

Dualismo cosmológico entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla. La mitad inferior del cuerpo, el diablo y la sexualidad*

Jaime Echeverría García
Universidad la Salle

Resumen

Un narración nahua del municipio de Pahuatlán, al occidente de la Sierra Norte de Puebla, asienta que la creación del ser humano estuvo determinada tanto por Dios como por el diablo, correspondiendo una parte del cuerpo humano a cada uno: la superior fue creada por el primero, y se caracteriza por la bondad y la razón; mientras que la inferior, creada por el segundo, es la sexual y está vinculada con la maldad. A partir de esta información se profundiza en la clasificación dualista que los nahuas pahuatecos hacen del cosmos, especialmente de la parte inferior: la femenina, sexual, terrestre, húmeda y nocturna. En este recorrido se estudian las características que definen a Dios y el diablo en el pensamiento nahua del municipio y los vínculos entre la mujer, la sexualidad y satanás. Por último, se discute la diferente forma que tienen nahuas y otomíes al relacionarse con los temas sexuales.

Palabras clave: mitad inferior del cuerpo, parte inferior del cosmos, mujer, sexualidad, diablo.

Abstract

A nahua story from the municipality of Pahuatlán, west of the north mountain range in the state of Puebla narrates that the creation of humanity was determined by God and by the devil, so a half of the human body corresponds to each of them: the upper part was created by God and it is characterized by kindness and reason, while the lower part, created by the devil is sexual and linked to wickedness. On the basis of this information, I delve into the dual classification that nahuas from Pahuatlán have made of the cosmos, specially of the lower part of it: the one that is feminine, sexual, terrestrial, wet and nocturnal. I study defining features of god and the devil in the nahua thinking and the links among women, sexuality and the

devil. Lastly, I talk about the particular way in which nahua and otomí people relate to sexual matters.

Keywords: Lower part of the body, lower part of the cosmos, woman, sexuality, Devil.

Introducción

Uno de los rasgos que predominó en la cosmovisión de los antiguos pueblos de lengua náhuatl que habitaban el Altiplano Central a la llegada de los españoles fue una concepción dual del mundo que lo dividía todo en pares opuestos complementarios. Esta visión se hacía patente desde el nacimiento. Así, la vida de niños y niñas se estructuraba de formas distintas al momento de asignarles espacios, oficios y simbolismos. También representaban un ámbito del cosmos particular. El mito fue la instancia incuestionable que pautó las diferencias entre los géneros (Quezada, 1996).

Es el mito mexica de la creación del sol y de la luna el que precisamente dio cuenta de las asignaciones simbólicas distintas que fueron conferidas a mujeres y hombres, las cuales tuvieron trascendencia cósmica. De forma resumida se narra que las deidades Nanahuatzin y Tecuciztecatl hicieron penitencia cuatro días y realizaron ofrendas; posteriormente debieron inmolarsse arrojándose al fuego. Cuando los dioses le dijeron a Tecuciztécatl que se aventara a las llamas, éste tuvo miedo y no lo hizo. Entonces, las divinidades se dirigieron a Nanahuatzin y le instaron a que se arrojara a las brasas. Él tomó valor, cerró los ojos y se lanzó a la hoguera. Al ver esto, Tecuciztécatl se arrojó también a las llamas. Tiempo después, Nanahuatzin se convirtió en sol y Tecuciztecatl en luna (Sahagún, 2002, II, lib. VII, cap. II: 694-696).

No es difícil inferir cuáles fueron los atributos simbólicos que los mexicas y nahuas confirieron a los astros. Nanahuatzin, el dios solar, se vinculó con lo diurno, el cielo, lo alto y la valentía; mientras que Tecuciztecatl, la luna, se relacionó con lo nocturno, la noche, lo bajo y la cobardía, entre otros aspectos. Estas asociaciones también abarcaron a los géneros: el sol era a lo masculino como la luna a lo femenino. Respecto de esta última relación, hay que recordar el estrecho vínculo que mantenía el astro lunar con la menstruación, tan es así que el verbo *metzhuia*, "tener la muger su costumbre", en palabras de fray Alonso de Molina (2004, sección náhuatl-español: f.55v), es decir, tener menstruación, significa literalmente "tener luna o mes".¹

La intención del presente artículo no es trasplantar la visión nahua del cosmos del siglo XVI a la realidad etnográfica de los nahuas xolotecos. No podemos obviar los casi cinco siglos de transformaciones históricas que han ocurrido entre los pueblos indígenas a partir de la Conquista, pero tampoco podemos ignorar las resis-

¹ Para los nahuas xolotecos, la fase en la que se encuentra el astro influye en la cantidad de sangre que se menstrúa: en luna llena las mujeres la desechan en abundancia, mientras que en luna nueva es poca.

tencias de la memoria, frente al olvido, a través de la persistencia de un entramado simbólico que nos remonta a tiempos prehispánicos.

Así como el mito instauró una división del cosmos en dos mitades a partir de la creación de los astros solar y lunar entre los antiguos nahuas, de igual manera observamos un dualismo cosmológico entre los nahuas de Pahuatlán, cuyo estudio es el objetivo del presente artículo. En buena medida, dicho dualismo está determinado por la naturaleza creadora de Dios y del diablo, así como de sus connotaciones simbólicas. Es, otra vez, en el tiempo mítico donde se funda este dualismo, el cual veremos proyectado en varias narraciones de la creación del ser humano que poseen los nahuas de esta región. Tomamos como punto de arranque uno de esos relatos míticos para profundizar en el pensamiento dual pahuateco, a partir de las representaciones que se han creado sobre Dios y el diablo, cuya relación se ha forjado a la usanza del antiguo panteón mesoamericano, es decir, ambos son figuras opuestas pero complementarias, por lo que guardan una relación horizontal, e incluso mantienen amistad. Posteriormente centramos la mirada en la parte inferior del cosmos, es decir, en la parte inferior del cuerpo, en términos de los nahuas de Pahuatlán, que es la que más nos interesa, para lo cual abordamos la estrecha relación que mantiene la mujer con la sexualidad y el diablo. Por último, en las conclusiones discutimos los diferentes modos que tienen nahuas y otomías para tratar los temas sexuales, a propósito del relato de la creación del ser humano en manos de Dios y del diablo, compartido por ambos grupos.

Ya hemos anunciado de forma indirecta la metodología que desarrollamos en nuestra argumentación, que impacta en el tratamiento que hagamos de los datos etnográficos. Nos apoyaremos, en la medida de lo posible, en la cosmovisión de los nahuas del siglo XVI para hacer comparaciones entre datos antiguos y modernos, y como una vía para sugerir relaciones simbólicas no expresadas abiertamente por los nahuas de Pahuatlán, especialmente los de la comunidad de Xolotla, localidad de donde mayormente se recuperó información. De ese modo seguimos un método etnohistórico mediante la conjunción de la antropología y la historia, lo que nos permite mantener un punto de vista diacrónico y uno sincrónico, lo cual posibilita determinar las persistencias y los cambios en los temas referentes al cuerpo, la sexualidad y la naturaleza de las deidades indígenas, entre otros, siempre con ánimos de comprender el presente etnográfico y sin imponer una visión anacrónica o extraña al contexto de estudio.

El argumento que sostenemos es que la división del cosmos fue precedida por Dios y el diablo a nivel del cuerpo humano, a través de su creación, de modo que la mitad superior del cuerpo corresponde a Dios y es principalmente masculina, en tanto que la mitad inferior le pertenece al diablo y es predominantemente femenina. Como veremos a partir de los datos etnográficos, tales relaciones no son muy evidentes, pero mediante un cruce de información se puede sugerir lo anterior.

En el pensamiento nahua prehispánico no hay duda de que la mujer pertenecía al nivel inferior, terrestre y sexual. Tenemos, por un lado, que el término *tlaticpacayotl*, literalmente, “lo propio de la superficie de la tierra”, significaba sexo (López Austin, 2003: 93); y la tierra era pensada como un ser femenino.² Cuando una persona moría se decía en náhuatl *itech naci in Tlaltecuhlli* (Molina, 2004, sección náhuatl-español: f. 42r). El acto de morir se concibió como una relación sexual con la tierra, pues el verbo *itech naci*, refirió Molina, significa “tener parte con alguna muger” (Molina, 2004, sección náhuatl-español: f. 42r). Por otro lado, a diferencia de los hombres, la gran intensidad de la actividad sexual no afectaba a las mujeres, incluso siendo ancianas. En un *huehuetlatolli* (“palabra antigua”) o discurso moral recuperado por Sahagún, se asientan las palabras —en la traducción del franciscano— que dos mujeres ancianas expresaron a Nezahualcóyotl: “nunca nos hartamos [...] desta obra [el sexo] [...] nuestro cuerpo [...] recibe todo cuanto le echan y desea más [...] y si esto no hacemos, no tenemos vida” (Sahagún, 2002, II, lib. VI, cap. XXI: 575).

Adelantándonos a una de las narraciones de la creación del ser humano en Xolotla, se dice que el diablo moldeó con lodo la parte inferior del cuerpo, incluidos los genitales. Por consiguiente, lo bajo y lo sexual pertenece a su esfera. Al hacer confluír el dato histórico y el etnográfico podríamos inferir que lo femenino está igualmente englobado en la parte inferior gobernada por el diablo. Sin embargo, reconocemos que no podemos tomar una postura rotunda al respecto.

