

## Datos personales

Autor

Universidad La Salle

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales

Benjamín Franklin núm. 45, CP 06140, Col. Condesa, Del. Cuauhtémoc

56-31-24-44

Correo electrónico: autor

## Reseña curricular

Doctor en Antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel I). Ha impartido cursos y seminarios en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y en varias dependencias de la UNAM. Entre sus publicaciones se encuentran: *Los locos de ayer. Enfermedad y desviación en el México antiguo* y *Extranjeros y marginados en el mundo mexicana*. Su línea de investigación ha sido la confluencia de la cultura y la psicología en el estudio de la alteridad y la sexualidad entre nahuas antiguos y contemporáneos. En la actualidad, se desempeña como docente en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad La Salle.

### **El mito y las entidades sobrenaturales entre los nahuas de Xolotla, Sierra Norte de Puebla<sup>1</sup>**

### **Myth and supernatural entities among Nahuas of Xolotla, Sierra Norte of Puebla**

## Resumen

---

<sup>1</sup> 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.

Entre los nahuas de Xolotla, en el municipio de Pahuatlán de Valle, 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 *chichipahuatzitzi*, los “espíritus puros”. Estas entidades están encarnadas en distintos fenómenos naturales como los rayos (*tlapetancame*), las nubes (*mexhuacante*) y el agua (*ahuacante*); también la Sirena está incluida en ellos. Otro personaje que forma parte del repertorio de la sobrenaturaleza es el Coixehuatl, el dueño del monte. A este repertorio 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*. El objetivo de este artículo es el esbozo de un intento de reconstrucción del antiguo panteón nahua xoloteco.

Palabras clave

Mito, entidades sobrenaturales, *tlahuepoche*, nahuas, Pahuatlán

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 a group 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 is included as well. Another character that is part of the repertoire of the supernature 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 Nahua Xoloteco pantheon. Secondly, to interpret the myths of the *tlahuepoche* based on the indigenous system of eras, in so doing the native cultural contents are pushed back to a remote past, because they have become inoperative in the current context.

#### Key words

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 groupe 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 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 le plus caractéristique 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 métamorphoser en dindon, la manière d'attaquer ses victimes et les façons de contrecarrer ses actions nocives. Un mythe qui fait référence à la *tlahuepoche* la situe même comme l'épouse de l'un des *tlapetancame*. Cet article a deux objectifs : 1) esquisser une reconstruction de l'ancien panthéon Nahua de Xolotla ; et 2) interpréter les mythes de la *tlahuepoche* sur la base du système indigène d'aires, 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 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 ésta, 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 celebran este tipo de rituales y es contada la gente que posee un amplio repertorio mítico. De esta manera, este trabajo representa un esfuerzo de reconstrucción histórica del antiguo panteón nahua xoloteco.

Este panteón 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 *chipahua*, 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” (don Hipólito, 2016), dicen algunos xolotecos. A este numeroso grupo de entidades espirituales igualmente debemos de sumar a la Sirena y a las *tenana'me* o *pilhua'cante*, 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, las *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 el náhuatl de Pahuatlán recibe el nombre de *mocuepani*, el cual alude precisamente a su actividad transformadora. La razón de lo anterior se debe a que no he registrado ninguna narración que permita atribuirle antecedentes o características determinados por el mito, a diferencia de la *tlahuepoche*.

Mi interés en la *tlahuepoche* está dirigido a los elementos míticos que pueden rescatarse de ésta; y es justamente la narración mítica la que permitirá enlazarla con los *chichipahuatzitzi*, por lo menos de manera indirecta. Y aunque los antropólogos le han

dedicado un gran número de páginas al estudio de aquel personaje (véase, por ejemplo, Nutini y Roberts, 1993; Martínez, 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 y ataques, y la manera de contrarrestarlos**

Aunque su traducción al español es “bruja”, el término *tlahuepoche* no sólo 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, y depositada ahí 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; Autor, 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).<sup>2</sup>

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

---

<sup>2</sup> Sobre las características simiescas de personajes con malformaciones en los pies, véase el artículo “Los excesos del mono...” (Autor, 2015).

sexualidad y de la muerte: son homosexuales (Veytia, 1944, I, lib. I, cap. XIII: 108; Alcorn, 1984: 60), expresan un deseo sexual excesivo hacia las mujeres (Autor, 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 ésta. 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, 2011: 398, 402-403), y más bien, a la sospecha de adulterio, como lo veremos más adelante.

Veamos las informaciones de la *tlahuepoche* en Xolotla. Dicen 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 parteaguas 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 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, no obstante, la electricidad no ha disipado su recuerdo.

