

EL MITO Y LAS ENTIDADES SOBRENATURALES ENTRE LOS NAHUAS DE XOLOTLA, SIERRA NORTE DE PUEBLA*

MYTH AND SUPERNATURAL ENTITIES AMONG NAHUAS OF XOLOTLA, SIERRA NORTE OF PUEBLA

Jaime Echeverría García**

Fecha de recepción: 8 de julio de 2019 • Fecha de aprobación: 2 de julio de 2020.

Resumen: Entre los nahuas de Xolotla, en el municipio de Pahuatlán de Valle, ubicado en la Sierra Norte de Puebla, existe una antigua tradición oral que nos remite a un conjunto de seres sobrenaturales agrupados bajo el concepto de *chichipabuatztzi* o ‘espíritus puros’. Estas entidades están encarnadas en distintos fenómenos naturales como los rayos (*tlapetancame*), las nubes (*mexhuacante*) y el agua (*ahuacante*); la Sirena (Zoliman) también está incluida en ellos. Otro personaje que forma parte del repertorio de la sobrenaturaleza es el Coixehuatl (el Dueño del Monte). A este conjunto igualmente debemos agregar a la *tlahuepoche* (la bruja), que es uno de los seres más característicos de la tradición oral indígena. A partir del mito y de lo que los xolotecos han escuchado de los más viejos, se puede conocer su apariencia física, el procedimiento para transformarse en guajolote, la manera en que ataca a sus víctimas y las formas de contrarrestar sus acciones nocivas; incluso, un mito referente a la *tlahuepoche* la ubica como la esposa de uno de los *tlapetancame*. Este artículo tiene dos objetivos: 1) esbozar una reconstrucción del antiguo panteón nahua xoloteco; y 2) interpretar los mitos de la *tlahuepoche* con base en el sistema indígena de eras, por medio de los cuales los contenidos culturales autóctonos han sido desplazados a un pasado remoto, que resultan inoperantes en el contexto actual.

Palabras clave: mito; entidades sobrenaturales; *tlahuepoche*; nahuas; Pahuatlán.

* Agradezco a los habitantes de las comunidades nahuas de Xolotla y –en menor medida– de Mamiquetla por haber compartido amablemente conmigo la información que vierto en este artículo. Esta información fue recuperada durante mis estancias en el municipio de Pahuatlán de Valle en los años 2010, 2016 y 2017.

** Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México, jecheverriagarcia@yahoo.com.

Abstract: Among the Nahuas of Xolotla, in the municipality of Pahuatlán de Valle, in the Sierra Norte de Puebla, there is an ancient oral tradition that refers us to an ensemble of supernatural beings grouped under the concept of *chichipahuatzitzi*, the ‘pure spirits’. These entities are embodied in different natural phenomena such as lightning bolts (*tlapetancame*), clouds (*mexhuacante*) and water (*ahuacante*). The Sirena (Zoliman) is included as well. Another character that is part of the repertoire of the supernatural is the Coixehuatl (the Owner of the Mountain). This repertoire comprises also the *tlahuepoche* (the witch), who is one of the most characteristic beings of indigenous oral tradition. From the myth and what the Xolotecos have heard from the older ones, one can know the physical appearance of the *tlahuepoche*, the procedure to become a turkey, the way in which it attacks its victims and the ways to counteract its harmful actions; even, a myth referring to the *tlahuepoche* places her as the wife of one of the *tlapetancame*. This article has two objectives: In the first place, to outline a reconstruction of the ancient Nahuatl Xoloteco pantheon. Secondly, to interpret the myths of the *tlahuepoche* based on the indigenous system of eras, in so doing the native cultural contents have been displaced to a remote past, because they have become inoperative in the current context.

Keywords: myth; supernatural entities; *tlahuepoche*; Nahuas; Pahuatlán.

Résumé : Chez les Nahuas de Xolotla, dans la municipalité de Pahuatlán de Valle, dans la Sierra Nord de Puebla, il existe une ancienne tradition orale qui fait référence à un ensemble d’êtres surnaturels regroupés dans le concept de *chichipahuatzitzi*, les ‘esprits purs’. Ces entités sont incarnées dans plusieurs phénomènes naturels comme les foudres (*tlapetancame*), les nuages (*mexhuacante*) et l’eau (*ahuacante*) ; la Sirena (Zoliman) est aussi incluse dans ce groupe. Un autre personnage qui fait partie du répertoire du monde surnaturel est le Coixehuatl (le Maître de la Montagne). À cette liste il faut également ajouter la *tlahuepoche* (la sorcière), qui est l’un des êtres les plus caractéristiques de la tradition orale autochtone. À partir du mythe et de ce que les Nahuas de Xolotla ont écouté des personnes les plus âgées, on peut connaître l’apparence physique de la *tlahuepoche*, la procédure pour se transformer en dindon, la manière d’attaquer ses victimes et les façons de contre ses actions nocives; un mythe qui fait référence à la *tlahuepoche* la situe même comme l’épouse d’un des *tlapetancame*. Cet article a deux objectifs : en premier lieu esquisser une reconstruction de l’ancien panthéon Nahuatl de Xolotla ; et en deuxième lieu interpréter les mythes de la *tlahuepoche* sur la base du système indigène des époques, grâce aux quelles les contenus culturels autochtones ont été déplacés vers un passé distant, qui devient inopérant dans le contexte actuel.

Mots-clés : mythe ; entités surnaturelles ; *tlahuepoche* ; Nahuas ; Pahuatlán.

Introducción

La comunidad nahua de Xolotla se localiza en el municipio de Pahuatlán de Valle, al occidente de la Sierra Norte de Puebla. Al sur, limita con los municipios de Naupan y Acaxochitlán, este en el estado de Hidalgo; al noreste, con el municipio de Tlacuilotepec; al noroeste, con el de Tenango de Doria, también perteneciente a Hidalgo, y al oeste, con el de Honey. El territorio que actualmente ocupa la Sierra Norte de Puebla formó parte del antiguo Totonacapan, región habitada por la cultura totonaca. Aunque en su mayoría estuvo conformada por población de dicha filiación étnica, el intenso flujo migratorio hacia el área hizo que igualmente se hablaran el náhuatl (la lengua predominante), el otomí y el tepehua. Con cada migración, el componente totonaco se fue replegando cada vez más; y así ocurrió con la llegada de los chichimecas, los otomíes y los diferentes grupos nahuas, desde el siglo XII hasta finales del XV. En el siglo XVI, las provincias de Zacatlán, Pahuatlán y Acaxochitlán, al oeste de la Sierra, conformaban el límite occidental del Totonacapan.

No obstante que la lengua totonaca fue desplazada del actual municipio a inicios de la Colonia, sus hablantes dejaron su impronta en la tradición cultural nahua pahuateca, tal como lo reconocen algunos pobladores de Xolotla. El signo más notable es la presencia del palo volador, que se ubica en el atrio de la iglesia. Este rasgo se extiende por gran parte de la Sierra Norte.

El municipio de Pahuatlán está compuesto por cuatro comunidades nahuas: Xolotla, Atla, Atlantongo y Mamiquetla; así como otomíes: San Pablito, Xochimilco y Zacapehuaya,¹ y mestizas: Acalapa, Cuauneutla, Tlalacruz y Zoyatla. En el topónimo Xolotla se observa la huella chichimeca, pues tiene incorporado el apelativo Xólotl, nombre del caudillo que incursionó en la región en el siglo XII. Xólotl es considerado en la comunidad como el ancestro fundador y conquistador del área. Y no solo eso, su fortaleza, según refieren algunos xolotecos, puede ser sentida en el corazón.

La tradición oral de los nahuas de Xolotla hunde sus raíces en un pensamiento milenario profundamente enraizado en la naturaleza, donde cada uno de los elementos atmosféricos y geográficos cobra una vitalidad sagrada. Esta rica tradición de pensamiento está anclada en la narración mítica, y esta, a su vez, se vio reforzada por los rituales agrícolas y de petición de lluvias que todavía se efectuaban en la comunidad hace cuatro décadas. En la actualidad, ya no se celebra este tipo de rituales y es contada la gente que posee un amplio repertorio mítico. Por

ello, este trabajo representa un esfuerzo de reconstrucción histórica del antiguo panteón nahua xoloteco.

Mito y panteón sagrado son dos conceptos en torno a los cuales gira todo el texto, de tal manera que resulta necesario proporcionar una definición de estos. En primer lugar, vamos a ceñirnos a algunas afirmaciones que proporciona Eliade en *Mito y realidad* (1985), las cuales le permiten construir una definición general de mito. Para este investigador, «el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial [...] cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia [...]. Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad de sus obras» (12).

«Por el mismo hecho de relatar el mito las gestas de los seres sobrenaturales y la manifestación de sus poderes sagrados, se convierte en el modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativas» (13). En el mismo sentido, «los modos de conducta y las actividades profanas del hombre encuentran sus modelos en las gestas de los Seres Sobrenaturales. [Y, en conexión con lo anterior] «la función principal del mito es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas» (14).

López Austin (2003, 362-363) ahonda en las funciones del mito: «ordena el conocimiento estructurando y clasificando el cosmos»; cumple funciones explicativas porque es una «síntesis de las explicaciones que el hombre se da en su acción cotidiana sobre la sociedad y la naturaleza»; y genera cohesión social «al reafirmar por medio de la creencia y la narración el carácter común de los conocimientos y los valores del grupo». Otro aspecto que el mesoamericanista destaca del mito es su naturaleza histórica. Ni el mito ni sus funciones pueden ser considerados inmutables: «el mito actual y el mito antiguo tienen profundas diferencias. La función del mito debe estudiarse como permanencia; pero también en sus variaciones, en sus variaciones coyunturales y en su ruptura: es su vida social» (359). Estas consideraciones son de primera importancia para la interpretación que ofrecemos de los mitos de la *tlahuepoche*.