La creación del ser humano

Don Cipriano Evangelista,³ nahua de la comunidad de Xolotla, del municipio de Pahuatlán de Valle, en la Sierra Norte de Puebla, cuenta una curiosa narración sobre la creación del ser humano:

Quando Dios terminó de crear al hombre con el lodo, nada más la mitad superior;⁴ el diablo le dijo: ¿ya terminó? Ya terminé. ¿Y no le queda algo de lodo? Sí como no, tengo aquí otro poquito. Ah bueno, porque se me hace que le falta algo más, yo le agrego lo mío, présteme el lodo. Le entrega el lodo al diablo y empieza a formar la parte inferior del cuerpo: sus piernas, su parte genital, y eso para Dios es muy ofensivo, es una parte pecaminosa.

² En estricto sentido, Tlaltecuhlli mantuvo tanto aspectos femeninos como masculinos, de aquí que en su iconografía se le representara en ocasiones como un varón que porta *maxtlatl*, una especie de calzoncillo. No obstante, el aspecto que predominó fue el femenino; y tal dominancia se refleja en la mayor abundancia de representaciones femeninas de la diosa de la tierra (López Luján, 2010: 101).

³ He cambiado el nombre del informante por fines de confidencialidad.

⁴ No podemos dejar de señalar la semejanza que existe entre este relato y el asentado en la *Histoire du Mechique* (2002, cap. 1: 125), que refiere al origen del ser humano entre los antiguos nahuas de Texcoco. Se cuenta en el mito que un día cayó del cielo una flecha en un lugar llamado Tezcalco, y del hoyo que dejó salieron un hombre y una mujer, los cuales no tenían “más cuerpo que de los sobacos [para] arriba [...]”; y él engendraba metiendo su lengua en la boca de la mujer”.

La evidente exégesis que hace don Cipriano del breve pero sustancioso relato, pone de manifiesto que se concibe en Xolotla una dualidad en la creación del ser humano, que es proyectada en el cuerpo: la parte superior es buena, creada por Dios, mientras que la inferior es negativa, pues al ser creada por el diablo, éste le imprimió su esencia. Y al ubicarse los genitales en la parte inferior, éstos y el sexo forman parte de su ámbito, y, por ende, se vuelven pecaminosos, lo malo. Entonces, en el propio cuerpo del ser humano, tanto masculino como femenino, está inscrita la bondad y la maldad, de acuerdo con la doble participación en su creación.⁵

Siguiendo con la explicación del relato ofrecida por don Cipriano, para él, la mitad superior del cuerpo no corresponde con el hombre ni la inferior con la mujer: "Hay división en cuanto a pureza e impureza, pero no hay división de sexos en ese sentido". Efectivamente, en el relato anterior no se aprecia tal distinción, pero existe por lo menos un indicio que arroja luz sobre la posible identificación de la mujer con la parte inferior del cuerpo, entre los nahuas pahuatecos.

En la década de los años cincuenta, Ricardo Vaquier escribió un libro en el que recopiló datos históricos, sociales y políticos del distrito de Huauchinango. En éste incluyó una muy breve información sobre la vida indígena del municipio de Pahuatlán, pero de gran relevancia para nuestro tema. Respecto del matrimonio indígena, Vaquier (2010 [1953]: 126-127) señaló que el "[...] ritual más significativo para los novios y para los padres de éstos [...] consiste en que el novio parte en dos un muñeco de pan cuyo sexo está perfectamente determinado de acuerdo con los deseos de los padres del novio, es decir, según quieran que el primer hijo sea hombre o mujer; *la novia se come medio muñeco de la cintura hacia abajo y el novio el resto*".⁶

Con esta práctica ritual posiblemente se estaría rememorando la creación dual del ser humano en manos de Dios y del diablo, pero se precisaría que el hombre está identificado con la parte superior del cuerpo, y la mujer con la inferior, en la que se incluyen los genitales. Mediante estas asociaciones, lo masculino y lo femenino adquieren una variedad de referentes simbólicos distintivos: lo primero se relaciona con Dios, lo alto, el cielo, la razón y la pureza; en tanto que lo segundo se vincula con el diablo, lo bajo, la tierra, la sexualidad y el exceso.

Por otro lado, contamos con información que refuerza el vínculo entre el diablo y la parte inferior del cuerpo. En la comunidad vecina de Mamiquetla, nahua también, nos narraron que un anciano se encontró a una mujer en el bosque de Huauchinango, quien estaba sentada en una piedra y mostraba una peculiaridad física: le faltaba la mitad inferior del cuerpo. Ella contaba que había matado a sus padres, y como castigo, el diablo le había comido de la cintura para abajo. Posteriormente, el torso de la señora fue llevado al centro de Huauchinango y lo colocaron en la plaza. Y desde ahí exhortaba a la gente que no hiciera lo mismo que ella ha-

⁵ Para Jacques Galinier (1990: 668), el axioma de alcance universal expresado como mitad-Dios, mitad-diablo, es "la clave a la vez de la cosmología y de la antropología de los otomíes".

⁶ Las cursivas son del autor del presente artículo.

bía hecho. Al final, la quemaron por ser “cosa diabólica” (Cristina González, comunicación personal, 2010).

Nos encontramos frente a un contenido sincrético indígena en el que se conservó la antigua asociación entre la mujer y la sexualidad, a la cual se le agregó, con la llegada de los españoles, la figura del diablo. Hay que recordar que en la Europa medieval, el diablo estaba estrechamente relacionado con la mujer y la sexualidad (Kramer y Sprenger, 2006: 25-34, 113-125). Con tal base, en el proceso de apropiación de la imagen diabólica, los indígenas pudieron fácilmente incorporarla a la mitad inferior del cosmos.

Además del relato contado por don Cipriano, registramos dos versiones más sobre cómo Dios y el diablo intervienen en la creación primigenia. La primera también es de Xolotla y la segunda es de la comunidad vecina de Atlantongo. Don Refugio, versado en las antiguas creencias y rituales de Xolotla, nos contó que cuando fueron creados Adán y Eva, no hablaban.

Entonces el *amocuale tlacatl*, el malo, dice: ¿Dios no está viendo lo que está haciendo? No hablan, ven, se mueven, pero no hablan, les falta otra cosa. Me vas a dar la mitad y ahorita voy a ver lo que voy a hacer. No, dijo Dios. Si son mudos, cómo se van a entender. Ahí sentado les echan bendiciones y no. Bueno, dijo Dios, te voy a dar una cuarta parte. Le dijo el malo a Dios que se volteara, y les empezó a hacer cosquillas y se rieron. En un momento Adán y Eva hablaron y le dijeron al diablo que ya no les hiciera cosquillas, que ya se habían reído mucho. Le dijo a Dios: ahora voltéate y vas a ver, ahí están tus hijos, ya hablaron. Entonces agarra una cuarta parte, pero el diablo agarró más, la mitad, y esos que agarró son sus hijos. Los malos son hijos del hombre malo, los buenos están con Dios, los que aprendieron de la doctrina, le rezan (don Refugio, comunicación personal, 2016).

En Atlantongo recuperamos el siguiente “cuento” de voz de don Antonio, que es como llaman a las narraciones míticas en Pahuatlán. En éste, los papeles entre Dios y el diablo se invierten:

Dice el cuento, el diablo, él puso nomás el medio cuerpo, de aquí p’arriba [...] el diablo pensaba o pensó cómo se va a poner su compañero, bueno, sus huevitos; el diablo pensaba qué va a poner en los sobacos. Entonces Dios pensó, dice: “no, no vamos a hacer así, estás fallando”, le dice al diablo. ¿Por qué? Sabes por qué, mañana temprano, ya se va a ver mucha gente, a los compadres, a su compadrito, ¿cómo le van a saludar? ¿Cómo se le saluda?, y tiene su compañero por acá [señala la axila] se le va a enseñar lo que tiene, dice Dios. No, mejor no así, vamos a buscar adónde, por eso nos pusieron atrás de las nalgas, p’a que no se vea. Como pensaron, ¿quién fue más estudiado?, pues Dios. Así Dios formó de la cintura para abajo (don Antonio, comunicación personal, 2017).

En las tres narraciones se aprecia que Dios y el diablo son colaboradores en la creación del ser humano. Éste no deja de ser una obra incompleta hasta que los dos intervienen en su conformación. A pesar de esta constante, las dos versiones se distancian de nuestra historia inicial. En el segundo relato, Dios forma el cuerpo del ser humano en su totalidad, pero termina siendo un cuerpo incompleto porque carece de la facultad del habla. Dicha creación se completará cuando el diablo haga reír a la pareja primigenia, lo que permitirá la producción del lenguaje. Esta narración puede entenderse como el mito de los orígenes del habla, y, especialmente, de la risa. Si extendemos el campo semántico de la risa, tal estaría relacionada con el placer, y éste, a su vez, con el diablo. Dicha versión es interesante por la oposición que se establece entre los hombres que ríen, que gozan, que pertenecen al diablo; y los que son hijos de Dios, que conocen la religión católica y le rezan. Aquí no se precisa que el placer sea meramente una expresión sexual, pero podría estar dirigido hacia ésta. Al final del relato, Dios le concedió al diablo el derecho a la paternidad y la potestad sobre una cuarta parte de los seres humanos creados, sin embargo, éste tomó una actitud ventajosa y se apropió de la mitad de los hombres.

