentino*, como se acaba de apuntar. La explicación que se puede ofrecer es que durante dicha etapa de la vida se experimentaba una actitud de rebeldía, lo que podría mantener similitud con la condición actual de los adolescentes.

Como hemos visto, el ámbito de la locura no se limitó exclusivamente a la enfermedad. El comportamiento anormal no sólo obedecía a causas patológicas, sino que cualquier tipo de inclinación individual —o colectiva, en el caso de grupos culturales diferentes— que se salía de los límites morales y sociales establecidos era considerada como un acto transgresor, y, en consecuencia, loco.⁶ Además de las actitudes que contradecían el ideal del ser

⁶ No obstante, había excepciones. Aquellas personas que nacían en signos de *tonalli* que determinaban la condición de *nahualli*, se les pronosticaba un comportamiento contrario al esperado socialmente. El noble que naciera en *ce quiahuitl* (1-Lluvia) sería *nahualli* y malvado (*tlahueliloc*) [Sahagún, *Primeros Memoriales* 1997: 169]. Con el nacimiento en *ce Ehecatl* (1-Viento), signo de día en el que también se vaticinaba dicha condición, el noble adquiriría un comportamiento "no bueno" (*amo qualli*); en tanto que el *macehualli* poseería a las personas, las volvería dementes [Sahagún 1950-1981, cf. iv: 101]. Para fray Diego Durán [2002, II, tratado tercero, cap. II: 234], el signo *ehecatl* auguraba que los que en él nacían "habían de ser mudables inconstantes negligentes perezosos enemigos

humano conformado por la rectitud, la obediencia, el trabajo, el comportamiento sexual apropiado, el bienestar colectivo y la vida comunitaria, la conducción del cuerpo, contraria a lo normado, delataba los estados de locura y de inmoralidad de la persona, unidos indisolublemente.

Ángel Ma. Garibay [1947: 239] tradujo un texto náhuatl referente al comportamiento del *yollopoliuhqui*, “el que ha perdido el corazón”, otro de los conceptos de loco. A su parecer, el texto alude a “una especie de vocabulario general de nombres y verbos atribuidos al que ha sufrido los efectos de la brujería”. De la gran cantidad de apelativos con que es llamado el *yollopoliuhqui* y de acciones que le son atribuidas, quiero destacar un gesto corporal: “andas dándote golpes de pecho” (*timeltzotzontinemi*).

Ahora, en otro texto náhuatl del siglo xvii se registra la conversación entre una madre y una anciana sobre el comportamiento inmoral de uno de los hijos de aquélla. La madre cuenta que es “poco inteligente y travieso, luego nada teme [...]; como si fuera chichimeca va pegándose en los labios, grita corriendo. Y en ningún lugar se para, luego va lejos, huye...”⁷ (*in achi cueciuhqui, inniman amo tla imacaci [...], yuhquin ma chichimecatl motenhuitectiuh tzatzitiuh in motlaloa: auh acan moquetza, niman hueca yauh choloa...*) [Garibay 1943: 99].

En ambos textos se muestra una violación de las convenciones sociales referentes a las expresiones corporales. Entre otras acciones, darse golpes en el pecho y huir y saltar, acciones identificadas con el verbo *choloa*, así como “andar dando saltos” (*chocholoa*) [Molina 2004 [2]: f. 21v], eran actitudes corporales con las que se indicaba la condición de inmoralidad y de locura de las personas. La metáfora “andas jadeando, dándote golpes de pecho, como si hubieras bebido toloache”, se decía del que no seguía consejo y era imprudente [Sahagún 1993, lib. vi, cap. xliii, f. 209r: 135, 137]. Por otro lado, la ingesta del *nanacatl*, un hongo alucinógeno, “hacía huir a la gente” (*techololti*); el que comía muchos hongos “huye” (*choloa*) [Sahagún 1950-1981, cf. xi: 130]. Asimismo, el que no obedecía y no trataba bien a la gente “anda dando saltos” (*nenemi in chocholoa*) [García Quintana 1974: 156-157]. El adjetivo *chocholoqui*, literalmente “el que anda dando saltos” fue traducido por Molina [2004 [2]: f. 21v] como “tonto o sin juyzio”, y para Siméon [2002: 107] es el “insensato, loco”, que comete “extravagancias”.

En un *huehuetlatolli* registrado por fray Andrés de Olmos también se asienta que el joven que no respetaba, obedecía y amaba a la gente, se identificaba,

de trabajar amigos de bodas y de comer siempre de prestado andariegos de poco asiento ni reposo”.

⁷ Traducción propia.

entre otras cosas, porque "se golpea la nuca, cuelga los hombros, levanta las espaldas, llama a voces, grita" [García Quintana 1974: 155].

Huir y andar dando saltos contradecía la manera correcta de caminar que consistía en andar con moderación y en línea recta. Tal como indican los discursos morales, el que huía para no obedecer los mandatos paternos se alejaba de la ciudad y se internaba en los lugares agrestes, así, seguía el camino del conejo y del venado, que eran los típicos animales del monte que simbolizaron el movimiento errabundo y la vagancia, y que se identificaban igualmente con la vida trashumante chichimeca. Entonces, tales acciones también se mostraron como antagónicas al modelo civilizatorio nahua [Echeverría 2009: 219-226; Echeverría y López 2012: 188-189].

EL MIEDOSO Y SU CUERPO

Del mismo modo que procedimos con el loco, el punto de arranque para estudiar al miedoso son los conceptos nahuas que refieren al miedo. El concepto general de miedo es *mahui*, temer.⁸ Con base en éste se expresa tener miedo y la acción de espantar a alguien (*mauhitia*); el sustantivo *mahuiztli*, miedo; y el adjetivo *mauhqui*, miedoso o cobarde. La forma ligada *mauhca* se une a verbos para indicar acciones motivadas por el miedo. Así, tenemos expresiones como *mauhcatlatoa*, "hablar con miedo"; *mauhcatzatzi*, "gritar de miedo"; *mauhcaitta*, "ver a alguien con miedo y respeto" [Echeverría 2012a: 29-30].

Existe una gran variedad de verbos que remiten a la emoción, y la mayoría de ellos tienen que ver con el espanto o susto y sus desencadenantes fisiológicos. El miedo intenso podía hacer orinar (*mauhcazonequi*) y defecar (*mauhcaaxixa*) a la persona. Dependiendo de la fuente que provocaba el susto, así como de los distintos síntomas que se manifestaban ante tal experiencia, la persona podía permanecer paralizada (*izahuia*, *tetzahuia*); podía temblar la parte superior del cuerpo (*tlaquizahuia*); entumecerse y hormiguearse la cabeza (*cuacecepoca*, *cuacuecuyoca*) y erizarse el cabello (*cuacecenihui*); cambiar la coloración del rostro a un tono blanco, amarillo o verde (*ciyocopini*, *iztalehua*, *xiuhcalihui*). Una de las experiencias más dramáticas que se podía sufrir era la huida del *tonalli* del cuerpo, señalada por el verbo

⁸ Todas las voces nahuas referentes al miedo y al susto son tomadas del *Vocabulario...* de Molina, pero he omitido las referencias para facilitar la lectura. Para mayor información sobre la concepción del miedo entre los nahuas del siglo xvi, véase Jaime Echeverría (2012a), "Los miedos entre los antiguos nahuas..." (información completa de esta obra en la sección: Referencias).

tonalcahualtia, lo que detonaba un estado general de frialdad corporal [Echeverría 2012a: 34-37, 39-40].

La vivencia del susto y del miedo en general, afectaba el corazón de diversas maneras. Podía ser rasgado (*teyolcuitlatzayan*), escandalizado (*yolizahuia*), experimentar su muerte (*yolmiqui*) —que indicaba la sensación de desmayo—, huir (*iyollo chocholoa*) y temblar (*iyollo papatlaca*) [Echeverría 2012: 37-38].⁹ Incluso, un fuerte espanto podía dañar gravemente el órgano al grado de desencadenar un estado de locura en la persona. Así lo dejan ver las acepciones que da Molina [2004 [1]: ff. 38v, 57r, 115v] del verbo *tlapololtia*: “escandalizarse”, “desatinarse” y “turbarse el corazón”.

