

Anales de Antropología

FUNDADOR JUAN COMAS

CONSEJO EDITORIAL

Lyle Campbell, Universidad de Canterbury
Milka Castro, Universidad de Chile
Gian Franco De Stefano, Universidad de Roma
Mercedes Fernández-Martorell, Universidad de Barcelona
Santiago Genovés, Universidad Nacional Autónoma de México
David Grove, Universidad de Illinois, Universidad de Florida
Jane Hill, Universidad de Arizona
Kenneth Hirth, Universidad Estatal de Pennsylvania
Alfredo López Austin, Universidad Nacional Autónoma de México
Joyce Marcus, Universidad de Michigan
Katarzyna Mikulska, Universidad de Varsovia
Carlos Navarrete, Universidad Nacional Autónoma de México
Kazuyazu Ochiai, Universidad de Hitotsubashi
Luis Vásquez, CIESAS Occidente
Cosimo Zene, Universidad de Londres

EDITORES ASOCIADOS

Yolanda Lastra, Universidad Nacional Autónoma de México
Rodrigo Liendo, Universidad Nacional Autónoma de México
Rafael Pérez-Taylor, Universidad Nacional Autónoma de México
Carlos Serrano Sánchez, Universidad Nacional Autónoma de México

EDITOR

Mario Castillo, Universidad Nacional Autónoma de México

Anales de Antropología, vol. 40-II, 2006, es editada por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F. ISSN: 0185-1225. Certificado de licitud de título (en trámite), Certificado de licitud de contenido (en trámite), reserva al título de Derechos de Autor 04-2002-111910213800-102.

Se terminó de imprimir en diciembre de 2007, en *Desarrollo Gráfico Editorial, S.A. de C.V.*, México, D.F. La edición consta de 500 ejemplares en papel cultural de 90g; responsable de la obra: Mario Castillo; la composición la hicieron Ada Ligia Torres y Martha Elba González en el IIA; en ella se emplearon tipos Tiasco y Futura de 8, 9, 11 y 12 puntos. La corrección de estilo estuvo a cargo de Adriana Incháustegui; la edición estuvo al cuidado de Ada Ligia Torres y Héliida De Sales. Diseño de portada: Martha González. Adquisición de ejemplares: librería del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, México, D.F., tel. 5622-9654, e-mail: libroia@servidor.unam.mx

EL TONALLI Y EL CALOR VITAL: ALGUNAS PRECISIONES*

Roberto Martínez González

Posdoctorado, FFyL-IA-UNAM

Resumen: En su libro *Cuerpo humano e ideología* (1980/1996), López Austin identificó tres principales tipos de alma en la cosmovisión mexica. Entre ellas, el *tonalli* es la que arrojó mayor cantidad de datos. Sin embargo, de entonces a la fecha, se ha producido una gran cantidad de información etnográfica sobre la noción de persona. Y es por ello que la intención principal de este trabajo será actualizar la definición del *tonalli* con la incorporación de estos nuevos datos. Primeramente, mostraremos que los principales aspectos del *tonalli* se encuentran igualmente presentes en otras almas mesoamericanas. Después, procuraremos explicar cómo es que el concepto de *tonalli* se insertaba en la imagen global del alma mesoamericana.

Palabras clave: cosmovisión mexica, etnografía, *tonalli*.

Abstract: In his book *Cuerpo humano e ideología* (1980/1996), López Austin identified three main types of souls in the aztec world-view. Among them, the *tonalli* is the one that gives us the biggest amount of information. Nevertheless, since that time, a lot of ethnographic information about indian person's images has been produced. So, the main intention of this work is to incorporate these new data up to bring an accurate definition of the concept of *tonalli*. First, we're going to show that some of the most important aspects of the *tonalli* are also present in other indigene soul concepts. And secondly, we'll try to explain how the *tonalli* is incorporated to the mesoamerican global image of soul.

Keywords: aztec world-view, ethnography, *tonalli*.

* Este trabajo fue realizado con el apoyo del Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM. Agradezco igualmente a mis maestros Alfredo López Austin y Michel Graulich, cuyo apoyo y enseñanzas han sido fundamentales para la realización de la presente investigación.

INTRODUCCIÓN

En su obra *Cuerpo humano e ideología*, uno de los primeros y más profundos tratados sobre la noción de persona en Mesoamérica, Alfredo López Austin (1996) propone la comprensión del ser humano a partir de dos tipos distintos de materias: un elemento pesado, ligado a la tierra y una serie de componentes de naturaleza ligera y casi imperceptible, asociados en el ámbito de lo divino. Entre estos últimos se identificaron tres entidades anímicas diferentes: el *teyolia*, el *ihiyotl* y el *tonalli*.

El principal de tales componentes es sin duda aquel que radica en el corazón –*yolia* “vividor”, entre los nahuas. Una entidad considerada como centro, núcleo o semilla de la persona, que se encuentra asociada con la vitalidad, la emoción, la acción, el movimiento, la memoria y la energía individual. Las cualidades diferenciales de dicho componente, ya sean innatas o adquiridas, dan cuenta de ciertas individualidades y estados anímicos específicos; entre ellos encontramos la tristeza, el esfuerzo, la constancia, la libertad y algunas formas de poderes sobrenaturales. Al mismo tiempo, el comportamiento moral de la persona, el ataque de ciertos brujos o seres telúricos y algunos males de naturaleza acuática podían llegar a provocar enfermedades que afectaban particularmente al corazón. Todos estos procesos y estados imprimían sobre esta entidad una serie de marcas que debían ser limpiadas tras la muerte durante su paso por el inframundo, quedando así una especie de semilla renovada y libre de toda historia personal; lista para ser otra vez instalada en el útero de una mujer y vivir de nuevo (López Austin, 1996 I: 252-256 y 363-366).

De acuerdo con lo que propusimos en un trabajo anterior (Martínez González, 2006b; López Austin, 1996: I 257-62), el *ihiyotl* “aliento” –que, como veremos, se encuentra íntimamente ligado a la *sombra* o *ecahuil*– era pensado como un elemento gaseoso, frío y posiblemente oscuro insuflado por los dioses celestes, estelares y, probablemente, lunares en el momento de la creación individual y reforzado por la respiración. En el interior del cuerpo, el *ihiyotl* era pensado como una entidad etérea y antropomorfa que se encontraba difusa por todo el cuerpo y se concentraba en el hígado, el corazón o la cabeza. Se trata de un elemento ligado a la vitalidad, las emociones y el comportamiento moral del individuo que podía desprenderse como emanaciones putrefactas a consecuencia de la trasgresión de normas morales o ciertos estados considerados como impuros. No obstante, el aliento vital también podía ser usado por ciertos especialistas rituales de manera voluntaria para

curar o producir diversos males. Así, las cualidades adoptadas por dicho flujo vital en razón de las emociones e intenciones de las personas, podían causar el beneficio o la destrucción del sujeto. Tras la muerte, el *ihiyotl* se desprende del cuerpo para convertirse en una entidad patógena, ligada al lugar de muerte o sitio de reposo del cadáver, que poco a poco se desgasta hasta diluirse en el ambiente y convertirse en simple aire.

Aunque el *tonalli* es una de las entidades mejor conocidas —en gran medida gracias a los trabajos de Aguirre Beltrán (1955), González Torres (1976), López Austin (1996) y McKeever Furst (1995)—, hemos decidido dedicar el presente trabajo al reestudio de dicha entidad a la luz de los nuevos datos etnográficos disponibles.

EL TONALLI Y EL CALOR VITAL

Como sabemos, diversas fuentes, entre ellas el *Códice Florentino* (1950-63: IV 202-204) y Landa (1959: 44), mencionan la existencia de un baño ritual en el que, entre otras cosas, se representaba un nuevo nacimiento y daba un nombre al recién nacido. Sin embargo, un detalle poco conocido es que, según la versión de Ruiz de Alarcón (1984: 26), dicha práctica no sólo implicaba el contacto con el agua sino también con el fuego:

Los indios sacaban al cuarto día del aposento al recién nacido, y juntamente con el fuego [que lo había calentado desde su nacimiento], dábanle con él cuatro vueltas a la cabeza. Pues cuando le daban las cuatro vueltas a la cabeza, dándole dos de un lado y dos del otro, le ponían el nombre que había de tener [...] Otros diferenciaban en que esta imitación del bautismo la hacían con agua, lavando la cabeza del niño al cuarto día y poniéndole su nombre [...] Toda esta superstición del fuego y el agua la encomendaban al sabio que tenía por oficio ser médico.