La segunda historia todavía se aleja más de la primera, pues se invierten los papeles creadores: al diablo se le atribuye la parte superior y a Dios la inferior, pero no por esto se pretende vincular a Dios con la sexualidad, pues continúa siendo un ámbito del demonio. A diferencia de las dos primeras historias, aquí se resalta la mayor inteligencia de Dios sobre la del diablo, debido a que colocar los genitales en las axilas de los humanos no era una buena idea, pues debían de estar ocultos ante la presencia de la gente. Entonces, Dios pensó que era mejor que se colocaran en la parte inferior del cuerpo, y, así, la creó.

En apariencia, los relatos sobre la creación del ser humano en Pahuatlán han sido hondamente influidos por la religión católica, pero de inmediato observamos que las características bíblicas de Dios se desvanecen en el pensamiento indígena, pues su potestad es compartida con el diablo desde la mera existencia del ser humano. Se aprecia, más bien, una relación entre estos dos seres permeada por la antigua tradición religiosa mesoamericana, cuya visión dualista estructuró cada uno de los aspectos del mundo, desde los seres divinos hasta las cosas más mundanas. Si bien predomina en el discurso de los nahuas xolotecos la idea de que el sexo es cosa del diablo, y, por consiguiente, de naturaleza pecaminosa, por lo menos entre los de mayor edad, la noción indígena que subyace es la cualidad contaminante del sexo, que se asienta en la definición del concepto *tlazolli*, “basura”, lo cual nos apunta nuevamente a una concepción prehispánica. Retomaremos esta información en el último apartado.

Dios y el diablo: opuestos pero complementarios

En este apartado vamos a referirnos a las características y los distintos nombres que reciben Dios y el diablo, quien cuenta con un número mayor de apelativos, cada

uno de los cuales alude a una característica propia. Hemos visto que ambos y sus rasgos particulares instauraron la diferencia entre los sexos a nivel corporal. Más adelante veremos cómo ellos también se utilizan como marcadores de la diferencia étnica, específicamente entre el indígena y el mestizo.

Dios y diablo pertenecen a ámbitos temporales distintos. El día le pertenece al primero y el segundo gobierna la noche. Se cree que en el día las cosas se pueden hacer bien; en tanto que la noche es propicia para la maldad. Asimismo, la aparición de seres sobrenaturales malignos es más recurrente durante el tiempo nocturno. Con la introducción del catolicismo en tierras americanas, el Sol, una deidad de extrema relevancia en el pensamiento indígena prehispánico, se identificó con el Dios de la Biblia. Por ello, *totatzin* Dios, nuestro padre Dios, rige sobre la tierra desde el amanecer hasta el ocaso, especialmente desde que despunta el alba hasta el mediodía, que es el periodo en que cobra mayor fuerza el sol.

La asociación entre el astro solar y Dios tenía mayor fuerza hace algunas décadas, no obstante, todavía algunos reconocen la divinidad del primero. Para un xoloteco, "Dios vive en el centro del sol. Él puede entrar en lo más ardiente del sol, a Dios no le quema". Esta identificación, aunada a la relación de Dios con la pureza y el color blanco, contenidos en el concepto *chipahuac*, conducen a un conjunto diferente de relaciones simbólicas. En general, el *teocintli*, el maíz, es Dios mismo; pero la relación más estrecha es la que establece con el maíz blanco, símbolo de la pureza y de la perfección. De ahí que se prefiera su consumo sobre los maíces de colores distintos. En toda fiesta debe ingerirse maíz blanco, ya sea en tamales o en tortillas. Incluso, hoy algunos prefieren comer sólo esa variedad, sin importar que sea más cara. A diferencia del blanco, que es para el consumo humano, el maíz amarillo está destinado a los cerdos.

Esta relación puede extenderse todavía más. La tortilla de maíz blanco se asocia con la hostia, que también es blanca. Y así como la hostia sacramentada representa el cuerpo de Cristo, el maíz simboliza la carne del indígena. Por otro lado, el hecho de que la hostia expuesta en el Santísimo se encuentre rodeada por rayos, permitió un camino directo para la fusión de Dios con el sol en el pensamiento indígena. De hecho, menciona un xoloteco que en el Santísimo, "los indios no ven la hostia sino los rayos solares que la circundan" (don Cipriano, comunicación personal, diciembre de 2017).⁷

Antes, algunos comportamientos eran sancionados o propiciados a partir de la relación que se mantenía con el astro solar. Por ejemplo, cuando el niño tiraba el maíz se le reprendía, porque era Dios mismo a quien se dejaba caer. Cuando salía el sol se quitaban el sombrero y le decían *totatzin* Dios. Algunos también acostumbraban a esconderse del astro para que Dios no los viera. Asimismo, se exponía a

⁷ Agradezco a Gilberto León Vega el intercambio de ideas que llevaron a precisar los planteamientos anteriores.

los niños pequeños al sol cuando iba despuntando y se les persignaba, pues de este modo adquirirían crecimiento.

Así como las dos divisiones temporales del día están gobernadas por Dios y el diablo, el día y la noche, respectivamente, los espacios también están marcados por uno y otro. Los lugares en los que se levanta una cruz son potestad de Dios, porque anduvo por ahí, por consiguiente, el "malo" no puede pasar por dichos espacios. En cambio, los sitios que carecen de una cruz son por los que transita el diablo, especialmente las encrucijadas. En la época prehispánica, estos espacios fueron los predilectos de las diosas llamadas *tzitzimime* (*Leyenda de los soles*, 2002: 185), de rasgos esqueléticos y poseedoras de un carácter malévolo, quienes devorarían a los humanos al final de los tiempos (Sahagún, 1950-1982, lib. VII, cap. 1: 2). En Pahuatlán encontramos una reminiscencia de estas diosas, y, de hecho, se trata del propio diablo, como veremos más adelante.

A la oposición arriba/abajo determinada por Dios y el diablo, respectivamente, se le suma la oposición derecha/izquierda, la cual parte de una afirmación bíblica. Así como se expresa en una de las cartas del apóstol Pablo (Efesios, 1:19-21) que Cristo está sentado a la derecha de Dios Padre —afirmación teológica que forma parte de la oración del Credo—, se dice en Xolotla que las personas de buen comportamiento se colocan a la derecha de Dios. En contraste, las que se portan mal les corresponde el lado contrario, el izquierdo. Éstas tienen por dueño al diablo, quien se las lleva al Mictlán, al infierno. En tal lugar se experimenta que algo pica como una espina y domina un olor fétido. Se dice que cuando un hombre se va al Mictlán cuando muere, una mujer lo va a estar abrazando, pero no es de verdad una persona.⁸ Esto ocurre porque el Mictlán es un lugar de inversión, es decir, es un tiempo-espacio paralelo al tiempo-espacio terrenal, en el que la forma humana de vivir está alrevésada. Esto se aprecia bien en los datos prehispánicos.

El Mictlán contrastaba con la habitación humana por constituir un lugar que no contaba con aberturas para que saliera el humo (Sahagún, 1950-1982, lib. XI, cap. XII, párr. IX: 277). Respecto de los alimentos, ahí se ingería todo aquello que no era comestible en la tierra. Así, decían que los dioses del inframundo comían manos y pies; tenían por guisado el pinacate y el pus por atole; y se alimentaban de tamales peídos. Todos los que iban al Mictlán ingerían cuescos de frutas y hierbas espinosas (*Primeros memoriales...*, 2009: 58-59). El inframundo igualmente se caracterizó por su hedor (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969: 57).

Dios se aparece en ocasiones como un hombre humilde, en andrajos y sin sombrero, con la finalidad de demostrar que lo que se posee realmente no le pertenece a uno, pues se debe compartir. También se presenta en sueños como un hombre alto, de calzón, sarape y sombrero, quien exige trabajo y acción. Estas representaciones de Dios contrastan radicalmente con las del diablo, pues éste posee todas las riquezas, tal como lo refleja uno de sus nombres: *itecotomi*, "dueño del dinero".

⁸ Doña Gloria, comunicación personal, 2010.

También se le denomina *moxicuani*, “el envidioso”. A pesar de que el diablo llega a compartir la riqueza con determinadas personas, específicamente con las que son trabajadoras, éstas no pueden despilfarrar el dinero que les concede pues corren el riesgo de que se los quite. Y una vez que reciben capital, no podrán sostener relaciones sexuales, con su cónyuge, los martes y jueves, pues existe el peligro de que muera éste. Dichos días están dedicados al diablo y a la brujería.

En cuanto a su imagen física, el diablo se representa como un charro vestido de negro, que anda en un caballo de mismo color, de muy buena calidad y con espuelas de oro. En ocasiones se presenta con una apariencia espantosa: extrema delgadez, rostro demacrado, con los ojos o la boca torcidos, y orejas grandes. También se muestra con una barba larga, que es uno más de los rasgos que apunta a la figura del mestizo. El diablo se aparece con mayor propensión a la gente de mal comportamiento.