Mención aparte merecen las manifestaciones corporales del que era avergonzado. Hay que recordar que la vergüenza es un tipo de miedo [Elías 1987: 499, 503; Marina y López 2005: 256]. Más que experimentar sensaciones internas, el avergonzado manifestaba externamente su estado emocional. Las típicas expresiones eran el sonrojo [Siméon 2002: 384] y el encogimiento [Sahagún 1950-1981, cf, iv: 15-16]. Pero la vergüenza también podía producir hipo o sollozo, tal como se desprende del análisis etimológico del sustantivo *tetzicunoltiztli*, que refiere al susto que recibía el que estaba dormido [Molina 2004 [1]: f. 59r]. Literalmente, se traduce como “la acción de provocar el sollozo o el hipo a alguien”; y sabemos que dicha acción pudo ser motivada por la vergüenza a partir de la descomposición de la palabra. Proviene del verbo *tzicunoltia*, que según Molina [2004 [2]: f. 152r] es “espantar, o amedrentar a otro, reprehendiendo y corrigiendo, haciéndole tornar sobre sí, de manera que tenga empacho y vergüenza, o espantar al que duerme”. Dicho verbo, sin el causativo —*ltia*, *tzicunoa*, significa sollozar o hipar [Molina 2004 [2]: f. 152r]; mientras que sollozo o hipo es *tzicunoliztli* [Molina 2004 [2]: f. 152r]. De este análisis también se desprende que la experiencia de sobresalto que sufría el que era despertado súbitamente podía producirle hipo o sollozo.

Como ya habíamos adelantado, el *tonalli* de la persona estaba determinado por el día de su nacimiento o por el día en que recibía su baño ritual [Sahagún 1950-1981, cf, iv: 3, 113]. Determinadas esencias divinas influían sobre ciertos signos de día del *tonalpohualli* haciéndolos propicios; por ejemplo, tanto para la valentía como para el miedo. Mientras que los días *matlactli cuauhtli*, “diez águila” y *ce tecpatl*, “uno pedernal”, eran días favorables para los que nacían en ellos, pues les infundían el valor y la destreza de guerreros [Sahagún 1950-1981, cf, iv: 38, 77]; los signos de día *mazatl* dotaban a la persona de un *tonalli* en extremo miedoso, el cual determinaba

⁹ Los dos sintagmas anteriores aparecen en Sahagún 1950-1981, cf, iv: 37.

su personalidad, debido a que en tales signos dicha persona era poseída por la esencia temerosa y cobarde del venado [Sahagún 1950-1981, CF, IV: 10, 37].

Los informantes nahuas de Sahagún afirmaron: "De esta manera se decía: pues en verdad así es su *tonalli*, así nació en él [el signo del día *ce mazatl*]. Así como el venado era muy temeroso, también su *tonalli* lo era, una persona muy cobarde..." (*ic mitoa, ca nel yuhqui itonal, yuhqui ipan motlacatili: in yuhqui mazatl, cenca momauhtiani: zan no yuhqui in aquin itonal catca, huel mauhca tlatatl...*) (Sahagún 1950-1981, CF, IV: 10). El que nacía en *ce mazatl* "se espantaba mucho; sólo vivía pensando en sus miedos; sólo andaba con sus temores; sólo vivía teniendo miedo" (*cenca momauhtiaya, zan imahuiz in quimattinenca, zan imauhcac in nemia, zan mauhcanenca*) [Sahagún 1950-1981, CF, IV: 10]. De igual manera, el de signo *ome mazatl* "era muy miedoso, muy temeroso, un miedoso consumado, [...] es el que se orina de miedo, de corazón temeroso"¹⁰ (*auh cenca momauhtiani, huel mauhqui, mamauhqui, [...] mauhcazonequini, mauhcayollo*) [Sahagún 1950-1981, CF, IV: 37].

Tal como ha señalado López Austin [1996 I: 233-234], la fuerza del *tonalli* debía entrar en juego con las de las otras dos entidades anímicas o con los centros en que éstas residían, pues podía ser tan dañina que llegaba a perjudicarlos. Al dotar el *tonalli* de sus características al corazón, si aquél no era de carácter propicio hacía que éste poseyera ciertas cualidades indeseables, tal como se ejemplifica con la persona que poseía un *tonalli* de carga *ome mazatl*, quien tenía un corazón miedoso y cobarde (*mauhcayollo*).

El contraste entre el valiente y el temeroso resalta las deficiencias de éste. La manera de conducirse de ambos ante las situaciones de miedo reflejaba las cualidades de su *tonalli* y de su corazón, las cuales estuvieron dadas en función de los conceptos de fuerza y debilidad. Los contextos más propicios donde se evidenciaba el temperamento de uno y otro fueron durante las apariciones nocturnas, protagonizadas la mayoría de ellas por Tezcatlipoca.

Cuando escuchaban que el *huactli* se reía, los que no poseían un *tonalli* fuerte (*amo tonalchicahuaque*), esto es, los miedosos y cobardes (*mauhcatlaca*), los inmaduros (*teteicahua*), los que no tenían un *tonalli* maduro (*amo tonallapalihui*), sólo iban pensando y preocupándose; ya no se alegraban, ya no hablaban, por cualquier cosa se preocupaban; ya no estaban en paz (*Códice Florentino*, v, en Sahagún 1969: 23, 26-27). En cambio, al aparecerse el hacha nocturna, que correspondía a un hombre decapitado y con el pecho abierto —quien era representación de Tezcatlipoca—, el que no era asustadizo (*amo momauhtiani*), el de *tonalli* maduro y vigoroso (*tonallapalihui*) y de corazón

¹⁰ Traducciones propias.

fuerte (*yollochicahuac*), se le presentaba y lo retaba, forcejeaba con él y lo iba persiguiendo. Y sólo hasta que recibía de esta aparición tres o cuatro espinas lo dejaba ir, con lo cual se hacía merecedor de destreza guerrera y riqueza. En contraste, cuando oía al hacha nocturna, el que tenía un *tonalli* muy débil e inmaduro (*amo cenca tonallapalihui*) desmayaba, se alejaba estremeciéndose, “no podía perseguirlo, se fatigaba, se cansaba” [*Códice Florentino*, v, en Sahagún 1969: 28-33].

El hombre valiente también es descrito como de corazón maduro (*yollotlapalihui*) y *tonalli* fuerte (*tonalchicahuac*), quien igualmente forcejeaba con otra aparición de Tezcatlipoca, el gigante, del cual buscaba virilidad y la capacidad de tomar cautivos [*Códice Florentino*, v, en Sahagún 1969: 50-51]. Por último, en el *tetzahuitl* del envoltorio humano de cenizas, el que tenía un corazón bien vigoroso (*huel yollotlapalihui*) se dirigía en la noche a buscar dicha aparición exigiendo de ella su dádiva, representada por medio de espinas. En este augurio, el miedoso es señalado como *amo yollochicahuac* y *amo yollotlapalihui*, de corazón blando o débil e inmaduro [*Códice Florentino*, v, en Sahagún 1969: 52-53].

En el hombre valeroso se conjugaba la fortaleza, la madurez y la vigorosidad propias de su *tonalli* y corazón, de tal manera que lo impulsaban a aventurarse en la noche en busca de las apariciones de Tezcatlipoca, que le podían asegurar cualidades y un destino sumamente estimados para una sociedad guerrera, además de la riqueza [véase Olivier 2004: 42-43]. El miedoso, por su parte, constituía la total contradicción del hombre esforzado, pues su corazón y *tonalli* no eran fuertes, más bien inmaduros, blandos, débiles, sumamente propicios para huir frente a las situaciones de peligro.