En cuanto al concepto de panteón, Vernant (1974, 106) lo definió como «un sistema de clasificación, una cierta manera de ordenar y de conceptualizar el universo distinguiendo múltiples tipos de poder y potencia. [...] [Un panteón], como sistema organizado que implica entre los dioses relaciones definidas, es de cierta manera un lenguaje, un modo particular de aprehensión y de expresión simbólica de la realidad». Como señala Dehouve (2017, 12), la definición de Vernant mantiene una visión estructuralista, que implica que los dioses tienen

una identidad bien definida y que están organizados por un mismo principio, como sería el parentesco para el caso griego, al que se dedicó el estudioso. Sin embargo, afirma Dehouve, esta definición no aplica a otros tipos de politeísmo, como el de los antiguos nahuas. Nicholson (1975, 409), décadas atrás, hizo notar que las deidades nahuas del centro de México en el siglo XVI fueron «descritas estando relacionadas entre ellas de varias formas (padre-hijo, hermanos, esposo[a]), pero ninguna estructura de “familia de dioses” parece haber resultado alguna vez, ni haber sido formulado un orden jerárquico de rango y poder bien definido».

Volviendo a la estudiosa francesa (Dehouve 2017, 13, 15), ella considera que, en lugar de pensar el panteón nahua prehispánico como uno de carácter estático y donde cada dios tenía una identidad fija, la lógica que estructuró a dicho panteón fue contextual, de tal manera que cada uno de los nombres de un dios tenía el propósito de poner en acción una función o competencia particular de este. En el mismo sentido, la multiplicidad de apelativos de un dios nos habla de su diversidad de competencias, y estas mantenían relación con las acciones humanas. Mediante un ejercicio de extrapolación, pensamos que las ideas anteriormente vertidas por Dehouve y Nicholson aplican al contexto de la comunidad nahua de Xolotla.

El panteón xoloteco está conformado principalmente por unas entidades sobrenaturales llamadas *chichipahuatzitzi*, término que es traducido por un informante como ‘espíritus puros’. En efecto, el concepto incluye el adjetivo *chihpahuac*, que remite a lo blanco y a la pureza. Este vocablo engloba a diferentes grupos de *chichipahuatzitzi*, que son los que promueven la lluvia, los rayos y las nubes, e igualmente están presentes en los cerros. «Tienen su trabajo en hacer llover, en hacer tronar, en hacer relampaguear, llevar la lluvia y parte de la oscuridad [...] son los que levantan las nubes y la lluvia. Ellos traen los truenos y generan la lluvia» (informante don Hipólito Vargas, entrevistado en 2016). A este numeroso grupo de entidades espirituales igualmente debemos de sumar a la Sirena y a las *tenana’me* o *pilhuacante*, las ‘dueñas de los niños’, las cuales estaban directamente vinculadas con el embarazo, el parto y el puerperio, y con el cuidado de los niños pequeños.

Otro de los personajes de este antiguo repertorio de seres sobrenaturales son las brujas o *tlahuepoche*. Si bien tienen apariencia humana y pueden pasar aparentemente desapercibidas entre la población, su inserción en el tiempo mítico y en acontecimientos que rebasan los límites humanos, permite incorporarlas a dicho repertorio.

En este recuento de seres sobrehumanos no es tomado en cuenta el nahual, que en Pahuatlán recibe el nombre de *mocuepani*, concepto que alude precisamente a su actividad transformadora. La razón de lo anterior es que no se ha registrado ninguna narración que permita atribuirle en Xolotla antecedentes o características determinados por el mito, a diferencia de la *tlahuepoche*.

El interés en la *tlahuepoche* está dirigido a los elementos míticos que pueden rescatarse de esta; y es justamente la narración mítica la que permite enlazarla con los *chichipahuatzitzi*, por lo menos de manera indirecta. Y aunque los antropólogos le han dedicado un gran número de páginas (véanse, por ejemplo, Nutini y Roberts 1993; Martínez González 2011, 391-407), vale la pena reparar en los datos que ofrecen los nahuas pahuatecos sobre su apariencia física, el procedimiento que observa para transformarse en guajolote, la manera de atacar a sus víctimas y las formas de contrarrestar sus acciones nocivas, para conocer sus particularidades en esta área de la Sierra Norte de Puebla.

La *tlahuepoche*: apariencia, metamorfosis, ataques y manera de contrarrestarlos

Aunque su traducción al español es ‘bruja’, el término *tlahuepoche* no solo se refiere a mujeres sino también a hombres que tienen el poder de metamorfosearse en guajolote mediante una operación mágica; no obstante, el aspecto femenino es el que predomina. En el ámbito de la vida comunal, se le puede reconocer la condición de bruja a aquella mujer que tiene una pierna más delgada que la otra y que, por ende, camina *medio chueco*. Así, la rotulación de alteridad de la bruja está inscrita en su cuerpo para que pueda ser leída por todos. Esta alteración en la pierna de la *tlahuepoche* la emparenta con el amplio repertorio de personajes mesoamericanos que poseen una malformación en las extremidades inferiores o que carecen de una de ellas, que existieron desde tiempos prehispánicos, como es el caso de los gigantes descritos por los antiguos nahuas y del dios Tezcatlipoca (Olivier 2004, 250-252, 410-413; Echeverría García 2018), y que siguen estando presentes en la tradición oral de los pueblos indígenas contemporáneos. Así, tenemos a los gigantes de pies volteados descritos por los nahuas de Pajapan (García de León 1969, 296); el Mahanamatz o Sisimito de los mayas de Belice, un animal parecido al gorila y de abundante pelo que igualmente posee los pies volteados hacia atrás (Thompson 1930, 67), o el Salvaje de los chinantecos, caracterizado como

un animal de grandes dimensiones pero que tiene torso humano y que cuenta con una sola pata (Weitlaner 1977, 193).²

Además de este rasgo físico, otro elemento que unifica a todos los personajes anteriores son sus comportamientos transgresores que siempre recaen en los ámbitos de la sexualidad y de la muerte: son homosexuales (Veytia 1944, 152; Alcorn 1984, 60), expresan un deseo sexual excesivo hacia las mujeres (Echeverría García 2015, 156-161) o practican la antropofagia (García de León 1969, 296-297; Fagetti 1995, 79). Entonces, la malformación o ausencia de una de las extremidades inferiores delata la esfera de la transgresión, es una metáfora de esta. Dicho esto, podemos suponer que la *tlahuepoche*, además de dirigir sus ataques mortíferos contra los más pequeños, muestra una condición transgresora en lo sexual, y las narraciones de los nahuas de Pahuatlán sobre la bruja apuntan al adulterio (véase Martínez González 2011, 398, 402-403) o, mejor dicho, a la sospecha de adulterio, como se verá más adelante.

La información sobre la *tlahuepoche* procedente de Xolotla señala que en la actualidad ya no hay brujas, o por lo menos ya no se ven, pero hace varias décadas la situación era distinta. Había un profundo temor ante su presencia por los terribles actos que podían ocasionar. Y quienes más lo padecían eran las familias en donde había recién nacidos, pues ellos eran su principal objetivo. Debido a que las brujas realizaban sus fechorías al cobijo de la oscuridad, su presencia era frecuente en Xolotla antes de que hubiera luz eléctrica. Este elemento de modernidad generó un partearguas en la comunidad, pues la electricidad desvaneció la oscuridad y con ello la presencia-creencia de la bruja. Al hacerse cada vez menos presente, se empezó a creer cada vez menos en ella. Afirma un informante xoloteco: «Ahorita gozamos con lo de la luz, antes era con candiles. Sí era de temor. La noche era muy tenebrosa. Esa era la época de las mentadas brujas» (don Melesio 2017). Para fortuna de los antropólogos, la electricidad no ha disipado su recuerdo.

La conversión en guajolote, dijimos hace un momento, requiere de la observancia de un procedimiento mágico. La mujer, parada al lado del *tenamaztle*, del fogón, debe de ingerir siete carbones y luego cortarse la pierna a la altura de la rodilla, aunque no se especifica cuál. Otra manera de zafarse la pierna es untarse tizne del comal sobre la rodilla, lo cual provoca que la pierna se desprenda sin ninguna manipulación de por medio. Esta se coloca parada junto al fogón; posteriormente, la *tlahuepoche* le da siete brincos e inmediatamente se transforma en guajolote. Ya convertida en dicha ave, llega a su casa un guajolote macho, que es un brujo, y se van volando juntos.³ Dicen que se comen los carbones para tener impulso para volar «como un cohete». De esta manera, las veían echando

chispas. De la mano con lo anterior, las brujas también toman la forma de bolas de fuego que andan volando; y cuando se les ve encima de las lomas, es porque ahí se juntan para bailar después de haber chupado a los niños.

De lo anterior podemos resaltar dos cosas. Primero, el siete es un número de gran importancia al ser utilizado en otras acciones mágicas y en las prácticas curativas: para que un nahual pueda comerse a una persona, debe de pegarle siete veces en la cabeza para convertirla en animal; mientras que para curar el susto, se dispone de siete manojos de la yerba *yeyecaxihuitl*, ‘yerba de aire’, para hacer la limpia. Y segundo, la presencia en pareja de un guajolote hembra y uno macho, es decir, de una bruja y un brujo, destaca la importancia de la complementariedad de los opuestos en la cosmovisión nahua pahuateca, y mesoamericana en general. Y esto se demuestra en otros ámbitos mágicos, pues dicen que cuando los brujos le realizan una ofrenda a Dios, deben de hacer lo propio con el diablo.

Las *tlahuepoche* nunca actúan de propia voluntad, siempre es por encargo. Son utilizadas por algunas personas como un instrumento para causarle daño a la gente que odian, un maleficio, pero como los bebés son los más débiles, el mal casi siempre recae sobre ellos, aunque los adultos no están exentos de padecerlo. No obstante, los recién nacidos también son blanco de ataque. Una de las principales motivaciones para contratar los malévolos servicios de una *tlahuepoche* era la envidia. Una pareja, al no poder procrear, envidiaba los retoños de sus vecinos; y la manera de aminorar dicho sentimiento era mediante la aniquilación del objeto deseado. Debido a que las familias con un recién nacido desconocían si eran motivo de envidia, tomaban las precauciones necesarias para neutralizar el mal. Los martes y los viernes eran los días más propicios para que las brujas atacaran, pues en estos días se depositaban –y se sigue haciendo– ofrendas en determinados cerros dedicados al diablo. Las *tlahuepoche* también acostumbraban depositar material de brujería en los caminos para dañar a los paseantes.