Así, si la información aportada por Alarcón es correcta, el agua y el fuego se encontrarían igualmente asociados con el nacimiento en sociedad y la imposición de un nombre. De modo que, si como nos indican los informantes de Sahagún (López Austin, 1994: 210), es mediante el contacto del agua con el infante como se pedía *ihiyotl* a las deidades celestes, ¿es acaso posible que a través del fuego se invocara metafóricamente al *tonalli* cuya introducción se actualizaba en ese momento?

Aun cuando se trata de creencias muy variables, parece ser que de una u otra forma, los pueblos mesoamericanos imaginaban el cuerpo como recep-

táculo de fluidos anímicos fríos y calientes que, para el correcto funcionamiento del ser humano, debían mantenerse en cierto equilibrio. Al respecto encontramos algunos datos entre los pueblos indígenas contemporáneos. Los mayas yucatecos y los teenek veracruzanos creen que hay personas frías y personas calientes; siendo, cuando menos, el exceso de calor una cualidad que puede causar daño sobre el entorno, principalmente a través del *mal de ojo*.¹ Un informante tzotzil parece aludir a la necesidad del equilibrio entre ambos elementos cuando señala que “sólo se tiene un cuerpo al que Dios le dio fuerza, al que le mandó el calor y el frío, pero no en exceso, porque requiere de ambos para su sobrevivencia” (Page Pliego, 2002: 175). Los popolocas de San Felipe, estado de Puebla, “dicen que el cuerpo humano sano se encuentra en una relación armoniosa de influjos calientes y fríos internos y externos” (Jäklein, 1974: 266). Los nahuas de la sierra de Zongolica y la sierra norte de Puebla consideran que, entre los distintos componentes anímicos de la persona, uno es de naturaleza fría y el otro caliente (Rodríguez López, 2000: 181; Duquesnoy, 2001: 435-453; Signorini y Lupo, 1989; véase también López Austin, 1994: 211).

En época prehispánica, el polo caliente era designado como *tonalli*, un término derivado del verbo *tona*, “irradiar”.² En la actualidad, esta entidad es pensada como una suerte de calor corporal que aporta al hombre la energía necesaria para actuar (Goloubinoff, 1994: 577; Duquesnoy, 2001: 443; Sands-

¹ Los teenek creen que los hombres son calientes y trabajadores y las mujeres frías y flojas. Suponen igualmente que cuando una mujer tiene la regla se le calienta el cuerpo y no debe beber agua fría, porque su sangre podría coagularse a causa del choque de temperaturas opuestas. Al mismo tiempo, la tristeza hace que aumente la temperatura de la sangre, de tal suerte que una persona deprimida podría provocar enfermedades a los menores (Ariel de Vidas, 2003: 248). Entre los mayas yucatecos se cree que las personas calientes tienen una cualidad llamada *kinam*; “por *kinam* se entiende el flujo especial que mana de ellas y que las hace distintas de las demás; tal emanación es la que ahuyenta a las abejas y la que hace que esas personas resulten de influencia nociva para personas y animales. Las personas con *kinam* son las más propensas a causar ojo” (Villa Rojas, 1987: 381). Aparentemente, en la creencia pame, el *mal de ojo* se encuentra igualmente asociado con el exceso de calor pues, de acuerdo con Chemin Bässler (1984: 211), para tratar este padecimiento es preciso hacer uso de hierbas frías. Entre los chatinos existe la creencia en que el calor febril, el *tyique*, de un enfermo puede provocar la enfermedad al terapeuta que lo atiende (Bartolomé y Barabas, 1982: 134).

² Los sustantivos contruidos a partir de *tona* aparecen en las fuentes antiguas con los siguientes significados: “irradiación”, “calor solar”, “estío”, “día”, “signo del día”, “destino de la persona por el día en que nace”, “alma” y “espíritu”, “cosa que está destinada o es propiedad de determinada persona” (Molina, 2000; López Austin, 1996: I 223; De Pury, comunicación personal 2003).

trom, 1991: 247).³ Al parecer, la creencia en entidades calóricas se encontraba igualmente presente entre los quichés pues, en el *Popol Vuh* (1971: 177), se dice sobre los dioses patronos “grande era su calor y grande era su aliento”.⁴ Es posible que sea en este mismo sentido que el término mixteco *ini* “calor, corazón” es traducido por “espíritu que da vida” en el *Vocabulario* de Alvarado (1962). Hoy en día encontramos la creencia en elementos calóricos que aportan al individuo fuerza y energía entre los tzotziles, los tzeltales, los mochó, los mixtecos, los huaves y los nahuas de diversas regiones (Vogt, 1969: 369; Holland, 1963: 264; Page Pliego, 2002: 176, 177; Flanet, 1977: 103; García Ruiz, 1987: 276; García y Oseguera, 2001: 71; Kelly, 1956: 82; Sánchez y Díaz, 1978: 220, 221; Goloubinoff, 1994: 577; Duquesnoy, 2001: 443; Sandstrom, 1991: 247; Aramoni, 1990: 33; García de León, 1969: 288). Es posible que los cuicatecos crean igualmente en entidades anímicas calóricas y resplandecientes pues Anderson y Concepción (1983: 179) traducen el término *gua cu* por “espíritu” –*gua* “transparente, brillante, rubio” (*idem*: 582). En triqui, el vocablo por el que se ha significado el concepto cristiano de alma es *güi*, *nimun* – *güi* “sol, día; gente, persona, alma”, *nimun* “nuestro corazón, alma, espíritu” (Good, 1978: 58). Entre los chatinos uno de los términos por los que habitualmente se traduce el concepto de alma, *tyi’i*, significa “día”, “sol” o “calor” (Bartolomé y Barabas, 1982). Por último, cabe mencionar que una de las entidades anímicas zoques lleva el nombre de *jama*, una palabra que también se utiliza para designar al sol (Lisbona Guillén, 1998: 22).

Sandstrom (1991: 247) explica claramente la lógica según la cual, entre los nahuas de la Huasteca, el *tonalli* distribuye por el cuerpo la energía necesaria para la vida.

Cada ser humano contiene en sí una chispa de la energía divina que hace vivir al mundo. En última instancia, esta energía deriva del sol, *toteosij*. Una gran parte de la energía solar llega a nosotros bajo la forma de un calor corporal que los nahuas llaman *tona* o *tonatl* [...] Una vez en el cuerpo, este calor se transforma en *chichualiztli*, un término

³ En la antigüedad, el *tonalli* era imaginado como una materia luminosa. Ruiz de Alarcón (1900: 197) dice que para determinar si un niño había perdido su *tonalli* los indígenas “ponen un vaso hondo con agua en el suelo y sobre él ponen al dicho niño para juzgar según lo que pareciere en el agua [...] Y si en ella ven el rostro del niño oscuro como cubierto con alguna sombra, juzgan por cierta la contrariedad y ausencia de su hado y fortuna, y si en el agua parece el rostro del niño claro dicen que el niño no esta malo”.

⁴ Cuando Edmonson (*idem*) traduce *great was their sun* parece olvidarse de que la palabra *q’ih* no sólo significa “sol” sino también “día y calor”. Es conveniente recordar que también en náhuatl “sol” –Tonatiuh– y “calor” tienen la misma raíz.

náhuatl que designa a una suerte de energía o fuerza que da a los humanos el vigor y la fuerza para actuar. Esta energía es transportada por la sangre (*estli*, en náhuatl), y renovada cuando se consumen los alimentos, en particular el maíz.