Si en la escala de valores nahua la valentía se encontraba en uno de los peldaños más altos, el pusilánime destacaba por ocupar los lugares más ínfimos, incluso se asoció con la inmoralidad y la maldad. Llevando aún más lejos este antagonismo, al fundirse en una misma persona el varón y el guerrero, pues con el vocablo *oquichtli* se aludió a ambos, el miedoso atentaba contra el mero núcleo de la identidad masculina. Se dice en el *Códice Florentino* que el varón o guerrero malvado se caracterizaba, en oposición al buen guerrero, por mostrar un comportamiento temeroso en el tiempo de batalla. El *tlahueliloc oquichtli* es “el que se orina de miedo, tiene miedo, se orina de miedo” (*mauhcazonequini*, *momauhtia*, *mauhcazonequi*). Respecto al guerrero de la orden *cuachic*,¹¹ el que era malvado evitaba la batalla, era

¹¹ La orden militar *cuachic*, junto con la *otomitl*, los *achcauhtin* y los *tequihuaque*, estaban situados en el frente de batalla del ejército de la Triple Alianza sirviendo como grupos de choque. Éstos no debían huir ante diez o doce enemigos, sino antes morir. También

cobarde (*mauhcatlacatl*), de corazón temeroso (*iyollo mauhqui*), actuaba como una mujer (*tlacihuatlamachtia*), era afeminado (*tlacihuatilia*). Asimismo, el tequihua —un grado militar— malvado “teme mucho la guerra, tiembla su corazón de miedo, teme la muerte de obsidiana” (*yaomamahui, cuecuechca iyollo itzimiquizmahui*) [Sahagún 1950-1981, CF, x: 23-24].

Ser valiente o temeroso ponía en práctica el sistema moral y el ideal cultural por el cual se regían los hombres. Aquél que no se desempeñaba bien en la batalla debido a su cobardía ponía en riesgo a sus compañeros de armas, motivo por el cual se hacía malvado e inmoral, pues transgredía las normas guerreras, así como el ideal masculino establecidas, como se acaba de señalar. El guerrero temeroso, cuyo estado se reflejaba en su corazón —así como en su *tonalli*—, se vinculaba igualmente a lo femenino, pues tomaba actitudes femeninas. Esta relación se hace aún más patente en la siguiente cita del *Códice Florentino*:

O tal vez tengas mucho miedo, mucho se acobarde tu corazón [*Auh anozo cenca timomauhtia, anozo cenca mahui in mayollo*]; conocerás entonces [...] el surco y la acequia, serás hombre de la tierra. Te verá con ojos de piedad, se compadecerá de ti nuestro Señor, Tloque Nahuaque... [Sahagún 1995, lib. VI, cap. XIV, f. 60v: 117, 130].

Y en palabras de Sahagún [2002, II, lib. VI, cap. XIV: 537]: “Y si eres medroso y cobarde y no te atreves a las cosas de la guerra, vete a labrar la tierra y hacer maizales”.

Los macehuales no se dedicaban de tiempo completo al trabajo de la tierra. Debido a que en la época de sequía —de noviembre a marzo— las labores agrícolas disminuían considerablemente, los Estados militaristas aprovechaban a la clase productora desocupada para hacer la guerra. Pero, al parecer, a los hombres miedosos se les tenía permitido dedicarse a la labranza como única actividad. Sin embargo, la condición pusilánime masculina anulaba todo reconocimiento social, y, de hecho, era repudiada por la sociedad. Señala Muñoz Camargo [1998:152] que los nahuas de Tlaxcala “...aborrecían en gran manera a los hombres cobardes: eran menospreciados y abatidos”. La falta de valentía desplazaba al miedoso del peligroso, peropreciado, campo de batalla, al seguro ámbito doméstico, espacio exclusivamente femenino.

iban mezclados con los soldados inexpertos para infundirles ánimo durante la batalla [Echeverría 2009: 204-205].

Otro par de conceptos que igualmente definía la personalidad del valiente y del temeroso fue el de caliente y frío, los cuales empataron con el de fuerza y debilidad. Como ya se había adelantado, la pérdida del *tonalli* provocaba un estado de frialdad en la persona debido a que la entidad anímica le dotaba del calor necesario. De la misma manera, el temeroso por nacimiento poseía una naturaleza fría originada por la debilidad de su corazón y su *tonalli*, lo cual lo hacía demasiado susceptible a espantarse ante cualquier evento sorpresivo. Los nahuas asentaron que el *mauhcayollo*, el de corazón miedoso, “como que no tiene fiebre, tiembla de frío” (*yuhquin aatonahui, huihuiyoca*) [Sahagún 1950-1981, CF, IV: 37]. En cambio, la vigorosidad del *tonalli* y del corazón le armaba a la persona con calor y arrojo para enfrentar las situaciones de peligro, siendo la guerra una de la más comunes.

Los conceptos de miedo y valentía no sólo distinguieron tipos de personalidades, también fueron utilizados para establecer clasificaciones sociales. Sin detenerme a dar mayores explicaciones, los nobles, la casta sacerdotal y los guerreros hazañosos, por efecto de la fuerza de su *tonalli*, eran personas valientes; mientras que la condición común y sin mérito de los macehuales los hacía seres temerosos. Aunque la cuna noble o el origen humilde determinaban en cierto sentido la calidad del *tonalli*, no debemos dejar de considerar aquellos factores que modificaban los destinos de los hombres, así como las diferentes esencias de los signos de los días, las proezas militares y la acumulación de riqueza [Echeverría 2012a: 439-443, 448-450].

EL EXTRANJERO Y SU CUERPO

La figura del extranjero fue central para los nahuas, especialmente para los mexicas, pues al ser ellos los líderes de una alianza expansionista, el encuentro frecuente con el “otro” forastero era irremediable.¹² El contacto con atavíos, adornos, costumbres y lenguas diferentes, activaba el sistema moral nahua a partir de su contraste; aún más, los mexicas, y nahuas en general, se beneficiaron de la figura del extranjero para delinear dicho sistema moral. Lo que los nahuas observaban en el forastero, especialmente en el que hablaba una lengua diferente al náhuatl, contradecía sus costumbres, comportamientos y prácticas, en los diferentes órdenes de la vida diaria.

¹² El contacto con el extranjero no sólo ocurrió en el contexto bélico. Los intercambios comerciales fueron otro de los escenarios más comunes de relaciones interétnicas [Navarrete 2004: 41]: las poblaciones nahuas del Valle de México y los pobladores de las sierras circundantes, preferentemente otomíes, realizaban continuas transacciones de mercancías [Escalante 2004: 202].

Uno de los aspectos del extranjero que más escandalizó a los nahuas es el que tenía que ver con su cuerpo, con sus maneras de vestirlo, adornarlo y tratarlo. De los otomíes criticaron el uso indiscriminado de prendas que dejaba de lado las distinciones sociales, así como su mal gusto en el vestir. Igualmente, las mujeres otomíes fueron vituperadas por usar mal sus faldas y adornos; y en el caso de las jóvenes, éstas se emplumaban con plumas rojas los pies, piernas y brazos; se maquillaban el rostro y se pintaban los dientes de negro. Incluso, señalaron los informantes de Sahagún, las ancianas seguían cortándose el cabello sobre la frente, además de que lo dejaban corto de un lado y largo del otro. Semejantes costumbres en el adorno también fueron señaladas por los nahuas para las mujeres mazahuas de edad avanzada: se pintaban el rostro de amarillo o rojo y se emplumaban brazos y piernas [Sahagún 1950-1981, CF, x: 179, 183].

Las críticas anteriores, como todas las demás dirigidas a otros grupos por los nahuas, deben ser dimensionadas al interior de su sociedad. Al momento de traducir la diferencia étnica, los nahuas identificaron referentes próximos con los cuales compararla. La prostituta, indica el *Códice Florentino* [x, en López Austin 1996, II: 276], "se afeita con exceso, se pinta el rostro, se pinta las mejillas, se oscurece los dientes, se pone grana cochinilla en los dientes...". Y así como la mujer pública "comienza desde moza, y no lo pierde siendo vieja", las ancianas otomíes se engalanaban "todo al uso y costumbre de las mozas, y, aunque viejas, tratábanse y se vestían como mozas" [Sahagún 2002, II, lib. x, cap. xv: 891; cap. xxix: 962]. Inconsciente o deliberadamente, los nahuas pudieron haber asimilado a la mujer otomí con la *ahuiani*, pues como ésta, aquélla mostraba una ausencia de templanza y pudor corporal [véase Dávalos 1998: 60].