La conversión en guajolote, dijimos hace un momento, requiere 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. Ésta 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.<sup>3</sup> Dicen que se comen los carbones para tener impulso

---

<sup>3</sup> De acuerdo con don Melesio, las brujas volaban con figura humana, y sólo lo hacían con una pierna.

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 un blanco de ataque. Una de las principales motivaciones para contratar los malévolos servicios de una *tlahuepoche* era la envidia. Al no poder procrear una pareja, 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 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 son estos días en los que se depositan ofrendas en determinados cerros al diablo, por estar dedicados a él. 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 la casa 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, y 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*) (Sahagún, 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 por 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, unas tijeras, alfileres o un machetito con la punta hacia arriba. Este procedimiento hacía que la bruja no pudiera acercarse. Estas mismas acciones 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 aquél, 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 de cuna, 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; éste 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” (don Alberto, 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*, que 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 se colocan en Xolotla las mujeres embarazadas en el vientre, 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. En el contexto de eclipse, la utilización de objetos metálicos 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.

Solamente una vez me 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 he escuchado de ataques de brujas contra personas adultas, me contaron en Mamiquetla (doña Cipriana, 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 ésta no es mala, sino que “son los que cuidan el pueblo, son como dirigentes, aquí no hacen nada, más bien cuidan” (don Refugio, 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” (don Alberto, 2009). 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 ésta 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 por qué le había quemado la pierna, que ya se estaba muriendo. El hombre le responde que él no lo hizo, pero la mujer argumenta que lo vio quemar su pierna desde lejos. Éste, entonces, la confronta y le reclama 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 levantó 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 sólo se reunía con otros *tlahuepoche*. Y para dar prueba de ello, le 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 *tlahuepoche*. 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 era 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 *tzocuilicxime*. Por este motivo, se saludan 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, I: 264-265; 1997b, II, cap. I: 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 (Autor, 2012: 224; 2018: 294-295).

Ahora bien, con este antecedente, ciertos elementos de la historia de la *tlahuepoche* 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 *tlahuepoche*, 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 *tlahuepoche*.

Dentro de esta interpretación general, la sal tiene un simbolismo particular. Ésta 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, ésta atrae a otros seres salvajes, los tigres. Por otro lado, y vuelvo al tema de la transgresión, la petición de sal constituye una transgresión alimentaria, y ésta se repite en otra versión del mito de la *tlahuepoche*, en la cual el esposo no pide sal, sino que se reusa 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 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 responde 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 llegaron. 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 que está muy pesado y que no lo puede levantar. El hombre dice que no va a poder trabajar, pero ellos dicen 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, y que 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 mesoamericano, donde la 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 nos son contados 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, de 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 espacios hasta convertirse éste 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 salvajismo y 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, *FC*, 1950-1981, lib. XI, cap. XII, párr. IX: 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 el ámbito 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.

La presencia de ranas en un lugar inframundano también tiene una explicación. Aunque no he encontrado información sobre el simbolismo de la rana, podemos, sin mucho riesgo, 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, una viga puede convertirse en una víbora y una olla en un sapo, por ejemplo. Por último, en el relato se asocia directamente a la mujer con la rana.<sup>4</sup> En consonancia con lo

---

<sup>4</sup> 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

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, la rana-sapo está asociada 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, éste 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. Éstos 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. Y 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, esta es una falta que debe ser castigada, porque los *tlapetancame* lo retan a que derrumbe un cerro cerca del mar. Al momento de asestarle semejante golpe, el hombre sale volando con todo y machete en dirección al mar, pues en realidad golpeó una nube. Y ahí se quedó sumergido, con su machete, y con cada golpe que le da al mar se provoca estruendo en éste. 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 me fue proporcionado por 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 entrada para hablar de los ya aludidos *chichipahuatzitzi*. En esta historia se dice que había un hombre que estaba un poco loco, era muy fuerte y agresivo, tanto que mataba gente: “agarraba una persona y la tiraba unos 100 metros y quedaba muera”. 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

---

primeramente bajo la forma de una rana y posteriormente de una bella joven con la cual se casa (Lévi-Strauss, 2005: 167).