Así, transportado por la sangre, el *tonalli* difundiría el calor vital tanto al músculo cardiaco, sede del *yolia*, como al resto del organismo.⁵ De hecho, es posible que sea a causa de creencias semejantes que en mixteco antiguo “calor” y “corazón” son designados con el mismo término y que, en trique, “alma” se traduce por “calor-corazón”. Además, los nahuas contemporáneos de Milpa Alta consideran que el corazón es caliente durante la vida y frío tras la muerte (Madsen, 1960: 167).⁶ Entre los tzotziles, se piensa que el embrión se encuentra frío durante el embarazo, al nacimiento comienza a calentarse, aumentando su temperatura conforme el individuo envejece, y alcanzando el máximo ardor justo antes de la muerte (Gossen, 1975: 449; Page Pliego, 2002: 171). Al mismo tiempo, este calor corporal no sólo está relacionado con la vitalidad sino también con el poder sobrenatural; “en comparación con otros, algunos chamulas son política, económica o espiritualmente dominantes; ellos tienen los corazones más calientes” (Gossen, *idem*). Los tzeltales suponen que la mayor intensidad calórica de un individuo se encuentra asociada con

⁵ Los nahuas de Cuetzalan afirman explícitamente que la fuerza del *tonalli* es portada por la sangre (Aramoni, 1990: 33). Mientras que sus similares de Pajapan suponen que una hemorragia podría ser causa de la pérdida del *tonalli* (García de León, 1969: 288). Los tzotziles hablan de la “fuerza de la sangre” (Guiteras Holmes, 1961: 297). Para los mixtecos, “la sangre es el principio ‘caliente’ vital [...] La falta de fuerza es atribuida a una débil circulación sanguínea (Flanet, 1977: 103-104). Los chortíes creen que “la sangre es el agente que mantiene al cuerpo caliente y que trasmite la fuerza a todas sus partes” (Wisdom, 1961: 453). Es posible que los aztecas también hayan creído que la sangre contenía *tonalli*. Pues, además de que se ofrecía este líquido a los dioses, la sangre de los recién nacidos parece haber estado cargada de cierta fuerza vital. De acuerdo con Las Casas (1967: II 227-228; López Austin, 1997: 243-244), el cordón umbilical era cortado con un cuchillo de obsidiana nuevo sobre una espiga de maíz que permanecía ligada al individuo a lo largo de su vida. Sus granos eran conservados para un cultivo especial del que los padres utilizaban los frutos para preparar el primer atolele bebido por el infante. En lo siguiente, un sacerdote conservaba el maíz hasta que la persona, habiendo llegado a la edad adulta, lo sembrara y ofrendara su cosecha a los dioses en los momentos clave de su vida.

⁶ Es por razones similares que los chatinos afirman que el *tyi'i* “calor” se localiza en el corazón (Bartolomé y Barabas, 1982: 123). Aparentemente, los tlaxcaltecas del siglo XVI tenían creencias, hasta cierto punto, parecidas. Pues, Muñoz Camargo (1998: 101) señala que cuando se extraía el corazón de una víctima sacrificial “aun no se le habían acabado de enfriar los espíritus vitales”.

el poder y la salud personal, siendo la pérdida del calor corporal un evento capaz de producir la muerte. Al respecto, Pitt-Rivers (1971: 12) comenta “todo individuo posee un mínimo de potencia espiritual que, cuando se extingue, provoca la muerte; la suerte de la persona depende de ella [...] Esta cualidad se expresa en tzeltal por una palabra *k'al*, que significa calor”.

Aparentemente, también los mexicas creían que la fuerza del *tonalli* derivaba del sol, pues el *Códice Florentino* (1950-63: IV 198) explica que aquel que tiene un *tonalli* débil “no llegará a viejo. Sólo resistirá un poco. (El *tonalpohuque* decía) –¡Consideren! El sol estaba sólo roto cuando él nació”. No obstante, todo parece indicar que ese primer calor vital no se fijaba al individuo sino hasta el día de su baño ritual. Los informantes de Sahagún (*Códice Florentino*, 1950-63: IV-V 111; Sahagún, 1956: 361; Ruiz de Alarcón, 1984: 26; López Austin, 1996: I 230) mencionan:

Durante cuatro días cuidan bien el fuego; en ningún tiempo se apaga; están encendidos los carbones; están encendidas las brasas; están muy encendidas las brasas. Se está soplando; lo hacen reavivarse; así puede estar avivándose. Y nadie puede tomar fuego de allí. Y si alguno quiere tomar fuego de allí, del hogar, no se lo dan, para que no le robe la fama [*tonalli*] al niño que nació, hasta que terminen cuatro días, o tantos días como tarden en ofrecerlo al agua.⁷

Aparentemente, el *tonalli* quedaba tan estrechamente fijado al cuerpo que incluso sus residuos y deshechos conservaban una parte de él. En la época actual, los tzotziles y los teenek consideran que las uñas, el pelo, los orines y todo lo que ha estado en contacto con el cuerpo contienen *k'al* o *ch'ichiin*, según sea el caso (Page Pliego, 2002: 171; Guiteras Holmes, 1961: 298, 302; Ariel de Vidas, 2003: 255). Sin embargo, esto no implica que tal entidad no hubiera podido desprenderse del organismo en determinadas circunstancias. La pérdida del *tonalli*, causada en la mayoría de los casos por una caída o una fuerte impresión, provocaba la enfermedad y su ausencia prolongada, la muerte (véase Ponce, 1965: 131-132; Ruiz de Alarcón, 1984: 161). Aunque se trata de componentes anímicos de características variables, la creencia en entidades que abandonan el cuerpo a causa de un *susto* parece ser una idea común a la mayoría de los grupos mesoamericanos. La encontramos entre los

⁷ Al parecer, esta es una práctica de origen yutoazteca pues, entre los seris y los luisño contemporáneos, tras el nacimiento del niño, se enciende un fuego que no debe ser usado para cocinar ni para encender otros hogares (Griffen, 1959: 22).

mixes, los kekchies, los pames,⁸ los teenek,⁹ los totonacos; los nahuas, los huaves, los rarámuri, los mochó, los tzotziles, los tzeltales, los amuzgos, los quichés, los chontales, los mazatecos y los chatinos (Lipp, 1991: 44; Carson y Eachus, 1978: 45-49; Chemin Bässler, 1984: 209-211; Cordova Olivares, 1990: 25; Ichon, 1973: 176; Rodríguez González, 2002: 44; Rodríguez López, 2000: 181; García de León, 1969: 288; Álvarez Heydenreich, 1987: 101; Carrasco, 1960: 110; García y Oseguera, 2001: 74; Bennet y Zingg, 1935: 323; García Ruiz, 1987: 276; Page Pliego, 2002: 178; Pitarch, 2000: 34; Garnung, 2000: 31; McLean, 1984: 399; Incháustegui, 2000: 137; Bartolomé y Barabas, 1982: 123). De hecho, la pérdida de la esencia vital a consecuencia de un susto es una creencia que se encuentra ampliamente difundida por las dos Américas. Ejemplos de ello, pueden ser los trabajos de Greenway (1987), Tschopik (1968) y Fernández Juárez (2004), sobre los quechuas y los aymaras andinos, y la obra de Elmendorf (1967) sobre los indígenas del oeste norteamericano.

Entre otros medios para la recuperación del elemento perdido, Ponce (1965: 125, 132,) menciona que, para reintegrar el *tonalli* a quien lo había perdido, se hacía una raya con *picietl* –tabaco silvestre– desde la punta de la nariz hasta la comisura del cráneo y que se ponía una “falsa medicina” a los niños en la parte más alta de la cabeza. Lo que, tomando en consideración que durante el baño ritual se vertía agua en la coronilla, tiende a señalar a dicho punto, junto con el corazón, como lugar de concentración del *tonalli*. Es probablemente, en razón de su importancia como centro anímico, que uno de los términos empleados por el *Códice Florentino* (1950-63: IV 43) para referirse a la coronilla es *quateyollotl*, que significa “corazón de la cabeza”. Uno de los informantes nahuas de Duquesnoy (2001: 420) afirma que “el *tonal* se localiza en el centro de la cabeza. Es para que aproveche el sol”. Lupo (2001: 358), Aramoni (1990: 35) y Sánchez y Díaz (1978: 221) presentan datos semejantes. Entre los huicholes, una de las principales entidades anímicas recibe el nombre de *kupúri* “mollera” (Furst, 1972: 10-11). Para los teenek, “el emplazamiento físico del *ch’ichiin* [el alma de la inteligencia y el vigor] es el punto de nacimiento del cabello” (Ariel de Vidas, 2003: 252).

⁸ Aunque, en los documentos sobre los pames, no se explica que tipo de entidad es la que se pierde durante el susto, es muy posible que se trate de un componente anímico parecido al *tonalli*. Pues, para el tratamiento de dicho mal, se recomienda el uso de “plantas calientes”; de modo que, habiéndose perdido el elemento calórico interno se debe recurrir a fuentes de calor externas (Chemin Bässler, 1984: 209-211).

⁹ “Cuando falta una parte del *ch’ichiin*, desaparece una parte del calor interno del individuo, es decir, de su vivacidad” (Ariel de Vidas, 2003: 255).