Pero eso no es todo, el tipo de adorno femenino otomí, antes descrito, igualmente fue utilizado por las mujeres mexicas "doncellas", en palabras de Sahagún, durante algunas fiestas de las veintenas. Por ejemplo, en Toxcatl se maquillaban la cara y se adornaban con plumas rojas brazos y piernas [Sahagún 1950-1981, CF, II: 74; 2002, I, lib. II, cap. xxiv: 196]. Las mujeres de todas las edades bailaban en Huey tecuilhuitl, y precisa el *Códice Florentino* que "las muchachas que no habían visto a ningún hombre se emplumaban, se maquillaban su cara" (*in ichpopochti in ayacan quitta oquichtli, mopotiniaya, moxahuaya*) [Sahagún 1950-1981, CF, II: 105]. Y en Ochpaniztli, las jóvenes sacerdotisas de Chicomecoatl que portaban en sus espaldas siete mazorcas pintadas con hule, tenían sus caras adornadas y estaban cubiertas con plumas [Sahagún 1950-1981, CF, II: 124-125].

Un punto de convergencia en esta forma de ataviarse de las mujeres otomíes y nahuas es que ambas eran mujeres jóvenes; mientras que la

diferencia radica en el tiempo en que se engalanaban de tal manera: al parecer, las otomíes se pintaban y emplumaban en el tiempo ordinario, en tanto que las nahuas reservaban dicha práctica para el tiempo ritual. Una segunda diferencia ocurría con las mazahuas, pues además del tiempo cotidiano, señalaron los informantes que eran las ancianas las que acostumbraban dicho adorno. Entonces, según sus propios parámetros, los nahuas criticaron tal práctica entre las otomíes por violar el contexto en el que se debía llevar a cabo, y la edad apropiada, en el caso mazahua.

Algo similar ocurrió con los cuextecas, de quienes se criticó la costumbre de perforarse la ternilla para introducirse un adorno que era atravesado por el medio por una pluma roja, limarse los dientes y oscurecérselos [Sahagún 1950-1981, CF, x: 186]. Entre los diferentes grupos nahuas, la práctica de horadar el *septum* fue uno de los ritos que confirmaba diferentes niveles de ascensión: fue uno de los rituales que determinaba la entronización de los gobernantes mexicas [Alvarado Tezozomoc 1944, cap. LXI: 271, cap. LXIX: 320-321, cap. LXXXII: 395]; se practicó igualmente por los mexicas con el fin de señalar actos de valentía y ascensión militar [Durán 2002, I, tratado primero, cap. XVII: 202; cap. LII: 459-460; Alvarado Tezozomoc 1944, cap. XXVI: 99]; en tanto que en Tlaxcala, Huexotzinco y Cholula se observaba para adquirir el rango de *tecuiltli* [Mendieta 2002, lib. II, cap. XXXVIII: 285]. Por esa razón, la perforación de la ternilla ejecutada por los cuextecas contravenía las distinciones sociales nahuas, pues ha de suponerse que era acostumbrada por todos los hombres sin estar vinculada con el rango social o la proeza militar, sino más bien como una marca de etnicidad.

La ternilla perforada del cuexteca fue un aspecto que obsesionó a los nahuas. Invariablemente, en cada imagen que se elaboró de aquél se le mostró con un gran orificio en la nariz, a tal grado de desfigurarle el rostro y hacer de él una caricatura [*Matrícula de Huexotzinco* 1974: ff. 592r, 772v, 780, 797v; *Códice Florentino* 1979, II, lib. x, cap. XXIX: f. 134r; *Tira de la peregrinación* 2007: lám. v; *Códice de Xicotepec* 1995: sección 10; véase Nicholson 1991-92]. La exageración de este rasgo nos habla del profundo desagrado que despertó en los nahuas, especialmente en los mexicas [véanse Durán 2002, I, tratado primero, cap. XLII: 390; Alvarado Tezozomoc 1944, cap. LXV: 297]. Por otro lado, el ennegrecimiento de los dientes, que era practicado por las mujeres cuextecas [Echeverría 2009: 259], pudo haber sido uno de los aspectos que rotuló su inmoralidad sexual al ser comparado con el adorno de la prostituta.

La falta de habilidad, de inteligencia (*amozcalia*) y de educación (*anezca-licayotl*), con la que fue calificado el extranjero por los nahuas [Sahagún 1950-1981, CF, x: 178, 186, 194; Wimmer 2004: entrada *anezca-licayotl*], remitía

en buena medida a su transgresión de las reglas y jerarquías sociales, así como de las normas rituales, del mundo náhuatl. Al evaluar su comportamiento bajo el mismo lente del sistema moral por el que se regían los nahuas, el forastero fue pensado de inmediato como una persona inmoral. Era por antonomasia el que no sabía comportarse.

El tema de la sexualidad y de la desnudez del extranjero es otro de los aspectos que hirieron la sensibilidad de los nahuas, pero a la vez, fueron temas sobre los que desplegaron su propio imaginario y deseos sexuales. Los informantes de Sahagún [1950-1981, CF, x: 186] afirmaron que los cuextecas "no usaban *maxtlatl*" (*amo momaxtlatiaya*); y sin excepción, en todas las narraciones protagonizadas por los cuextecas se enfatiza su desnudez. En el mito de la creación del pulque, Cuextecatl, el dirigente del grupo huasteca, se emborrachó al beber cinco tazas de pulque. En tal estado de inconsciencia se desamarró el *maxtlatl* o calzoncillo y lo arrojó a la gente. Este hecho vergonzoso lo movió a abandonar la tierra y se llevó consigo a su linaje. Y señalan los informantes, que, a partir de ese momento, los cuextecas imitaron de su dios la embriaguez y la desnudez. Asimismo, ante los ojos mexicas, el acontecimiento alcohólico primordial de su dios patrono determinó que aquéllos se comportaran como locos, como si anduvieran comiendo plantas psicotrópicas [Sahagún 1950-1981, CF, x: 193-194].

Otro episodio en el que se muestra la conducta desinhibida del cuexteca, igualmente narrado por los colaboradores de Sahagún, es el que corresponde a la aparición del *tohukenyo* —otro de los nombres dado al huasteco— en Tula. Apostado en el mercado, a la entrada del palacio de Huemac, se puso a vender chiles de una forma muy particular: *zan tlapilotinemi*, "sólo anda con la cosa colgando". La hija de Huemac fue a mirar al mercado y ahí "vio al *tohukenyo* con la cosa colgando" (*quihualittac in tohukenyo tlapilotica*). Después de verlo se dirigió a su casa y enfermó; era "como si la afligiera el pájaro del *tohukenyo*" (*yuhquin quimotilini in itotouh in tohukenyo*). Al enterarse Huemac de lo sucedido y traer ante su presencia al huasteco, el gobernante tolteca le dijo que vistiera el *maxtlatl*, que se tapara, a lo que éste respondió, en palabras de Sahagún: "Señor, tenemos tal costumbre en nuestra tierra" [Sahagún 1950-1981, CF, III: 19-20; 2002, I, lib. III, cap. v: 313; véase León-Portilla 1959].

La desnudez imputada al cuexteca contrastó con la realidad. López Austin [1993: 81] sugiere que posiblemente haya algo de exageración en la afirmación nahua de que los cuextecas se exhibían públicamente con el pene y los testículos descubiertos. Por su parte, Guy Stresser-Péan [2006: 35] menciona que el hombre cuexteca realmente usaba taparrabo y la mujer falda; y, probablemente, poco antes de la Conquista, ellas empezaron a

llevar *quechquemiltl* para aparecer en público. La desnudez cuexteca puede tener varias lecturas: 1) nos habla de las relaciones conflictivas entre mexicas y cuextecas y la imposibilidad de los primeros de dominarlos de forma duradera; 2) es una proyección mexicana, y nahua en general, de la represión corporal y sexual de su cultura; 3) y habla también de la fascinación que despertaba el cuerpo del “otro”, extranjero. No obstante, los informantes nahuas se refirieron a los genitales cuextecas en términos despectivos: “la cosa colgando”, el “pájaro”. Las alusiones indirectas al pene mediante su descripción o a través de un eufemismo, igualmente remite al ámbito de la represión sexual desde el lenguaje, pues se evita nombrar directamente al órgano viril.