“espíritus puros” crean una montaña de nube; y, mediante engaños, hacen que el hombre suba corriendo y llegue hasta la cima de dicha montaña. Al subir a la nube, el hombre se fue al vacío y cayó con sus pelos todos despeinados hasta el fondo del mar. Inmediatamente, sus pelos 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, sólo 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 a cada fenómeno, éstos conforman grupos definidos. Propiamente, los *chichipahuatzitzi* corresponden a los dioses autóctonos, volcados totalmente hacia la naturaleza. Esto se acentúa con el concepto *chipahua*, 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*, dioses de las nubes; y los *tlapetancame*, dioses del rayo. Y más que ser dioses, son la lluvia, las nubes y el rayo en sí mismos. A éstos debemos agregar los *tepeme* o *coixehuame*, dioses del monte; y las *tenana’me*, las diosas de la maternidad. Al señalarlos como dioses, estoy 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 *pilhua’cante*,<sup>5</sup> las dueñas de los niños, que es otro apelativo de las *tenana’me*.

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,

---

<sup>5</sup> En estricto sentido, los términos *ahuacante*, *mexhuacante* y *pilhua’cante* corresponde a lugares, tal como indica el locativo –can. 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.

aunque también son hombres. Recupero 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 (don Refugio, 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, los cuales son pensados 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 ésta 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, y ahí están los *chichipahuatzitzi*, pero del otro lado hay un espíritu malo.

### **Los *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 éste, 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 al rayo 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 espantan a alguien, se llevan su espíritu. Entre los antiguos nahuas, el verbo *tlaquizahuia* remitía al espanto que provocaba el estruendo de un rayo o cualquier ruido súbito fuerte, y que hacía temblar la parte superior del cuerpo (Autor, 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 éste 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 lo 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 éste se lo ha de haber llevado.

Otro registro de significado de este fenómeno meteorológico tiene que ver con las mujeres que murieron de parto. De esta manera, 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, *FC*, 1950-1981, lib. VI, cap. XXIX: 163).

### **Los *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 *ahuacante* ya no se practica, pero algunos nahuas conservan en su memoria un registro detallado de su culto, el cual voy a describir.

Si bien los *ahuacante* era un grupo muy importante, y a ellos se les dedicaba exclusivamente la fiesta de mayordomía que se celebra en mayo, a fin de cuentas, 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 de la venida de las aguas. 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 *ahuacante* se realizaba en la época de siembra, poco antes de que empezaran las aguas, 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 *ahuacante*, 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, 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,<sup>6</sup> 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 *ahuacante*. Este idiófono, tallado en madera y ahuecado, fue robado en 1969. 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 *ahuacante* viven en estos lugares acuáticos. Cada lavamiento era acompañado con sacrificio de guajolotes, gallinas, ofrecimiento de comida, bailes, y también se le tañía. Y 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

---

<sup>6</sup> Según la tradición histórica xoloteca, este *teponaztli* fue tañido por Xólotl para llamar a la conquista del pueblo tolteca.

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* eran “niños vírgenes”, es decir, *chipahua*, 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 el *Códice Florentino* (Sahagún, FC, 1950-1981, lib. II, cap. XX: 42), redactado por fray Bernardino de Sahagún con la colaboración de informantes nahuas, 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 entre elementos en las fiestas dedicadas a los dioses del agua entre los antiguos nahuas y los contemporáneos son evidentes. Los *ahuacante* 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, cap. II: 29). En este sentido, los enanos también eran sacrificados para aminorar el tiempo de sequía (Autor, 2012: 97-98). Y pensando en el concepto *chipahua*, 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, III, lib. VII, cap. XXI: 181).

Teniendo en mente la anterior información, se pueden determinar con mayor facilidad las identificaciones que se establecieron entre los *ahuacante* y los niños, que motivaron la función de éstos como cargadores del *teponaztli*: tanto los niños como los *ahuacante* son *chipahua*; 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, debieron pensarlos como seres que propiciaban la lluvia. Yendo aún más lejos, el elemento sacrificial en las fiestas dedicadas a los *tlaloque* entre los nahuas del Posclásico: los niños, seguramente 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.

### ***Pilhua'cante***

*Pilhua'ca*, en singular, 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 Zoopilpa, 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 puérpera, previamente tenían que ofrecer al agua hilos de color negro, rojo, azul y blanco, que representan los colores del arcoíris, papel china, pan, flores, cigarro y refino. 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 *pilhua'ca*, ofendida, hiciera abortar al niño. A esta deidad también se le pedía para que aliviara la enfermedad de los pequeños.

Me narraron que hace tiempo, un habitante de Atla pasó por el Zoopilpa y vio una ofrenda en una cueva dispuesta sobre una piedra lisa y redonda. Él la despreció 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. Mi informante me 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 *cua'cualte*. 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 tomar de ella, ni siquiera los animales. Sólo 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 ésta. Si se le pide y ofrenda, ayuda a que el trabajo sea próspero: propicia una buena siembra; la llegada de buenos clientes; hace rendir el dinero y provee de alimento.

