

*Jaime Echeverría García*  
*Miriam López Hernández*

## CRITERIOS ESENCIALES DE DIFERENCIACIÓN ÉTNICA ENTRE LOS ANTIGUOS NAHUAS

**Resumen:** A partir del estudio de las fuentes históricas que versan sobre los antiguos nahuas, se pueden proponer tres criterios de diferenciación étnica basados en oposiciones, los cuales ayudaron a construir la figura del extranjero entre los grupos nahuas, principalmente los mexicas. Estas tres oposiciones son las de centro/periferia; lengua náhuatl/lengua no náhuatl (popoloca); y cuerpo propio/cuerpo del “otro”. Éstas se supeditaron a elementos más generales de la cosmovisión nahua como el mito, la taxonomía del cosmos y el complejo anímico del ser humano, los cuales explicaron y justificaron el tipo de relación establecido entre los diversos grupos étnicos. Las oposiciones previamente expuestas así como estos elementos remiten a la oposición básica “nosotros/ellos”, que da cuenta de los procesos simultáneos de identidad y de alteridad. Estas oposiciones delinearon el modelo de cultura y el sistema ético y comportamental específicos nahuas, de tal manera que los extranjeros no nahuas continuamente lo transgredían al sustentar un tipo de cultura diferente: lugar de asentamiento, lengua, atavío y tratamiento corporal, entre otros aspectos. Por tal motivo fueron concebidos como seres inmorales.

**Palabras clave:** nahuas, alteridad, extranjero, lengua, cuerpo

**Title:** Essential Criteria of Ethnic Differentiation Among Ancient Nahuas

**Abstract:** Through the study of historical sources about ancient Nahuas three ethnic differentiation criteria based on contrasting features are proposed, which helped to construct the distinctive personality of the foreigner among Nahua groups, mainly the Mexicas. These three contrasting features are as follows: center/periphery, Nahuatl language/nonnahuatl language (i.e., the popoloca), and the own body/body of the “other”. These were dependent on widespread elements of Nahua’s worldview like myth, cosmos taxonomy and human being souls’ complex structure, which would explain and justify the kind of relationships established among different ethnic groups. Both of the above-mentioned contrasting features and these other elements are the foundation of the basic opposing views of “us/them”, which explain the simultaneous processes of identity and otherness. Such opposing views would delineate the specific Nahua model of culture and ethical and behavioral systems. Thus, foreigners continuously were regarded as transgressors because of their different culture, such as different type of settlement, language, clothes, and corporal treatment. For this reason, they were thought to be immoral beings.

**Key words:** Nahuas, otherness, foreigner, language, body

El capítulo XXIX del libro X de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, elaborado por fray Bernardino de Sahagún con la colaboración de informantes nahuas, versa sobre “todas las generaciones que a esta tierra han venido a poblar” (Sahagún 2002 X: 949). Dicho capítulo constituye una descripción de los rasgos físicos y las formas culturales de los diferentes grupos étnicos vecinos de los nahuas, en general, y de los mexicas, en particular, con los que establecieron algún tipo de relación.

Este texto expone una visión “nahuacéntrica” de los diferentes grupos étnicos, pues no solamente se remite a describir sus formas de proceder, sino que algunas son criticadas y contrapuestas con las de los propios nahuas como si éstas fueran las ideales. Esto ocurre muy esquemáticamente con los otomíes y los huastecos. De esta manera, las descripciones constituyen una visión prejuiciada de las diferencias étnicas, hecho que ha llevado a Pedro Carrasco (1998: 17) a llamarlas “estereotipos nahuas”.

A pesar de la carga negativa que conlleva el concepto de estereotipo, podemos devolverle su justo valor al considerarlo como representación social. Las representaciones sociales forman parte del conocimiento del sentido común, del folklore, de las morales y de las normas de una sociedad específica (Páez 1987: 297-298), cuyos objetivos son: comprender y explicar la realidad, definir la identidad social, constituir guías potenciales de los comportamientos, y justificar o legitimar las prácticas sociales (Giménez 2005: 85-86). El estereotipo corresponde al tipo de representación social que se fabrica sobre las características o rasgos típicos de un grupo social o étnico, lo cual da como resultado una imagen mental simplificada y descontextualizada de éste, compartida por un gran número de personas (Páez y Ayestaran 1987: 221-222).

Los estereotipos elaborados por los nahuas proyectaron elementos de su cosmovisión, su sistema moral y su código de comportamiento, más que un retrato fiel del extranjero. Así, se construyó a un forastero extraído de su cultura que fuera asimilable dentro de los términos de la sociedad de aquéllos. En el mismo sentido, León-Portilla (1965: 18) menciona que, a través de los defectos de los huastecos –como los de cualquier otro grupo étnico– es posible descubrir algunos rasgos del “pensamiento ético de los nahuas, que condena en los otros, aquello que no se ajusta a sus propias normas”.

Consideramos que las representaciones sociales que elaboraron los nahuas sobre los no nahuas se generaron a partir de un conjunto de oposiciones simbólicas, que pueden ser consideradas como criterios esenciales de diferenciación étnica; no obstante, también pudieron presentarse al interior de su sociedad. Dichas oposiciones, fundamentadas en la cosmovisión nahua, constituyeron estados y calidades diferentes entre las personas y los grupos humanos. Éstas son: 1) centro/periferia: que involucra a las oposiciones montaña/planicie, orden/caos, equilibrio/desequilibrio; 2) lengua náhuatl/lengua no náhuatl; y 3) cuerpo propio/cuerpo del “otro”: concepción del cuerpo nahua frente al cuerpo extranjero. Tales criterios responden a una oposición general que remite a los fenómenos de la identidad y la alteridad: nosotros/ellos.

Mientras que estas oposiciones se centran en los criterios evidentes de diferenciación, existen otros elementos más englobantes de la cosmovisión nahua a los que se encuentran supeditadas y que están definiendo, igualmente, de forma más general, la identidad y la alteridad –procesos generados simultáneamente–. Estos son: el mito, la taxonomía del cosmos y el complejo anímico del ser humano.

1) *Mito*. La relación entre sociedades y la construcción de la identidad estuvieron determinadas por el mito. Un tipo de mitos de origen explicó cómo nació el ser humano; otro tipo de mitos explican cómo nacieron los distintos grupos étnicos; y otro, cómo se diferenciaron entre sí los distintos grupos humanos (López Austin 1994: 36).

De acuerdo con la visión nahua, todos los seres humanos tuvieron como origen común haber sido creados por Quetzalcóatl a partir de los huesos y cenizas extraídos del Mictlan (*Leyenda de los Soles* 2002: 179). Los dioses patronos son los que otorgan el alma a los individuos por él creados y la que les da pertenencia grupal. Estos no son sino desdoblamiento de la figura de Quetzalcóatl y, al menos en su aspecto de creadores de hombres, comparten la esencia de éste (López Austin 1994: 36).

Cada grupo tendrá como resultado la naturaleza de uno de los dioses, pues nace de su sustancia, y cada grupo poseerá la misma individualidad que la del dios del que procede en el concierto de los dioses (López Austin 1994: 37). Los huastecos, como su dios patrono Cuextecatli, estaban inclinados a la bebida y a la desnudez (Sahagún 2002 X: 976).

A partir del mito se crean y justifican relaciones sociales, alianzas políticas, redes de parentesco y amistad entre los dioses patronos. “Dos pueblos eran más próximos entre sí cuando sus dioses eran hermanos o amigos y cuando sus respectivos orígenes habían sido más próximos” (López Austin 1994: 38). De la misma forma, dos dioses alejados entre sí provocaban que sus pueblos no se reconocieran y no entablaran una relación de igualdad. Al solicitar los habitantes de Cuauhtitlan alianza con los acolhuas, “suplicaron en razón de ser conocidos por el abolengo y por la flecha y por su dios nombrado Mixcóhuatl”. Y agregaron “que no eran sus prójimos los tepanecas, cuya arma era la honda, y que no los reconocían, porque el dios de éstos era el llamado Cuecucx, y que no eran sus iguales” (*Anales de Cuauhtitlan* 1945: 46)<sup>1</sup>.

2) *Taxonomía del cosmos*. Fue una forma ideológica conformada en una base de tres que condicionó y validó las relaciones entre grupos que integraron una sociedad y entre sociedades; orientó prácticas sociales y justificó procesos sociopolíticos (López Austin 1985a: 277). De acuerdo con López Austin, sería posible que la institución *excan tlatoloyan*, “triple alianza”, tuviera un fundamento cósmico. Representada por tres capitales, se equipararía con los planos celeste, terrestre e inframundano. De esta forma, la encabezada por el poderío mexica:

<sup>1</sup> A partir de los mitos de origen pertenecientes a los habitantes de las islas Trobiand, en Melanesia, Bronisław Malinowski (1974: 138, 140, 143-144) determinó que una de sus funciones sociales es expresar y fortalecer la cohesión interna de los clanes y subclanes, así como el parentesco del grupo descendiente de una misma progenitora ancestral. Tales mitos trobiandeses igualmente justifican las diferencias jerárquicas de los diversos clanes. De esta manera, el mito, señala Malinowski, establece una “carta de garantía” de la comunidad, que la ubica en “su rango y lugar en la organización totémica”. Citemos un ejemplo. De ciertos lugares como cavidades terrestres, cúmulos de piedras o cuerpos de agua, entre otros, surgieron en diferente orden las figuras ancestrales –una pareja de hermanos, hombre y mujer– de los cuatro clanes principales; y en seguida aparecieron uno detrás de otro sus animales totémicos: el cerdo era el representante del clan Malasi, mientras que el perro del clan Lukuba. La narración mítica asienta que estos dos animales corrían por las cercanías, pero el perro se detuvo a oler y comer el fruto de la planta *noku*. Entonces le dijo el cerdo que por comer tal inmundicia era un ser de inferior calidad; así, el jefe sería él. Y desde ese momento, el subclan de mayor jerarquía perteneció al clan Malasi.