Los purépechas fueron otro de los grupos con los que los mexicas tuvieron un conflicto permanente, pero a diferencia de los cuextecas, nunca fueron conquistados. La principal crítica o defecto que los nahuas vieron en ellos fue respecto de su vestimenta, la cual condujo hacia la desnudez: en lugar de vestir *maxtlatl*, los hombres se cubrían con el *cicuilli* o *xicolli*, que era una chaqueta sin mangas que llegaba hasta las rodillas [Sahagún 1950-1981, CF, x: 189; 2002, II, lib. x, cap. xxix: 972]. Otra de las críticas fue en torno a las grandes perforaciones que se realizaban en los labios y las orejas, lo que recuerda la gran horadación de la ternilla de los cuextecas [Sahagún 1950-1981, CF, x: 189; véase Olivier 2015: 621-622]. Por medio de las narraciones de la peregrinación mexicana se hizo inteligible la ausencia de *maxtlatl* y huipil de hombres y mujeres michoacanos, respectivamente, así como la utilización de ropas diferentes a las de casi todos los pueblos mesoamericanos.

La narración más conocida corresponde a la versión mexicana, y es asentada por fray Diego Durán, Hernando Alvarado Tezozomoc [1944, cap. I: 9; 1998: 28] y el padre Joseph de Acosta [2006, lib. VII, cap. 4: 364]. A grandes rasgos, se cuenta que mexicas y michoacanos vinieron peregrinando como un solo grupo. Al llegar al lago de Pátzcuaro, una fracción decidió meterse al agua para su deleite. El resto del grupo que permaneció fuera del agua decidió esconder las ropas de los bañistas y posteriormente abandonaron dicho lugar. Al salir la gente del agua ya no encontraron sus vestimentas y, así, desnudos, decidieron habitar ahí, donde después de mucho tiempo “vinieron á perder la vergüenza y traer descubiertas sus partes impúdicas y á no usar bragueros ni mantas los que aquella nacion, sino unas camisas largas hasta el suelo” [Durán 2002, I, tratado primero, cap. III: 72-73].¹³

¹³ La desnudez tiene un fuerte contenido mítico en el pensamiento nahua. Un modelo de los mitos nahuas se construye con base en la transgresión sexual, la expulsión, la

Una relación menos conocida de la pérdida de la vestimenta es proporcionada por Diego Muñoz Camargo y Mariano Veytia, la cual pertenece a la tradición oral tlaxcalteca. El primero [Muñoz Camargo 1998: 66-67], señaló, que para cruzar el estrecho de mar los michoacanos utilizaron troncos de árboles para hacer balsas, y como sogas para sujetarlos se quitaron sus *maxtlatl*. Al quedar desnudos, despojaron a las mujeres de sus huipiles, quienes permanecieron sólo con falda. Atrás de los tarascos venían mexicas y tepanecas, los que al cruzar el brazo de mar no perdieron sus ropas. Los mexicas llamaron tarascos a los de la ciudad de Michhuacan "porque traían los miembros genitales de pierna en pierna y sonando, especialmente cuando corrían". Y dice Mariano Veytia [2000, I, lib. II, cap. XIII: 328]: "Como los hombres no tenían cosa alguna que les sujetase de la cintura abajo, descubrían las partes genitales, que al andar les azotaban los muslos".

De nuevo nos encontramos con imágenes desagradables para los nahuas, como fue la ausencia del *maxtlatl*. Esto constituyó para ellos una especie de desnudez, pues a pesar de vestir el *xicolli*, que cubría el área de los genitales, no los sujetaba como lo hacía la típica prenda masculina mesoamericana. De esto derivó que los nahuas, especialmente los tlaxcaltecas, declararan que los genitales de los hombres purépechas fueran golpeando de un lado a otro contra los muslos mientras caminaban y corrían. Los conflictos políticos, así como la diferencia cultural, promovieron la fabricación de un cuerpo del forastero exuberante y desmedido; atractivo, pero a la vez descalificado.¹⁴ Valga decir que el *maxtlatl* fue considerado un marcador de civilización entre los nahuas, de tal manera que su ausencia en

separación y la huida [Graulich 1990: 72]. Así tenemos que la desnudez michoacana y cuexteca y la consiguiente separación de los grupos se articula con los mitos de la expulsión de los dioses del paradisiaco Tamoanchan a partir de una falta sexual [Códice Telleriano-Remensis 1964, I, xxiii, lám. 19r: 223; Códice Vaticano Latino 3738 1964, III, XLIII, lám. 27v], y de la huida de Quetzalcóatl de Tula por embriaguez y posible incesto [Anales de Cuauhtitlán 1945: 9-10].

¹⁴ La construcción del exceso sexual del extranjero en la cosmovisión nahua, en concordancia con su supuesto cuerpo exuberante, pudo seguir un modelo que funcionó por analogía: las características de las tierras que habitaba un grupo étnico se hacían extensibles a éste. Entonces, si la tierra era sobreabundante en alimentos, las personas que la poseían lo eran, pero en términos sexuales. Este modelo pudo haberse aplicado a los cuextecas, quienes habitaban unas tierras muy fértiles y abundantes en mantenimientos en la región del Pánuco [Sahagún 1950-1981, cf, x: 185]; y a los tlalhuicas —grupo de filiación nahua que habitaba el señorío de Cuauhnahuac (Cuernavaca), en el actual estado de Morelos—, que también habitaban tierras muy productivas [Sahagún 1950-1981, cf, x: 186], y que, a semejanza de los cuextecas, se les atribuyó una sexualidad desmesurada [Códice Magliabechiano 1991: f. 40v] [Echeverría y López 2012: 197].

otros grupos, o su supuesta ausencia, señalaba una contradicción de dicho paradigma civilizatorio, que a nivel ideológico comunicaba una situación de inferioridad, principalmente, de inferioridad moral.

Con base en su alteridad étnica y cultural, el cuerpo del extranjero no sólo exhibía desmesura, sino que su mera constitución interna pareció haber sido diferente. Y es justamente desde el ámbito de la sexualidad que se puede inferir lo anterior. Los nahuas afirmaban que, si el hombre otomí no satisfacía sexualmente a la mujer hasta diez veces, ésta se descontentaba y se apartaban uno del otro. Y en el mismo sentido, si la mujer otomí no tenía buena constitución física para tener sexo hasta ocho o diez veces, el hombre se molestaba y se separaba de ella [Sahagún 1950-1981, CF, x: 181; 2002, II, lib. x, cap. xxix: 964].¹⁵

Ahora bien, en una de las prédicas admonitorias de los antiguos nahuas se exhortó sobre los efectos desastrosos que podía ocasionar el sexo inmoderado. La carne de un tipo de serpiente, la *mazacoatl*, era utilizada como afrodisiaco, pero su consumo debía ser cuidadoso, pues su ingesta desmedida provocaba una erección prolongada y eyaculación continua. Esta acción desencadenaba la muerte.¹⁶ Apuntó Sahagún que “De la carne desta

¹⁵ López Austin [en Galinier 1990: 8] hace un comentario muy sugerente sobre la anterior información: “No se sabe si nace del desprecio o de la envidia nahua”. Esto da pie para reflexionar sobre la psicología nahua y sus mecanismos, especialmente uno: la proyección de lo reprimido. El exceso sexual pudo haber sido uno de los contenidos del inconsciente nahua que se ponía de manifiesto frente a la alteridad étnica [Echeverría 2009: 271].

¹⁶ Para indicar la muerte del que así consumía la *mazacoatl*, los informantes utilizaron el vocablo *yoyommiqui*, del cual Anderson y Dibble dan la traducción de “muere de lujuria” (*dies of lasciviousness*). Deriva del verbo *yoyoma*: “amblar la muger o el paciente” [Molina 2004 [1]: f. 9v], y en la versión del *Códice Carolino* [1967, (6) f. 17r: 17]: “amblar la mujer o varón que padece”; y de *miqui*, morir. Amblar proviene de la voz latina *ambulare*, que tiene dos acepciones: “caminar como las bestias” y “hacer movimientos libidinosos el hombre o la mujer en el acto del coito” [*Códice Carolino*, 1967, (6) f. 17r: 18, nota 1]. Por tanto, el significado de *yoyommiqui* refiere a morir por llevar a cabo movimientos lúbricos durante el acto sexual. Este concepto, mediante su contraste, remite a la manera correcta de realizar el coito entre los nahuas: con movimientos moderados. Otra palabra náhuatl que igualmente aludió a una forma inapropiada de practicar el acto sexual es *coyoquetza*, literalmente “erguirse como coyote”, en palabras de Molina [2004 [2]: f. 24r]: “tomarse como brutos animales”; y para Siméon [2002: 123]: “tener relaciones con una mujer imitando a los animales”. Este verbo pudo aludir al coito que implicaba la penetración de la mujer por la parte posterior [Echeverría 2015: 221]. La postura sexual correcta entre los nahuas consistió entonces en la llamada postura del “misionero”: el hombre viendo de frente a la mujer y encima de ella.

usan los que quieren tener potencia para tener cuenta con muchas mujeres" [Sahagún 1950-1981, CF, XI: 80; 2002, III, lib. XI, cap. v: 1044].