Por último, cabe mencionar que, en diversos grupos mesoamericanos contemporáneos, se supone que el *tonalli*, u otro componente anímico, puede también separarse del cuerpo en estados como el sueño, el coito y la ebriedad; siendo la experiencia onírica un producto de las vivencias de tal entidad al vagar libremente por espacios míticos o reales (Sandstrom, 1991: 258; Álvarez Heydenreich, 1987: 101; Sánchez y Díaz, 1978: 221; Knab, 1984: 411; Köhler, 1992: 94; 1995: 136; Gallardo Arias, 2000: 85; Wisdom, 1961: 453; Pitarch, 1996: 50).

TONALLI Y DESTINO

Según el *Códice Florentino* (1950-63: X 169), el *tonalli* era introducido en el útero en el momento de la concepción por la pareja suprema, Ometecuhtli y Omecihuatl.¹⁰ Sin embargo, dicha entidad adquiriría un carácter particular en el momento del nacimiento y el baño ritual, determinando, en función del signo, el tipo de nombre que se daría al recién nacido. Aparentemente, la imposición del nombre estaba vinculada con el momento en que se vertía agua sobre la coronilla del infante (*Códice Florentino*, 1950-63: IV 202-204). Ruiz de Alarcón (1984: 43) añade que tal designación era de acuerdo con el dios del día en que se había producido el nacimiento. Mientras que, según Motolinía (1971: 47) y el *Códice Vaticano 3738* (1966: lám. XXXI 78), todos los infantes adquirirían el nombre del día en que nacían siete días después del alumbramiento. Sin embargo, McKeever Furst (1995: 81) aclara que “los mexicas no registraban [siempre] sus nombres calendáricos ni en los grabados ni en las pinturas. Lo cual sugiere que [este tipo de nombres] era utilizado para la adivinación más que para la identificación”.

El nombre y el *tonalli* se encontraban tan estrechamente ligados, que se suponía que aquellos que portaban el nombre de un ancestro heredaban su

¹⁰ Según el *Códice Florentino* (1950-63: X 169) “se decía que en el décimo tercer cielo nuestros *tonaltin* son determinados. Cuando el niño es concebido, cuando el niño es colocado en el útero, su *tonalli* llega, es enviado por Ometecuhtli”. Este evento es igualmente mencionado en un poema náhuatl, en donde se dice “Tú naciste aquí, ¡Oh príncipe! Has sido enviado de Omeyocan” (Sahagún, 1958: 27). Sahagún (1938: III 113) dice sobre Ometecuhtli y Omecihuatl “decían que de aquel gran señor dependía el ser de todas las cosas, y que por su mandato de allá venía la influencia y el calor con que se engendran los niños o niñas en el vientre de sus madres”. El *tonalli* era así, según Graulich (1990-1991: 33) “la chispa de vida que descendía en el vientre para volverse niño”.

tonalli. Los informantes de Sahagún (Sahagún, 1938: II 205; *Códice Florentino*, 1950-63: IV 203-204) dicen “tal vez le darían el nombre de su abuelo para que le levante el *tonalli*”. Entre los totonacas actuales, “el nombre es, de cierto modo, el destino, fijado por el día del nacimiento. Se ve el vínculo que existe entre destino y alma (*li-stakna*) que no son, tal vez, sino una sola y misma cosa” (Ichon, 1973: 177). Según Vogt (1969: 372-373) y Guiteras Holmes (1961: 111, 302), entre los tzotziles, los *ch’ulel* se transmiten junto con los nombres de pila; convirtiéndose así el heredero de un alma-nombre en sustituto, *k’esholil*, de su ancestro. Cuando menos, entre los nahuas y los tzotziles actuales, y probablemente entre los triques y los seris, se considera igualmente que el nombre se encuentra indisociablemente ligado a alguno de los componentes anímicos de los individuos (Signorini y Lupo, 1989: 62; Köhler, 1995: 132; García Alcazar, 1973: 261; Griffen, 1959: 22). Es posible que una creencia semejante se encuentre igualmente presente entre los lencas; pues un informante de esta etnia señaló que “el nene lleva el nombre del día en que nace porque así está en el cielo” (Chapman, 1985: 178).¹¹

Como lo muestra de manera extensa el *libro IV* del *Códice Florentino*, el *tonalli* condicionaba el destino del individuo y sus características personales. Según Holland (1963: 264) y Pitarch (2000: 33), el *ch’ulel* de los tzotziles y tzeltales representa los rasgos más característicos de la personalidad individual. Mientras que, a juzgar por la traducción presentada por Ara (1986: 26v) —“suerte, dicha, ventura”—, esta entidad se encontraría igualmente ligada al destino de las personas. Una opinión semejante parece prevalecer entre los indígenas del Atitlán pues, según un informante tzutuhil, “es la suerte de la persona la que determina el espíritu que tiene” (Mendelson, 1965: 96, 98). En las Tierras Altas, es una entidad denominada *nawal*—distinto de la coesencia animal o el especialista ritual del mismo nombre—quien, en función de la fecha de nacimiento determina el destino individual (Tedlock, 1982: 110, 124).

Aparentemente, la suerte proporcionada por el *tonalli* era tan definitiva en las acciones del individuo que un indígena comentó, a manera de justificación, al autor del *Códice Carolino* (1967: 19): “En mí, yo sé que ciertamente la fecha [de nacimiento] es adversa”. No obstante, dichas creencias no implican la total determinación del futuro individual por el signo. Pues, sabemos por Sahagún y sus informantes (Sahagún, 1938: IV 324; *Códice Florentino*, 1950-

¹¹ Paralelamente, entre los apaches, “era aceptado que el poder del nombre podía ayudar a un joven a volverse un gran hombre [...] Por ejemplo, un renombrado cazador podía prometer su nombre a un muchacho que le simpatizara” (Mails, 1974: 60).

63: IV 113) que, cuando un infante venía al mundo en un mal día, era posible tratar de modificar su ventura transfiriendo el baño ritual a una fecha más afortunada ubicada dentro de la misma trecena.¹² El hecho de poder desplazar la fecha del baño ritual permite así la existencia de una cierta incertidumbre en torno al destino individual. Pues, aunque es claro que el futuro individual está condicionado por el signo del *tonalli*, no siempre es posible saber con certeza, cual de las dos fechas determinó sus cualidades. Ello permite además la formulación de explicaciones *a posteriori* que hacen coincidir los hechos y las creencias; si alguien se vuelve un ebrio es seguramente porque nació bajo la influencia de 2-Conejo.

Para conservar su *tonalli* en buen estado, el individuo debía honrar a la deidad tutelar de su fecha de nacimiento y respetar las normas morales.¹³ Así, los informantes de Sahagún (*Códice Florentino*, 1950-63: IV 2; Sahagún, 1938: IV 328) reportan sobre aquel que tenía una suerte favorable:

Si se volvía ruin y no seguía las normas, no tenía éxito en nada, sus propios actos terminaban por destruirlo, detestándose traía el dolor a sí mismo, fracasado, perdido por su propia negligencia, se rendía y lastimaba lo que podría haber sido su suerte, su premio y su destino. Entonces, ensombrecía, ensuciaba y arruinaba por la inmoralidad su derecho de nacimiento [es decir su *tonalli*].

Por otro lado, resulta que algunas personas, a pesar de tener un signo adverso, podían llegar a mejorar su suerte a través de una vida de penitencia plenamente apegada al código moral mexica. Así, Sahagún (1938: IV 320) indica:

Mas decían que aunque fuese nacido en el signo mal afortunado, remediábase por la destreza y diligencia que hacía por no dormir mucho, y ayunar y punzarse, sacándose la sangre de su

¹² Aparentemente, la creencia en el cambio de *tonalli* también fue registrada por Muñoz Camargo (*Relaciones geográficas del siglo XVI. Tlaxcala*, 1984: 55) en Tlaxcala: “Los niños recién nacidos, los traían a lavar a esta fuente a manera de bautismo, aunque no les daban nombre, porque decían que los niños que aquí se lavaban eran purificados, y limpios de desdichas y malos hados y de otros desastres”. Cabe remarcar que el *Códice Florentino* (*idem*) también menciona que aquellos que no contaban con los medios para pagar la ceremonia de cambio de signo, bañaban a sus hijos el mismo día de su nacimiento.