... giraría alrededor de un Acolhuacan celeste, ordenador, con capital en la culta Tetz-coco [capital del cielo alto]; un Colhuacan bélico, dinámico, solar, guiado por Tenochtitlan [capital solar], y un Tepanecapan terrestre, productivo, que desde Tlacopan [capital del inframundo] dirigiera la vida del feraz valle toluquense. (López Austin 1985a: 277-279)

3) *Complejo anímico*. El *tonalli* correspondía al alma de la individualidad del ser humano (López Austin 1994: 40), mientras que el *teyolia* era el alma identitaria semejante a la de otro hombre, la cual le permitía pertenecer a un grupo. Este complejo hacía que la identidad fuera móvil, un instrumento para actuar socialmente; por lo tanto, la alteridad era igualmente movable y relativa a la acción del ser humano<sup>2</sup>.

El mito, el ordenamiento cósmico y el complejo de entidades anímicas sirvieron como instrumentos ideológicos generales que determinaron, guiaron y justificaron las relaciones interétnicas entre los nahuas. Como proceso paralelo, estos elementos ayudaron a delinear una identidad nahua opuesta a la alteridad extranjera, de tal manera que cada uno de los rasgos de la segunda contradecía a la primera.

Esto recuerda que en el proceso de construcción de la identidad, el primer movimiento siempre implica una identificación negativa, esto es, uno se identifica a partir de lo que no se es. Tal proceso correspondió a los antiguos nahuas: a partir de su sistema moral se definió que el comportamiento no debía ser como el del extranjero. Asimismo, uno de los métodos planteados por François Hartog (2003: 207) para traducir al “otro”: el de la inversión  $-a$  es lo contrario de  $b-$ , fue el más recurrente entre los nahuas, de modo que ellos fueron lo contrario de los no nahuas, los forasteros.

## OTOMÍES, HUASTECOS Y OTROS EXTRANJEROS

En el texto sahanguntino mencionado al inicio del artículo, los otomíes y los huastecos son los extranjeros mayormente criticados por su manera de vivir y de adornar su cuerpo, pues entran en total contradicción con los cánones nahuas del buen comportamiento, las diferencias de clases y con su ideal del ser humano. Ahora nos centraremos en algunas representaciones que fabricaron los nahuas sobre el otomí y el huasteco, y en menor medida sobre otros extranjeros, sustentadas por las oposiciones arriba delineadas. Paralelamente, se irán contrastando ciertos “defectos”<sup>3</sup> étnicos con algunos principios ético-morales nahuas expresados en los discursos admonitorios y otras formas retóricas. Con ello, se podrá observar mejor la divergencia entre nahuas y extranjeros no nahuas.

<sup>2</sup> Comunicación personal de Alfredo López Austin (5 de mayo de 2006).

<sup>3</sup> Los defectos culturales de los grupos no nahuas fueron nombrados como *itlacauhqui* (*Florentine Codex* [en adelante *CF*] X: 178, 186, 189), vocablo que deriva del verbo *itlacoa.nitla*: dañar, estropear o lastimar algo (Molina 2004 [2]: f. 43r; Burkhart 1986a: 26). Siguiendo la propuesta del *GDN*, se utilizan las abreviaturas [2] para la sección náhuatl-español del *Vocabulario...* de Molina, y [1] para la sección español-náhuatl.

## CENTRO / PERIFERIA

El discurso moral indígena ligó la moralidad con el orden y la inmoralidad con el caos. Estas asociaciones, entre otras, estuvieron expresadas en el simbolismo del centro y la periferia (Burkhart 1986a: 2). El movimiento dentro y fuera del espacio ordenado tuvo implicaciones morales importantes. El argumento operó de la siguiente manera: la seguridad del centro, caracterizado por la vida en comunidad y las relaciones sociales, contrastó con la peligrosidad de la periferia, señalada por las extensiones silvestres; y la conformidad moral con la inmoralidad. Los actos inmorales se equipararon con el movimiento en lugares peligrosos como el bosque y el cerro. Por lo tanto, la persona inmoral era descrita como alguien que entraba en tales lugares (Burkhart 1986a: 67).

La desviación moral estuvo representada por medio de un par de animales montaraces, símbolos de la periferia: el conejo y el venado, animales que no tienen asiento en ningún lugar y que habitan en el bosque y la sierra. Así, la persona inmoral pertenecía al ámbito de la periferia y adquiriría características bestiales, lo cual implicaba un tipo de calidad diferente al resto de los seres humanos asociados al centro.

Se le advertía al joven que al contrariar el orden moral “sólo en la barranca, en los peñascos, irá a hallarse, irá a meterse [...]; sólo en el zacatal, en el bosque irá a caer” (García Quintana 1974: 156-157). Al alejarse del espacio humano e internarse en el salvaje, la persona se hacía huidor, se volvía montaraz, devenía vagabundo: “se hizo conejo, se hizo venado, encontró el camino del conejo, del venado<sup>4</sup>, y la llanura” (García Quintana 1974: 156, 159).

Además de ser lugar de inmoralidad, el bosque provocaba un gran temor, tal como lo expresaron los informantes de Sahagún:

... [es] surgidero, levantadero de miseria, lugar de angustia, lugar de lloro, lugar de angustia, lugar en el que se llora, entristecedor, lugar de tristeza, suspiradero, lugar de aflicción, lugar donde se extiende la miseria... lugar de desplacer, lugar de miedo [*temauhtican*], lugar de terror [*temamauhtican*]. (CF *fac.* XI: ff. 109v-110r, en: López Austin 2003: 182)

Concepciones semejantes de los espacios naturales y su oposición a los espacios humanos las encontramos entre los nahuas de Huitzilán de Serdán, en la Sierra Norte de Puebla, para quienes el centro se identifica con el lugar de lo divino y el orden moral, así como con la cultura. Mientras que el bosque corresponde al lugar de los animales y el diablo, y está asociado, en oposición, a una ausencia de cultura. De igual manera, la actividad de la caza, realizada en el bosque, se opone al trabajo en la milpa (Taggart 1977: 292, 295).

<sup>4</sup> Para García Quintana (1974: 157, n. 21), esta expresión refiere a “ser vago”. Por su parte, López Austin (1996 1: 446) señala que “volverse venado, volverse conejo” significaba adquirir características bestiales por haberse salido de lo establecido.

La oposición centro/periferia se desplazó al tipo de asentamiento humano, de tal manera que fue utilizada por los nahuas como un dispositivo ideológico rotulador de la diferencia étnica. Ellos eran los habitantes de la ciudad asentados en las planicies, donde imperaba el orden y el equilibrio; mientras que los otomíes fueron los pobladores de las sierras más representativos, caracterizados de manera general por las fuentes como gente de tierras ásperas o como “serranos” (Escalante 1998: 168), y que correspondían a la periferia desordenada.

Las representaciones que crearon los nahuas sobre el bosque y la sierra también se hicieron transferibles a los habitantes de tales lugares. Tanto otomíes como chichimecas, mazahuas, matlatzincas y ocuiltecas eran pobladores de esos sitios peligrosos y estaban en continuo contacto con las bestias y los alimentos silvestres, de manera que su mayor permanencia en los lugares agrestes los hacía, en cierta forma, despojarse de una parte de humanidad, salvajizarse, así como adquirir otras connotaciones inmorales. La locura fue una de ellas. El *quauhtla chane*, “habitante del bosque”, era tenido por salvaje (Molina 2004 [2]: f. 87r). Igualmente, el lugar que poblaron los mazahuas, Mazahuacan, fue concebido como un espacio salvaje (Siméon 2002: 243), debido posiblemente a la presencia de venados en dicho lugar cerril, como el topónimo lo indica. Asimismo, los *mazahuacan nanacatl* fue un nombre dado a los hongos alucinógenos (Molina 2004 [2]: f. 50r; Siméon 2002: 243).

La relación entre la locura, lo salvaje y la inmoralidad arriba delineada, también se establece a través de una serie de vocablos. El verbo *mazaciui* se refiere metafóricamente a “volverse ciervo”, acción que indica el desatino y el delirio (Siméon 2002: 242). Otro verbo es *chocholoa*, “andar dando saltos, o huir muchas veces” (Molina 2004 [2]: f. 21v), que recuerda el movimiento de los animales del cerro así como del joven desobediente: “sólo atolondradamente anda de aquí para allá dando saltos [*nenemi in chocholoa*]” (García Quintana 1974: 156-157). A partir de este verbo se compone el vocablo *chocholoqui*, “tonto o sin juyzio” (Molina 2004 [2]: f. 21v), que es para Siméon (2002: 107) el “insensato, loco”, que comete “extravagancias”. Por último, el verbo *choloa*, “huir y saltar”, también describe uno los efectos producidos por el consumo del *nanacatl*, que enloquecía temporalmente: “hace huir a la gente” (*techololti*), el que come muchos hongos “huye” (*choloa*) (CF XI: párr. 1º, en: López Austin 1974: 76-77, 79).