Como complemento de la información anterior, en otra parte del *Códice Florentino* se señala que todo aquel que comiera la *mazacoatl* inmoderadamente podría tener relaciones sexuales con cuatro, cinco o quizás diez mujeres, cuatro o cinco veces con cada una [Sahagún 1950-1981, CF, VI: 125-126]. "Y los que esto hacen mueren porque se vacían de toda la sustancia de su cuerpo y se secan, y se mueren desechos y chupados" [Sahagún 2002, II, lib. VI, cap. XXII: 580].

En los anteriores párrafos se describe al lujurioso: la estrategia a la que recurría para tener múltiples encuentros carnales y los riesgos que esto implicaba para su salud. Si comparamos esta información con la intensa práctica sexual otomí, podemos establecer una analogía entre el libidinoso y el otomí, la cual seguramente no pasó desapercibida para los nahuas: ambos mantenían múltiples relaciones sexuales; sin embargo, encontramos una diferencia importante. El nahua debía acudir a la ingesta de un afrodisiaco para poder desempeñar tal actividad, pero a costa de la muerte; mientras que para el otomí no se asentó nada similar. Pareciera que su cuerpo podía soportar, bajo condiciones normales, una intensa vida sexual. La diferencia étnica, entonces, determinó una constitución corporal y anímica distintas, como se verá a continuación.

Una información concerniente al sacrificio humano corrobora y ofrece más argumentos al planteamiento anterior. Con el objetivo de obtener cautivos para el sacrificio de manera regular, Motecuhzoma Ilhuicamina y Tla-cael, según la versión de fray Diego Durán, establecieron combates con sus homónimos nahuas de los actuales estados de Puebla y Tlaxcala. Así dice la cita:

...que se busque un cómodo y un mercado donde, como á tal mercado, acuda nuestro dios con su ejército á comprar víctimas y gente que coma; y que bien, así como á boca de comal, de por aquí cerca halle sus tortillas calientes cuando quixiere y se le antoje comer [...]. Este tianguetz y mercado [...] que se ponga en Tlaxcala y en Vexotzinco, y en Cholula y en Atlixco, y en Tliluhquitepec y en Tecoac, porque si le ponemos mas lexos como en Yopitzinco ó en Mechoacan, ó en la Guasteca o junto á esas costas [...], es cosa muy lexana, y es de advertir que Á nuestro dios no le son gratas las carnes desas gentes bárbaras, tiénela en lugar de pan baço y duro, y como pan desabrido y sin saçon [...], son de estraña lengua y bárbaros, y así será muy acertado que nuestro mercado y feria sea en estas seis ciudades que e nombrado; conviene á sauer, Tlaxcala, Vexotzingo, Cholula, Atlixco, Tliluhquitepec y Tecoac, la gente de los quales pueblos terná

nuestro dios por pan caliente que acaua de salir del horno, blando y sabroso. La causa es, porque están cerca... [Durán 2002, I, tratado primero, cap. xxviii: 287-288; véase Alvarado Tezozomoc 1944, cap. xxxix: 163-164].

Para Georges Baudot [2004: 63-64], la anterior información trata sobre identidad étnica y humanidad. Los extranjeros de lengua no náhuatl fueron considerados de una “*humanidad* muy insuficiente”, en oposición a los “hombres verdaderos”, los de lengua náhuatl, quienes eran “auténticamente sacrificables” en virtud de su identidad común con los mexicas. Así, la identidad mexica se fincó en la noción de auténtica humanidad.

Me parece acertada la afirmación de Baudot [2004], pero puede decirse más sobre la cita de Durán. En primer lugar, si bien la distancia geográfica podía ser un inconveniente para los mexicas en su periódica obtención de cautivos para el sacrificio, la lejanía cultural que existía entre los extranjeros de lengua no náhuatl y los mexicas fue un aspecto más determinante —por lo menos a nivel ideológico y discursivo— para evitar la inmолación de aquéllos. En segundo lugar, destaca la oposición que se establece entre lo frío y lo caliente: unos tienen la carne fría y, otros, caliente; y para ser más precisos, unos tienen el corazón y la sangre fríos y, otros, calientes, pues estos eran los elementos que se ofrendaban a los dioses.

La diferencia que existió en el corazón nos remite al complejo anímico, que era un aspecto de gran importancia para explicar la identidad individual y la grupal. Cada ser humano poseía un alma “que lo distinguía de sus semejantes, desde su vida intrauterina, y le daba una impronta personal en forma de destino”. Ésta era el *tonalli*, el “alma de la individualidad del hombre” [López Austin 1994: 38, 40]. A su vez, la persona poseía otra alma, que era semejante a la de otro ser humano y que le otorgaba pertenencia a un grupo; ésta correspondía al *teyolia*, el alma identitaria [comunicación personal de López Austin, mayo de 2006]. El dios patrono es quien la proporcionaba, y esto tuvo profundas implicaciones. Tal como lo ha afirmado López Austin [1994: 37]: “Cada grupo tendrá como patrono [...] uno de aquellos numerosos dioses con cuya sangre se crearon los hombres. Cada grupo tendrá, como resultado, la naturaleza de uno de los dioses, pues nace de su sustancia, y cada grupo tendrá la misma individualidad que la del dios del que procede en el concierto de los dioses”. Así, “el alma de los hombres del pueblo es una porción del alma del dios patrono” [López Austin 1994: 37].

El *teyolia* era la entidad anímica que tenía su principal asiento en el corazón, lo cual hacía que ambos mantuvieran una íntima relación. Al comunicar el *teyolia* sus cualidades al órgano cardíaco, éste portaba igualmente la

identidad étnica de un grupo, conferida a su vez por el dios patrono. Así como el alma de los hombres de un determinado pueblo era una fracción del alma de su dios, se puede decir que el corazón y la sangre de los seres humanos que conformaban una colectividad también compartían de la esencia de su deidad. Esta identificación entre el corazón y la deidad, por vía del *teyolia*, determinó en términos ideológicos la predilección que tenía un dios por ciertas víctimas sacrificiales. A juzgar por el pasaje de Durán, la idea de que el órgano cardíaco establecía un enlace identitario entre un pueblo y su dios fue llevada a un plano más general. Por el hecho de hablar una misma lengua y compartir una semejante cosmovisión —que abarcó el sistema moral y de comportamiento—, los diferentes grupos nahuas fundaron un vínculo entre ellos a nivel del alma, de la identidad y del corazón. Esta proximidad entre los grupos en cuanto al sacrificio también se debió a la cercanía que existía entre sus dioses patronos, ya fuera por vínculos de parentesco o amistad o por mantener orígenes próximos. Del mismo modo, dos dioses alejados entre sí provocaban que sus pueblos no se reconocieran y no entablaran una relación de igualdad [López Austin 1994: 38; Echeverría y López 2012: 185].¹⁷ Más allá de las profundas enemistades políticas que existían entre los diversos *altepetl* nahuas, como fue el caso de Tlaxcallan y Mexico-Tenochtitlan, Huitzilopochtli reconoció como ofrendas agradables a los tlaxcaltecas. Dentro de los diversos niveles de la identidad, y en nuestro caso, de la identidad étnica, podemos hablar de una macroetnicidad conformada por los distintos grupos nahuas.