### **El Coixhuatl**

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 forma 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. Además, tiene su pelo muy chino.

Para un xoloteco (don Hipólito), el verdadero nombre del dueño del monte es *cucehuatl*, que proviene de *cehualo*, sombra; mientras que *coixehuatl* o *cuxehuatl* son términos mal aplicados, pues literalmente significan “el que pela palos”. El *cucehuatl* es el que cuida los árboles mediante una sombra que los cubría, pero en la actualidad ya no se percibe.

## 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 cosmovisionales indígenas 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.

Me parece 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 ha despojado de todo aquello que, a su juicio, se aprecia como inverosímil, pero que la oscuridad animaba. De esta manera, mediante el recurso mítico de las eras pasadas, habitadas por personajes transgresores que están destinados a perecer, se explican las creencias que dominaba 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. Pero ese tiempo ya 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.

Aunque existe un desfase insoslayable entre oralidad y praxis, porque buena parte del repertorio ritual ha dejado de implementarse, la tradición oral puede seguir teniendo una vía de reproducción al interior de las comunidades, como ha ocurrido a lo largo de casi 500

años. Pero, definitivamente, las comunidades nahuas de Pahuatlán necesitan experimentar un proceso de revitalización cultural para seguir conservando ese gran patrimonio intangible.

## **Bibliografía**

Alcorn, Janis B., 1984, *Huastec Mayan Ethnobotany*, USA, 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 Edmundo O’Gorman (ed.), *Obras Históricas*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, Universidad Nacional Autónoma de México, tomo I, pp. 261-393.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, 1997b, Historia de la nación chichimeca, en en Edmundo O’Gorman (ed.), *Obras Históricas*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, Universidad Nacional Autónoma de México, tomo II, pp. 5-263.

Anales de Cuauhtitlan, 2011, Rafael Tena (ed.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Autor, 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*, núm. 153, invierno, pp. 293-343.

Autor, 2015, “Los excesos del mono: salvajismo, transgresión y deshumanización en el pensamiento nahual del siglo XVI”, *Journal de la Société des Américanistes*, núm. 101-1 y 2, pp. 137-172.

Autor, 2012, “Los miedos entre los antiguos nahuas. Dinámica y motor del orden social y cosmológico”, México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Eduardo, Jorge, 20 de marzo de 2009, “El órgano femenino en el habla popular de Hispanoamérica”, *El Nuevo Diario*, en <https://www.elnuevodiario.com.ni/opinion/43338-organo-femenino-habla-popular-hispanoamerica/>

Fagetti, Antonella, 1995, “La mujer es como la calabaza: exégesis del ser y el cuerpo femenino”, en Marie Odile Marión (coord.) *Antropología Simbólica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, pp. 79-108.

García de León, Antonio, 1969, “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 8, pp. 279-311.

Historia de los mexicanos por sus pinturas, 2002, Rafael Tena (ed.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 23-95.

Ichon, Alain, 1973, La religión de los totonacas de la Sierra, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional Indigenista.

Lévi-Strauss, 2005 [1964], Mitológicas. Lo crudo y lo cocido I, México, Fondo de Cultura Económica.

Madsen, William, 1960, *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, USA, University of Texas Press.

Martínez, Roberto, 2011, El nahualismo, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Nájera, Martha Iliá, 1995, “El temor a los eclipses entre comunidades mayas contemporáneas”, en Varela, Carmen, Juan Luis Bonor y Yolanda Fernández (eds.), *Religión y sociedad en el área maya*, España, Sociedad Española de Estudios Mayas, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Caja Sur, pp. 319-327.

Nutini, Hugo G. y John M. Roberts, 1993, *Bloodsucking Witchcraft. An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*, USA, The University of Arizona Press.

Olivier, Guilhem, 2004, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica.

Sahagún, fray Bernardino de, 1950-1981, *Florentine Codex*, Anderson y Dibble (eds.), USA,

Sahagún, fray Bernardino de, 1969, *Augurios y abusiones*, Alfredo López Austin (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Thompson, Eric J., 1930, *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*, USA, Field Museum of Natural History.

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*, Miguel León-Portilla (coord. de la ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Veytia, Mariano, 1944, *Historia antigua de México*, México, Editorial Leyenda, S. A.

Weitlaner, Roberto J., 1977, *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, María Sara Molinari, María Luisa Acevedo y Marlene Aguayo Alfaro (eds.), México, Instituto Nacional Indigenista.