Nuevamente vemos el contraste con Dios, quien siempre adquiere una apariencia humana normal. En términos auditivos, el diablo era percibido por el ruido de una cadena que se arrastraba, o de una lona, un jinete que galopaba, el canto de un gallo o el ruido de una cabra. Una más de sus manifestaciones es mediante ilusiones. Arroja piedras a los árboles o a las personas, pero nunca les pasa nada; incluso piedras grandes como las del *tenamaztle*, el fogón, y nada sucede. Algunos también han visto que corta un árbol y que no ocurre nada; o que machetea una casa y no la daña.

Las representaciones de Dios y del diablo aparecen como rotuladoras de la diferencia étnica. La imagen del primero encarna al indígena, de condición humilde y con vestimenta masculina tradicional. Mientras que en franca oposición, el diablo personifica al mestizo, dueño de las riquezas y, dicen, de carácter prepotente. Esta identificación es un reflejo de la relación histórica de abuso y expolio que han sufrido los pueblos indígenas desde la Conquista hasta hoy, de manos de los españoles, primero, y de los mestizos, después.

La lista de apelativos conferidos al diablo es extensa. Además de *itecotomi* y *moxicuani*, se le nombra *yeycatl*, *tzitzimitl*, *colihuitl*, *amocuale*, *amo cualetlacatl* y *amocuale yolcatl*. El término *yeycatl* es la designación más común y refiere al mal aire, al espíritu malo. *Amocuale* y *amo cualetlacatl*, literalmente “no bueno” y “persona no buena”, aluden evidentemente a su naturaleza maléfica y su presencia detrás de los hechos terribles cometidos por el hombre, como la violación de mujeres. De esta forma, el *yeyecaconetl*, el “hijo del diablo”, corresponde al violador, en una de sus acepciones. También recibe el sobrenombre de *yolcaconetl*, “hijo del animal”. Y cuando se aparece en forma bestial se le llama *amocuale yolcatl*, “animal malvado”. Más adelante veremos algunas de sus manifestaciones bestiales.

En cuanto a *colihuitl*, su definición literal es “pluma doblada o curva”. Aquí se establece una analogía entre el movimiento veleidoso de una pluma y el comportamiento del diablo. La pluma, según nos dijo don Cipriano (2010), “anda así cuan-

do se tuerce, anda volando, volando, no se asienta luego en el suelo, anda como que rondando en el ambiente; también es [así] el demonio, anda rondando haber dónde nos pega, nos pellizca". En este sentido, se sugiere que el diablo puede ser representado con plumas. Tanto esta información como el propio nombre dado al diablo son reveladoras respecto de las reminiscencias religiosas prehispánicas y de la demonización del panteón mesoamericano. Los nahuas que habitaban el centro de México en el siglo *xvi* tenían por dios a Acolmiztli, al que se le celebraba en Teotleco para contrarrestar el dolor. En ese tiempo, adultos y niños se adornaban con plumas de colores: los primeros se emplumaban el vientre, el corazón y la espalda; y los segundos, todo el cuerpo. Éste era el medio defensivo que empleaban para que Acolmiztli no les comiera el corazón cuando descendiera a la tierra (Sahagún, 1950-1982, apéndice del libro *ii*: 190; 2002, *i*, apéndice del libro *ii*: 287). La acción de comer el corazón de la gente era un acto mágico destinado a perturbar las facultades mentales, pues en dicho órgano residía el intelecto (Echeverría, 2012a: 128; 2012b: 376-377).

Las relaciones entre Acolmiztli y *colihuitl* resultan ser estrechas. El nombre del primero deriva de las palabras *acolli*, la parte superior del brazo u hombro, y *miztli*, "puma", y en otra de sus acepciones, "fuerte", por lo que literalmente significa "puma de hombro" o "puma fuerte". El concepto que nos interesa destacar es *acolli*. Cabe la posibilidad de que la raíz *-col*, por medio de la cual se conforman los verbos *coliu*, "encorvarse" (Molina, 2004, sección español-náhuatl: 52v), y *coloa*, "doblar", "dar vueltas" (Siméon, 2002: 123), esté incluida en la voz *acolli*, y aluda precisamente a la figura curvada de las plumas, que, como acabamos de ver, fue un elemento que formó parte de la identidad del dios. Esta asociación podría reforzarse al tomar en cuenta la palabra *colli*, que significa "abuelo", la cual hace referencia a la típica postura encorvada de los ancianos. Entonces, tanto en Acolmiztli como en el diablo, específicamente en su advocación de *colihuitl*, encontramos las plumas como un elemento esencial; y también en ambos nombres posiblemente esté contenido el vocablo que alude a la figura curva de aquéllas. Así, el concepto *colihuitl* podría dar cuenta del proceso de satanización que sufrió el dios Acolmiztli por los frailes, y una de las maneras en que posiblemente fue reinterpretado el diablo entre los nahuas de Pahuatlán.⁹

⁹ La raíz *-acol* la encontramos tanto en el topónimo Acolhuacan como en el gentilicio de los que vivían en esta región, *acolhua*. Juan Bautista Pomar, autor de la *Relación geográfica de Texcoco*, señaló que el nombre de este lugar proviene de *acol(li)*, hombro, por lo que traduce el plural *aculhuaque* como "hombros" (Pomar, 1986: 49). La traducción de Pomar se apoya en la iconografía del glifo de Acolhuacan, el cual es representado mediante un brazo de cuya parte cercenada brota agua (véase *Códice Mendoza*, f. 21v). Debemos recordar que Acolmiztli fue uno de los nombres de Nezahualcōyotl, *tlatoani* de Texcoco, la ciudad más importante del Acolhuacan. Con esta base, la deidad del mismo nombre pudo tener gran importancia entre los acolhuas. Siguiendo este orden de ideas, el Acolhuacan conquistó la parte occidental de la Sierra Norte de Puebla, y por tanto, la provincia de Pahuatlán. Incluso, Nezahualcōyotl contrajo matrimonio con hijas de señores de localidades de dicha parte de la sierra, como Huauchinango, Xicotepac y Pahuatlán (García, 2005: 55-56). Sin tener argumentos para afirmarlo, podríamos pensar que el control acolhua de esta región trajo consigo una influencia cultural sobre la misma. Un tentativo ejem-

Por otro lado, la asociación que se hace entre el movimiento ondulante de las plumas y el diablo nos permite dirigir la idea hacia el terreno de la moral. Dicho movimiento recuerda el camino de la inmoralidad y el que siguen las personas de mal comportamiento, según el discurso moral de los nahuas. Así, el movimiento zig-zagueante se opone al desplazamiento en línea recta, que simboliza la rectitud moral. De esta manera, la persona *amocuatlamelaca*, "la que no tiene cabeza recta", "pensamiento recto", es la que obra cosas malas, dice mentiras, calumnia; por ello se vincula con el diablo. De forma precisa, el *cuayeyecatl*, "el loco", es el que tiene poseída la cabeza por el mal aire. Una manera más de referirse a la persona perturbada es *yeyecayo*, que también alude a la posesión por los aires.

Abordemos ahora el último de los nombres dado al diablo: *tzitzimitl*. Éste es uno de los más interesantes por sus implicaciones históricas y sus variadas acepciones entre los nahuas de Pahuatlán. Cuentan en Mamiquetla que la *tzitzimitl* fue una anciana cuya nuera le dejó bajo su cuidado a su pequeño hijo. Durante la ausencia de la madre, la abuela lo mató e hizo tamales con su carne.¹⁰ De regreso, la mujer le preguntó por su hijo, a lo cual contestó que estaba dormido en la hamaca. La suegra le ofreció tamales, y al abrir uno se encontró el pequeño dedo de un niño. Más tarde, la madre fue a buscar a su hijo pero no estaba, por lo que infirió que su abuela lo había matado. La mujer y el esposo se pusieron de acuerdo para vengarse del terrible acto. Prendieron el temazcal y así lo dejaron todo un día para que estuviera bien caliente. Posteriormente le dijeron a la suegra que se metiera para calentarse. Lo taparon muy bien con piedras para que no pudiera salir, y empezaron a acarrear mucha agua para echarle. Ahí falleció la anciana. A los cuatro días lo destaparon, y de su interior salieron todos los animales ponzoñosos.

A partir de esta narración mítica, al vocablo *tzitzimitl* se le dotó de un campo de significado con aplicabilidad en el contexto cotidiano. Es utilizado principalmente para denotar la condición de inmoralidad de ciertas personas, aunque no se limita a esto. Por ejemplo, a los que tienen piojos les dicen *tzitzimitl*, situación que era común hace cinco o seis décadas por falta de aseo. Al respecto, todo insecto que pica está relacionado con la *tzitzimitl*. Estas dos informaciones se explican con facilidad al saber que la anciana, al morir, se convirtió en todos los animales ponzoñosos.

La *tzitzimitl* fue una deidad del antiguo panteón nahua que padeció la misma suerte que Acolmiztli: su demonización. Pero en el caso de aquella, hubo más razones de peso, pues era una divinidad terrorífica semidescarnada, poseedora de garras y colmillos, cuyo objetivo estaba bien delineado: devorar a los seres humanos

plo de esto sería la posible introducción del culto a Acolmiztli en Pahuatlán. Y a partir del supuesto del proceso de satanización que sufrió dicho dios en este municipio, podríamos inferir la importancia que tenía entre los nahuas pahuatecos a la llegada de los frailes a la región.