El grupo de referencia generalmente se atribuye valores positivos, los cuales contrastan con aquellos valores imputados a los otros grupos considerados diferentes. La atribución de una cualidad caliente para sí mismo y una cualidad fría para el otro, implicó, en el pensamiento nahua, una taxonomía de los grupos humanos vinculada a los pares de opuestos complementarios que conformaron la cosmovisión mesoamericana [véanse Kirchhoff [1963] 2002: 81; Carrasco 1971: 462; Zantwijk 1973: 24]. Lo diurno, celeste y masculino —entre otros conceptos—, que caracterizaron a los grupos nahuas, se opusieron a lo nocturno, terrestre-inframundano y femenino, que identificó a los grupos de lengua popoloca, es decir, no náhuatl.

¹⁷ Al solicitar los habitantes de Cuauhtitlan alianza con los acolhuas, "suplicaron en razón de ser conocidos por el abolengo y por la flecha y por su dios nombrado Mixcóhuatl". Y agregaron "que no eran sus prójimos los tepanecas, cuya arma era la honda, y que no los reconocían, porque el dios de éstos era el llamado Cuecux, y que no eran sus iguales" [*Anales de Cuauhtitlan* 1945: 46].

Tanto la identidad como la alteridad no fueron fenómenos estáticos entre los antiguos nahuas, más bien eran movibles y su maleabilidad estaba sujeta a los intereses políticos de la clase gobernante. En ocasiones, los nobles buscaron marcar un distanciamiento del grupo macehual; y en otros momentos, la sociedad entera cerraba filas frente a los extraños. En el mismo sentido, como acabamos de ver, la identidad nahua de un *altepetl* podía asociarse con etnicidades de otros *altepetl* nahuas y conformar una macroetnicidad, con el objetivo de diferenciarse de los extranjeros de lengua no náhuatl. No obstante, los mexicas, al establecer una distinción entre ellos y sus enemigos, ubicaban en un mismo rubro a grupos extranjeros nahuas y no nahuas. Para celebrar la coronación del *tlatoani* tenochca Ahuitzotl, se enviaron embajadas a todos los territorios conquistados, así como a las ciudades enemigas que habían resistido los ataques del imperio, para invitar a sus gobernantes a presenciar dicha celebración. A su regreso de Tlaxcallan, Huexotzinco y Cholollan, el Cihuacoatl recibió a los mensajeros con estas palabras: “haced cuenta que hicisteis el mensaje al fuego y brasa del infierno, y que de allí salisteis [...], a las partes que fuisteis es el infierno”. Y aunque el historiador tenochca no lo señala expresamente, el concepto debió abarcar también las ciudades de Metztitlan, Michhuacan y Yopitzinco, habitadas por gente de filiación étnica distinta, de donde también regresaron mensajeros [Alvarado Tezozomoc, cap. LXVI:486; cap. LXVII: 491].

Hay que recordar que, en su tarea evangelizadora, los frailes tradujeron varios conceptos culturales indígenas a la religión católica, de tal manera que el Mictlan se convirtió en el infierno. La asimilación del territorio enemigo con el Mictlan nos remite nuevamente a la clasificación cósmica de los grupos humanos [véase Graulich 1990: 243]. El Mictlan estuvo asociado con el rumbo del norte, la oscuridad, la tierra, el frío, la peligrosidad, y en cierto sentido con el salvajismo. En oposición a los grupos enemigos, los mexicas se vincularon ideológicamente con el sur —rumbo que aludía al autosacrificio y al territorio fértil y cultivado—, la luz, el cielo, el calor, la seguridad y el modelo civilizatorio considerado como el ideal [Echeverría 2009: 131-136].

Las oposiciones arriba mencionadas son muy evidentes en relación con la esfera de la sexualidad. La sexualidad excesiva calificó a otomíes, cuex-tecas y tlalhuicas —posiblemente también a los tarascos—; mientras que los nahuas encarnaban la moderación en todos los aspectos, incluido el sexual. El corazón y la sangre fríos de los forasteros no nahuas apuntaron a una lejanía cultural y a una distancia entre sus dioses patronos relacionados con los de los grupos nahuas, y, por lo tanto, a un complejo anímico de cualidades distintas.

CONCLUSIONES

El cuerpo fue uno de los indicadores más certeros de los estados de moralidad e inmoralidad entre los antiguos nahuas. En él se inscribió la rectitud del ser humano mediante su conducción por el justo medio, esto es, a través de un comportamiento que se ajustaba dentro de los parámetros permitidos. Pero en el cuerpo también se imprimió la condición de alteridad, y vaya que podía ser notada: bastaba con que la persona mostrara una expresión corporal diferente a la del común de la gente, o que su comportamiento exhibiera una actitud que transgrediera la autoridad y las reglas de convivencia comunitaria.

El comportamiento inmoral, como hemos visto a través de la exposición de tres figuras de alteridad, implicaba una condición anómala de la persona, que en cierta medida era discapacitante para los estándares morales y sociales nahuas. La locura impedía que la persona pudiera interactuar con los demás de forma correcta, pues ésta implicaba una lesión de la facultad del pensamiento. Por otro lado, el miedo intenso frenaba el buen desempeño en la batalla y orillaba al miedoso a estar ideológicamente vinculado con el ámbito femenino, lo que implicaba la adquisición de atribuciones repudiadas por los pueblos de filiación nahua.

Respecto al extranjero, sus diferentes rostros mantuvieron semejanza con determinados individuos al interior de la sociedad nahua. El otomí se asemejó al borracho, al que era inhábil y que no entendía y a la persona lasciva; las mujeres otomíes y mazahuas bien pudieron estar identificadas con la prostituta; el cuexteca se asimiló con el loco y el que mostraba un comportamiento desinhibido. Además, por el hecho de no hablar la lengua náhuatl se le atribuyó un impedimento de la palabra. Esto se demuestra con las acepciones del vocablo *popoloca*, término genérico que refería a cualquier lengua no náhuatl [Echeverría 2009: 242]. Para fray Alonso de Molina [2004 [1]: f. 67v; [2]: f. 83v], *popoloca* es el "barbaro, hombre de otra nación y lenguaje", e indica "hablar lenguaje barbaro"; pero también significa "hablar entre dientes". A su vez, *popoloca* está relacionado con el verbo *popoloni*: "ser tartamudo, o empedido de la lengua" [Molina 2004 [2]: f. 83v].

Mediante las calidades fría y caliente, el estado del corazón —y de otros órganos importantes como la cabeza y el hígado—, el complejo anímico y los estados emocionales, entre otros aspectos, se modelaron cuerpos llenos de carencias o de excesos, los cuerpos de las diferentes figuras de alteridad.

REFERENCIAS

Acosta, Joseph de

- 2006 *Historia natural y moral de las indias. En que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*, Edmundo O'Gorman (ed., prólogo, tres apéndices y un índice de materias). Fondo de Cultura Económica (Colección Conmemorativa 70 Aniversario, 38). México.

Aguado Vázquez, José Carlos

- 2004 *Cuerpo humano, ideología e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*. Instituto de Investigaciones Antropológicas/Facultad de Medicina/UNAM. México.

Alvarado Tezozomoc, Hernando

- 1944 *Crónica Mexicana*, Manuel Orozco y Berra (notas). Editorial Leyenda, S.A. México.

Anales de Cuauhtitlan

- 1945 en *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, Primo Feliciano Velázquez (traducción directa del náhuatl). Instituto de Historia/Imprenta Universitaria/UNAM. México.

Baudot, Georges

- 2004 *Identidad mexicatl*. Conciencia de alteridad cosmogónica y *mexicayotl*, en *Pervivencia del mundo azteca en el México virreinal*. Estudios de Cultura Iberoamericana Colonial/UNAM. México.

Carrasco, Pedro

- 1971 The Peoples of Central Mexico and their Historical Traditions, en *Handbook of Middle American Indians*, Robert Wauchop (ed.), volumen 11, *Archaeology of Northern Mesoamerica*, parte II, Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal (editores del volumen). University of Texas Press. Austin: 459-473.

Códice Carolino

- 1967 Ángel Ma. Garibay K. (presentación). *Estudios de Cultura Náhuatl*. Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, vol. VII: 11-58.

(Códice Magliabechiano) Codex Magliabechiano

- 1991 Facsímil del código de la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Akademische Druck. Graz, Austria.

Códice de Xicotepetec

- 1995 Guy Stresser-Péan (estudio e interpretación). Gobierno del Estado de Puebla/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Fondo de Cultura Económica. México.