¹³ McKeever Furst (1995: 77) especifica que para conservar su *tonalli*, una persona debía seguir “el destino establecido por su signo y respetar el código religioso mexica de comportamiento”. Sin embargo, es necesario señalar que se trata de una afirmación completamente infundada pues, como se ve, aquellos que nacían bajo signos de mal agüero podían tratar de remediarlo llevando una vida moralmente adecuada. En otras palabras, nada indica que el sujeto estuviera obligado a seguir el destino dispuesto por su signo.

cuerpo, y barriendo la casa donde se criaba, y poniendo lumbre, y si en despertando iba luego a buscar la vida, acordándose de lo que delante había de gastar, si enfermase o con qué sustentase a sus hijos, y si fuese cauto en las mercaderías que tratase: y también remediábase si era entendido y obediente, y sufría los castigos o injurias que le hacían sin tomar venganza de ellas.

Así, el *tonalli* podría ser considerado, más que como un destino, como una parte del individuo que evoluciona conforme el sujeto se desarrolla en el interior de la sociedad. Si una persona era maléfica, su *tonalli* se ensuciaba y arruinaba, mientras que si seguía las normas morales su *tonalli* se volvería aún más fuerte.

EL TONALLI Y EL CORTE DEL CABELLO DE LA CORONILLA

De acuerdo con lo que mencionan los informantes de Sahagún (*Códice Florentino*, 1950-63: IV 41-43, 101; *Primeros Memoriales*, 1997: 163, 169, 170) y el *Codex Telleriano-Remensis* (1995: 261 pl. 12), quienes nacían bajo los signos 1-Lluvia, 1-Viento, 1-Hierba, 1-Lagartija y 1-Muerte estarían destinados a convertirse en hombres-*nahualli*, una clase de especialista ritual al que las fuentes caracterizan por su capacidad de cambiar de forma a voluntad. Aparentemente, tales personajes tenían un papel ambivalente en el interior de la sociedad; pues, como lo hemos mostrado en trabajos anteriores (Martínez González, 2004: 379-381; 2006a), éstos podían ser tanto benéficos como nefastos para sus comunidades. Se les menciona como guardianes y protectores de los poblados, capaces de atraer la lluvia, la fertilidad y evitar las granizadas, curanderos, adivinos, etcétera; al mismo tiempo, se les acusa de provocar la enfermedad y la muerte a través de conjuros, provocar la tormenta y la sequía, ser ladrones, etcétera.

Sin embargo, una vez que el *nahualli* había perdido su prestigio y por todos era conocido como causante de desgracias, corría el riesgo de que, al intentar provocar un mal, la presunta víctima lo apresara y supliciera. “Entonces, era capturado, y se le arrancaban los cabellos de la coronilla. Tomaban su renombre [*tleyotl*] y herían su *tonalli*. Era abandonado a la muerte, en manos de los otros” (*Códice Florentino*, 1950-63: IV 43). Como resultado de tal “ejecución” el *nahualli*:

Ya no podía escapar. Inmediatamente moría; sólo alcanzaba a llegar a su casa para morir. Y si, inútilmente, trataba de encontrar remedio a su situación, para no morir, trataba de continuar su trabajo e intentaba controlar, recuperar y reestablecer su *tonalli*. En vano procuraba pedir prestada alguna cosa, tal vez agua o fuego, o una olla de la casa de aquel

a quien él había tratado de destruir y quien lo había capturado. Mas, si aquel que debía ser destruido era verdaderamente sabio, prudente y bien advertido, no prestaba nada a nadie. No prestaba nada a nadie, durante todo el día y hasta el próximo atardecer. A la mañana [siguiente], el *tlacatecolotl* [otro título del mal *nahualli*] era encerrado en una red. Moría. Verdaderamente, ese era el destino que él buscaba continuamente, y había llegado el tiempo de su perdición. Él sabía en su corazón, mientras había vivido, que tal vez, en alguna parte, podía ser capturado. Y es por eso que había nacido sólo para morir (*idem*: 43-44).

Sahagún (1956: IV 248), por su parte, añade que “cuando ya habían acabado de hacer sus maleficios y era tiempo de que acabase su mala vida, alguno los prendía y les cortaba los cabellos de la corona de la cabeza, por donde perdía el poder que tenía de hacer hechicerías y maleficios; con esto acababa su mala vida muriendo”.¹⁴

No obstante, cabe mencionar que el hombre-*nahualli* no era el único que podía ser dañado por la manipulación de sus cabellos.

El *Códice Tudela* (1980: fol. 76) señala que, en los momentos rituales más importantes, los sacerdotes se cubrían el pelo con un pedazo de tela para que no se les viera y no osaban rascarse la cabeza con la mano. Lo cual muestra que aquello que reside en la cabeza y el cabello corría el riesgo de ensuciarse o deteriorarse por el descuido durante los principales eventos de la vida religiosa. El *Códice Carolino* (1969: 56) declara que ciertos cortes de pelo podían ser empleados como procedimientos curativos en los niños. Durán (1967: t. I 10), por su parte, comenta que los indígenas de su época creían que la salud de los niños dependía del hecho de tener el cabello cortado de uno u otro modo. Al mismo tiempo, el *Códice Carolino* (*op. cit.*, 21) muestra que, aun cortados, los cabellos podían igualmente ser usados para dañar a la persona a quien pertenecían. El hecho de que el sacrificante conservara como reliquia los cabellos de la coronilla del sacrificado parece mostrar que aquello que residía en el pelo de la coronilla podía permanecer en él aun después de la muerte del sujeto, transfiriendo sus cualidades al nuevo poseedor: “aquel que había tomado los cabellos [de la coronilla del cautivo] los guardaba en toda seguridad [...] el valor del cautivo no iba a morir en vano, él tomaba de su cautivo su renombre” (*Códice Florentino*, 1950-63: II 47-49; Sahagún, 1956: IX

¹⁴ Es interesante notar que los elementos que podían ayudar a la recuperación de la entidad perdida —el agua y el fuego— son los mismos que entraban en juego en el baño ritual en que se re-actualizaba la introducción de las entidades anímicas. ¿Acaso esto significa que, tras esta punición, también se desprendía el componente frío de la persona?

52; II 209). Lo cual podría indicarnos que los cabellos arrancados al *nahualli* podrían haber aportado los mismos beneficios a su captor.

Pareciera pues que, como lo señala López Austin (1996: I 242), la coronilla no sólo fungía como lugar de concentración de tal entidad anímica, sino que, cuando el *tonalli* salía del cuerpo o era reintroducido en él, lo hacía a través de dicho punto.

Así, si consideramos que, además de un elemento vital, el *tonalli* era sede del destino —en este caso, ser *nahualli*—, el nombre y memoria de las acciones morales o inmorales de la persona, el arrancamiento del cabello de la coronilla —punto de concentración o representante del *tonalli*, según Ragot (2000: 80)— no sólo significaría la pérdida de la vida sino también de la identidad social y el poder personal. Este tipo de pérdida del *tonalli* implicaría pues una suerte de muerte simbólica en la cual muere, no el individuo, sino su identidad social como miembro del grupo.¹⁵

Por otro lado, observamos que este tipo de castigo no era exclusivamente aplicado a los *nanahualtin*, sino que en muchos otros casos el corte del cabello —y en particular el de la coronilla— aparece como una marca de exclusión social. Así, uno de los informantes nicaraos de Bobadilla (Fernández de Oviedo y Valdez, 1840: 59) explica que, cuando se capturaba a un ladrón, se le rasuraba la cabeza para mostrar su falta y, antes de que le creciera el pelo, su mala reputación estaba ya establecida. El *Códice Mendoza* (1925: 63r) nos dice que la pena aplicada a los jóvenes vagabundos era pelarles y quemarles la cabeza. A los ebrios, los apaleaban, les cortaban el cabello y les derribaban sus casas, diciéndoles que no eran dignos de vivir entre los hombres (Clavijero, 1945: 241; Sahagún, 1956: II 212). Se rapaba igualmente a los sacerdotes delictuosos y los jueces corruptos (*Relaciones geográficas del siglo XVI*, 1986: I 203; Zurita, 1941: 105).

¹⁵ Es interesante notar que, de acuerdo con la información proporcionadas por Evans Pritchard (1937: 24), entre los azande, cuando un individuo es acusado de brujería, los miembros de su clan “admiten que el hombre sea un brujo, pero niegan que sea miembro de su clan”.

EL TONALLI Y LA MUERTE

En lo tocante al destino del *tonalli* después de la muerte, podemos mencionar que, aunque las fuentes antiguas no lo declaran de manera explícita, contamos con datos que parecen indicar que dicha entidad permanecía en el organismo. Pues, hasta donde sabemos, en época prehispánica, se procuraba recuperar todos los restos de la cremación del cuerpo de un señor para colocarlos en un cofre que podía ser enterrado o conservado en el interior de estatuillas, en un templo o casa. Esta ceremonia era llamada *quitonaltia* “darle *tonalli*” (Las Casas, 1967: II 462; Sahagún, 1988: VI 373; López Austin, 1996: I 234, 368; McKeever Furst, 1995: 69). Así, el destino *post-mortem* del *tonalli* debería estar asociado con el del cuerpo.