Los padres debían de mantener la luz encendida, y más si tenían a un bebé de uno o dos meses de nacido. Una vez que la bruja convertida en guajolote se posaba sobre el techo de la casa, el moco que le cuelga del pico se alargaba y se introducía hacia el interior de esta hasta llegar a la cuna del bebé. Dicen que este pedazo de piel, que funciona como una sonda, remata en una especie de aguja, la cual enterraba la *tlahuepoche* en el cuerpo del bebé para succionarle toda la sangre hasta provocarle la muerte. Una de las señas de la succión era un hilo de sangre que le corría al pequeño desde el oído. Para

evitar este terrible suceso, los padres le volteaban la ropa al bebé para que la bruja no lo pudiera encontrar; así no se le acercaba.

Esta curiosa medida defensiva aplicada por los padres recuerda una antigua abusión nahua recopilada por fray Bernardino de Sahagún, la cual señala que la persona que portaba una prenda mal cosida o con los bordes torcidos era malvada (*tlatlahueliloc*) y de corazón inhumano (*amo tlacayollo*) (1969, 86-87). Mediante un ejercicio comparativo y de extrapolación de los datos del siglo xvi al contexto xoloteco, se puede sugerir que la forma correcta de vestir la ropa, que implica igualmente su buena confección, evidencia la humanidad y la moralidad de la persona. De forma contraria, la imperfección de la ropa, así como la forma incorrecta de vestirla, delata un estado de inhumanidad. Entonces, en el contexto del ataque de la *tlahuepoche*, la ropa vestida al revés tenía como fin ocultar la identidad humana del bebé para que la bruja no lo pudiera encontrar.

Otra estrategia de defensa en Xolotla era colocar junto a la cabecera de la cuna un sombrero volteado con un alfiler enterrado, o también unas tijeras, alfileres o un machetito con la punta hacia arriba. Este procedimiento hacía que la bruja no pudiera acercarse. Acciones similares se observan en la comunidad nahua vecina de Mamiquetla para protegerse del *mocuepani*: se coloca un machete o unas tijeras con la punta hacia arriba, pero en el marco de la puerta.

Un sombrero a la mano por parte de los padres era igualmente útil, pues en caso de que la *tlahuepoche* se introdujera en la casa se le aventaba aquel, con lo cual se anulaba el poder de vuelo del ave; y de esta manera, se le podía dar muerte a machetazos. Igualmente, si se le cortaba con unas tijeras el alargado moco, al instante se caía, y era el momento propicio para darle muerte. Cuentan que una vez un señor se quedó cuidando a su hijo recién nacido, y de repente vio que descendía un hilito que se dirigía hacia la criatura; acto seguido, el padre tomó unas tijeras y lo cortó. En ese momento se escuchó que algo cayó del techo. «El hombre salió con su machete y vio que estaba un hombre tirado; este le dijo que no lo macheteara, que lo habían mandado a chupar al niño, el otro le dijo que para qué hizo caso de venir a matar al niño, y lo empezó a machetear» (informante don Alberto, entrevistado en 2010). También señalan que el corte del moco puede ocasionar inmediatamente la muerte de la *tlahuepoche*, pues es una parte vital del ave.

Antiguamente, cuando las casas eran de zacate o bajareque, colocaban espinas de naranjo en el techo y en toda la casa, y de esta manera ahuyentaban a las brujas. Esta práctica es muy semejante a la manera que tenían los nahuas del centro de México en el siglo xvi de protegerse de los brujos llamados *tlatlacatecolo*, quie-

nes en el día cuatro viento podían dañar a la gente; para ahuyentarlos, se colocaban en las aberturas para el humo de las casas espinas del fruto de *tlacatecolotl* (Sahagún 1969, 167).

La explicación que se puede ofrecer de la utilización de los objetos anteriores para repeler el daño de las *tlahuepoche*, es que su propia forma puntiaguda permite disponer de ellos como objetos defensivos que, precisamente, impiden el acercamiento y el daño de seres con características sobrenaturales. Esta función podría igualmente aplicarse al alfiler que en Xolotla se colocan en el vientre las mujeres embarazadas para protegerse de los efectos nocivos del eclipse lunar, como también lo hacen, por ejemplo, los totonacos (Ichon 1973, 109) y varios grupos mayas (Nájera 1995, 325), quienes además utilizan clavos y ganchos. Aquí observamos reminiscencias de antiguas creencias nahuas del siglo xvi. Semejante a la actualidad, las mujeres encintas disponían de una navajilla de obsidiana sobre su boca o sobre el vientre cuando había eclipse lunar (Sahagún 1969, 81; Serna 1987, 373). De igual manera, cuando la embarazada salía de noche se colocaba en el vientre unas navajas de obsidiana con ceniza del fogón y un poco de copal o *iztaubyatl*, la planta de estafiate. Con esto se evitaba que la criatura fuera muy llorona (Serna 1987, 373), o que la mujer encinta se encontrara con una aparición (Sahagún 1969, 73). En el contexto xoloteco, claramente los objetos metálicos puntiagudos fungen como sustitutos de las navajillas de obsidiana del contexto prehispánico.

La utilización de objetos metálicos durante un eclipse hace pensar a algunos estudiosos que esta medida defensiva tiene que ver con una oposición entre lo frío y lo caliente. Entre los nahuas de Tecospa, en Milpa Alta, William Madsen (1960, 169) refiere que el uso de monedas de cobre o un cuchillo de metal, ambos de cualidad caliente, sobre el abdomen de la mujer encinta, repele el daño frío del eclipse. Esta explicación podría aplicarse a los ataques de la *tlahuepoche* y el *mocuepani*, sin embargo, no encontraría apoyo en la utilización, décadas atrás, de espinas de naranjo. En este caso, es evidente que la forma puntiaguda de las espinas era dispuesta como un arma defensiva contra aquellos seres siniestros.

Solamente una vez nos relataron que la *tlahuepoche* hace dormir a sus víctimas para chuparles la sangre, ya fueran niños o adultos. Esta capacidad de inducir el sueño es compartida con el *mocuepani*, quien, a solicitud de un joven, le solicita raptar a una muchacha de su casa para poder casarse a la fuerza con ella, y para esto, hace dormir a los habitantes de la casa. De las pocas menciones que escuchamos de ataques de brujas contra personas adultas, nos contaron en Mamiquetla (informante doña Cipriana, entrevistada en 2010) el caso de un señor al

que le chupó el brazo una *tlahuepoche*, y que estuvo a punto de morir por el continuo sangrado durante todo un día. Se le trató la herida con un hongo llamado *popocananacatl*, el cual le fue aplicado seco y pulverizado sobre el brazo.

El rol asignado a la *tlahuepoche* no es contundentemente negativo, pues algunos afirman que esta no es mala, sino que «son los que cuidan el pueblo, son como dirigentes, aquí no hacen nada, más bien cuidan» (informante don Refugio, entrevistado en 2016). Esta función es también compartida con el nahual. Las brujas y los nahuales locales repelen los ataques de sus homónimos de otras localidades. «Porque en cada comunidad existen, y en una comunidad en donde no existe, invaden y llegan a hacer barbaridades, llegan a matar gente, llegan a causar estragos, matar animales y eso» (informante don Alberto, entrevistado en 2010). Debe de haber mínimo cuatro *tlahuepoche* y cuatro *mocuepani* en la comunidad para que la resguarden en cada uno de sus rumbos.

Los mitos de la *tlahuepoche*

Existen varias historias de la *tlahuepoche* en donde se subraya la relación conflictiva entre esta y su esposo, motivada principalmente por la desconfianza. Dicen que a un señor le contaron que su esposa salía de noche, pero el hombre no dio crédito a tales palabras. Una noche, la pareja se fue a dormir. Una vez que se percató la señora de que su esposo ya estaba dormido, se levantó de la cama. El esposo, que estaba medio despierto para espiarla, vio cómo su mujer se cortó la pierna y la puso parada junto al fogón. El hombre se levantó, pero su mujer ya no estaba. De repente escuchó un ruido en el techo, que era de una persona que había llegado para llevarse a su esposa; y así, se fueron los dos en forma de guajolote. El hombre tomó la pierna y la puso en el fuego; e inmediatamente llegó su mujer chillando y quejándose de que le había quemado la pierna, que ya se estaba muriendo. El hombre le respondió que él no lo hizo, pero la mujer argumentó que lo vio quemar su pierna desde lejos. Este, entonces, la confrontó y le reclamó su salida de noche. Posteriormente, la mujer se fue a acostar. Sintió ardor en todo el cuerpo y luego falleció.

En otra variante de esta historia, que me fue proporcionada en Mamiquetla, tras convertirse en guajolote, la bruja se fue volando con un *tlahuepoche* hacia las lomas. Ahí se reunían para bailar y compartir entre todos la sangre que acababan de chupar de sus víctimas. En una ocasión, el esposo de la bruja despertó y no estaba ella. En una segunda ocasión fingió estar dormido para espiarla. Se levanta-

tó de su cama, y al ver la pierna en el fogón, la colocó en el fuego. En ese instante regresó su mujer en forma de guajolote y le pidió que no lo hiciera. Le explicó que siempre había hecho eso, pero que no hacía cosas malas, pues solo se reunía con otros *tlabuepoche*. Y para dar prueba de ello, lo invitó a que la acompañara. El hombre accedió, retiró la pierna del fuego y se fue volando encima de su esposa. Ella le advirtió a su esposo que cuando le ofrecieran de comer, que no pidiera sal. El hombre ignoró la advertencia y pidió sal, e inmediatamente todos se fueron. Acto seguido, llegaron tigres que se lo querían devorar, pero el hombre se salvó al subirse a un árbol. Luego regresó su esposa en forma de guajolote y le dijo que su petición de sal había espantado a los *tlabuepoche*. Volvieron a su casa, donde el señor murió de susto; mientras que la bruja se quedó con la pierna quemada.