La iconografía del otomí refuerza su asociación con el conejo y el venado, así como su habitación en la sierra. Es representado con el cabello largo y desgreñado; vestidos confeccionados con pieles de aquellos animales; y con el arco y la flecha (CF *fac.* X: f. 129r), objetos que denotan su principal actividad de subsistencia: la caza. A partir de estos elementos no es difícil comparar al otomí con el chichimeca, quien fue representado de idéntica manera por los nahuas (CF *fac.* 1979 X: f. 121v).

Cada una de las características arriba delineadas se opuso al modelo de cultura erigido por los nahuas, pues fueron concebidas como rasgos de rusticidad e inmoralidad. Esto se debió al proceso civilizatorio que experimentaron los nahuas durante el Postclásico (Escalante 1996), y por el cual atravesaron todos los grupos humanos a partir de su salida de Chicomoztoc. Este proceso mítico-histórico ha sido bien delineado por López Austin y López Luján (1999: 52). Los pueblos que esperan dentro de las siete cuevas hasta el inicio de su vida ordenada, comparten un origen chichimeca. En su devenir tolte-

ca, los grupos aprenden a hablar y a consumir maíz; y pasan de un ambiente geográfico dominado por la montaña en dirección a la planicie, donde harán su habitación definitiva, entre otros aspectos.

Al ser juzgadas desde la civilización, las características primigenias como la condición errante, la presencia en lugares agrestes y el acercamiento a los animales del monte se volvieron rasgos de desviación moral, los cuales se opusieron a la vida ordenada de la ciudad y la convivencia humana. Y al ser aquellos aspectos parte sustancial de la identidad otomí, y de los demás habitantes de la sierra, sus propias personas representaban un estado de transgresión permanente. Esta concepción nahua igualmente influyó en su calendario, por ello, “los que nacían en el signo de mazatl<sup>5</sup> [...] eran hombres de monte inclinados á cosas de monte y de caza leñadores huidores andadores enemigos de su natural amigos de ir á tierras estrañas y habitar en ellas desaficionados de sus padres y madres con facilidad los dejaban”. Y los que nacían bajo el signo *tochtli*, conejo, correrían la misma suerte (Durán 2002 2: 235).

Las esencias de los signos conejo y venado recordaban la antigua vida trashumante que todavía seguía siendo practicada por los vecinos rústicos de los nahuas. Cuando estas esencias influían sobre la Tierra en sus días correspondientes, determinaban que la persona que naciera en tal tiempo fuera proclive a una condición propia de la gente del bosque. Mediante la emulación de estos animales errabundos, abandonaba a sus padres y se alejaba de su barrio para establecer ligas con el extraño. A esta información debemos sumar la advertencia que se hacía a las mujeres de no comer de pie: “«No comas de pie. Te casarás lejos. ¿Quién te seguirá?» Dizque se hacía [el maleficio] sobre ella. Lejos se casaría. A algún lugar lejano sería llevada, no [quedaría] en el pueblo en el que vive” (Sahagún 1969a: 32).

Esta abusión muestra el miedo y desagrado que causaba el hecho de que una mujer se casara con un hombre de otro pueblo, y se podría sugerir que la lejanía no sólo se refería a los barrios vecinos de habla náhuatl<sup>6</sup>, sino más bien a los pueblos extranjeros no nahuas<sup>7</sup>. La pertenencia a un *calpulli* implicaba la vía de acceso a los derechos fundamentales como el del espacio para vivir, ejercer un oficio y la protección de un dios. Salir del *calpulli* equivalía a perder todo derecho y protección (Escalante 2004: 215). Entonces, la pérdida de lazos familiares, el alejamiento del lugar en el que se había nacido, y el establecimiento de relaciones con el extraño, fueron algunos temores que experimentaron los nahuas, debido a los peligros que encarnaba la periferia.

---

<sup>5</sup> “Venado”.

<sup>6</sup> Aunque la tendencia matrimonial era endogámica, López Austin (1985c: 203) señala que la endogamia no era tan estricta como para impedir la entrada o salida de miembros. Una fuente antigua dice claramente que un joven se podía casar con una mujer “agora fuera de las de su barrio agora de otro”; y el análisis de los libros parroquiales más antiguos después de la Conquista lo confirma (Carrasco 1981: 200).

<sup>7</sup> Mientras que los *altepetl* (ciudades-estado) eran frecuentemente multiétnicos, las unidades territoriales y políticas menores, los *calpulli*, comúnmente presentaban una sola composición étnica. En este tipo de *altepetl*, los grupos étnicos individuales tendían a residir en *calpulli* separados. Es aquí donde la etnicidad seguramente adquirió su mayor significado (Berdan 2008: 109). Podríamos pensar que el quebrantamiento de dicha abusión refería al hecho de que la mujer estableciera ligas con algún *calpulli* de origen étnico diferente al suyo.

Nuevamente nos encontramos con la influencia que ejercía el venado al imitar la persona un comportamiento propio del animal. La mujer que comía parada remedaba la costumbre del venado de comer igualmente de pie (Burkhart 1986b: 122). De esta manera, la naturaleza huidora del venado era adquirida por la mujer. La lengua náhuatl da muestra de ello. El talón o pie del venado es *chochollí* (Molina 2004 [2]: f. 22v), sustantivo que procede del verbo *chocholoa*, que según vimos, significa “andar dando saltos, o huir muchas veces, o hazer el officio que le es encomendado con muchas faltas y defectos” (Molina 2004 [2]: f. 22v).

La ocupación diferenciada del suelo constituyó una forma de perpetuar la alteridad entre los grupos étnicos y de rotular una calidad moral igualmente diferente, pero dicha ocupación respondió a razones históricas que devinieron en estratégicas. Los otomíes fueron constantemente asediados por grupos nahuas hasta conseguir desplazarlos a las sierras o sufrir reacomodos en las mismas. Esto pudo haber hecho posible su especialización en actividades montaraces como la caza, la recolección y la explotación de recursos forestales, entre otras, pues de por sí los otomíes no concebían la agricultura como la base de su alimentación (Escalante 1998: 170, 2004: 201), un rasgo más que se oponía a la cultura de los nahuas.

Debido a su posición geográfica, la caza del venado, la explotación del maguey y del bosque, proporcionaron a los otomíes bienes de intercambio como pieles, cordel y madera para poder comerciar con las poblaciones nahuas, y así obtener de ellos sal y mantas de algodón. De manera simbiótica, otomíes y nahuas se beneficiaban mutuamente de lo que ambos extraían y producían. Así como la utilización de la sal era indispensable en los alimentos, los nahuas requerían grandes cantidades de madera para construir los techos de sus casas, preparar el estuco y la cal, y cocer los objetos cerámicos (Escalante 2004: 202).

Las críticas y las representaciones negativas que los nahuas fabricaron sobre los otomíes y demás pobladores de las sierras, nunca constituyó un impedimento para que pudieran beneficiarse de lo que producían. Su alteridad no fue tan radical como para dificultarlo; y más bien, ésta se volvió funcional.

## LENGUA NÁHUATL / LENGUA NO NÁHUATL

La lengua es uno de los criterios históricos primordiales de diferenciación étnica. Los griegos utilizaron el vocablo *barbaroi*<sup>8</sup> para nombrar a aquellos pueblos que no hablaban la lengua griega. En el contexto mesoamericano, las lenguas popolocas, esto es, las lenguas extranjeras, recibieron una connotación muy parecida por los nahuas. Molina (2004 [2]: f. 83v) proporciona un sustantivo y un verbo para el término *popoloca*, ambos con el mismo significado: es el “barbaro, hombre de otra nación y lenguaje”, e indica “ha-

<sup>8</sup> La palabra *barbaroi* fue designada a los extranjeros por su forma de hablar, pues cuando éstos hablaban, los griegos escuchaban los sonidos “bar, bar, bar” (Bartra 1998: 116). Un sentido semejante tiene la lengua popoloca.



blar lenguaje barbaro”. Otra definición ofrecida por el franciscano se ubica en el campo de la audición: es “hablar entre dientes” (Molina 2004 [1]: f. 67v).

Simeón (2002: 393) agrega que *popoloca* también es gruñir y murmurar. Esto contrasta ampliamente con el concepto que da Molina (2004 [2]: f. 63v) de *nahuatl*: “cosa que suena bien...”. Además, el verbo *popoloca* está en relación con el verbo *popoloni* “ser tartamudo, o impedido de la lengua” (Molina 2004 [2]: f. 83v). En la visión nahua, los que hablaban una lengua extranjera tenían una dificultad de palabra inherente.

Esto nos puede llevar a una de las explicaciones de la atribución de torpeza y falta de entendimiento al forastero (CF X: 178, 186-187), que se encuentra en sintonía con la posible equivalencia entre éste y el niño pequeño nahua, quien, debido a su edad, es inhábil y habla de forma ininteligible. Actualmente, en Amatlán de los Reyes, Veracruz, al balbuceo de los niños se le llama *popolotza* (Kirchhoff, Reyes y Güemes, en: *Historia tolteca chichimeca* 1989: 169, n. 4)<sup>9</sup>.