Los textos del siglo XVI sugieren que la parte más pesada de la persona era devorada por la tierra: la *Histoyre du Mechique* (1965: 26) indica que “esta diosa [Tlaltecuhltli] lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto no se los daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres”. Mientras que el *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: pl. 117) y el *Códice Laud* (1966: pl. 31) presentan la imagen de un muerto—bajo la forma de un paquete funerario—penetrando en el hocico abierto del monstruo de la tierra. Hoy en día, la idea de que la tierra se alimenta de los cuerpos de los muertos se encuentra sumamente difundida por toda Mesoamérica (Neff, 1994: 82; Knab, 1991: 41; Sánchez y Díaz, 1978: 212; Sandstrom, 1991: 240; Münch, 1994: 175, 180; Good Eshelman, 1996: 285; Williams García, 1963: 194; Portal, 1986: 45). Al respecto, los tolupan-jicaques consideran que “aunque sostiene toda la vida ella regocija cuando un ser humano o un animal muere [...] una vez que hayan muerto ella los come [...] Ella tiene derecho a comer la carne y los huesos de los humanos una vez muertos” (Chapman, 1982: 127, 221).

¿Y qué les sucede a los restos humanos una vez que son comidos por la tierra?

La respuesta nos la proporcionan las diversas fuentes antiguas en las que se narra la creación del hombre actual a partir de los huesos y las cenizas de los hombres de las eras o “soles” anteriores; los restos humanos se encuentran en el Mictlan (*Leyenda de los Soles*, 1945: 121; *Anales de Cuauhtitlan*, 1945: 5; Torquemada, 1986: II 7; Mendieta, 1980: 78). La idea de un viaje al Mictlan en cuerpo y alma se ve reforzada por el hecho de que, en algunas fuentes (*Códice Florentino*, *op.cit.*: VI 21) no es la tierra sino las deidades del mundo de los muertos quienes consumen la carne de los difuntos: “nuestra madre,

nuestro padre Mictlantecuhtli, Tzontemoc, Cuezalli, todavía está sediento de nosotros, todavía está hambriento de nosotros”. Además, el acceso al Mictlan “el país de los muertos” se hacía penetrando en la tierra (CF: XI 277); pues, tal como lo señalan los nahuas centrales y los nicaraos del siglo XVI, el Mictlan se encontraba “bajo la tierra” (Fernández de Oviedo y Valdés, 1945: II 78; CF: XI 277; III 37). Ragot (2000: 61-62) añade que, sea cual sea el rito funerario utilizado y su destino último en el Más Allá, “todos los difuntos terminaban enterrados puesto que las cenizas de la cremación, dispuestas en una urna, eran colocadas al interior de la tierra”. El *Códice Ríos* (1964: pl. 12) menciona que la primera etapa del viaje al inframundo se llamaba *tlalticpac* “la tierra” y, tal como lo vemos en el mismo texto, todas las pruebas que debía sortear el muerto antes de llegar a su morada final implicaban su descarnamiento: el Mictlan es también Ximoayan “el lugar de los descarnados” (CF: III 42). Por último, el *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: lám. 3) presenta una imagen de Mictlantecuhtli portando una suerte de yelmo en forma de cabeza de Cipactli; lo que mostraría la asociación existente entre la tierra y el inframundo.

Así podríamos imaginar que, tal como sucedía en la vida, el calor que quedaba en el organismo infundía vitalidad al cuerpo durante su viaje al inframundo; donde, una vez que había perdido su carne, el *tonalli*, y con él la historia personal, terminaba por extinguirse. La desaparición del *tonalli* se hace evidente en un ejemplo chatino en que “se dice que la viuda siente frío porque el difunto no ‘la suelta’; necesita calor y lo toma de su mujer” (Bartolomé y Barabas, 1982: 124). En los casos en que se heredara, junto con el nombre, el *tonalli* de un ancestro es posible que dicha entidad fuera recuperada y transmitida a la generación siguiente antes de que concluyera el ciclo destructivo del *tonalli* y purificación del *teyolia*.

Si a esto sumamos lo antes dicho sobre el *c’al* de los tzotziles, podríamos reconstruir el siguiente proceso: la vida se produce justo en el momento en que el calor original es introducido en cuerpo por la pareja suprema. De ahí en adelante viene un proceso de enfriamiento gradual del cuerpo, alcanzándose el punto más frío justo antes del nacimiento; y es, probablemente, por este motivo que en los primeros días de vida era preciso sustituir el calor aportado por el *tonalli* por el calor del fuego doméstico. Es desde entonces que el cuerpo comenzaría a calentarse, volviéndose más candente con la edad y los méritos alcanzados, llegando al máximo de temperatura poco antes del desceso. A partir de este punto, reiniciaría el enfriamiento progresivo del cadáver en su

viaje al inframundo. Así, gestación y muerte serían procesos análogos de enfriamiento; uno de la muerte a la vida y el otro de la vida a la muerte.

EN BUSCA DE LA DUALIDAD: EL TONALLI Y LA SOMBRA

Hemos visto que en el baño ritual, que representaba un nuevo nacimiento, intervenían tanto el agua como el fuego; que los antiguos quichés expresaban el poderío de sus dioses patronos en términos calor y aliento; que, para remediar la pérdida de su *tonalli*, los brujos *nahualli* procuraban tomar agua y fuego de la casa de quien les había cortado el cabello de la coronilla y que, en opinión de diversos pueblos mesoamericanos, un cuerpo saludable es aquel que se encuentra en equilibrio entre lo frío y lo caliente. Sin embargo, hasta ahora, no hemos dicho cuál de las entidades anímicas es la que fungía como contraparte del calor vital.

A pesar de que generalmente el *tonalli* es pensado como un elemento caliente y luminoso, es común que tanto los nahuas como los mestizos contemporáneos utilicen el término *sombra* para referirse a nociones semejantes a las enunciadas por tal vocablo. No obstante, trabajos recientes han demostrado que, aun si la *sombra* y el *tonalli* se encuentran íntimamente asociados, se trata de conceptos diferentes (Signorini y Lupo, 1989; Duquesnoy, 2001). ¿Es posible que sea éste el elemento que buscamos para completar nuestra imagen del *tonalli*?

Según hemos dicho en un trabajo anterior (Martínez González, 2006b), en algunos grupos, como los kekchíes, los purépechas y los nahuas, es la *sombra* quien corre el riesgo de separarse del cuerpo a causa de un susto y provocar así la enfermedad y la muerte (Carson y Eachus, 1978: 45-49; Gallardo Ruiz, 2005: 83-90; Kelly, 1956: 66). Los zoques y los nahuas piensan además que es dicha entidad quien condiciona el destino de las personas sobre la tierra (Lisbona Guillén, 1998: 26; Madsen, 1960: 73, 79). Para los totonacos, es la *sombra* quien, al expelerse como una emanación patógena, provoca el *mal aire* y el *mal de ojo* (Córdova Olivares, 1990: 25; Gutiérrez Espinosa, 1998: 208). Los purépechas sitúan este componente anímico en la cabeza (Gallardo Ruiz, *op.cit.*). Y los kekchíes, mixtecos, zapotecos, popolucas y purépechas suponen que, tras la muerte, este elemento se quedará vagando, por algún tiempo, sobre la superficie terrestre. De suerte que, pudiendo ser absorbida por el lugar en que se produjo el descenso –sobre todo cuando la muerte es violenta– y, en tal caso, provocar la enfermedad y la muerte, es preciso realizar complejos rituales para conducir a la *sombra* al cementerio o lugar en que yace

el cadáver (Carson y Eachus, 1978: 45-49; Flanet, 1977: 115; Fuente, 1941-1946; Long y Cruz, 1999: 352; Clark y Davis, 1974: 11; Gallardo Ruiz, 2005: 83-90).

Así podemos ver que la *sombra* presenta tanto cualidades del *tonalli* como otras que parecen distinguirla de dicha entidad; entre las primeras podemos citar:

a) Ambos pueden distribuirse por todo el cuerpo y concentrarse en la cabeza.

b) Estos dos componentes pueden separarse del organismo provocando la enfermedad y la muerte.

c) Como el *tonalli*, la *sombra* también puede irradiarse como *mal de ojo*.

d) Al igual que la entidad aquí tratada, la *sombra* se encuentra vinculada al destino.