Esta narración está inserta en el tiempo mítico, y con base en el sistema indígena de eras cíclicas, puede corresponder a una época pasada. El motivo que me sugiere lo anterior es la llegada de los tigres. Si tomamos como punto de referencia una de las eras, o Soles de los antiguos nahuas, podemos encontrar elementos semejantes. El Sol de Tierra (Tlalchitonatiuh) o Sol de Jaguar (Ocelotonatiuh) era habitado por gigantes, que, como señalamos al inicio del texto, poseían una malformación en las extremidades inferiores, específicamente, tenían las piernas muy delgadas, como de jilguero, de ahí su nombre en náhuatl: *tzocuilixime*. Por este motivo, se saludaban diciendo: «No se vaya a caer vuestra merced», porque el que se caía ya no se levantaba. La era de los gigantes fue aniquilada por varios medios, uno de ellos consistió en eclipses de sol y luna, y, al oscurecerse, los gigantes fueron devorados por jaguares (*Anales de Cuauhtitlan* 2011, 31; Alva Ixtlilxóchitl 1997a, 264-265; 1997b, 7). Aunque no se menciona directamente en las fuentes coloniales, una transgresión debió provocar el cataclismo de esa era. En el pensamiento nahua del periodo Posclásico, la transgresión es el elemento fundamental que motiva la destrucción y el advenimiento de las eras (Echeverría García 2012, 224; 2018, 294-295).

Con este antecedente, ciertos elementos de la historia de la *tlabuepoche* pueden tener mayor realce. Las brujas, como los gigantes, poseen una pierna delgada, lo cual revela su condición contraventora. La petición de sal por el esposo puede interpretarse como una transgresión, la cual provoca la huida de los *tlabuepoche*, los habitantes de esa era, y la llegada de los tigres. Esto da por finalizada dicha era. Incluso, la transgresión pudo ocurrir desde el momento en que la bruja decide llevar a su esposo con los demás *tlabuepoche*.

Dentro de esta interpretación general, la sal tiene un simbolismo particular. Esta representa el mundo de la cultura, de tal manera que se opone a las *tlahuepoche*, que encarnan el salvajismo, por eso se espantan y huyen cuando el hombre pide sal. No obstante, esta atrae a otros seres salvajes, los tigres. Por otro lado, la petición de sal constituye una transgresión alimentaria, y esta se repite en otra versión del mito de la *tlahuepoche*, en la cual el esposo no pide sal, sino que se rehúsa a ingerir la sangre que las brujas han chupado y vertido todas juntas en una cazuela, a la cual le llaman *mole*.

Quiero terminar este apartado con una tercera versión del mito de la bruja, mucho más amplia que las anteriores y con elementos más variados, la cual me fue proporcionada por el informante don Alberto Hernández Casimira. La primera parte de la narración es la misma que en las anteriores. El hombre se va a dormir solo, mientras que su esposa nunca aparece. Él sospecha de la fidelidad de la esposa y la espía. Ocurre el proceso de transformación de la bruja en guajolote y al tender el vuelo echa lumbre detrás de sí. La segunda vez que ocurre esto, el hombre decide tomar la pierna del fogón y no soltarla hasta que ella regrese. Es interesante esta versión porque no se dice que el esposo meta la pierna al fuego, solamente toma posesión de ella. Esta acción obliga a la bruja a volver. Ella le dice: «Oye tú, ¿qué estás haciendo aquí? ¿Por qué me agarraste la pierna?». A lo que él responde: «Yo quiero saber qué estás haciendo conmigo, por qué noche tras noche estás saliendo, me estás abandonando». Ella pide que no se enoje y, con la condición de que suelte la pierna, le ofrece llevarlo a donde ella se reúne con otras *tlahuepoche* y darle de comer de lo que ellas ingieren: «Llegamos y comemos mucho mole, hacen un banquete, ni te imaginas, es muy bonito donde vamos». El esposo accede y su mujer se lo lleva cargando en una de sus alas hasta la cima de un cerro.

Ahí se reúnen muchas *tlahuepoche* y empiezan a hablar. Alguien deposita una cazuela grande y todas las brujas se van. Le dice la mujer a su esposo que se espere ahí, que ahorita regresan. Al poco rato llegan. Y así como estaban todas, cargadas de sangre, empezaron a vomitarla en la cazuela hasta llenarla. Ya después dicen: «Ora sí, ora sí, a comer». «Come, chupa la sangre», le dice a su marido. Mientras él rechazó la invitación, las brujas volvieron a absorber toda la sangre, la cual es confundida con el mole. Es en este punto donde acaba la narración anterior, pero la historia continúa y se desarrolla en otros eventos en donde las brujas ya no son las protagonistas, sino el esposo de la *tlahuepoche*. Ante su negativa, como una forma de castigo, la bruja lo lleva a otro lugar, a un cerro más lejano donde se encuentran a unas personas que están moliendo tortilla dentro de una cueva.

La bruja le dice que son mujeres, pero en realidad son ranas. «Si no comiste [...], ahora tienes que comer con estas mujeres», le dice al hombre; a lo que responde: «Pero ¿cómo voy a comer?, pues es pura ceniza lo que están haciendo ahí, no es tortilla, es ceniza».

Al no comer, se lo vuelve a llevar a otro monte. Ahí hay hombres que están chapeando, y con cada golpe de machete que asestan producen el rayo. Ellos le dicen que si quiere comer, debe de trabajar, chapear el monte. Él les pide prestado un machete. Tras dárselo, se da cuenta de que está muy pesado y no lo puede levantar. El hombre dice que no va a poder trabajar, pero ellos responden que sí lo puede hacer. Sin saber cómo, el esposo de la bruja empieza a trabajar como aquellos hombres. Pero con su machete, bien filoso, también derriba los cerros. Los hombres le retan a que tumbe un determinado cerro que se encuentra cerca del mar. Ahí estaba un cerro, le propina un machetazo, pero en realidad no era un cerro, sino una nube. Al darle tremendo golpe a la nube, el hombre sale volando con su machete y se va directo al mar, donde es sepultado. «Y dicen que el estruendo del mar proviene de aquel hombre que sigue golpeando al mar, sigue [...] [asestándole] machetazos al mar, y es el que produce el estruendo del mar, el marido de la bruja».

La anterior narración es un buen ejemplo de la estructura del mito meoamericano, cuya concatenación de temáticas disímiles es uno de sus rasgos. Se parte de una historia, cuyo desarrollo, próximo a llegar a un final lógico, desde una visión occidental, no tiene un desenlace, sino que continúa al entrelazarse con otra temática, y así sucesivamente. Muchos relatos son narrados de forma parcelada, pero es muy posible que en su origen estuvieran integrados a otros relatos, haciendo de una historia una gran serie de historias. En nuestro ejemplo, con la historia inicial de los avatares de la bruja y de su esposo, bien conocidos no solo entre los nahuas sino entre otros grupos indígenas, se transita a las aventuras del hombre por diferentes tiempos-espacios hasta convertirse este en el causante del estruendo del mar. Ahora expliquemos algunos aspectos de la narración.

En este relato, más que en los anteriores, se aprecia mejor la oposición que se establece entre el salvajismo y la cultura, encarnada en la pareja de la bruja y su marido. A la bruja le corresponde el ámbito bestial, frío, nocturno y mortífero, mientras que el hombre detenta la cultura, no solo por representar lo masculino, sino por rechazar lo salvaje y la muerte. En contraste con la vida en la comunidad, en los cerros se desarrolla otro tipo de convivencias que está más ligado al inframundo, de tal manera que estas elevaciones geográficas pueden ser

pensadas como lugares de inversión. En una de las cimas bailan los *tlahuepoche*, tanto mujeres como hombres, y disfrutan del banquete de la sangre humana, a la que llaman *mole*, que es otra seña de inversión de lo propiamente humano. Tras rechazar la ingestión de sangre, el hombre es conducido a otro cerro donde se elaboran tortillas de ceniza, las cuales son una clara alusión a la muerte y al lugar de los muertos. Entre los varios implementos con que se les enterraba anteriormente a los difuntos, se les colocaban siete pequeños itacates de ceniza, que era el alimento que iban a consumir en el Mictlan, y con el que se señalaba su cambio de condición, pues dejaban de ser personas. La asociación de este segundo cerro con el inframundo se refuerza por el hecho de que el lugar preciso donde se están haciendo las tortillas de ceniza es una cueva, la cual está vinculada con el diablo y la brujería; y que entre los antiguos nahuas era un lugar por el que se llegaba al Mictlan (Sahagún 1965, 277). En esta ocasión, nuevamente el hombre rechaza comer lo que se le ofrece; así, muestra una renuencia a formar parte del ámbito de la muerte, se empeña por seguir permaneciendo en la tierra de los vivos. No por ello deja de transgredir, pues no se ajusta a las normas propias de ese tiempo-espacio de muerte: rechaza la comida que se le proporciona, y esto es visto como una grave ofensa que es castigada con la expulsión del lugar.

Si bien la información mítica de la *tlahuepoche* nos autoriza a hablar sobre la oposición salvajismo/cultura entre los nahuas de Pahuatlán, es necesario expandir los datos que refuerzan dicha oposición en Mesoamérica, tanto para tiempos prehispánicos como contemporáneos. Para tal fin, nos apoyamos en una investigación que realizamos (Echeverría García 2015) sobre las estrechas relaciones simbólicas que mantuvo el mono con la transgresión, el salvajismo y la deshumanización entre los antiguos nahuas. Aquí se destaca que la esencia de la humanidad estaba puesta sobre la noción de moderación, de tal manera que cada comportamiento excesivo atentaba contra la humanidad de la persona, y, en consecuencia, dejaba aflorar una condición bestial. Un claro ejemplo de esto es la acción de la desnudez. En la antigua narración mítica de nahuas y mayas se observa que las personas que se desnudan se deshumanizan, ya sea en un nivel simbólico o en términos reales a través de su transformación en monos.