Los chichimecas hablaban una lengua popoloca como el pame, mazahua u otomí (León-Portilla 1967: 67, 71), y se señala que debido a su tipo de vida y costumbres, casi no practicaban la conversación: “Estos chichimecas eran tan pocos y apartados unos de otros, que no tenían entre sí ninguna conversación” (Durán 2002 1: 65). Y así como los toltecas “trataban unos con otros y comunicando entre sí” por la vecindad de que gozaban, Xolotl y su gente “no sabían [...] de pláticas ni conversaciones” (Torquemada 1975 1: 67).

En oposición a las lenguas popolocas, la lengua náhuatl se concibió como un instrumento y vehículo de cultura (León-Portilla 1967: 80). También como un resultado del proceso de culturización. En la *Historia tolteca-chichimeca* (f. 19v, 1989 párrs. 212-213: 169) se narra que al salir los chichimecas de Culhuacatepec, les fue dado de comer maíz por los toltecas e inmediatamente empezaron a hablar náhuatl.

Así como la lengua náhuatl es inherente al consumo del maíz, su aprendizaje trae aparejada la utilización de las ropas masculinas típicamente mesoamericanas: la tilma y el *maxtlatl*. Techotlalatzin, abuelo de Nezahualcoyotl, fue el primer gobernante chichimeca-tetzcocano que aprendió náhuatl, gracias a la enseñanza de su cuidadora llamada Papaloxochitzin, habitante de la ciudad tolteca de Colhuacan. Y así como le instruyó en la lengua, por vez primera le vistió con *tilmatl* y *maxtlatl* (Chimalpain 1997: 67). Este soberano dispuso que toda la nación chichimeca hablara náhuatl, especialmente “todos los que tuviesen oficios y cargos de república” (Alva Ixtlilxochitl 1997b: 34), por lo que dicha lengua se volvió signo de prestigio.

La primera distinción que se estableció a partir de la lengua fue la del nahua y el extranjero no nahua. Otra distinción llevada a cabo fue entre los diversos grupos de lengua náhuatl, promovida especialmente por los mexicas y los acolhuas; no obstante, entre ellos también se establecieron diferencias. Se decía que los nahuas eran “quienes hablan la lengua náhuatl. Ellos hablan un poco [como] los mexica, aunque no realmente perfecto, no realmente pronunciada en la misma forma; ellos la pronuncian diferente” (CF X: 175; cf. Berdan 2008: 117).

<sup>9</sup> Cabe la posibilidad de que los vocablos *popoloca* y *popoloni* se hayan formado a partir del mismo sonido del tartamudeo que creían escuchar los nahuas cuando el extranjero hablaba su lengua, que era semejante al del niño que apenas comenzaba a hablar náhuatl.

Por su parte, Alva Ixtlilxochitl (1997a: 307) declaró que el náhuatl aculhua era el más elegante y retórico de todos, pues no se expresaba con ademanes, y se diferenciaba del mexica porque éste se hablaba “con soberbia y poca cortesía”. Asimismo, el historiador tetzcocano reconoció la diversidad de modos de hablarlo: “unos [lo hacen] como llorando y otros como cantando y otros como riñendo”. Torquemada (1975 1: 416) también concuerda que la lengua “tetzucana [es] la más elegante y pulida de todas las familias que [...] habla[n]” el náhuatl.

Después de estas dos formas de hablar la lengua, que eran el punto de comparación, ninguna otra se le asemejaba, incluso eran más burdas. La lengua de los tlaxcaltecas era “algo más tosca y serrana” (Torquemada 1975 1: 51; Mendieta 2002 1: 271), al igual que la manera en que se hablaba en Cholula (Rojas 1985: 126). Asimismo, la forma de hacerlo en Xalisco era “tosca y grosera” (Muñoz Camargo 1998: 183). Debido en parte a la expansión del imperio mexica, que llegaba hasta Guatemala y Nicaragua, el náhuatl se extendió hasta esos territorios, pero se hablaba “corruptamente” (Muñoz Camargo 1998: 141).

Los criterios de centro y periferia pueden aplicarse muy bien a la lengua náhuatl y las diversas formas de hablarla. Muñoz Camargo (1998: 75) explica que “salidas de éstas [el náhuatl mexica y el tetzcocano], todas las demás lenguas son tenidas por groseras y toscas, y en esta forma se va entorpeciendo mientras más se van desviando las provincias de México”. Al estar el centro definido desde el poder hegemónico, las capitales tenochca y aculhua se constituyeron en centros de la civilización, y sus habitantes, los participantes más refinados de la lengua y cultura nahuas. Fuera de los límites del centro la lengua se corrompía, y mientras más se alejaba iba empeorando. Igualmente, la calidad de la lengua náhuatl definía la calidad de las personas. No era lo mismo habitar en Tenochtitlan o Tetzcocho que al exterior de estas capitales. Asimismo, la calidad de las personas variaba aún más cuando la lengua era otra diferente del náhuatl, pues también implicaba un modelo cultural extraño.

Además del término genérico *popoloca* para nombrar a las lenguas extranjeras y a sus hablantes, los nahuas calificaron con una variedad de nombres despectivos a los forasteros. A los yopis, habitantes de Guerrero, les llamaron *tenime*, *chinquime*, *pinome* y *chochontin*, cuyas formas singulares son *tenitl*, *chinquitl*, *pinotl* y *chochon* (CF X 187). Los mixtecas también eran *pinome*, *chochontin* y *nonoalca* (CF XI 256). Mientras que los que vivían en Nicaragua fueron nombrados *chontalli* (Torquemada 1975 1: 457).

Así como los anteriores vocablos indicaban el desprecio que los nahuas tenían del extranjero, su puesta en práctica al interior de su sociedad indicó la condición de inmoralidad en que vivía una persona. De esta manera, por analogía con el forastero, dichos conceptos señalaban la maldad y la falta de habilidad que mostraba alguien al desempeñar su oficio. La misma intención tuvo la palabra *otomitl*, que se volvió insulto corriente en la sociedad nahua (CF X: 178).

Para indicar las faltas de la mala mujer madura (*cuaucihuatl*) se dice que “es vergonzosa [*pinocui*], se alza vergonzosa [*mopinoquetza*], vive en la vergüenza [*pinonemi*]” (CF X: 51). Los anteriores vocablos están relacionados con *pinotl*, gentilicio que recibieron los yopis y mixtecas, como anteriormente se dijo. Según Garibay (Sahagún 1969b 4: 349), aquel vocablo refería de manera general al torpe; y la etnia llamada *pinome* se ganó tal gentilicio por su aparente insensatez. Ante los ojos nahuas, los *pinome* se ca-

racterizaban por vivir en un estado de vergüenza, contenido en dicho gentilicio acuñado por aquéllos, el cual describía la situación de inmoralidad en que vivía una persona al interior de su sociedad.

El *amantecatli* malvado era hipócrita, destructor del buen trabajo, *tenitzintli*, traducido por Anderson y Dibble como estúpido (CF X: 25). Por su parte, el mal *oztomecatli* es “*tenitl, otomitl*” (CF X: 60), conceptos traducidos por Sahagún (2002 X: 894) como “bozal, tonto”. Además, su comportamiento inmoral lo relaciona con la periferia, pues dirige a la gente al bosque (*quauhtla*), al zacatal (*zacatla*).

En el caso de la mala mujer noble (*toxuiuhztzin*), la de buen parentesco, según Sahagún, ésta es insultada con crudeza, debido seguramente a que su condición social le exigía un comportamiento ejemplar. Es descrita por los informantes nahuas como *tenitl, pinotl, chontal*, términos traducidos por el franciscano como “muy bocal [*sic*, bozal], torpe y boba”; mientras que la versión de los traductores al inglés del *Códice Florentino* es “*savage, torpid, [like] a foreigner*”<sup>10</sup>. Igualmente, se la acusa de ser malvada, borracha, estúpida y loca, entre otros despectivos (CF X: 50, Sahagún 2002 X: 887).

El término “bozal” fue utilizado por los españoles para traducir conceptos como *tenitl, chochon, pinotl* (Molina 2004 [1]: f. 20r, [2]: ff. 82r, 99r; Sahagún 2002 X: 894) y *chontal* (Torquemada 1975 I: 457). Dicho vocablo tiene un campo de significado amplio: tonto, necio, cerril, salvaje, “dícese del indio o extranjero que habla muy mal el español”, de acuerdo con el diccionario *Larousse* (García-Pelayo 1990: 117). Con la palabra bozal, los peninsulares tradujeron con fidelidad la concepción etnocentrista que los nahuas tuvieron de la lengua extranjera y su representante. Para ellos, el forastero hablaba una lengua totalmente incomprensible y que se escuchaba mal, criterio más que suficiente para validar los defectos que les imputaron: ineptitud y falta de entendimiento. Aunado a la lengua diferente, las costumbres extrañas del “otro” ayudaron a rotular su alteridad degradada.