Entre las cualidades que no parecen coincidir con el ánimo tratada tenemos:

1) La cualidad de ser irradiada por la persona para causar *mal aire*.

2) Se trata de un componente anímico que, tras la muerte, se desprende del cuerpo y queda rondando sobre la superficie terrestre por cierto tiempo.

Sin embargo, *tonalli* y *sombra* no son sólo entidades con cualidades semejantes sino que, en algunos casos, éstas también son pensadas por los indígenas como en estrecha asociación.

Para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla—donde más se ha estudiado este concepto— el término que designa a la *sombra* es *ecahuil*; un vocablo que deriva de *ehecatl* “viento” y no de *cehualli* “sombra”. Con respecto a esto, los informantes explican “el *ecahuil* no es más que una especie de pequeño viento”, “como el viento, va y viene” (Signorini y Lupo, 1989: 63; Duquesnoy, 2001: 443). A lo cual podemos añadir que, como el *viento de noche*, el *ecahuil* es pensado como un elemento frío y nocturno (Madsen, 1960: 167; Duquesnoy, 2001: 449). En el mismo sentido, los nahuas de la Sierra de Zongolica afirman que “el *ecahuil* se concibe como un viento suave, pero aquí tiene una calidad invisible, sólo sensible” (Rodríguez López, 2000: 182). Se dice que, al igual que el *tonalli* y el *ihiyotl*, el *ecahuil* ocupa el conjunto del cuerpo, concentrándose preferentemente en la cabeza, y proyectando la silueta oscura de su poseedor en presencia de una fuente de luz (Lupo, 2001: 358-359). Se le imagina como un elemento frágil y difuso, que se encuentra débilmente atado al individuo, cuyas funciones vitales son sumamente limitadas: “Ayuda para caminar, para moverse, para hacer cosas, pero con él no se piensa” (Duquesnoy, 2001: 443). El *ecahuil* recibe su fuerza del *tonalli*, se encuentra unido al cuerpo por el

tonalli y se mantiene en contacto con él en los momentos en que abandona el organismo.¹⁶ Entre los nahuas de la Sierra de Zongolica se considera que el *ecahuil* es un elemento externo que se encuentra tan íntimamente ligado al *tonalli* que los daños sufridos por el primero pueden llegar a ser visibles en el segundo y viceversa:

Puesto que el *ecahuil* es externo al individuo puede percibirse con cierta facilidad y denotar cuando el *tonal* se encuentra enfermo. O bien, suele ocurrir que el *ecahuil* se disguste si un individuo se conduce de forma inapropiada y desprenderse entonces de su entorno inmediato, provocando con ello que el *tonal* se enferme. Cuando el *ecahuil* se separa del cuerpo de una persona es percibido como un viento frío. Los trastornos ocurridos sobre el *ecahuil* afectan inevitablemente al *tonal* (Rodríguez López, 2000: 181).

De hecho, el *ecahuil* no es pensado como un *alma* completa sino como un componente anímico que, junto con el *tonalli* e íntimamente ligado a él, constituye un *alma* doble y compleja (Duquesnoy, 2001: 443-449). Aunque algunos le atribuyen el mismo destino *post mortem* que al *tonalli*, un informante nahua de la Sierra Norte de Puebla señaló: “el *ecahuil* se queda, queda desamparado. Son los que dicen: –No, pues tu papá te ve por todos lados. Se quedó la sombra. Hay mucha creencia en eso” (Signorini y Lupo, 1989: 73).

Bajo el nombre de *noj̄k’etal*, encontramos una entidad semejante al *ecahuil* entre los tzeltales de Cancuc. Dicho elemento es pensado como una suerte de silueta etérea no detallada del individuo que se localiza directamente bajo la piel y se nutre de aquello que come el ser humano.¹⁷ Se le concibe como un amigo y compañero del *ch’ulel* del corazón que se separa de él tras el deceso de la persona:

Triste y desconcertado de su separación con el *ch’ulel* del corazón (“su amigo” nos precizarán), sintiéndose abandonado, rondará algunos días alrededor de la tumba del cadáver (la “casa” utilizará el especialista). Allí a veces acostumbra tenderse –“como lo

¹⁶ Duquesnoy (2001: 443, 437) señala que, para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, no es el *tonalli* quien se separa del cuerpo durante el *susto* sino tan sólo el *ecahuil*. Sin embargo, ello no implica que exista una contradicción con los datos antiguos, pues el *tonalli* y el *ecahuil* forman parte de una misma entidad y, como partes, tienden a confundirse. “A la pregunta muchas veces planteada de –¿Qué es el *tonal*? La misma respuesta invariable –Es nuestra *sombrita*”.

¹⁷ Es posible que los tzotziles tengan una creencia similar pues “entre los pableros de Chalchihuitan, se reporta el uso de la palabra *naa’ubal*, ‘sombra’, para designar al *ch’ulel*” (Page Pliego, 2002: 178).

hace un perro con su dueño”—; otras, nostálgico y aturdido por la emoción, decide deambular por el hogar, las habitaciones y la cocina misma. Es entonces que don Esteban, accidentalmente la habría podido avizorar fugazmente. Únicamente a contraluz y de manera imprecisa, pero lo suficiente para poder asegurar que “no tiene cuerpo” y su naturaleza es precisamente como la de una sombra... “no se puede tocar; tampoco se puede agarrar, ni los *lab* [entidad compañera de la persona] pueden ¿Acaso se puede agarrar una sombra?” (Figuerola, 2005: s/n).¹⁸

Al igual que el *ecahuil*, se trata de una entidad que puede separarse del cuerpo de su propietario y/o ser vendida por un brujo a las deidades de la tierra y la lluvia. Como en el caso nahua, se trata de un elemento que depende de otra entidad: “es la sombra del *ch’ulel* y no otro *ch’ulel*” (Figuerola, *idem*).¹⁹

Ahora, en cuanto a la asociación entre el *aliento* y la *sombra*, vemos que tanto el *ihiyotl* como el *ecahuil* son pensados como aires, los dos se encuentran distribuidos por todo el cuerpo, ambos pueden ser usados para provocar el *mal aire* y tanto el uno como el otro son pensados como componentes anímicos que, tras la muerte, permanecen rondando por la tumba, o los lugares que frecuentaba el difunto, durante algún tiempo. A esto último podemos añadir que los mixtecos describen al *mal aire* como “una silueta oscura que puede encontrarse en la noche. Ésta silueta asusta a las personas, y el susto es formalmente la causa de los síntomas resultantes” (Romney y Romney, 1973: 73-74). Los otomíes identifican al ánima-aliento, *ntâhi*, con la *sombra* (Galinier, 1990: 618-619, 622-24, 626) y los nahuas, como hemos visto, utilizan el término *ecahuil*, de *ehecatl* “viento”, para nombrar aquello que en español llaman *sombra*.

Así, podemos suponer que, en realidad, *tonalli* e *ihiyotl/ecahuil* no constituían más que una entidad doble y compleja en la que, aunque debería existir cierto equilibrio, el *tonalli* desempeñaba el papel dominante. Ambos elementos habrían de unirse en el momento del nacimiento —reactualizado durante baño ritual— y separarse en el momento de la muerte, cuando el *tonalli* se dirigía al inframundo junto con el cuerpo y el *ihiyotl/ecahuil* quedaba vagando sobre la superficie terrestre.

¹⁸ Además, se piensa que un cadáver “carece de sombra puesto que ésta desaparece en el preciso instante en que el *ch’ulel* abandona definitivamente el cuerpo” (Pitarch, 2000: 52).

¹⁹ En totonaco, los términos que designan al “alma” y a la “sombra” parecen compartir una misma raíz; “alma”, *listacna*, “sombra” *sk’kna’*, *csk’kna’*.

UN MODELO DE TONALLI

Entre las ideas nahuas en torno a la noción de persona, encontramos, en primer lugar, la división, delineada por López Austin, entre una materia “pesada” ligada a la tierra y otra de origen divino, producto de la intervención de los dioses en el tiempo de la creación y repetida en cada una de las creaciones individuales. La parte “pesada” de la persona suele ser pensada como recipiente o cobertura de aquellas materias delicadas, sutiles y casi intangibles que dan vida, inteligencia, personalidad y emotividad al ser humano. Y es la unión de todos estos componentes lo que sitúa al hombre en el tiempo y el espacio social, pues así como es ésta quien dota a la persona de una existencia específica, son estos elementos los que se transforman conforme los individuos se desarrollan y desenvuelven en su entorno natural, social y sobrenatural. La conjunción de tales componentes se produce en el instante mismo en que se origina la vida —ya sea el parto o la concepción— y se separan en el momento de la muerte corriendo diferentes destinos en razón de las cualidades y los méritos obtenidos por la persona durante su estancia en la tierra.