Una de las conclusiones de esta investigación es que las relaciones y los desplazamientos que se establecen entre los seres humanos y los animales en Mesoamérica son variadas y complejas, y no se agotan en los fenómenos del «tonalismo» y del «nahualismo». ⁴ Debemos de considerar otro tipo de relación, la cual consiste en que el elemento bestial del ser humano debe ser rechazado para que la verdadera esencia humana, en conjunción con la cultura, pueda aflo-

rar. En oposición, las acciones transgresoras de la persona atentan directamente contra su humanidad, lo que permite que lo animal interior se vuelva manifiesto. Un aspecto fundamental que revela el simio es que la noción de humanidad, instaurada por las prohibiciones culturales, no puede concebirse aislada de la idea de salvajismo. En un sentido evolutivo, para alcanzar la humanidad, emparejada con la civilización, se debe de transitar previamente por un estado salvaje. Y solo con la adquisición de determinados signos materiales –e inmateriales– de cultura es posible adoptar de manera definitiva la condición de ser humano (Echeverría García 2015, 165).⁵

Al analizar narraciones huaves sobre encuentros sexuales entre humanos y animales, Alessandro Lupo llega a semejantes planteamientos. Respecto del cuento de Xawealat –un joven que se come a su hermana, viola a la Luna y posteriormente es convertido en conejo por esta–, dice Lupo (2015, 136): «representa en clave amerindia el eterno dilema de la relación entre el imperio de los instintos y la libertad de acción del sujeto, entre los ocultos e [...] [incontrolables] componentes ferinos del inconsciente humano y la necesidad del ser humano, para distinguirse de los animales y elevarse por encima de ellos, de someterse a una larga y fatigosa disciplina cuyo resultado es un equilibrio siempre frágil». El antropólogo termina afirmando que, mediante la apropiación de los valores culturales y el dominio de los impulsos animales, la sociedad huave trata de hacer plenamente humanos a sus integrantes (138).

Finalizada esta digresión, regresemos al tema que nos ocupa. La presencia de ranas en un lugar inframundano también tiene una explicación. Aunque no hemos encontrado información sobre el simbolismo de la rana en Xolotla, podemos, con ciertas reservas, extrapolar lo que dicen los nahuas del sapo al otro batracio. El sapo es concebido como un animal asqueroso utilizado en la brujería, que suele ser introducido en la gente para provocar el daño. También es pensado como un vampiro que succiona la sangre, pero a distancia. Esta connotación lo asocia con la *tlahuepoche* y, a su vez, con el murciélago, animal del *tzitzimitl*, del diablo. Asimismo, se dice entre los nahuas de Pahuatlán que cuando sea el fin del mundo, todos los enseres domésticos y otros objetos de la casa se van a convertir en animales y van a exterminar a los humanos, debido al mal uso que se les dio. De esta manera, por ejemplo, una viga puede convertirse en una víbora y una olla en un sapo. Por último, en el relato se asocia directamente a la mujer con la rana.⁶ En consonancia con lo anterior, vale la pena mencionar que en algunos países latinoamericanos como Nicaragua y Colombia, el sapo es un eufemismo de los genitales femeninos (Eduardo 2009). En resumen,

las propiedades simbólicas del sapo pudieran ser análogas a las de la rana, de tal manera que ambos batracios estarían asociados en Xolotla con la brujería, la muerte, el inframundo, la mujer y probablemente con la sexualidad femenina.

El tercer destino al que llega el esposo de la *tlahuepoche* es otro cerro, que, a diferencia de los lugares anteriores donde domina la muerte, este apunta a una morada sobrenatural, posiblemente celeste. La particularidad de los hombres que están ahí es que con cada golpe de machete que dan producen el rayo. Estos son precisamente los *tlapetancame*, un grupo de espíritus autóctonos pero que se les representa de forma humana, los cuales son descritos como hombres de ropa blanca que van volando con una nube sobre su cabeza y con su machete en mano. Con cada movimiento de machete se produce un trueno. En este lugar, a diferencia de los otros dos cerros, se le ofrece al hombre comida a cambio de trabajo, lo cual corresponde netamente a una lógica humana y cultural. Una vez que obtiene un machete no lo puede cargar, le dan ánimos los *tlapetancame*, y posteriormente comienza a trabajar. De alguna manera, incluso llega a derribar cerros con el machete. Aunque no lo menciona la narración, si la comparamos con una de sus versiones –como se verá a continuación–, podemos inferir que la acción de tumbar cerros es una falta que debe ser castigada, y son los *tlapetancame* quienes se encargan de ello al tenderle una trampa al hombre. Lo retan a que derrumbe un cerro cerca del mar, el cual, en realidad, es una nube. Así, al momento de asestarle semejante golpe a aquel, el hombre sale volando con todo y machete en dirección al mar. Y ahí se quedó sumergido, con su machete, y con cada golpe que le da al mar provoca estruendo en este. Finalmente, el hombre es dominado por completo, pero no por las fuerzas salvajes e inframundanas, sino por las fuerzas sagradas y celestes.

Esta última parte del mito de la *tlahuepoche* mantiene una estrecha relación con otro relato que nos fue proporcionado por el informante don Hipólito Vargas en el 2016, y que en cierta manera es otra versión de cómo el marido fue a dar al fondo del mar para siempre. Asimismo, da la pauta para hablar de los *chichipahuatzitzi*, previamente mencionados. En esta historia se dice que había un hombre que estaba un poco loco, era muy fuerte y agresivo, tanto que mataba gente: «Agarraba [a] una persona y la tiraba unos cien metros y quedaba muerta». Ante la desesperación y el gran miedo que provocaban las acciones de este hombre, su familia y la demás gente hablaron con los *chichipahuatzitzi* para buscar una solución, quienes los tranquilizaron. Estos espíritus puros crean una montaña de nube y, mediante engaños, hacen que el hombre la suba corriendo y llegue hasta la cima. Al subir a la nube, el hombre se fue al vacío y cayó con sus pelos todos

despeinados hasta el fondo del mar. Inmediatamente, estos se volvieron raíces y empezó a llorar y a quejarse de lo que le habían hecho. Decía que él quería ser un hombre bueno y regresar a su casa. Sin embargo, lo sentenciaron a quedarse ahí, pero, en compensación, cuando quisiera comer cualquier cosa, solo tendría que mover el dedo gordo del pie o de la mano para que el mar tronara y lloviera con mucha fuerza. Esto haría arrastrar cualquier tipo de alimento, incluso personas. Y se dice que el hombre se alimenta de todo ello y está complacido.

Los *chichipahuatzitzi* o espíritus puros

Adelantamos al inicio del texto que los *chichipahuatzitzi* son entidades sobrenaturales que provocan los fenómenos meteorológicos, y, de acuerdo con cada evento, conforman grupos definidos. Propiamente, los *chichipahuatzitzi* corresponden a los dioses autóctonos, volcados totalmente hacia la naturaleza. Esto se acentúa con el concepto *chipahuac*, cuya definición de ‘pureza’ podría extenderse hacia lo originario. Entonces, los *chichipahuatzitzi* son los dioses de antigua raigambre, de origen prehispánico. Así, tenemos a los *ahuacante*, dioses de la lluvia; los *mexhuacante*, deidades de las nubes, y los *tlapetancame*, divinidades del rayo. Y, más que ser dioses, son la lluvia, las nubes y el rayo en sí mismos. A estos debemos agregar a los *tepeme* o *coixehuame*, dioses del monte, y a las *tenana’me*, las diosas de la maternidad. Al señalarlos como dioses, estamos respetando la traducción que hizo un informante de ellos, pero en un sentido más apegado a la lengua, deben ser considerados como dueños, pues en algunos nombres está indicado el posesivo *hua*, como en *ahuacante* y *mexhuacante*: los ‘dueños del agua’ y los ‘dueños de las nubes’, respectivamente; igualmente en *pilhuacante*, las ‘dueñas de los niños’, que es otro apelativo de las *tenana’me*.

En estricto sentido, los términos *ahuacante*, *mexhuacante* y *pilhuacante* corresponden a lugares, tal como indica el locativo *-can*, que acompaña a la marca de poseedor *-hua*. Entonces, se traducirían como ‘lugar de los dueños del agua’, ‘lugar de los dueños de nubes’ y ‘lugar de las dueñas de los niños’, respectivamente. La terminación *-te* en los anteriores conceptos no sigue un orden gramatical, pero es utilizada por uno de nuestros informantes (don Alberto Hernández) como una marca de plural. Así se aprecia en conceptos como *zoapilte* y *cua’cualte*, que son nombres dados a los *aires buenos*, de los cuales se hablará más adelante. Otro indicio de esto es que don Alberto y otra informante partera, doña Juana Téllez, utilizan el vocablo *pilhuaca* como singular de *pilhuacante*. El hecho de que

a las deidades autóctonas se les llame con nombres de lugares puede deberse a que sus apelativos son contextuales, es decir, se alude a estos a partir de sus propios contextos geográficos, que son sus lugares de culto: los cerros.

Los *chichipahuatzitzi* son principalmente espíritus, pero también tienen apariencia física. Pueden ser grandes o de pequeña estatura. Se dice que son los espíritus de los duendes, aunque también son hombres. Recuperamos las palabras de un xoloteco respecto de su apariencia física:

Dice mi papá, antes, como trabajaba en el terreno, de momento se nubló y empezó a llover, y vio a una persona, va volando así, y lleva la nube en la cabeza, una bolita así, como remolino. Iba volando una persona, va parado, caminando, no se veía en qué estaba parado, va volando, cargando la nube en su cabeza, y va con su espada. Mueven la espada y truenan. Son blancos, de camisa blanca y ropa toda blanca (informante don Refugio, entrevistado en 2016).

Estos espíritus reflejan su pureza mediante el color blanco. Son los encargados de levantar las nubes y hacer llover; también son los que generan los rayos y los truenos. Viven en los cerros, que se piensan como huecos. En determinados cerros, el *tlamatqui* les deposita su ofrenda para obtener la sanación de un enfermo. Para realizar esto, el *tlamatqui* se amarra una cuerda y baja por el interior del cerro hasta llegar a una puerta que está abierta, la cual debe de pasar de largo y seguir caminando. Quien tiene buena suerte se encuentra una cazuela grande llena de pesos, pero esta tiene una víbora dentro. Aunque el *tlamatqui* tema el daño que le puede infligir el ofidio, los *chichipahuatzitzi* lo protegen. Sigue su camino y se encuentra con una imagen de Cristo crucificado, una de la Virgen y velas; ahí están los *chichipahuatzitzi*, pero del otro lado hay un espíritu malo.