¹⁰ Sobre historias nahuas pahuatecas referentes al consumo de carne humana en tamales, véase a Echeverría, "Representaciones nahuas sobre los 'otros' indígenas en el municipio de Pahuatlán de Valle, Sierra Norte de Puebla" (en prensa).

al final de los tiempos (*supra*). Por esta razón recibió el nombre de *tecuaní*, “la que come gente”, apelativo que reciben tanto las fieras como los animales nocivos. Con base en estas características, los frailes encontraron una fiel advocación del demonio en la *tzitzimitl* en las tierras centrales de México.

Un aspecto de importancia para entender las transformaciones, adecuaciones y reinterpretaciones que los nahuas tuvieron que hacer de su panteón durante el régimen colonial, es la fusión que realizaron de ciertas características de la diosa Tlaltecuhltli y la *tzitzimitl*. En la iconografía de aquella diosa, en particular de algunas de sus representaciones en piedra, se le personifica con el cabello crespo adornado con plumones y, precisamente, animales ponzoñosos: ciempieses, alacranes, arañas y serpientes. La diosa de la tierra mantuvo estrechas ligas con la muerte, y dichos animales estaban emparentados con el Mictlán (Díaz, 2009). Y todavía más, las *tzitzimitl* eran concebidas como diosas telúricas (véase la nota 10). No es casualidad, entonces, que la *tzitzimitl* pahuateca se haya apropiado de un rasgo particular de Tlaltecuhltli, justamente uno que reforzó su identificación con el diablo, debido a que el Mictlán se transformó en el infierno.

Un animal más que se une al cortejo de seres emparentados con el *tzitzimitl*, como le llama don Hipólito, es el murciélago. Éste es un ser del Mictlán, por lo que conoce el camino para llegar a su dueño, el *tzitzimitl* Mictlantecuhtli. Así, dicho mamífero es el que lleva al infierno a las personas que son invocadas por el demonio. En conjunción, el murciélago es utilizado para practicar la brujería. El lugar en el que vive el *tzitzimitl* es el cerro Tzinacacalco, cuyo nombre en náhuatl apunta directamente a aquel mamífero, pues está compuesto por el vocablo *tzinacatl*, “murciélago”. Esa elevación recibe su nombre porque ahí se refugiaba gran cantidad de quirópteros.

La dualidad complementaria entre Dios y el diablo que se concibe entre los nahuas del municipio se proyecta igualmente en la geografía. Al cerro Tzinacacalco se le atribuye una doble significación: la parte inferior es negativa, pues es la entrada al Mictlán: es oscura, habitada por murciélagos y de gran pestilencia. En oposición, la parte superior del Tzinacacalco le corresponde a Dios: ahí “está la vida, está lo bueno, está lo hermoso [...] está la parte de la luz, donde hay flores y música”, es el lugar de la fiesta (don Cipriano, comunicación personal, 2010). Esta última parte del cerro le pertenece al *tlazotectli* (o *tlazotecuhltli*), el amado anciano, en palabras de don Cipriano, quien es una representación de Dios. Entonces, a la oposición Dios-arriba-parte superior del cuerpo/Diablo-abajo-parte inferior del cuerpo, debemos agregar un elemento geográfico: parte superior del cerro Tzinacacalco/parte inferior del Tzinacacalco, más las connotaciones simbólicas atribuidas a cada uno de estos segmentos.

Respecto de la apariencia física del *tzitzimitl*, algunos lo imaginan como un hombre con alas de murciélago y grandes colmillos (don Hipólito, comunicación personal, 2017). Una manera más de representarlo, y más apegada a la concep-

ción prehispánica, es con colmillos y garras, y con insectos ponzoñosos saliendo de su boca (don Cipriano, comunicación personal, 2010).

En plena identificación con el diablo y rememorando el mito, la *tzitzimitl* es igualmente nombrada *ilamayeyecatl*, "anciana aire". Tal como ocurrió en la época prehispánica, se le califica de *tecuani* porque se come a sus hijos. En el plano moral, a la persona malvada se le llama *tzitzimitl*, cuya maldad se caracteriza principalmente por un lenguaje grosero y maldiciente, de ahí que también se llame a dicha persona *tlantzitzimitl*, "dientes de *tzitzimitl*".¹¹

Ya sea que se piense como un ser femenino o masculino, lo cual recuerda también la ambivalencia genérica de la diosa Tlaltecuhlli ("Señor-Señora de la tierra"), el *tzitzimitl* representa la contradicción de la condición humana, idealmente señalada por permanecer en el orden moral. De esta manera, la persona que comete actos escandalosos como robar, matar o violar se le dice: *tehua amo titlacatl*, *tehua ce titzitzimitl*, "tú no eres persona, eres un *tzitzimitl*".

La mujer, la sexualidad y el diablo

Los orígenes míticos de los órganos sexuales en manos del diablo colocan al sexo del lado del pecado, de la sinrazón y del exceso, tal como algunos nahuas lo han expresado. Bajo un sistema de clasificación corporal basado en dos mitades, la inferior destaca por ser del dominio, pues él la creó. A partir de fuentes prehispánicas hemos sugerido que la mujer se identifica con la parte inferior del cuerpo, y, por tanto, cae en las esferas del diablo y de lo sexual, asociación que, desde nuestra visión occidental, pareciera un destino trágico, pero cuando uno comprende que el demonio, en la cosmovisión indígena, en nada se parece al diablo bíblico, sino que es una figura reformulada y apropiada en términos mesoamericanos, nos damos cuenta que la diada mujer-diablo representa una de las partes de la dualidad cósmica que permite clasificar cada uno de los rincones de la vida. Pero hay que señalar que por más que la mujer y su ámbito formen parte de un todo integrado, los valores positivos están cargados hacia el hombre y lo masculino. De igual parecer es Galinier (1990: 41, 675), quien afirma que los otomíes han construido un dualismo asimétrico basado en la oposición desigual macho/hembra, el cual constituye uno de los pilares de su sistema de pensamiento.

Los genitales, sean masculinos o femeninos, son llamados *celecapa*, la parte delicada; y de ésta se despide un aliento sexual, el *tlapoztequili*. Independientemente de los orígenes diabólicos del sexo, éste se concibe como un placer que debe ejercerse dentro del matrimonio, siempre y cuando se lleve a cabo con moderación, pues, de lo contrario, llega a enfermar. El exceso altera el semblante de la perso-

¹¹ Los términos *ilamayeyecatl* y *tlantzitzimitl* traen a la memoria a una antigua divinidad nahua: Tlante-puzilama, nombre que literalmente significa "anciana con dientes de cobre". En un detallado análisis de esta deidad, Guilhem Olivier (2005: 251, 264) la identificó con las *tzitzimime*, estrechamente vinculadas con la deidad terrestre, que desempeñaría una función devoradora al final de los tiempos, como se pronosticaba con la aparición de un eclipse solar.

na: la torna amarilla, enflaca, se hincha de la cara y, en general, se observa un decaimiento total. Las repercusiones del sexo inmoderado siempre recaen sobre los hombres, pues como dice un xoloteco: "El hombre se desgasta por el sexo, pero la mujer se desgasta con los embarazos, [la menstruación], no con el simple acto sexual" (don Cipriano, comunicación personal, 2010).

A diferencia del hombre, la mujer demuestra más su deseo sexual; se dice que ya se calentó, *totoniz* o *yotoniz*. Es un calor que comienza en los genitales y luego invade todo el cuerpo. Este vocablo aplica igualmente para los perros. Se dice también que presenta fiebre. Esta demostración del deseo sexual va de la mano con el estado de embarazo, pues en los dos casos el cuerpo femenino se calienta. Por el contrario, si el cuerpo de la mujer está frío, no puede quedar encinta. Hay ciertas mujeres que demuestran con más frecuencia su deseo de sexo, pues "a cada rato tienen fiebre". Y sólo se equilibra su cuerpo hasta que se casan y mantienen una vida sexual activa. El deseo sexual no es propio sólo de las jóvenes, incluso las de edad avanzada padecen la falta de sexo. Una partera, doña Juanita, nos relató que una tía suya quería morirse porque ya no tenía relaciones sexuales. El remedio para su mal fue pagarle a un joven para que tuviera sexo con ella. Existe un repertorio de historias similares que va desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad, en las que una mujer observa a un varón desnudo, lo que le ocasiona un estado de enfermedad. Frente a esto, la única solución a su mal es mantener relaciones sexuales.