Desplazándose de los ámbitos de la lengua y de la extranjería, pero sin separarse de ellos, y situándose en el de la interacción social, los conceptos *popoloca, pinotl, tenitl, chochon, chontalli, chinquitl, otomitl*; también *totonac, cuextecatli, tohueyo, tlalhuicatli* – gentilicios que identificaron a los totonacos, huastecos y tlalhuicas, habitantes de Cuauhahuac–, indicaron modelos de comportamiento inmoral para los nahuas, que remitían a figuras periféricas al interior de su sociedad: la persona malvada, lujuriosa, estúpida, loca, borracha o torpe. El extranjero, entonces, se modeló a partir de lo rechazado por la cultura de los nahuas, esto es, a partir de lo que fue considerado transgresor. Por ello, ser equiparado con un extranjero representó una gran ofensa y escarnio.

La etnografía nos muestra que la lengua diferente puede tener implicaciones profundas en la manera de concebir a su hablante, como su deshumanización. Los nahuas de Huitzilán tienen por vecinos a los totonacos, cuya lengua es incomprensible para los primeros; por tal motivo, se asocian con la periferia. Un narrador nahua describe el origen de los totonacos por medio de la unión de un hombre con una mujer-perro, quien tiene forma humana, pero que usa una piel de perro y que ladra, más que hablar. De esta manera, la lengua totonaca es interpretada por los nahuas como el sonido de un perro.

<sup>10</sup> “salvaje, torpe, [como] un extranjero”.

Y para rematar con la inhumanidad de la relación y, por lo tanto, su producto, el hombre y la mujer-perro mantienen una relación incestuosa, pues ésta es hija de aquél (Taggart 1977: 302).

La lengua propia define la verdadera humanidad y una idea de centralidad que involucra el orden moral y la conservación de la norma. En oposición, la lengua extraña hace de su detentador un ser de una humanidad degradada, tanto en el aspecto físico como en el comportamiento. En el ejemplo arriba expuesto, el ser totonaco y su lengua diferente son consecuencia de dos hechos transgresores: el incesto y la bestialidad, razón por la que éste es concebido fuera de la cultura.

La identidad, la pertenencia al grupo y el modelo de civilización establecido, estuvieron determinados en buena medida por la lengua. De la misma forma, constituyó una medida de contención del cuerpo. La manera correcta de hablar, así como el momento y las palabras adecuadas para expresarse, eran alentadas a través de los discursos admonitorios. En una exhortación de un padre a su hijo se dice:

... si no es tu ocasión de hablar, tú no hablarás, no hablarás fuerte, te contendrás. Y también si es tu ocasión de hablar [...] pulirás tu discurso, de esa manera responderás no como un loco, tampoco como un soberbio. Cuidate de palabrerío inútil, de palabrerío vano porque lo no bueno, lo no recto ofende y pervierte a la gente. (García Quintana 1974: 163)

## CUERPO PROPIO / CUERPO DEL "OTRO"

Las culturas manifiestan diferentes grados de introyección de la norma. Mientras unas tienen mayor libertad de acción sobre su cuerpo y la sociedad, otras establecen estrictas prohibiciones sobre el control corporal. El constreñimiento del cuerpo es un medio de expresión de las exigencias sociales, de lo cual se deriva que un control social fuerte corresponde a una regulación corporal igualmente estricta (Douglas 1978: 94, 96).

La sociedad nahua no fue la excepción. Sin dejar de considerar las distinciones de clase, sobre lo que más adelante hablaremos, ésta ejerció una fuerte coerción corporal, reflejo del estricto control social expresado en todos los ámbitos humanos. El núcleo de las amonestaciones paternas giraba en torno a la moderación y el control del cuerpo: hablar, caminar, vestir, adornarse, comer y tener relaciones sexuales de forma mesurada para no ser confundido con un loco o una prostituta. Al respecto se decía:

Cuando sigas el camino no mirarás a un lugar y a otro, sólo lo apresurarás. No irás braceando, no irás atravesando de un lado a otro del camino; no irás agarrando el cuello de la gente; no tomarás las manos de la gente. No menearás la cabeza de allá para acá; no dirás burlas; no estarás mirando al rostro de la gente... (García Quintana 1974: 163, 165).

... no siempre desees ni quieras el adorno; no te peines continuamente; no te veas en el espejo sin cesar; no te adornes continuamente, [...] no desees con frecuencia

el aderezo, porque no es más que el modo del demonio [*tlacatecolotl*] de atrapar a la gente. [Aunque] allí mismo tu captura no sea evidente, en algún lugar tu atavío, tu adorno, te arrojará al agua, te arrojará al precipicio. (García Quintana 1974: 163)

Lo anterior contrasta radicalmente con las costumbres que tenían algunos grupos extranjeros al ataviarse y tratar su cuerpo. Se decía que los totonacos vestían pomposamente y se miraban en espejos; así como los tlalhuicas se ataviaban con “vanidad y soberbia” (CF X: 184, 186). Los otomíes portaban cualquier vestimenta aunque ésta perteneciera únicamente a la nobleza, aspecto que violaba la distinción de clases sociales entre los nahuas. Las mujeres otomíes se adornaban mucho: se emplumaban con plumas coloradas los pies, piernas y brazos; se maquillaban el rostro y se teñían los dientes de negro (Sahagún 2002 X: 962). De igual costumbre que las otomíes, las mujeres mazahuas y toluacas, jóvenes y ancianas, se pintaban la cara de color amarillo o rojo, y se emplumaban los brazos y las piernas. Por tal motivo, estos grupos fueron calificados de “inhábiles y toscos” (*amo ozcalia*) (CF X: 183, Sahagún 2002 X: 966).

Si comparamos la manera de adornarse de estas mujeres habitantes de la sierra, con la descripción que se hace de la prostituta nahua en los documentos sahuaguntinos, se encontrarán varias similitudes. Se menciona que la *ahuiani* “se afeita con exceso, se pinta el rostro, se pinta las mejillas, se oscurece los dientes, se pone grana cochinilla en los dientes...” (CF X, en: López Austin 1996 2: 276). Además, dice Sahagún (2002 X: 891), la mujer pública “comienza desde moza, y no lo pierde siendo vieja”. Así, las ancianas otomíes se engalanaban “todo al uso y costumbre de las mozas, y, aunque viejas, tratábase y se vestían como mozas” (Sahagún 2002 X: 962)<sup>11</sup>.

Las normas culturales varían enormemente de una sociedad a otra sin importar cuán cerca se encuentren éstas. La sociedad otomí y la nahua, a pesar de pertenecer al mismo complejo cultural mesoamericano, demostraron ser muy diferentes en sus formas de control social y en su intensidad. En contraste con los nahuas, los otomíes mantuvieron un control social más relajado, y su tratamiento corporal fue muestra de ello. De manera inconsciente, o deliberadamente, los nahuas asimilaron a la mujer otomí con la *ahuiani*: ambas mostraban una ausencia de mesura y pudor corporal. La manera de lucir el cuerpo, entonces, indicaba la calidad y la condición de la persona.

En cuanto a los huastecos, estos fueron criticados por practicar la perforación de la ternilla con el fin de insertar un adorno de oro y atravesarlo con una pluma roja; así como por limarse los dientes y oscurecérselos, entre otras costumbres (Sahagún 2002 X: 969). El primer rasgo entra en total contradicción con los ritos de ascensión nahuas. Cuando el *tlatoani* mexica ascendía al poder, uno de los ritos que lo confirmaban era la horadación del septum, orificio por el que se introducía un adorno delgado de oro (*acapitzactli*) para luego atravesarlo con una piedra fina –una *teoxiuhcapitzalli*<sup>12</sup> o una *yacaxihuitl*– (Alvarado Tezozomoc 1944: 320-321, 395).

<sup>11</sup> Estas semejanzas ya habían sido señaladas por Enrique Dávalos López (1998: 60).

<sup>12</sup> Señala Justyna Olko (2005: 169) que el vocablo *teoxiuhcapitzalli* probablemente debe ser reconstruido como *teoxiuhyacitzalli*, que incluiría el sustantivo *yacatl*, “nariz”.

Por actos de valentía y ascensión militar se practicaba el mismo rito. Incluso a los derrotados de otros pueblos, tras haber demostrado gran valor en la batalla, como fue el caso de los chalcas al ser vencidos por los mexicas, les practicaban la perforación del septum, lo que demostraba la igualdad de valentía entre el vencedor y el vencido (Durán 2002 1: 202, 459-460, Alvarado Tezozomoc 1944: 99).

Los habitantes de Tlaxcala, Huexotzinco y Cholula, igualmente nahuas, solían practicar la horadación de la ternilla para ascender al rango de *tecuhtli* (Mendieta 2002 1: 285). Los gobernantes comarcanos de Cholula iban a esta ciudad a reconocer obediencia a Quetzalcóatl. Después de ofrendarle bienes preciosos, los introducían en un templo en el que eran señalados mediante la perforación de las orejas, la nariz o el labio inferior, según la distinción poseída (Rojas 1985: 130-131). En Quauhtinchan, el *tlatoani* también era entronizado a través de la perforación de la ternilla (*Historia tolteca-chichimeca* f. 43v, 1989 párr. 359: 219). Este rito igualmente fue común entre los gobernantes mixtecos (*Códice Nuttall* 2006 lám. 52: 37)<sup>13</sup>.