Tlapetancame

Por la importancia que tiene el rayo en la comunidad de Xolotla, los *tlapetancame* es el grupo de *chichipahuatzitzi* que tiene el rol más protagónico en la actualidad, pero no hay que perder de vista que todos los *chichipahuatzitzi* forman parte de un mismo grupo. El rayo, *tlapetlan* en náhuatl, tiene un simbolismo diverso y ambivalente entre los nahuas, que va de un buen augurio hasta algo que produce miedo por los efectos perjudiciales que puede ocasionar. Como señalamos hace un momento, el *tlamatqui* ofrenda e invoca a los *tlapetancame* para que restauren la salud de un enfermo. Cuando cae un rayo cerca de la casa de este o

cuando se escuchan truenos, puede interpretarse que el enfermo va a sanar, es decir, el rayo viene a remover la dolencia. Sin embargo, en este mismo contexto, la interpretación dada a dicho fenómeno natural puede ser de forma contraria: cuando un enfermo está a punto de morir cae un rayo para levantar su alma, para llevársela; son los *tlapetancame* los que se la llevan. Igualmente, cuando el rayo o el trueno espanta a alguien, se llevan su espíritu. Entre los antiguos nahuas, el verbo *tlauizahuia* remitía al espanto que provocaba el estruendo de un rayo o cualquier ruido súbito fuerte, y que hacía temblar la parte superior del cuerpo (Echeverría García 2012, 34-35). Los rayos son considerados malos en Mamiquetla, porque, además de espantar, pueden golpear la cabeza y provocar la muerte. Incluso, el resguardo dentro de la casa no es suficiente para evitar el daño del rayo y la consiguiente muerte. El golpe que produce este no necesariamente genera un deceso instantáneo, pero la afectación ya está hecha, de tal manera que la persona puede fallecer uno o dos años después. Y así como los rayos pueden indicar curación, también son enviados por los brujos para dañar a las personas.

Los rayos igualmente desempeñan un papel justiciero. Se piensa que cuando caen en la tierra pueden llevarse el alma de los que han cometido faltas muy graves, como es el incesto, la violación, el asesinato y el robo de terrenos. Algo que refuerza lo anterior es que cuando se le está dando sepultura a una de estas personas casi inmediatamente cae un rayo. En ese momento se dice que este se lo ha de haber llevado.

Otro registro de significado de este fenómeno meteorológico tiene que ver con las mujeres que murieron de parto. Así, se afirma que cuando se escuchan truenos, los *tlapetancame* las están jalando de los cabellos. Es interesante esta información porque nos habla de la condición diferente atribuida a las mujeres una vez que murieron por parto. Hay que recordar que entre los nahuas del siglo xvi, estas mujeres, específicamente las que sucumbieron durante el primer parto, eran divinizadas y acompañaban al sol en su recorrido desde el mediodía hasta el ocaso (Sahagún 1970a, 163).

Ahuacante

Anteriormente, cuando la producción agrícola dominaba el trabajo entre los nahuas de Xolotla, los *ahuacante* tuvieron un papel fundamental. Al ser los dueños del agua, su actividad benefactora era indispensable para el buen desarrollo

de la siembra, y su culto era el elemento esencial que la propiciaba. En la actualidad, el ritual dedicado a los *abuacante* ya no se practica, pero algunos nahuas conservan en su memoria un registro detallado de su culto, el cual vamos a describir.

Si bien los *abuacante* era un grupo muy importante, y a ellos se les dedicaba exclusivamente la fiesta de mayordomía que se celebra en mayo, todos los *chichipahuatzitzi* están relacionados con el agua: los *mexhuacante* atraen la lluvia por medio de las nubes; y el tronar del cielo, auspiciado por los *tlapetancame*, es un signo del inicio de la temporada de lluvias. De esta manera, a estos dueños también se les hacía fiesta en mayo. Agua, nubes y rayos forman parte de un mismo complejo.

La celebración dedicada a los *abuacante* se realizaba en la época de siembra, poco antes de que empezara a llover, la cual podía ser de febrero a junio, dependiendo de si se ejecutaba en la parte baja o alta de la sierra. La fiesta no se limitaba a los *abuacante*, también se conmemoraba a todos los elementos que estuvieran relacionados con el agua: a las nubes, a los rayos, a la tierra y a los cerros. Estaba destinada a propiciar las lluvias abundantes y una buena cosecha. Primeramente, se reunían los *tlamatqui* y los ancianos para pedirles a las autoridades que fueran de casa en casa solicitando víveres: maíz, frijol, panela, pan y también aguardiente o refino. Esto se hacía una o dos semanas antes de la celebración. Después de que se reunía todo lo recolectado, durante una semana se festejaba a un *teponaztli*, muy posiblemente de origen prehispánico,⁷ el cual tenía un papel central en la fiesta. De hecho, la celebración giraba en torno al instrumento, lo cual se explica por ser considerado como la deidad más importante de los *abuacante*. Este idiófono, tallado en madera y ahuecado, fue robado en 1969.⁸ Se le llamaba *María Teresa*.

Existen dos versiones del nombre. Una refiere que su nombre original era Xicotencatl, pero posteriormente se le cambió a María Teresa. La otra versión consiste en que María Teresa fue el nombre de la persona que construyó el templo católico, y que con el fin de perpetuar dicho nombre se le atribuyó al *teponaztli*. Entonces, durante una semana se hacían festejos. Por la noche se hacían ritos, que consistían en bailes, enfloramiento y ruegos. Y durante el día se le llevaba a bañar a cuatro o cinco manantiales sagrados. Esto mantiene concordancia con la creencia de que los *abuacante* viven en estos lugares acuáticos. Cada lavamiento era acompañado con el sacrificio de guajolotes, gallinas, ofrendas de comida, bailes, y también se le tañía. En este contexto le solicitaban el agua. Después de haber bañado al *teponaztli*, los encargados de esta tarea aventaban el agua al cielo, y decían que a los pocos minutos empezaba a llover. Todo esto ocurría en cada uno de los manantiales, uno por día. Se tenía por costumbre que los

encargados de transportar el *teponaztli* fueran ‘niños vírgenes’, es decir, *chipahuac*, ‘puros’. Este dato se hace comprensible si revisamos las fiestas de las veintenas dedicadas a los dioses de la lluvia entre los mexicas, en donde los niños desempeñaban un rol ritual fundamental. De acuerdo con Sahagún (1981, 42), en las veintenas Atlcahualo, Tozoztontli y Huey Tozoztli, se les pedía a los *tlaloque* las lluvias necesarias para la siembra. En estas fiestas se compraban niños que tuvieran dos remolinos en la cabellera para ser sacrificados por extracción del corazón en la cima de sierras elevadas.

Las reminiscencias e intercambios de elementos en las fiestas dedicadas a los dioses del agua entre los antiguos nahuas y los contemporáneos son evidentes. Los *abuacante* fácilmente se identifican con los *tlaloque*, al ser ambas deidades del agua. Los niños, además de ser ofrendas agradables para los *tlaloque*, debieron identificarse con ellos en términos físicos, pues se dice que los *tlaloque* eran «pequeños de cuerpo» (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2002, 29). En este sentido, los enanos también eran sacrificados para aminorar el tiempo de sequía (Echeverría García 2012, 97-98). Y pensando en el concepto *chipahuac*, no está de más comentar que los albinos igualmente eran sacrificados por los mexicas para solicitar las lluvias a las deidades del agua (Torquemada 1975, 181).

Teniendo en mente la información anterior, se pueden determinar con mayor facilidad las identificaciones que se establecieron entre los *abuacante* y los niños, que motivaron la función de estos como cargadores del *teponaztli*: tanto los niños como los *abuacante* son *chipahuac*; y ambos son de pequeña estatura, pues hay que recordar que los *chichipahuatzitzi* pueden ser concebidos como enanos. Estas identificaciones, así como la mayor fuerza de espíritu atribuida a los infantes por su pureza sexual, originó pensarlos como seres que propiciaban la lluvia. Con seguridad, el elemento sacrificial en las fiestas dedicadas a los *tlaloque* entre los nahuas del Posclásico –los niños– fue sustituido en el contexto de Xolotla por el sacrificio de guajolotes y gallinas.

Algunos xolotecos creen que, a partir del robo del *teponaztli*, la tierra dejó de ser productiva, pues los rituales se interrumpieron. Otros, en cambio, se lo atribuyen al medio ambiente, los pesticidas y el monocultivo.

Mexhuacante

Del único grupo de deidades del que no obtuvimos información específica fue del de los *mexhuacante*, los ‘dueños de las nubes’. Sin embargo, se les pueden

atribuir los rasgos generales conferidos a los *chichipahuatzitzi*, por lo que tienen forma humana, van volando con una nube sobre la cabeza y con espada en mano, y cada vez que la agitan, truenan; e igualmente están vestidos de blanco. Viven en los cerros. Sus funciones son levantar las nubes y hacer llover, generan los rayos y truenos.

Pilhuacante

La diosa de los niños también recibe los nombres de Zohuapilli y Tenanamitl. Estos conceptos apuntan a la capacidad reproductiva de la mujer, la maternidad y la infancia. De esta manera, es la deidad a la que se invocaba durante el embarazo, el parto y el puerperio, y también para el cuidado de los niños pequeños. Existe un cerro que recibe su nombre, el Zoapilpa, también llamado cerro Boludo, en el cual las mujeres depositaban ofrenda para solicitarle el oficio de partera, pedidora y curandera. Lo mismo hacían los hombres para el oficio de músico y curandero, por lo que el ámbito de acción de la Zohuapilli se amplía a los demás trabajos rituales.