Fray Bernardino de Sahagún (2002, I, lib. III, cap. v: 312-313) asentó en su obra una historia que se ubica en las postrimerías de Tula, en la que la hija de Huémac, el gobernante tolteca, contempló a un huasteco que vendía chiles, que tenía la particularidad de estar desnudo. Al no poder satisfacer el deseo sexual que éste le despertó, ella enfermó. Entonces, el remedio correspondiente fue casarlos y que tuvieran sexo. Cuatro siglos después, Antonella Fagetti (2006: 201-202) recuperó una narración estrechamente semejante en San Miguel Acuexcomac, en el estado de Puebla: la hija de un hombre rico alcanzaba a ver a un hombre que tocaba el zaguán de su casa para dejar los chiles que vendía. La mujer se enamoró de él y perdió el apetito cuando dejó de ver al joven chilero. En consecuencia, el padre de la joven obligó al muchacho a casarse con ella. Queremos apuntar un dato más. Para los nahuas de Mecayapan y Tatahuicapan, en Veracruz, si alguien observa a una persona de sexo contrario desnuda y no descarga la excitación que esto le provocó, enferma de convulsiones. Frente a esto, la manera de curar la enfermedad es teniendo sexo siete veces con dicha persona (Sedeño y Becerril, 1985: 140).¹²

Regresamos con los nahuas de Xolotla. Don Cipriano nos contó sobre un hombre que conoció a una mujer muy anciana en Guanajuato, la cual todavía se man-

¹² El número 7 tiene gran importancia en la cosmovisión nahua pahuateca. Es utilizado en la terapéutica y en la magia; así, aparece en las limpias y en la transformación animal de brujas y nahuales. Se dice que la *tlahuepoche* debe dar siete brincos al fogón o comerse siete carbones para convertirse en guajolote. Para que una persona pueda ser transformada en animal por un nahual, éste debe darle siete golpes en la cabeza, mismo número que aplica para devolverlo a su forma humana.

tenía vigorosa. Él preguntó qué había hecho para conservarse así, a lo que ella respondió que no se emborrachaba, no fumaba ni tenía sexo. El sexo moderado no sólo satisface un ideal moral, sino que determina el estado de salud de la persona; también evita el envejecimiento prematuro y conserva la fuerza para trabajar. No obstante, existen mujeres que incitan al hombre hacia el sexo, lo cual le genera un desgaste y pérdida de la vitalidad. Cuentan cómo un joven y fornido se casó con una mujer más grande, que al paso de los años adelgazó. “La mujer se lo acabó”. Una mujer que es moderada sexualmente se mantiene *chipahuac*, es *macehualcihuatl*, término traducido por don Hipólito como “mujer del pueblo”; mientras que la *totonqui* mantiene contactos con varios hombres y se le insulta diciéndole *ilama-chichi*, “perra flaca”, también en palabras de don Hipólito, concepto que deja ver el desgaste que genera el sexo, pues contiene la voz *ilama*, “vieja”.

En el concepto *macehualcihuatl* nos encontramos nuevamente con un distanciamiento étnico. Además de referir al pueblo, el concepto *macehual* alude genéricamente al indígena. Entonces, lo propio de éste es la moderación sexual, que mantiene una franca oposición con las costumbres sexuales del mestizo que, por su identificación con el diablo en la cosmovisión mesoamericana, tienden a ser definidas como excesivas. Uno de los apelativos con que es designado el mestizo por los nahuas alude a esto: *coyotl*, “coyote”, el cual remite a su avidez y rapacidad, y que seguramente no sólo aplica en el ámbito material, sino también en el sexual.

En el pensamiento nahua pahuateco existe un conjunto de presencias femeninas sobrenaturales que se caracterizan por su sexualidad desbordada, y que por lo mismo se convierten en el objeto de deseo de los hombres. Pero ¡ay! de aquel que se atreve a mantener un contacto sexual con ellas pues representan un peligro de muerte. Tenemos a la Llorona, la Sirena y la mujer indígena de lengua no náhuatl, específicamente la que se ubica en los límites entre los estados de Puebla y Veracruz, que es nahual (López Hernández, 2014). Las tres se encuentran asociadas al líquido vital, ya que siempre aparecen en un río, en un cuerpo de agua o conducen hacia él. En el caso de la Llorona y la Sirena, éstas se muestran de noche. Las tres incitan sexualmente al hombre mediante un comportamiento erótico: se peinan el cabello o se bañan en el río mostrando su cuerpo semidesnudo. La Llorona y la Sirena también cantan.

En la figura de la Llorona encontramos una particularidad que es necesario destacar: a pesar de vestir ropa indígena, tiene el pelo rubio, rasgo que de inmediato la identifica con lo mestizo. Esto nos habla del peligro que implica mantener un contacto íntimo con el extraño, especialmente con aquél con el que los indígenas han mantenido una relación histórica asimétrica.¹³

¹³ Entre los otomíes del sur de la Huasteca, la belleza es una cualidad que se atribuye a la mujer rubia, la cual es “imagen fascinante e inquietante a la vez, que nos hace recordar que toda relación sexual con una mujer europea no puede más que ocasionar la muerte” (Galinier, 1990: 659).

En cuanto a la mujer indígena de lengua distinta al náhuatl, se cuenta que cuando los nahuas de Pahuatlán llevaban a vender sus productos en Veracruz, hacia tierras totonacas, casi al llegar se encontraban en el camino a unas mujeres bañándose en un río. Previamente les habían advertido que no voltaran a verlas, incluso si los llamaban. Nunca faltaba el desprevenido que se ponía a platicar con ellas. Luego, al llegar la noche, el lugar en el que iban a pernoctar empezaba a ser rodeado por fieras, las que arañaban la puerta. Éstas eran precisamente las mujeres del río convertidas en nahuales que tenían la intención de devorar a los hombres (Echeverría, en prensa).

Aunque las tres mujeres son figuras aterradoras y transgresoras, pues contradicen el ideal de moderación femenino, mantienen un fin normativo: castigan a los hombres de comportamiento sexual disoluto, como los violadores. De hecho, son éstos los únicos a los que se les aparecen. Las tres encarnan los peligros sexuales femeninos terroríficos, y en las tres está latente la amenaza de castración.

Profundicemos ahora sobre la relación del diablo con el sexo. Su mera presencia en uno de los mitos de la creación del ser humano nos revela su identidad sexual, especialmente en el ámbito del exceso, pero no contamos con ningún apelativo que aluda directamente a ello. Sin embargo, algunas de sus acciones conducen a su naturaleza sexual. Se dice en Xolotla que cuando los padres no dejan que su hija se case, ya sea por temor a que el esposo la maltrate o por un motivo distinto, un joven elegante se presenta en la casa de la muchacha, y ésta, con el deseo de casarse, se enamora de él y sostiene relaciones sexuales. En realidad, el joven es una serpiente, tal como lo advierten los vecinos al ver que frecuenta la morada; y se precisa que la víbora es macho. También se dice que la serpiente puede llegar a embarazar a la joven. Todo este acontecimiento es un hecho diabólico porque el ofidio es una representación del demonio. Aunque con menos frecuencia, el reptil es sustituido por el mono en los encuentros amorosos con la joven soltera. Estos dos animales están cargados de significados de fertilidad y sexualidad en el pensamiento indígena antiguo y contemporáneo, y ambos se identificaron con el diablo durante el proceso de evangelización.¹⁴

Este tipo de creencias determinó, en parte, que los jóvenes no pudieran unirse sin la intervención de los padres hace varias décadas. El muchacho que iba sólo a pedir la mano de la joven no era confiable, pues se consideraba que eso era obra del diablo. Existía la posibilidad de que el “novio” realmente fuera la víbora. De esta manera era necesario que fuera acompañado por sus padres.

Un último aspecto que quiero mencionar es el relato de la supuesta infidelidad de la esposa del ya mencionado don Cipriano Evangelista, quien nos lo compartió recientemente. Aunque la narración es dramática no deja de ser interesante por la interpretación cultural que se hace de los acontecimientos en los pueblos in-

¹⁴ Sobre el simbolismo de exceso sexual del mono entre los antiguos nahuas y su relación con el diablo durante la Colonia, véase a Echeverría (2015: 155-161).

dígenas. Desde la visión de don Cipriano, su esposa, doña Clemente, le fue infiel en varias ocasiones, aunque no todas las personas cercanas a él comparten su pensamiento. Queremos centrarnos justamente en la condición sexual de los amantes y en los estragos que ocasionó el sexo adulterino en doña Clemente. Pero antes de entrar en detalle señalaré un hecho de interés previo a los sucesos que nos interesan. Durante el tiempo que fue infiel doña Clemente, especialmente en los momentos de mayor engaño, los guajolotes que poseía se le empezaron a morir, incluso siendo reconocida ella como una muy buena criadora de dichas aves. Entre los antiguos nahuas, aquellos que mantenían relaciones sexuales ilícitas despedían *tlazolli*, una emanación nociva que perjudicaba a los seres más indefensos cuando estaban frente a ellos, como los recién nacidos o las crías de guajolote. Este daño era conocido como *tlazolmiquiliztli*, "muerte de basura" (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado IV, cap. III: 182-183). Una creencia idéntica debió aplicarse en el caso de doña Clemente. Sus supuestas relaciones sexuales adulterinas debieron haber ocasionado la muerte de sus aves por despedir una emanación o aliento de carácter sexual que es llamado en Pahuatlán *tlazolli* o *tlapoztequilli*. Este efluvio también se despidió de los órganos sexuales.