Dávalos López, Enrique

- 1998 *Templanza y carnalidad en el México prehispánico. Creencias y costumbres sexuales en la obra de los frailes historiadores*, tesis de maestría. Facultad de Filosofía y Letras/UNAM. México.

Durán, fray Diego

- 2002 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 tomos. Rosa Camelo y José Rubén Romero (estudio preliminar). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México). México.

Echeverría García, Jaime

- 2014 *Tonalli*, naturaleza fría y personalidad temerosa: el susto entre los nahuas del siglo XVI. *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 48, julio-diciembre: 157-189.
- 2012a *Los miedos entre los antiguos nahuas. Dinámica y motor del orden social y cosmológico*, tesis de doctorado. Instituto de Investigaciones Antropológicas/Facultad de Filosofía y Letras/UNAM. México.
- 2012b *Los locos de ayer. Enfermedad y desviación en el México antiguo*. Instituto Mexiquense de Cultura (Biblioteca de los pueblos indígenas). México.
- 2009 *Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas*, tesis de maestría. Instituto de Investigaciones Antropológicas/Facultad de Filosofía y Letras/UNAM. México.

Echeverría, Jaime y Miriam López Hernández

- 2012 Criterios esenciales de diferenciación étnica entre los antiguos nahuas. *Itinerarios*, vol. 15: 183-204.

Elias, Norbert

- 1987 *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica. España.

Escalante Gonzalbo, Pablo

- 2004 La ciudad, la gente y las costumbres, en *Historia de la vida cotidiana en México*, Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.), tomo I *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, Pablo Escalante Gonzalbo (coord.). Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México. México: 199-230.

Galinier, Jacques

- 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. UNAM/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista. México.

García Quintana, Josefina

- 1974 Exhortación de un padre a su hijo. Texto recogido por Andrés de Olmos. *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 11: 137-182.

Garibay K. Ángel Ma.

- 1943 Huehuetlatolli, Documento A. Tlalocan. *A Journal of Source Material on the Native Cultures of Mexico*, I (2): 81-107.

- 1947 Paralipómenos de Sahagún. *Tlalocan. A Journal of Source Material on the Native Cultures of Mexico*, II (3): 235-254.

Graulich, Michel

- 1990 *Mitos y rituales del México antiguo*. Colegio Universitario de Ediciones Istmo. España.

Hernández, Francisco

- 1959 *Obras completas. Historia Natural de la Nueva España*, tomos II-III, vols. I-II. UNAM. México.

Kirchhoff, Paul

- [1962] 2002 Dos tipos de relaciones entre pueblos en el México antiguo, en *Paul Kirchhoff. Escritos selectos. Estudios mesoamericanos, Volumen 1 Aspectos Generales*, Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjaráz-Ruiz (eds.). Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM. México: 79-82.

León-Portilla, Miguel

- 1959 La historia del Tohuenyo -Narración Erótica Náhuatl-. *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. I: 95-112.

López Austin, Alfredo

- 1974 Sahagún's Work and the Medicine of the Ancient Nahuas. Possibilities for Study, en *The Work of Sahagún*, Munro S. Edmonson (ed.). University of New Mexico. Albuquerque: 205-224.
- 1993 La sexualidad entre los antiguos nahuas, en *Historia de la familia*, Pilar Gonzalbo Aizpuru (comp.). Instituto Mora/Universidad Autónoma Metropolitana (Antologías Universitarias, Nuevos enfoques en ciencias sociales). México: 73-94.
- 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica. México.
- 1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 tomos. Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM. México.
- 2000 *Textos de medicina náhuatl*. Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM. México.

López Hernández, Miriam y Jaime Echeverría García

- 2011 Discapacidad y desorientación corporal como metáforas de la transgresión sexual entre los nahuas prehispánicos, en *Género y sexualidad en el México antiguo*, Miriam López Hernández y María J. Rodríguez-Shadow (eds.). Centro de Estudios de Antropología de la Mujer. Puebla, México: 119-146.

López Luján, Leonardo y Vida Mercado

- 1996 Dos esculturas de Mictlantecuhltli encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan. *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 26: 41-68.

Marina, José Antonio y Marisa López Penas

- 2005 *Diccionario de los sentimientos*. Anagrama. España.

Martínez González, Roberto

- 2007 El alma de Mesoamérica: unidad y diversidad en las concepciones anímicas. *Journal de la société des américanistes*, 93 (2): 7-49.

Matrícula de Huexotzinco

- 1974 Hanns J. Prem (ed.), Hanns J. Prem kommentar-hieroglyphenglossar, Pedro Carrasco (einleitetung), Akademische druck-u. Verlagsanstalt. Graz, Austria.

Mendieta, fray Gerónimo de

- 2002 *Historia eclesiástica indiana*, tomo I. Joaquín García Icazbalceta (noticias del autor y de la obra), Antonio Rubial García (estudio preliminar). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México). México.

Molina, fray Alonso

- 2004 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Miguel León-Portilla (estudio preliminar). Editorial Porrúa. México.

Muñoz Camargo, Diego

- 1998 *Historia de Tlaxcala* (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París), Luis Reyes García (paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos), Javier Lira Toledo (colaboración). Gobierno del Estado de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de Tlaxcala. México.

Navarrete Linares, Federico

- 2004 *Las relaciones interétnicas en México*. Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial/UNAM. México.

Nicholson, Henry B.

- 1991-92 A Cholulteca Ceramic "Caricature" of a Totonac. *Notas mesoamericanas*, núm. 13: 63-82.

Olivier, Guilhem

- 2004 *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. Fondo de Cultura Económica. México.
- 2015 *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*. Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México/Fideicomiso Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México.

Ortiz de Montellano, Bernardo

- 1979 The Rational Causes of Illnesses among the Aztecs. *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, París, VI (2-9), septiembre 1976: 287-299.
- 1997 *Medicina, salud y nutrición aztecas*. Siglo XXI editores. México.

Pomar, Juan Bautista de

- 2000 *Relación de Tezcoco* (1582), en *Poesía Náhuatl I Romances de los Señores de la Nueva España*, paleografía, Ángel Ma. Garibay K. (versión, introducción,

notas y apéndices). Instituto de Investigaciones Históricas/ UNAM. México: 149-219.

Porter, Roy

2003 *Breve historia de la locura*. Fondo de Cultura Económica. España.

Sahagún, fray Bernardino de

1950-1981 *Florentine Codex. General History of the things of New Spain*, Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson (traducido del náhuatl al inglés, notas e ilustraciones), The School of American Research/The University of UTAH. Santa Fe, Nuevo México.

1979 *Códice Florentino*, 3 vols. Secretaría de Gobernación. México.

1969 *Augurios y abusiones*, introducción, Alfredo López Austin (versión, notas y comentarios). Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM (Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes, 7). México.

1995 *Los once discursos sobre la realeza. Libro sexto del Código Florentino*, Salvador Díaz Cíntora (introducción, versión, notas e índice) UNAM. México.

1997 *Primeros Memoriales*. Thelma D. Sullivan (paleografía del texto náhuatl y traducción al inglés). University of Oklahoma Press. Norman.

2002 *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 tomos. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (estudio introductorio, paleografía, glosario y notas). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México). México.

Siméon, Rémi

2002 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. Siglo XXI. México.

Stresser-Péan, Guy

2006 La Huasteca: historia y cultura, en *Arqueología Mexicana*, mayo-junio, xiv (79): 32-39.

Veytia, Mariano

1944 *Historia antigua de México*, tomo I. Editorial Leyenda, S. A. México.

Viesca, Carlos, Andrés Aranda y Mariblanca Ramos de Viesca

2005 El corazón y sus enfermedades en la cultura náhuatl prehispánica. *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 36: 225-244.

Viesca, Carlos e Ignacio de la Peña Páez

1974 La magia en el *Códice Badiano*. *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. xi: 267-301.

Wimmer, Alexis

2004 *Diccionario de náhuatl clásico*, en CEN, *Compendio Enciclopédico del Náhuatl*, INAH. 2009. México. CD-ROM.

Zantwijk, Rudolf van

1973 Politics and Ethnicity in a Prehispanic Mexican State Between the 13th and 15th Centuries. *Plural Societies*, 4 (2): 23-52.