La Zohuapilli habita en el agua, y cuando las parteras iban el primer día a lavar al río la ropa de la puerpera, previamente tenían que ofrecer al agua hilos de colores negro, rojo, azul y blanco, que representan los colores del arcoíris, así como papel china, pan, flores, cigarro y refino o aguardiente. Las mujeres embarazadas que igualmente acudían al río a lavar debían de ser cautas y pedirle permiso al agua y ofrecerle alguna ofrenda, pues de no hacerlo, existía el riesgo de que la Zohuapilli, ofendida, hiciera abortar al niño. A esta deidad también se le pedía para que aliviara la enfermedad de los pequeños.

Nos narraron que hace tiempo, un habitante de Atla pasó por el Zoapilpa y vio una ofrenda en una cueva dispuesta sobre una piedra lisa y redonda. Él la desprecia y orinó sobre ella. Después de orinar, unas personas chiquitas vestidas de negro empezaron a bailar en la piedra. Al término de la danza, enfermó el hombre; y a los tres días falleció. Nuestro informante nos comentó que los ‘dueños de la cueva’, los *zoapilte*, son *aires buenos*, pero decidieron castigar con la muerte la afrenta cometida por aquel hombre. Es interesante esta historia porque establece una relación entre los *chichipahuatzitzi* y los *aires*, específicamente los ‘aires buenos’, los *cuacualte*. A los *aires* se les llama igualmente *totahuan*, ‘nuestros padres’. Este es un dato más que nos habla de la ancestralidad de los *chichipahuatzitzi*.

La Sirena

Zoliman y Selema son otros de sus nombres. Al ser la dueña del agua, forma parte de los *chichipahuatzitzi*; y como en el caso de los *ahuacante*, a ella se le pide la lluvia. Igualmente tiene potestad sobre todos los animales acuáticos. Dicen que el agua en la que vive es cimarrona, mala, por lo que nadie debe de beber de ella, ni siquiera los animales. Solo los brujos se pueden acercar.

Entre los nahuas de Pahuatlán, la Sirena y la Llorona se fusionan en un solo personaje. Dicen que se aparece por las noches en una loma o un llano, pero no a cualquiera, solamente a los hombres aventureros y violadores. Atrae sexualmente a los varones y los conduce hacia cuerpos de agua. Esto lo consigue haciéndoles perder los sentidos. Y en el momento en que el hombre se acerca para poseerla, ella se defiende y termina por ahogarlo. Una particularidad de la Sirena es que canta. En forma humana, es hermosa, alta, rubia, pero con ropa indígena y trenza larga. Dicen algunos que la Sirena se aparece en el mar o en el río, pero precisan que cuando lo hace en el río es la Llorona. Dentro del agua, ella toma la forma de un pez de gran tamaño; de esta manera, se establece un estrecho vínculo entre los peces y la Sirena, al grado de que si se pesca en exceso en un pozo o un río donde habita la Sirena, ella se enoja y los seca. Incluso, puede retener consigo al pescador abusivo dentro del agua; y así, hacerlo su esposo.

Comentan que la Sirena es la compañera del arcoíris, y en este sentido, también provoca el aborto. Por ello, si una mujer embarazada va al río, por ejemplo, debe de dejarle ofrenda para no perder a su bebé.

A pesar de ser una mujer peligrosa para los que se la encuentran, existe una valoración positiva de ella. Si se le pide y ofrenda, ayuda a que el trabajo sea próspero: propicia una buena siembra y la llegada de buenos clientes, hace rendir el dinero y provee de alimento.

El Coixehuatl

Él es el Dueño del Monte y de los Árboles, y por lo tanto, no se podía talar sin su permiso y sin dejar ofrenda. Dicen que a veces se escucha que alguien corta árboles, pero nunca se ve; y, en realidad, no se están talando. Tiene figura antropomorfa, pero su particularidad es que su ropa está hecha de remiendos y está cubierto por plumas enredadas que le dan la apariencia de pelo de borrego. De esta manera, dicen que tiene su pelo muy chino.

Para un xoloteco (el informante don Hipólito), el verdadero nombre del Dueño del Monte es Cucehuatl, que proviene de *cebualo*, ‘sombra’; mientras que Coixehuatl o Cuxehuatl son términos mal aplicados por los que no saben, pues literalmente significan ‘el que pela palos’. El Cucehuatl es el que cuida los árboles mediante una sombra que los cubre, sin embargo, esta ya no se observa en la actualidad.

A partir de las características físicas de esta deidad y de la confusión de su nombre planteada por don Hipólito, cabe la posibilidad de establecer un paralelismo entre el antiguo dios Xipe Tótec y Coixehuatl. En primer lugar, la apariencia de este cubierto de plumas enredadas que asemejan pelo de borrego recuerda la piel humana desollada en tiempos prehispánicos, que era vestida por determinadas personas (Sahagún 1970b, 39), dejando ver la parte interna, las marcas de grasa, tal como se representa en las esculturas cerámicas de Xipe Tótec. En segundo lugar, lo que el informante plantea como la confusión de algunos xolotecos, resulta ser muy significativo porque permite reforzar las identificaciones entre ambas deidades. Arriba dijimos que para don Hipólito, el Coixehuatl o Cuxehuatl es ‘el que pela palos’. En estrecha semejanza, el vocablo *xipe*, ‘desollado’, proviene del verbo *xipehua*, que quiere decir tanto ‘desollar’ como ‘descortezar’ (Molina 2004, 39v, 43v). Un tercer elemento que puede abonar al vínculo entre ambas deidades es su ámbito de acción: Xipe Tótec estuvo asociado con la renovación de la vegetación, mientras que Coixehuatl es el Dueño de los Árboles.

Conclusiones

Las culturas indígenas se han mantenido en una constante transformación a través del tiempo. En ciertos momentos históricos, los cambios han sido más drásticos. Con el avance de la modernidad sobre el territorio nacional, los productos culturales autóctonos se han desvanecido de forma vertiginosa, lo que hace que ciertos contenidos de la cosmovisión indígena aparezcan como recuerdos de un pasado que cada vez se ve más distante. Lo interesante es que las pérdidas culturales son procesadas a través de contenidos igualmente culturales, y un recurso pueden ser las innovaciones en el mito.

Pensamos que el mito de la *tlahuepoche*, específicamente en el que intervienen tigres, explica el cambio de pensamiento que han experimentado las comunidades nahuas de Pahuatlán, de uno arraigado en las antiguas creencias a otro en el

que la modernidad las ha juzgado como cosas del pasado, incluso inverosímiles. De esta manera, mediante el recurso mítico de las eras pasadas, habitadas por personajes transgresores que están destinados a perecer, se explica el ocaso de las creencias que dominaban el pensamiento de la gente décadas atrás, cuando no había luz eléctrica en el pueblo. Un tiempo en el que la noche le pertenecía a las *tlahuepoche*, mujeres –principalmente– temibles y transgresoras por sus hábitos nocturnos, cuya malformación en una de sus piernas evidencia la falta. Este tiempo corresponde a una era pasada; ahora, la que gobierna es la era de la modernidad, a la cual los nahuas se han ajustado o tratan de hacerlo. Una era que a todos ha alcanzado en mayor o menor grado.

Reconocemos que no contamos con una narración de la *tlahuepoche* que nos permita comparar las modificaciones que ha sufrido su mito, lo cual debilitaría la explicación propuesta. Sin embargo, pensamos que los contenidos del mito de la *tlahuepoche* que mantienen semejanza con el modelo prehispánico de destrucción de eras permiten darle cierto sustento a lo anterior. Y aquí recuperamos las palabras de López Austin (2003, 359) vertidas al inicio del trabajo: «La función del mito debe estudiarse como permanencia; pero también en sus variaciones, en sus variaciones coyunturales y en su ruptura: es su vida social».

Existe un desfase insoslayable entre oralidad y praxis. Buena parte del repertorio ritual ha dejado de implementarse, y, con ello, las celebraciones que se realizaban para propiciar a los distintos grupos de *chichipahuatzitzi*, quienes aseguraban el buen destino de la siembra. No obstante, el recuerdo de estos seres se ha mantenido vivo en la mente de algunos xolotecos, por lo que la tradición oral ha seguido teniendo una vía de reproducción en la comunidad, como ha ocurrido a lo largo de casi quinientos años. El panteón sagrado que animaba los rituales en torno a la siembra se concentró en el agua y en los elementos naturales vinculados a esta: las nubes, los rayos y los cerros. De esta manera, se constituyeron grupos definidos de seres como fueron los *abuacante*, *mexhuacante*, *tlapetancame* y *tepeme*. Esta especificidad, no obstante, termina siendo un criterio metodológico más que la realidad xoloteca, y pahuateca, en general, pues todos ellos actuaban en conjunto y en bloque conformaron los *chichipahuatzitzi*.

En la esencia de las deidades autóctonas y sus ámbitos de acción vemos las dos preocupaciones vitales de los nahuas pahuatecos: la producción de la tierra y la reproducción humana. Por un lado, la propiciación ritual del agua, las nubes y los cerros –pues eran estos sus lugares de culto y son concebidos como contenedores de agua– permitía asegurar o tener un mayor control sobre el buen

desarrollo del grano comestible, razón por la que en el culto a los *ahuacante*, que englobaba a casi todos los grupos de *chichipahuatzitzi*, observamos el mayor despliegue de contenido ritual. Por otro lado, la propiciación de la reproducción de nuevos seres humanos no podía sino encomendarse a otro grupo de deidades nativas: las *pilhuacante*. Ellas, como dueñas de los niños, velaban por su nacimiento y desarrollo, por lo tanto, mantenían una estrecha relación con las parteras. Recordemos que estas solicitaban su oficio a las *pilhuacante* en el cerro de Zoapilpa, dedicado a la Zoapilli, la diosa de los niños.

En la siguiente tabla (tabla 1) se resumen las características principales de cada grupo de *chichipahuatzitzi* y la Sirena.