Detengámonos en esta concepción de los nahuas del municipio. El *tlazolli* no sólo se produce en una relación sexual transgresora, sino en todo contacto sexual, y afecta principalmente a los más pequeños. Por ello, cuando la partera atiende un alumbramiento o cuando una persona visita a un bebé, deben evitar el sexo para no perjudicarlo. De no seguir tal precaución, la persona "sucia" le provocará ceguera. Este padecimiento es llamado *ixtlazolcocoliztli* o *ixtlazolmiquiliztli*, "enfermedad de basura de los ojos" y "muerte de basura de los ojos", respectivamente. Precisamente, el *tlazolli* produce su afección. Asimismo, *tlazolmicqui* es el acto y efecto de que un niño o un adulto mueran de sarampión tras haber sido visitados por alguien con emanaciones sexuales.

Contamos con ejemplos etnográficos semejantes de otros pueblos de origen nahua. En los años sesenta, en Tecospa, Milpa Alta, aquel hombre que tenía relaciones sexuales con una prostituta o que sólo pasaba por donde una pareja estaba teniendo sexo extramarital en el campo, contaminaba a su esposa embarazada con "aire de mujer" (*yeyecatlicihuatl*) o "aire de basura", lo cual provocaba que su bebé naciera ciego. Asimismo, la presencia de una persona sexualmente inmoral afectaba los ojos de los recién nacidos con sus emanaciones (Madsen, 1960: 191). Esto también ocurría en la misma década entre los nahuas de Tepoztlán (Lewis, 1968: 156).

En la terminología del náhuatl pahuateco, lo opuesto a *tlazolli* es *chipahuac*, "la pureza", concepto al que ya aludimos.¹⁵ Esta distinción se hace patente en la fiesta que dedicaban los nahuas xolotecos a los *ahuacante*, las deidades de la lluvia, previo a la época de siembra. La celebración giraba en torno a un *teponaztli*,

¹⁵ Un concepto que funciona como antónimo de *chipahuac* es *tononqui*, del que ya hemos hablado.

el cual era considerado la divinidad más importante de los *ahuacante*. A este instrumento musical se le bañaba en varios manantiales sagrados, se le ofrendaba y tañía. Los encargados de transportar al idiófono eran "niños vírgenes", es decir, *chipahuac*. En el mismo sentido, cuando se levantaba una construcción de importancia, como un templo o la presidencia, se debía sepultar en cada uno de los cimientos a dos niños y dos niñas, uno en cada una de las esquinas, a quienes se les hacía fiesta cuando se les enfloraba y daba de comer. Se decía que con esto adquirirían resistencia las construcciones, pues de no hacerlo podían derrumbarse. La característica que debían poseer los infantes es que fueran "vírgenes", *chipahuac*. Recordemos que este adjetivo califica a Dios en Pahuatlán, pues alude a lo blanco y la pureza.

Lo anterior nos arroja nuevamente a nuestro par de opuestos original y una de sus asociaciones simbólicas: Dios-pureza/diablo-contaminación, suciedad. Tanto la pureza como la suciedad refieren netamente al aspecto sexual. Así, tenemos que mientras Dios es *chipahuac*, el diablo promueve el sexo y todo lo que tiene que ver con él, como sus desviaciones (la violación sexual) y sus emanaciones (el *tlazolli*). Volveremos a referirnos a esto último en un momento.

De regreso al discurso de don Cipriano, su esposa lo engañó varias veces en su cafetal con los peones que contrataban para que lo trabajaran. Mientras él se quedaba en un lugar, doña Clemente y el peón se iban a otro. De acuerdo con don Cipriano, él la escuchaba gritar, de lo que infirió que sus amantes siempre lo provocaban. A partir de que doña Clemente empezó a mantener relaciones sexuales ilícitas, comenzó a padecer hemorragias vaginales y a despedir un olor fétido. En opinión de don Cipriano se debió al maltrato sexual que le infligieron sus amantes. Una más de las consecuencias en el cuerpo de doña Clemente fue que su orificio vaginal se hizo muy ancho. La explicación a la que llegó don Cipriano acerca de dicha alteración fue que sus amantes tenían el pene muy grueso y la penetraban con fuerza, tanto como si fuera una violación. Y que a pesar de que su esposa se daba cuenta del daño, lo consentía.

Esa característica física de los amantes puede asociarse con el diablo. Teniendo como referencia el miembro genital de los distintos equinos, y siendo que el demonio podía transformarse en estos mamíferos animales, se concibe que ese espíritu tenía un pene de grandes proporciones. Don Cipriano reflexiona que los amantes fueron como imágenes del diablo (Galinier, 1990: 657). Aunque nunca dejaron de ser personas, fueron manipulados por el demonio para cometer tales actos sexuales desmedidos. Vale la pena recordar que el vocablo *yeyecaconetl*, que se traduce literalmente como "hijo del diablo", alude al violador, como se señaló antes. Precisamente, los amantes de doña Clemente fueron considerados como violadores por don Cipriano, lo cual refuerza la relación de los amantes con el diablo. Asimismo, se había indicado ya que *yolcaconetl*, "hijo del animal", es un apelativo dado al

violador. En ese vocablo se refleja que la violación se concibe como un acto deshumanizante, contrario a lo que se espera del ser humano.

Independientemente de si doña Clemente desarrolló un muy posible cáncer de matriz, que no deja de ser un hecho lamentable, un aspecto que nos interesa destacar con los datos proporcionados es que la cosmovisión cumple una eminente función explicativa de acontecimientos ordinarios y extraordinarios. De este modo moviliza la atribución de un sentido a eventos desconocidos y desconcertantes con el objetivo de hacerlos inteligibles. Frente a este tipo de acontecimientos, los elementos culturales-estructurales latentes se hacen manifiestos sin saber a ciencia cierta cómo interpretarlos. De ahí la reflexión *lévistraussiana* de que la cultura es básicamente de carácter inconsciente.

Consideraciones finales

El cuerpo, en la visión mesoamericana, como afirmó hace varias décadas Alfredo López Austin (1996 [1980], I: 9, 395-398), es una proyección del cosmos, de modo que al referirnos a la mitad inferior del cuerpo estamos hablando de la mitad inferior del cosmos: la nocturna, terrestre y sexual, en resumen, la femenina. Hablar de la parte inferior del cuerpo desde la visión nahua pahuateca es circunscribirse a un deseo sexual de orígenes míticos, que se instaura primigeniamente como pecaminoso por ser obra del diablo. Ya hemos precisado que, si bien la narración mítica concibe al sexo de esa manera, el pensamiento nativo indígena sobre el sexo se orienta más hacia su cualidad contaminante y desgastante.

El cuerpo, así como el lugar que se ocupa en el cosmos, son elementos que rotulan la diferencia étnica entre los diferentes grupos indígenas de nuestro país. En este sentido, queremos remitirnos al mito de origen de *xamu*, de la fuerza sexual, entre los otomíes de Pantepec, en la Sierra Norte de Puebla, recuperado por Jorgelina Reinoso (2018: 164-165), para plantear una última reflexión.

Quando Dios y el diablo formaron la humanidad, primero hicieron a las personas. Estas dos *Antiguas* discutían, porque el diablo quería ser dueño de todo y Dios también. Entonces dijo Dios: —¿Cómo el cuerpo humano va a ser todo tuyo, si yo lo hice? Mira, dijo Dios, nos vamos a repartir, porque ya hice las personas. Pero falta saber ¿cómo se van a reproducir? Si colocamos el *xamu* [la fuerza sexual] en la mano, de un saludo van a reproducirse, si se lo ponemos abajo del brazo pues de un abrazo van a reproducirse. Si lo ponemos en la boca de un beso van a reproducirse y eso no puede ser así de rápido.¹⁶ Mira, le contestó el diablo, vamos a hacer una

¹⁶ Recuérdese el mito prehispánico de la pareja primigenia de Texcoco, cuyos cuerpos carecían de la mitad inferior, y que se reproducían cuando el hombre introducía su lengua en la boca de la mujer (véase la nota 2). En su relato nos encontramos con el pensamiento de creaciones humanas imperfectas —previas a la creación del ser humano ideal—, cuya forma de reproducirse es igualmente imperfecta. Esta misma idea es la que se expresa en el mito otomí: si se colocaba el deseo sexual —pensemos más bien en los genitales— en la boca, los humanos se reproducirían por medio de un beso, y eso no podía ser.

cosa, de la cintura para abajo yo voy a mandar, y de la cintura para arriba tú vas a mandar. Entonces el diablo se adueñó de toda la parte de abajo del cuerpo. Por esta razón, nos dicen los otomíes, existen violaciones, por ejemplo, porque abajo manda el diablo, y arriba manda Dios, porque no hay nada sexual.

Se ha afirmado para los antiguos pueblos mesoamericanos que los distintos grupos humanos se encontraban en un ámbito particular del cosmos (Kirchhoff, 2002 [1963]: 81; Carrasco 1971: 462; Zantwijk 1973: 24; Graulich, 1990: 243). Esta realidad se hace igualmente evidente entre los pueblos indígenas contemporáneos: unos se ubican en la parte superior, como serían los nahuas, en los que el pensamiento sexual ha quedado anulado por predominar la razón y la moral; mientras que otros grupos se ubican en la parte inferior, como los otomíes, en los que la sexualidad cobra un aspecto cardinal que estructura el cosmos, tal como lo ha demostrado magistralmente Jacques Galinier (1990). En varias ocasiones hemos afirmado lo mismo (Echeverría, 2009: 131-136; 2017: 161-164). Sin embargo, creemos que esta clasificación de los grupos no es tan tajante y debe de ser aplicada e interpretada con base en los diferentes contextos de la cultura.