Fue tanta la aversión que sintieron los mexicas frente a esta costumbre practicada de manera indiscriminada por los huastecos que durante el gobierno de Ahuitzotl, cuando los primeros combatieron y vencieron a los segundos por haber auxiliado a la gente de Metztlán, a manera de escarmiento, los presos huastecos fueron llevados a Tenochtitlán jalados de unos cordeles que atravesaban el orificio de su ternilla, y así iban en hilera ensartados. Las hijas de los huastecos y los niños, que no tenían la nariz horadada, fueron sujetadas del cuello (Durán 2002 1: 390, Alvarado Tezozomoc 1944:297).

Dependiendo del contexto cultural, una misma seña física puede ser significada de formas muy distintas, valorizada o desvalorizada, dependiendo de sus portadores. Si un nahua tenía la ternilla perforada simbolizaba honor, valentía, estatus y poder entre los suyos; pero si el mismo rasgo señalaba a un huasteco, era considerado un signo de desagrado y una ofensa. Y tanto les impactó a los mexicas esta característica física en los huastecos, que la plasmaron con exageración al momento de representarlos gráficamente (*Tira de la Peregrinación* 2007 lám. V; *Códice de Xicotepec* 1995: sección 10; cf. Escalante 2002: 60).

Otras de las críticas más persistentes dirigidas a este grupo étnico estuvieron consignadas en el mito. Se narra que al ser inventado el pulque, invitaron a los dirigentes y ancianos, y entre ellos estaba presente Cuextecatl, dios patrono de los huastecos. A todos les ofrecieron pulque y cada uno tomó cuatro tazas, excepto éste, que bebió cinco. La pérdida de sentido provocada por su embriaguez hizo que arrojara su *maxtlatl* frente a la gente. Debido a la vergüenza decidió abandonar la tierra y se llevó consigo a su linaje. A partir de ese momento, los huastecos imitaron de su dios la embriaguez y la desnudez. Y por causa de la primera, éstos andaban, según los nahuas, como si estuvieran comiendo siempre *mixitl*, *tlapatl* (CF X: 193-194), dos plantas con propiedades psicotrópicas.

Los supuestos defectos huastecos se debieron en principio al carácter excesivo de su dios. Para los nahuas, el número cinco constituyó el símbolo del exceso (Seler 1980 2: 76; Nicholson 1991: 168), y tal dígito aplicó al total de tazas de pulque que bebió Cuextecatl, lo cual ocasionó su borrachera. La falta de inhibición originada por el alcohol provocó

<sup>13</sup> Sobre los diferentes adornos de la nariz y su significado, véase Olko (2005: 167-170).

entonces su desnudez. Y por una suerte de herencia, los huastecos adquirieron tales conductas de su dios. Asimismo, la embriaguez característica de ellos los hacía vivir en un estado de locura, simbolizada mediante la metáfora de la ingesta de plantas alucinógenas, acción que en la vida real trastornaba el comportamiento de la persona. Esta forma retórica fue muy utilizada en los discursos y frases amonestantes (cf. Olmos 2002: 187, Sahagún 1993 VI: 35, 37).

Además de señalar las faltas huastecas, el mito anterior también constituyó una lección moral para los nahuas<sup>14</sup>, pues a quien no entendía, quien vivía como embriagado, se le decía: “es la imagen del Cuextecatl ¿Acaso has bebido cinco pulques? Bebió cinco pulques. Porque no sólo tomó cuatro, se acabó cinco pulques” (*Códice Matritense* f. 194v, en: León-Portilla 1965: 29, cf. López Austin 1985b: 314). El sólo nombre *cuextecatl*, así como *tohueyo*, otro gentilicio dado a los huastecos, eran injurias que denotaban la imprudencia (*anezcalicayotl*) y la poca habilidad (*amozcalia*) (CF X: 186).

La supuesta desnudez, aunada a la abundancia y variedad de alimentos que existía en la región del Pánuco –razón por la que fue llamada Tonacatlalpan, “en la tierra de los mantenimientos” (CF X: 185)–; al hecho de que el culto a Tlazolteotl fuera autóctono de la región; y que los huastecos no tuvieran a la lujuria por “pecado” (Sahagún, 2002 VI: 504), constituyeron evidencias contundentes para los nahuas de la exuberancia sexual de aquéllos (cf. Selser 1980 I: 123-124; Burkhart 1986a: 67).

La construcción del exceso sexual del extranjero en la cosmovisión nahua pudo seguir un cierto modelo que funcionó por analogía: las características de las tierras que habitaba un grupo étnico se hacían extensibles a éste. Entonces, si la tierra era sobrea-bundante en alimentos, las personas que la poseían lo eran, pero en términos sexuales. Además del ejemplo huasteco, contamos con el caso de los tlalhuicas. Ellos habitaron en la actual Cuernavaca, Estado de Morelos, región sumamente fértil donde se daba muy bien el algodón, el chile, el maíz y las flores. Uno de sus defectos señalados por los nahuas era que cargaban flores (CF X: 186). Este hecho recuerda la imagen de una prostituta, plasmada en el *Códice Florentino* (CF *fac.* X: f. 40v), quien sostiene flores en la mano derecha. En tal contexto, y proyectado a los tlalhuicas, las flores fueron símbolo del exceso sexual. Un hecho decisivo de su lascivia ocurría en la fiesta de *Pillahuano*, celebrada en el mes *Izcalli* en honor a Xiuhtecuhtli (Sahagún 2002 I: 88). Narra el *Códice Magliabechiano* (1991: f. 40v) que en dicha celebración los niños tlalhuicas de nueve o diez años se emborrachaban y tenían relaciones sexuales entre ellos<sup>15</sup>.

Otro grupo fuertemente vituperado por los nahuas en cuanto a su sexualidad fueron los otomíes. Así como tenían una norma más relajada referente al vestido y al adorno a diferencia de los primeros, su supuesta alta frecuencia del sexo también se convirtió en motivo de crítica. Decían los nahuas que los otomíes tenían hasta diez relaciones sexuales

<sup>14</sup> Conviene recordar algunas de las funciones del mito señaladas varias décadas atrás por Malinowski (1974: 124): “expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad, [...] y contiene reglas prácticas para la guía del hombre”. En otras palabras, el mito “posee el poder normativo de fijar la costumbre” y de “sancionar los modos de comportamiento” (Malinowski 1953: 328).

<sup>15</sup> Algo que llama la atención es que los tlalhuicas hayan sido criticados como si fueran extranjeros de lengua, a pesar de que ellos hablaban náhuatl (CF X: 186).

en una noche, y si cualquiera de los cónyuges no lo soportaba, el otro estaba en derecho de separarse de la persona (Sahagún 2002 X: 964)<sup>16</sup>.

La moderación fue uno de los principios mayormente cultivado por los nahuas, según nos lo informan los *huehuetlatolli* familiares. Se promovía la espera del apetito sexual hasta el matrimonio, momento en que el hombre ya era “perfecto y recio”. Un fragmento dice: “No te arrojes a la mujer como el perro se arroja a lo que ha de comer; no te hayas a manera de perro en comer y tragar lo que le dan, dándote a las mujeres antes de tiempo” (Sahagún 2002 VI: 573).

No podemos pasar por alto que la mayoría de los ejemplares que poseemos de este tipo de discursos son dirigidos por padres nobles a sus hijos, motivo que nos obliga a no hacer generalizaciones sobre el control de la sexualidad en la sociedad nahua. Sin embargo, no debe descartarse como un ideal de conducta de todas las clases sociales. Pablo Escalante (1992: 33-34) afirma que, sin ser falsa la afirmación de que “para los nahuas el recato premarital y la virginidad eran muy importantes, y que las licencias antes del matrimonio y el adulterio estaban muy severamente castigados, muchas veces con la pena de muerte”, resulta ser una visión parcial. Entre la gente del pueblo, el adulterio no siempre podía ser castigado<sup>17</sup> y el matrimonio entre jóvenes amancebados era común<sup>18</sup> razón por la que entre los *macehualtin* “la norma parece haber sido la tolerancia y la aceptación de las inclinaciones espontáneas, poniendo a éstas un límite sólo para preservar el orden comunitario”.

La represión de la vida sexual de los jóvenes *pipiltin* en el *calmecac*, contrastaba con la permisividad con que era ejercida por los *macehualtin* en el *telpochcalli*, quienes “tenían sus amantes, de a dos, de a tres. Quizá una la tiene en casa; quizá las otras están dispersas” (CF III, en: López Austin 1985d: 17). Esta diferencia se puede explicar con base en “una moral de prestigio y un fortalecimiento anímico” (López Austin 1993: 82-83). Los nobles justificaban su posición de poder frente al hombre común mediante la estricta contención de los comportamientos, la cual los hacía personas aptas para el gobierno y puestos públicos, a diferencia de los hombres del pueblo, quienes tenían más libertades pero una capacidad limitada para ciertas actividades, como la de regir. El poder del gobierno dependía en gran medida de la fuerza del *tonalli*, que perdía vigor con las relaciones sexuales. Por tal motivo, se creía que mediante la castidad de los jóvenes *pipiltin*, éstos podrían adquirir una fuerza anímica sobre los macehuales. Ya posteriormente, su posición privilegiada no los excluía de una activa vida sexual (López Austin 1993: 83).

La identidad noble se construyó sobre la base de una autolimitación de los impulsos en oposición a una actitud más relajada característica del pueblo, hecho que justificaba su capacidad de mando.