<i>Chichipahuatzitzi</i>	
<i>ahuacante</i>	<p>Significado: ‘dueños del agua’</p> <p>Culto: a ellos se les dedicaba la fiesta de mayordomía celebrada en mayo. Su ritual abarcó igualmente la celebración a las nubes, los rayos, la tierra y los cerros. Esta fiesta de mayordomía estaba dirigida a propiciar las lluvias abundantes y una buena cosecha. Del conjunto de deidades que formaban parte de los <i>ahuacante</i>, una se individualizó y materializó en un <i>teponaztli</i>, llamado <i>María Teresa</i>. Los rituales dedicados a este instrumento musical abarcaron buena parte de los festejos dedicados a los <i>ahuacante</i>. Estos rituales guardan una estrecha relación con el complejo de dioses de la lluvia de los antiguos nahuas, y con las fiestas de las veintenas dedicadas a ellos, como Atlcahualo, Tozoztontli y Huey Tozoztli.</p>
<i>mexhuacante</i>	<p>Significado: ‘dueños de las nubes’</p> <p>Rasgos: no se recuperó información particular sobre este grupo, pero se le puede atribuir las características generales dadas a los <i>chichipahuatzitzi</i>: tienen forma humana, van volando con una nube sobre la cabeza y con espada en mano, y cada vez que la agitan, truenan. Están vestidos de blanco y viven en los cerros.</p> <p>Ámbitos de acción: levantar las nubes y hacer llover, generan los rayos y truenos.</p>

<i>tlapetancame</i>	<p>Significado: ‘dueños de los rayos’</p> <p>Ámbitos de acción: anuncian la salud de un enfermo, levantan el alma de los enfermos que están a punto de morir y de los que realizaron faltas muy graves, golpean y provocan la muerte, son enviados por los brujos para dañar a las personas. Cuando se escuchan los truenos, los <i>tlapetancame</i> están jalando de los cabellos a las mujeres muertas por parto.</p>
<i>tenana'me, pilhuacante, Zohuapilli</i> (variantes: Zohuapilte, Zoapilte)	<p>Significado: ‘diosas de la maternidad’ (traducción no literal)</p> <p>Ámbitos de acción: la mujer, su capacidad reproductiva, la maternidad y la infancia, y los trabajos rituales. Se vinculan con el agua.</p> <p>Culto: en el cerro Zoapilpa, dedicado a la Zohuapilli, se depositan ofrendas para solicitar el oficio de partera, pedidora, curandera; mientras que para los hombres, el trabajo de músico y también de curandero.</p>
<i>tepeme, coixehuame</i>	<p>Significado: ‘dueños del monte’. Se individualiza el Coixehuatl, quien es el Dueño del Monte y de los Árboles</p> <p>Rasgos: tiene forma humana y se caracteriza por vestir una ropa hecha de remiendos y estar cubierto de plumas enredadas. Este elemento lo asemeja con la antigua deidad Xipe Tótec.</p> <p>Ámbito de acción: los árboles, a los que protege a través de una sombra que los cubre.</p>
Sirena, Zoliman, Selema, la Llorona	<p>Rasgos: la Sirena se fusiona con la Llorona. Ambas se aparecen de noche a los hombres de comportamientos inmorales, a quienes atraen sexualmente y los conducen a cuerpos de agua. La Sirena canta, tiene forma humana, es hermosa, alta y rubia, pero viste ropa indígena y tiene una trenza larga. Es la compañera del arcoíris y provoca el aborto.</p> <p>Ámbito de acción: el río o el mar, los animales acuáticos y la lluvia.</p> <p>Culto: si se le ofrenda, hace prosperar el trabajo, la siembra y el alimento.</p>

Tabla 1. Los *chichipahuatzizi* y sus grupos de deidades.
Elaboración del autor.

Referencias

- Alcorn, Janis B. 1984. *Huastec Mayan Ethnobotany*. Austin: University of Texas Press.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. 1997a. *Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España, y de muchas cosas que los tultecas alcanzaron y supieron desde la creación del mundo, hasta su destrucción y venida de los terceros pobladores chichimecas, hasta la venida de los españoles, sacada de la original historia de esta Nueva España*. En *Obras históricas*, t. 1, editado por Edmundo O'Gorman, 261-393. México: Instituto Mexiquense de Cultura / Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 1997b. *Historia de la nación chichimeca*. En *Obras Históricas*, t. 2, editado por Edmundo O'Gorman, 5-263. México: Instituto Mexiquense de Cultura / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Anales de Cuauhtitlan*. 2011. Editado por Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Dehouve, Danièle. 2017. «Los nombres de los dioses mexicas: Hacia una interpretación pragmática». *TRACE*, 71: 9-39. <http://journals.openedition.org/trace/2392>.
- Echeverría García, Jaime. 2012. «Los miedos entre los antiguos nahuas: Dinámica y motor del orden social y cosmológico» (tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México). http://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/5008_TD118.
- . 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: 137-172. doi:10.4000/jsa.14376.
- . 2018. «De monstruos y fenómenos naturales: Historia cíclica, presagios y destrucción de imperios en el Altiplano Central durante el Posclásico». *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* 39 (153): 293-343. doi:10.24901/rehs.v39i153.379.
- Eduardo, Jorge. 2009. «El órgano femenino en el habla popular de Hispanoamérica». *El Nuevo Diario*, 20 de marzo. www.elnuevodiario.com.ni/opinion/43338-organo-femenino-habla-popular-hispanoamerica/.
- Eliade, Mircea. 1985. *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- Fagetti, Antonella. 1995. «La mujer es como la calabaza: Exégesis del ser y el cuerpo femenino». En *Antropología simbólica*, coordinado por Marie Odile Marión, 79-108. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Escuela Nacional de Antropología e Historia / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- García de León Antonio. 1969. «El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz». *Estudios de Cultura Náhuatl* 8: 279-311. www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn08/111.pdf.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*. 2002. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, editado por Rafael Tena, 23-95. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Ichon, Alain. 1973. *La religión de los totonacas de la Sierra*. México: Secretaría de Educación Pública / Instituto Nacional Indigenista.
- Lévi-Strauss, Claude. 2005. *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.

- López Austin, Alfredo. 2003. *Los mitos del tlacuache: Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Lupo, Alessandro. 2015. «Entre venados y lagartas: Roles, valores e identidades en las narraciones huaves sobre el sexo entre animales y humanos». *Itinerarios* 21: 123-143. doi:10.4000/jsa.14376.
- Madsen, William. 1960. *The Virgin's Children: Life in an Aztec Village Today*. Austin: University of Texas Press.
- Martínez González, Roberto. 2011. *El nahualismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Molina, Alonso de. 2004. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla. México: Porrúa.
- Nájera, Martha Iliá. 1995. «El temor a los eclipses entre comunidades mayas contemporáneas». En *Religión y sociedad en el área maya*, editado por Carmen Varela Torrecilla, Juan Luis Bonor Villarejo y Yolanda Fernández Marquínez, 319-327. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas / Instituto de Cooperación Iberoamericana / Caja Sur.
- Nicholson, Henry B. 1975. «Religion in Pre-Hispanic Central Mexico». En *Handbook of Middle American Indians*, vols. 10 y 11, editado por Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal, 395-446. Austin: University of Texas Press.
- Nutini, Hugo G. y John M. Roberts. 1993. *Bloodsucking Witchcraft: An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Olivier, Guilhem. 2004. *Tezcatlipoca: Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sahagún, Bernardino de. 1965. *The Conquest of Mexico*. Vol. 12 de *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, editado por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Salt Lake City, Utah: The University of Utah Press.
- _____. 1969. *Augurios y abusiones*. Editado por Alfredo López Austin. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____. 1970a. *Rhetoric and Moral Philosophy*. Vol. 6 de *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, editado por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Salt Lake City, Utah: The University of Utah Press.
- _____. 1970b. *The Gods*. Vol. 1 de *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, editado por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Salt Lake City, Utah: The University of Utah Press.
- _____. 1981. *The Ceremonies*. Vol. 2 de *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, editado por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Salt Lake City, Utah: The University of Utah Press.
- Serna, Jacinto de la. 1987. «Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas». En Pedro Ponce et al., *El alma encantada*, 261-475. México: Instituto Nacional Indigenista / Fondo de Cultura Económica.

- Thompson, John Eric Sidney. 1930. *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*. Editado por Berthold Laufer. Chicago: Field Museum of Natural History.
- Torquemada, Juan de. 1975. *Monarquía Indiana*. Coordinado por Miguel León-Portilla. Vol 9. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vernant, Jean-Pierre. 1974. *Mythe et société en Grèce ancienne*. París: François Maspero.
- Veytia, Mariano. 1944. *Historia antigua de Méjico*. T. 1. México: Imprenta de Juan Ojeda.
- Weitlaner, Roberto J. 1977. *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*. Editado por María Sara Molinari, María Luisa Acevedo y Marlene Aguayo Alfaro. México: Instituto Nacional Indigenista.

Notas

- ¹ Los habitantes de la ranchería de Zacapehuaya son en parte mestizos.
- ² Sobre las características simiescas de personajes con malformaciones en los pies, véase Echeverría García (2015).
- ³ De acuerdo con don Melesio, las brujas volaban con figura humana, y solo lo hacían con una pierna.
- ⁴ El *tonalismo* se refiere a la relación de coesencia que se establece entre el ser humano y su animal compañero; mientras que el *nahualismo* consiste en la creencia de que determinados individuos, particularmente dotados y poderosos, poseen la capacidad de transformarse en animales (Echeverría García 2015, 165).
- ⁵ Para un detenido desarrollo de las ideas expuestas, así como las evidencias que las sustentan, véase Echeverría García (2015).
- ⁶ En un mito sobre el origen de las plantas cultivadas de los indígenas apinayé de Brasil se expresa la misma asociación. La narración comienza cuando un joven viudo se enamora de una estrella, la cual aparece primeramente bajo la forma de una rana y posteriormente de una bella joven con la cual se casa (Lévi-Strauss 2005, 167).
- ⁷ Según la tradición histórica xoloteca, este *teponaztli* fue tañido por Xólotl para llamar a la conquista del pueblo tolteca.
- ⁸ Don Hipólito nos comentó recientemente que una de las personas que perpetuó el robo se volvió loco, lo que fue concebido como un castigo ante el terrible hecho.