A nivel discursivo, y desde la ideología de un grupo dominante, los antiguos nahuas, especialmente los mexicas, establecieron como regla de oro el principio de moderación, mismo que quedó englobado en la frase: *tlacocualli in monequi*, “el buen medio es necesario” (Sahagún, 1950-1982, lib. VI, cap. XLII: 231). Sin titubear, los nahuas de Pahuatlán se alinearían a dicho ideal. Al identificarse a sí mismos como personas moderadas, los nahuas construyeron, y han construido, un modelo cultural antagónico en el que el exceso y la impulsividad predominan en la conducción de la persona, tal como ha sido atribuido a los otomíes, específicamente a los que viven en San Pablito, localidad perteneciente a Pahuatlán (Echeverría, en prensa). La autorrepresentación nahua anclada en la moderación remite, entonces, a un ámbito de la identidad que se proyecta hacia afuera para diferenciarse de los demás. Pero al interior del grupo nahua existe, como entre los otomíes, una división del cosmos en dos mitades, donde la inferior está cargada de sexualidad y, a su vez, vinculada con el diablo, tal como se aprecia al comparar las versiones nahua y otomí de la creación del ser humano.

La cosmovisión mesoamericana bajo la cual se afilian los grupos indígenas de México tiene a la sexualidad como una de sus bases estructurantes, la cual parte de la evidencia fundante indiscutible: el cuerpo y la diferencia sexual. Hombre y mujer instauran de esta manera una división dual del cosmos que se proyecta hacia todos los rincones del mundo, y que clasifica, de un lado o del otro, a cada uno de los elementos que existe en el universo. Esta base común de pensamiento ha determinado una construcción similar de las sexualidades masculina y femenina y del intercambio sexual entre los grupos indígenas, de modo que la feminización y la sexualización de la mitad inferior del cosmos y del cuerpo, así como los temas

de la castración y la vagina dentada, por ejemplo, están presentes tanto en la cosmovisión otomí como en la nahua. Lo que los diferencia, entonces, no son tanto sus construcciones culturales sexuales, sino la manera en que éstas son conducidas. Cuando se ha dicho que "los otomíes tienen la misión de erotizar el mundo" (López Austin, en Galinier, 1990: 8), o que en la vida cotidiana de este grupo existe una "profunda obsesión" por todo lo que se refiere a la castración (Galinier, 1990: 655), debemos pensar que la conducción del deseo y las pulsiones entre los otomíes toma cauces distintos a los de los nahuas.

Galinier (1990: 24, 681-682) señala con tino que las representaciones cosmológicas otomíes mantienen grandes semejanzas con el esquema psicoanalítico de pulsiones de vida y de muerte y del inconsciente. Entonces, podemos afirmar que el discurso sexual otomí es un discurso que se expresa desde el inconsciente, y que sin mayores restricciones aflora en cada interacción y toma gran fuerza en el ritual y en la narración mítica. Se trata de un discurso en el que el temor inconsciente de los hombres hacia la sexualidad femenina se hace manifiesto sin interponer mecanismos represivos o metafóricos. Todo esto contrasta con los nahuas. Aunque parten de una base sexual común, como se ha dicho, su discurso sexual habita básicamente en los dominios del inconsciente. Se muestra de carácter velado, lo que impide que se le pueda percibir con nitidez. Sus contenidos sexuales y de muerte se expresan desde el ámbito de la represión, de forma que son proyectados fuera del grupo, hacia la alteridad externa (Echeverría, 2009; en prensa). Para concluir, en nuestra opinión, estamos frente a un cosmos igualmente sexualizado, pero cuya expresión se magnifica o se rebaja de acuerdo con las disposiciones culturales específicas de cada grupo, sea otomí o nahua.

Referencias bibliográficas

- Biblia de Estudio Arqueológica*, NVI, 2009, China, Editorial Vida.
- Carrasco, Pedro, 1971, "The Peoples of Central Mexico and their Historical Traditions", en Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal (eds. del vol.), *Archaeology of Northern Mesoamerica*, Austin, University of Texas Press (Handbook of Middle American Indians, 10 y 11, parte II), pp. 459-473.
- Códice Mendoza*, edición digital, en <https://codicemendoza.inah.gob.mx>
- Díaz, Daniel, 2009, "Tlaltecuhli", *Arqueología Mexicana*, núm. 100, noviembre-diciembre, pp. 18-19.
- Echeverría García, Jaime, 2009, "Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas", tesis de maestría en antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- _____, 2012a, "Los miedos entre los antiguos nahuas. Dinámica y motor del orden social y cosmológico", tesis de doctorado en antropología, Instituto

- de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- _____, 2012b, *Los locos de ayer. Enfermedad y desviación en el México antiguo*, México, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura (Biblioteca de los Pueblos Indígenas).
- _____, 2015, "Los excesos del mono: salvajismo, transgresión y deshumanización en el pensamiento nahua del siglo XVI", *Journal de la Société des Américanistes*, 101-1 y 2, pp. 137-172.
- _____, 2017, "La construcción del cuerpo del 'otro': el loco, el miedoso y el extranjero entre los antiguos nahuas", *Cuicuilco*, vol. 24, núm. 70, pp. 139-170.
- _____, en prensa, "Representaciones nahuas sobre los 'otros' indígenas en el Municipio de Pahuatlán de Valle, Sierra Norte de Puebla", *Dimensión Antropológica*.
- Fagetti, Antonella, 2006, *Mujeres anómalas. Del cuerpo simbolizado a la sexualidad constreñida*, México, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales-Dirección de Fomento Editorial / Instituto Poblano de la Mujer del Gobierno del Estado de Puebla.
- Galinier, Jacques, 1990, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista.
- García Martínez, Bernardo, 2005, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México.
- Graulich, Michel, 1990, *Mitos y rituales del México antiguo*, España, Colegio Universitario de Ediciones Istmo.
- Histoire du Mechiqúe*, 2002, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Rafael Tena Martínez (paleog. y trads.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), pp. 123-165.
- Kirchhoff, Paul, 2002 [1962], "Dos tipos de relaciones entre pueblos en el México antiguo", Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz (eds.), *Paul Kirchhoff. Escritos selectos. Estudios mesoamericanos*, vol. 1: *Aspectos generales*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 79-82.
- Kramer, Henrich y Jacobus Sprenger, 2006, *Malleus Maleficarum. El martillo de los brujos*, España, Reditar Libros.
- Leyenda de los soles*, 2002, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Rafael Tena Martínez (paleog. y trads.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), pp. 173-205.
- Lewis, Oscar, 1968, *Tepoztlán, un pueblo de México*, México, Joaquín Mortiz.
- López Austin, Alfredo, 1996 [1980], *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 tt., México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

- _____, 2003, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____ y Francisco Toledo, 2009, *Una vieja historia de la mierda*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Le Castor Astral.
- López Hernández, Miriam, 2014, "Presencias ginecomorfas en el pensamiento indígena: comer y ser comido", *Cuicuilco*, vol. 21, núm. 60, pp. 147-168.
- López Luján, Leonardo, 2010, *Tlaltecuhli*, México, Fundación Conmemoraciones 2010 / Sextil Editores / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Madsen, William, 1960, *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, Austin, University of Texas Press.
- Molina, fray Alonso de, 2004, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Miguel León-Portilla (est. prel.), México, Porrúa.
- Olivier, Guilhem, 2005, "Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 36, pp. 245-271.
- Pomar, Juan Bautista de, 1986, "Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco", en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. III, vol. 8, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Quezada, Noemí, 1996, "Mito y género en la sociedad mexicana", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 26, pp. 21-40.
- Reinoso Niche, Jorgelina, 2018, "Recortando en el mundo: cuerpo, curandero y recortes de papel brujo entre los otomíes", tesis de doctorado en antropología social, Secretaría de Cultura / Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, 1987, "Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España", en *El alma encantada*, t. VI de los *Anales del Museo Nacional*, Fernando Benítez (present.), México, Instituto Nacional Indigenista / Fondo de Cultura Económica, pp. 123-223.
- Sahagún, fray Bernardino de, 1950-1982, *Florentine Codex*, Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson (eds.), Nuevo Mexico, The School of American Research / The Museum of New Mexico.
- _____, 1969, *Augurios y abusiones*, Alfredo López Austin (introd., versión, notas y comentarios), México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____, 2002, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (eds.), 3 tt., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- Sedeño, Livia y María Elena Becerril, 1985, *Dos culturas y una infancia. Psicoanálisis de una etnia en peligro*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Siméon, Rémi, 2002, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI.
- Vaquier, Ricardo, 2010 [1953], *Breves datos históricos y político-sociales del distrito de Huauchinango, estado de Puebla*, Puebla, Comisión Organizadora para los Festejos del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana en el Municipio de Huauchinango, Puebla.
- Zantwijk, Rudolf van, 1973, "Politics and Ethnicity in a Prehispanic Mexican State between the 13th and 15th Centuries", *Plural Societies*, vol. 4, núm. 2, pp. 23-52.