<sup>16</sup> A propósito de esta información, López Austin (en: Galinier 1990: 8) comenta que “No se sabe si [tal contenido] nace del desprecio o de la envidia nahua”.

<sup>17</sup> En el *Código Florentino* (CF VI: 228) se registra un dicho que refiere a la costumbre del encubrimiento y la complicidad entre los miembros de la comunidad, cuando se cometían algunos delitos como adulterio o concubinato.

<sup>18</sup> Véase el *Código Carolino* (1967: 26).



Este criterio también se aplicó con el extranjero. Debido a su naturaleza impulsiva, el otomí fue descartado para ocupar puestos de gobierno (CF VI: 110, Sahagún 2002 VI: 568).

Referíamos al inicio del artículo que la identidad es movable y es utilizada para justificar relaciones de igualdad o establecer diferencias. Desde un cierto nivel de la identidad noble, las representaciones sociales fabricadas sobre el extranjero y el hombre nahua del pueblo fueron similares, al grado de ser identificados: ambos se distinguían por su escaso autocontrol y un ejercicio despreocupado de la sexualidad. Pero en otro nivel de la identidad del grupo en el poder, uno de mayor envergadura, pues englobaba al grupo étnico en general, el ser humano nahua se diferenciaba del forastero. Una de las diferencias radicaba en la concepción de un cuerpo diferente, que estuvo determinada, entre otros aspectos, por el sexo.

La persona que tenía hasta cinco o diez relaciones sexuales de forma consecutiva – gracias al consumo de afrodisiacos como la carne de la víbora llamada *mazacoatl*–, podía sufrir graves daños en su salud y llegar a morir (CF VI: 125-126; Sahagún 2002 VI: 580, XI: 1044). La desmesura del sexo entre los nahuas también estuvo indicada por el número cinco, cuyas consecuencias podían ser fatales. Y posiblemente en la alusión a tener hasta diez actos carnales se estaría comparando al lujurioso con el otomí, quien practicaba el sexo tal número de veces durante la noche, como ya se había señalado.

El cuerpo del nahua no estaba constituido para soportar múltiples contactos carnales, lo cual sólo era posible bajo los efectos de un afrodisiaco, que le permitían a la persona tener una erección y eyaculación constante, pero a costa de la enfermedad, incluso la muerte. En contraste, la intensa actividad sexual del otomí, practicada bajo condiciones normales, no le generaba ningún tipo de repercusión. A través de una respuesta diferencial ante la frecuencia del acto sexual, los nahuas se distinguieron del extranjero como un pueblo caracterizado por la mesura, mientras que éste era definido a partir de su contraparte: el exceso. Así, el cuerpo fue medio de expresión de los ideales culturales, los autocontroles, las prohibiciones y, como ya se ha señalado, de la diferencia étnica.

La idea de un cuerpo diferente también repercutió en el sacrificio humano, pero en este caso la condicionante fue una vez más la lengua, así como la proximidad o lejanía entre los pueblos, que debe ser considerada más en términos culturales que geográficos. Los cuerpos de los huastecos, los michoacanos y los yopis no eran ofrecidos en sacrificio por los mexicas debido a su condición de extranjeros, que implicaba lengua extranjera y tierra lejana. Se decía que a Huitzilopochtli no le eran “gratas las carnes desas gentes bárbaras, tiénela en lugar de pambazo y duro, y como pan desabrido y sin sazón”. A diferencia de éstos, los habitantes de Tlaxcala, Huexotzinco, Cholula, Atlixco, Tliluhquitepec y Tecuac, todos de filiación náhuatl, eran tenidos por el dios de los mexicas por “pan caliente que acaba de salir del horno, blando y sabroso. La causa es, porque están cerca...”. Y ninguna carne le agradaba más que la de ellos (Durán 2002 I: 288; cf. Alvarado Tezozomoc 1944: 163-164).

El pasaje anterior es utilizado por Georges Baudot (2004: 59, 61, 63-64) para hablar de una conciencia de “alteridad cosmogónica”, vinculada a una identidad *mexicatl* que se finca en la noción de auténtica humanidad. Al ser los mexicas los fundadores del Quinto Sol, y Nanahuatzin el que se sacrificó para transformarse en él, se reafirma la identidad

étnica y cultural nahua, de tal manera que los nahuas se presentan como los detentadores de la nueva era. Por tal motivo, el sacrificio fundador del último Sol debe ser continuado por los hombres que, de alguna manera, toman el relevo de los dioses, tarea cósmica que está concedida exclusivamente a los nahuas, quienes “guardan en su más profunda intimidad la armonía suprema y la comparten consustancialmente con el creador mismo”: Nanahuatzin.

## CONCLUSIONES

La construcción de la identidad y, por lo tanto, de la alteridad, implicaron procesos simultáneos complejos en los que intervinieron elementos fundamentales de la cosmovisión nahua como el mito, la taxonomía del cosmos y el complejo anímico del ser humano. Éstos se presentaron como dispositivos ideológicos generales bajo los cuales se supeditaron oposiciones simbólicas más específicas y manifestadas en rasgos visibles, como fueron el tipo de asentamiento, la lengua y el cuerpo. Estas oposiciones, que pueden considerarse como criterios esenciales de diferenciación étnica, establecieron guías de comportamiento entre los nahuas y justificaron la fabricación de representaciones sociales negativas del extranjero.

Las concepciones de espacios geográficos, lenguas y cuerpos diferentes fueron promovidas desde la clase gobernante, principalmente la mexicana, con el fin de justificar determinadas posiciones de poder, mientras que su puesta en práctica diferencial establecía intereses específicos. Algunas veces se requería diferenciarse en bloque del extranjero, de tal manera que se fortalecía la unidad étnica. Otras veces, los nobles se encontraban en un extremo mientras que los forasteros y la gente común en otro. Así, los elementos identitarios y aquellos que conformaron la alteridad no se caracterizaron por su rigidez, mantuvieron dinamismo y elasticidad.

La oposición centro/periferia es una categoría indispensable en el estudio de la sociedad nahua del Postclásico, y en el análisis de la cultura en general. En nuestro caso, su relevancia radica en servir de marcador de etnicidad y rotulador de la diferencia. Las características del centro siempre van a corresponder a los elementos culturales que definen el modelo de civilización de una determinada sociedad, que es considerado el ideal y el único válido. Por otro lado, la periferia y sus rasgos se identifican con los extranjeros que por definición se oponen a las características del centro. Mediante la aplicación de esta oposición se evidencian las contradicciones existentes entre dos o más modelos culturales diferentes. Los valores específicos nahuas (el centro) incluían la moderación de los modales y el comportamiento, el vestido y adorno corporal conservador, el trabajo duro, el coraje y el respeto por la edad y la posición social alta. En oposición, los rasgos correspondientes a los extranjeros (la periferia) fueron el exceso, la vanidad, la holgazanería, la cobardía y la falta de respeto (Berdan 2008: 117).

Un aspecto que se desprende de este artículo y resta por elaborar es el estudio de la concepción que los “otros” tuvieron de los nahuas, especialmente la de los mexicanos, lo cual nos mostraría una relación de alteridad inversa. Posiblemente, su construcción involucraría criterios similares a los planteados en este trabajo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALVA IXTLILXOCHITL, 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. Obras Históricas*. Ed. de Edmundo O’Gorman. Tomo 1. México, Instituto Mexiquense de Cultura – IIH-UNAM.
- (1997b) *Historia de la nación chichimeca. Obras Históricas*. Ed. de Edmundo O’Gorman. Tomo 2. México, Instituto Mexiquense de Cultura – IIH-UNAM.
- ALVARADO TEZOSOMOC, Hernando (1944) *Crónica Mexicana*. Ed. de Manuel Orozco y Berra. México, Editorial Leyenda.
- Anales de Cuauhtitlan* (1945) *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. Ed. de Primo Feliciano Velázquez, México. México, IIH-UNAM – Imprenta Universitaria.
- BARTRA, Roger (1998) *El salvaje en el espejo*. México, Coordinación de Difusión Cultural– Coordinación de Humanidades–UNAM.
- BAUDOT, Georges (2004) “Identidad *mexicatl*. Conciencia de alteridad cosmogónica y *mexicayotl*”. En: Georges Baudot (ed.) *Pervivencia del mundo azteca en el México virreinal*. México, UNAM (Estudios de Cultura Iberoamericana Colonial): 55-66.
- BERDAN, Frances F. (2008) “Concepts of Ethnicity and Class in Aztec-Period Mexico”. En: Frances F. Berdan, John K. Chance, Alan R. Sandstrom, Barbara Stark, James Taggart y Emily Umberger (eds.) *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica*. Salt Lake City (Utah), The University of Utah Press: 105-132.
- BURKHART, Louise M. (1986a) “The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico”. Tesis de doctorado, Faculty of the Graduate School of Yale University, E.U. (inédita).
- (1986b) “Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought: The Rabbit and the Deer”. *Journal of Latin American Lore* (UCLA, Latin American Center). 12(2): 107-139.
- CARRASCO, Pedro (1981 [1976]) “La sociedad mexicana antes de la conquista”. En: *Historia General de México I*. México, Secretaría de Educación Pública – El Colegio de México: 165-288.
- CF ver Sahagún (1950-82) *Florentine Codex*
- CF facs. Sahagún (1979) *Códice Florentino*. Facsimil.
- (1998) “Los otopames en la historia antigua de Mesoamérica”. *Estudios de Cultura Otopame* (IIA-UNAM). 1: 17-51.
- CHIMALPAIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón (1997) *Primer amoxtlí libro. 3ª relación de las Diferentes historias originales*. Ed. de Víctor M. Castillo F. México, IIH-UNAM.
- Códice Carolino* (1967) Presentación de Ángel Ma. Garibay K. *Estudios de Cultura Náhuatl* (IIH-UNAM). VII: 11-58.

- Códice de Xicoteppec* (1995) Ed. de Guy Stresser-Péan. México, Gobierno del Estado de Puebla – CEMCA – FCE.
- Códice Florentino* facsimil (véase SAHAGÚN)
- Códice Magliabechiano* (1991) *Codex Magliabechiano* Facsimil del códice de la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Graz, ADEVA.
- Códice Nuttall* (2006) Ed. de Manuel A. Hermann Lejarazu. *Arqueología Mexicana*. Edición especial códices: 23. México, Editorial Raíces – INAH.
- DÁVALOS LÓPEZ, Enrique (1998) “Templanza y carnalidad en el México prehispánico. Creencias y costumbres sexuales en la obra de los frailes historiadores”. Tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México (inédita).
- DOUGLAS, Mary (1978) *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Trad. de Carmen Criado. Madrid, Alianza.
- DURÁN, fray Diego (2002 [1980]) *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. Ed. de Rosa Camelo y José Rubén Romero. 2 vols. México, CONACULTA.
- ESCALANTE GONZALBO, Pablo (1992) “La cultura popular de los antiguos nahuas en la obra de fray Bernardino de Sahagún”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* (IIE-UNAM). 63: 25-34.
- (1996) “Sentarse, guardar la compostura y llorar entre los antiguos nahuas (el cuerpo y el proceso de civilización)”. En: Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell Romero (coords.) *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*. Seminario de historia de la familia. México, El Colegio de México – UNAM: 443-457.
- (1998) “Los otomíes”. En: Rosaura Hernández Rodríguez (coord.) *Historia general del Estado de México*. Estado de México, Gobierno del Estado de México – El Colegio Mexiquense. Vol. 2 Época prehispánica y siglo XVI: 163-185.
- (2002) “Primer espejo”. En: Enrique Florescano (coord.) *Espejo mexicano*. México, CONACULTA – Fundación Miguel Alemán – FCE: 48-71.
- (2004) “La ciudad, la gente y las costumbres”. En: Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.), Pablo Escalante Gonzalbo (coord.) *Historia de la vida cotidiana en México*. México, FCE – El Colegio de México. Tomo 1 *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*: 199-230.
- Florentine Codex* (véase SAHAGÚN)
- GALINIER, Jacques (1990) *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Trad. de Ángela Ochoa y Haydée Silva. México, UNAM – CEMCA – INI.
- GARCÍA QUINTANA, Josefina (1974) “Exhortación de un padre a su hijo. Texto recogido por Andrés de Olmos”. *Estudios de Cultura Náhuatl* (IIH-UNAM). X: 137-182.
- GARCÍA-PELAYO Y GROSS, Ramón (1990) *Larousse. Diccionario enciclopédico de la lengua española*. Tomo 1. México, Ediciones Larousse.
- GDN: *Gran Diccionario Náhuatl* [en línea]. Programa de Marc Thouvenot. <http://www.sup-infor.com> [15.04.2012].
- GIMÉNEZ MONTIEL, Gilberto (2005) *Teoría y análisis de la cultura*. México, Dirección General de Vinculación Cultural – CONACULTA.
- HARTOG, François (2003) *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*. Trad. de Daniel Zadunaisky. México, FCE.

- Historia Tolteca-Chichimeca* (1989) Ed. de Paul Kirchoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García. México, CIESAS – FCE – Gobierno del Estado de Puebla.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1965) “Los huastecos según los informantes de Sahagún”. *Estudios de Cultura Náhuatl* (IIH-UNAM). V: 15-29.
- (1967) “El proceso de aculturación de los chichimecas de Xólotl”. *Estudios de Cultura Náhuatl* (IIH-UNAM). VII: 59-86.
- Leyenda de los Soles* (2002) *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Ed. de Rafael Tena. México, CONACULTA.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1974) “Descripción de medicinas en textos dispersos del libro XI de los Códices Matritense y Florentino”. *Estudios de Cultura Náhuatl*. (IIH-UNAM). XI: 45-135.
- (1985a) “El dios enmascarado del fuego”. *Anales de Antropología* (IIA-UNAM). XXII: 251-285.
- (1985b) “El texto Sahaguntino sobre los mexicas”. *Anales de Antropología* (IIA-UNAM). XXII: 287-335.
- (1985c) “Organización política en el Altiplano Central de México durante el Posclásico”. En: Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila y Emma Pérez-Rocha (recopiladores) *Mesoamérica y en centro de México. Una antología*. México, INAH: 197-234.
- (1985d) *La educación de los antiguos nahuas*. México, Secretaría de Educación Pública – Ediciones El Caballito.
- (1993) “La sexualidad entre los antiguos nahuas”. En: Pilar Gonzalbo (comp.) *Historia de la familia*. México, Instituto Mora – Universidad Autónoma Metropolitana: 73-94.
- (1994) *Tamoanchan y Tlalocan*. México, FCE.
- (1996 [1980]) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México, IIA-UNAM.
- (2003 [1990]) *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México, IIA-UNAM.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y LÓPEZ LUJÁN, Leonardo (1999) *Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. México, El Colegio de México – Fideicomiso Historia de las Américas – FCE.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1953) *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea*. London, Routledge & Kegan Paul Ltd.
- (1974 [1948]) *Magia, ciencia y religión*. Trad. de Antonio Pérez Ramos. Barcelona, Editorial Ariel.
- MENDIETA, fray Gerónimo de (2002) *Historia eclesiástica indiana*. Noticias del autor y de la obra por Joaquín García Icazbalceta. Ed. de Antonio Rubial García. 2 vols. México, CONACULTA.
- MOLINA, fray Alonso (2004 [1970]) *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Ed. de Miguel León-Portilla. México, Editorial Porrúa.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego (1998) *Historia de Tlaxcala* (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París). Ed. de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo. México, Gobierno del Estado de México – CIESAS – Universidad Autónoma de Tlaxcala.

- NICHOLSON, Henry (1991) "The Octli Cult in Late Pre-Hispanic Central Mexico". En: David Carrasco (coord.) *To Change Place. Aztec Ritual Landscape*. Colorado, Colorado Press: 158-187.
- OLKO, Justyna (2005) *Turquoise Diadems and Staff of Office. Elite Costume and Insignia of Power in Aztec and Early Colonial Mexico*. Warsaw, Polish Society for Latin American Studies and Centre for Studies on the Classical Tradition, University of Warsaw.
- OLMOS, fray Andrés de (2002 [1993]) *Arte de la lengua mexicana*. Ed. de Ascensión Hernández de León-Portilla y Miguel León-Portilla. México, IIH-UNAM.
- PÁEZ, Darío (1987) "Características, funciones y procesos de formación de las representaciones sociales". En: Darío Páez (ed.) y cols. *Pensamiento, individuo y sociedad: cognición y representación social*. Madrid, Editorial Fundamentos: 297-317.
- PÁEZ, Darío y Sabino AYESTARAN (1987) "Representaciones sociales y estereotipos grupales". En: Darío Páez (ed.) y cols. *Pensamiento, individuo y sociedad: cognición y representación social*. Madrid, Editorial Fundamentos: 221-262.
- ROJAS, Gabriel de (1985) "Relación de Cholula". *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*. Ed. de René Acuña. México, IIA-UNAM. V(2): 123-145.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de (1950-82) *Florentine Codex*. Ed. de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. New Mexico, The School of American Research – The Museum of New Mexico.
- (1969a) *Augurios y abusiones*. Introducción, versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin. México, IIH-UNAM.
- (1969b) *Historia general de las cosas de Nueva España*. 4 vols. Ed. de Ángel María Garibay K. México, Ed. Porrúa.
- (1979) *Códice Florentino*. Facsimil. 3 vols. México, Secretaría de Gobernación.
- (1993) *Oraciones, adagios, adivinanzas y metáforas del libro VI del Códice Florentino*. Paleografía, versión, notas e índice de Salvador Díaz Cíntora. México, Pórtico de la Ciudad de México.
- (2002 [1988]) *Historia general de las cosas de Nueva España*. Ed. de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México, CONACULTA.
- SELER, Eduard. (1980) *Comentarios al Códice Borgia*. 3 vols. Trad. de Mariana Frenk. México, FCE.
- SIMEÓN, Rémi (2002) *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. Trad. de Josefina Oliva de Coll. México, Siglo XXI.
- TAGGART, James M. (1977) "Metaphors and Symbols of Deviance in Nahuatl Narratives". *Journal of Latin American Lore* (University of California). 3(2): 279-307.
- Tira de la Peregrinación (Códice Boturini)* (2007) Ed. de Patrick Johansson K. *Arqueología Mexicana*. Edición especial códices: 26. Editorial Raíces – INAH.
- TORQUEMADA, fray Juan de (1975) *Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. 7 vols. Ed. preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla. México, IIH-UNAM.