El cuerpo, como la principal de las entidades anímicas —residente en el corazón—, se alimenta de una suerte energía —divisible en un componente frío y oscuro y otro caliente y luminoso— insuflada en el momento de la creación y, probablemente, renovada por la respiración y la alimentación. Y, aunque tales elementos debe estar presentes en todo ser humano, contamos con datos que parecen indicar que, no sólo su influencia en el momento del nacimiento o el baño ritual condiciona el destino y las cualidades de la persona, sino que la cantidad de cada uno de ellos también puede conferir al individuo ciertas características especiales; entre ellas el poder de echar *mal de ojo* o provocar el *mal aire*.

En el polo caliente y luminoso, encontramos al *tonalli*; un elemento que, transportado por la sangre, se distribuye por todo el cuerpo y se concentra en la coronilla. Aparentemente, la edad y el sexo determinan, hasta cierto punto, la intensidad calórica de una persona. Cuanto más caliente sea un individuo, mayor será su poder económico, político, sexual y sobrenatural. Tratándose de un elemento ligado a las funciones vitales, se considera que la pérdida del *tonalli*, producto de una caída o un susto, puede provocar la enfermedad y la muerte del individuo. Aparentemente, el *tonalli* también ejerce un papel de importancia en los fenómenos perceptivos pues se consideraba que las experiencias vividas durante el sueño son producto de las deambulaciones del *tonalli* en el exterior del cuerpo.

Aun cuando se trata de un elemento que se liga a la persona desde el inicio de la vida, sabemos que las cualidades del *tonalli* varían en función de la influencia que sobre el individuo ejercen las diferentes deidades patronas del día de su nacimiento. Condicionando con ello su nombre, destino y características personales. El nombre y el *tonalli* se encuentran tan íntimamente unidos que aquellos que llevaban el nombre de un ancestro heredaban también las cualidades de su *tonalli*. No obstante, las fuentes muestran claramente que el individuo no se encontraba totalmente determinado por su *tonalli*; sino que las acciones emprendidas por la persona podían llegar a afectarlo y modificarlo; los actos inmorales ensuciaban y destruían el *tonalli* mientras que una vida de penitencia tendía a fortalecerlo. De este modo, más que un destino, el *tonalli* constituiría una especie de memoria anímica del individuo que llevaba en sí la marca del desarrollo moral de la persona.

Aunque la suerte del *tonalli* después de la muerte no es descrita de manera explícita por los documentos de la colonia temprana, contamos con datos que parecen indicar que dicho elemento se quedaba en el cuerpo; integrándose a la tierra y destruyéndose en el inframundo o conservándose como reliquia familiar en los restos cremados de los ancestros que se depositaban en las urnas.

Ahora, si comparamos el complejo anímico de los antiguos nahuas con las concepciones que se desprenden del mito de creación del sol, podemos ver que, hasta cierto punto, el uno sirve de modelo al otro. De acuerdo con lo que menciona el *Códice Florentino* (1950-63: I 84; VII 3-8; Sahagún, 1938: VIII 261-262; Graulich, 1987: 118-120) –sin duda, una de las versiones más completas– para convertirse en sol y luna, Nanahuatl y Tecciztecatl debieron arrojarse a una enorme hoguera. Al cabo de un tiempo, ambos personajes emergieron del inframundo con su nueva forma, desplazándose por el cielo hasta llegar al cenit. En dicho punto, ambos cuerpos celestes se detuvieron. Después de una breve discusión, los dioses, que entonces se encontraban sobre la tierra, decidieron sacrificarse ofrendándole al sol sus corazones. Tras haberse dado cuenta de que este último acto no había bastado para causar su movimiento, Ehecatl se puso a soplar logrando con ello que los astros se desplazaran.

En primer lugar observamos que es precisamente el calor de la hoguera –que, como hemos dicho, podía sustituir al calor del *tonalli* en los días inmediatos al nacimiento– en el que provoca la transformación de los dioses en astros, de la noche en día y procura el impulso inicial que lleva al sol y la luna del inframundo al cenit. En segundo lugar, vemos al viento –el aliento de

Ehecatl, análogo al *ihiyotl*— como el elemento que produce el tránsito del sol a través del cielo. De tal manera que, si consideramos que es precisamente el *yolia* quien, en la vida imita el recorrido diario del sol, pasando del inframundo a la tierra y de la tierra al inframundo, podemos observar que la acción del *tonalli* y el *ihiyotl* sobre el *yolia* sería comparable a la del fuego y el viento sobre el sol.

REFERENCIAS

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

- 1955 *Medicina y magia. El proceso de aculturación y el curanderismo en México.* Instituto Nacional Indigenista, México.

ALVARADO, FRANCISCO

- 1962 *Vocabulario en lengua mixteca.* Wigberto Jiménez Moreno (ed.) Instituto Nacional Indigenista, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México.

ÁLVAREZ HEYDENREICH, LAURENCIA

- 1987 *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos.* Instituto Nacional Indigenista, México.

ANALES DE CUAUHTITLAN

Véase *Códice Chimalpopoca.*

ANDERSON, RICHARD Y H. CONCEPCIÓN ROQUE

- 1983 *Diccionario cuicateco.* Vocabularios indígenas 6, Instituto Lingüístico de Verano, México.

ARA, FRAY DOMINGO DE

- 1986 *Vocabulario en lengua tzeldal según el orden de Copanbastla.* Mario Humberto Ruz (ed.) IIF-Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ARAMONI, MARÍA ELENA

- 1990 *Tlalocan tata, Tlalocan nana. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena.* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

ARIEL DE VIDAS, ANATH

- 2003 *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centre d'Etudes Mexicaines et Centre-Américaines, El Colegio de San Luis, Institut de Recherche pour le Développement, México.

BARTOLOMÉ, MIGUEL A. Y ALICIA BARABAS M.

- 1982 *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

BENNET, WENDELL Y ZIGG ROBERT

- 1935 *The tarahumara indian tribe of northern Mexico*, The University of Chicago Press, Chicago Illinois.

CARRASCO, PEDRO

- 1960 *Pagan rituals and beliefs among the chontal indians of Oaxaca, Mexico*. Anthropological Records, UCP, Berkeley-Los Angeles.

CARSON, RUTH Y FRANCIS EACHUS

- 1978 El mundo espiritual de los kekchies. *Guatemala indígena* vol. XIII, núm. 1-2, Instituto Indigenista Nacional, Guatemala: 38-73.

CHAPMAN, ANNE

- 1982 *Los hijos de la muerte. El universo mítico de los tolupan-jicaques (Honduras)*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- 1985 *Los hijos del copal y la candela, ritos agrarios y tradición oral de los lenca de Honduras*. 3 vols., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

CHEMIN BÄSSLER, HEIDI

- 1984 *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*. Instituto Nacional Indigenista, México.

CLARK, LORENZO Y NANCY DAVIES DE CLARK

- 1974 *Vocabulario popoluca de Sayula*. Vocabularios indígenas 4, Instituto Lingüístico de Verano, México.

CLAVIJERO, FRANCISCO JAVIER

- 1945 *Historia antigua de México*. 4 vol., Ed. Porrúa, México.

CÓDICE CAROLINO. MANUSCRITO ANÓNIMO DEL SIGLO XVI EN FORMA DE ADICIONES A LA PRIMERA EDICIÓN DEL VOCABULARIO DE MOLINA

- 1967 Garibay K (ed.) *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 11-58.

CÓDICE CHIMALPOPOCA. ANALES DE CUAUHTITLÁN Y LEYENDA DE LOS SOLES

- 1945 Primo Feliciano Velázquez (ed.) Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

CÓDICE FEJÉRVÁRY-MAYER

- 1994 Ferdinand Anders, Maarten Jensen y Luis Reyes (Comité de investigación) Sociedad Estatal V Centenario, España-ADV-FCE, México.

CÓDICE FLORENTINO

Véase Sahagún, 1950-63.

CÓDICE LAUD

- 1966 Cottie A. Burland (ed.) Akademische Druk-u Verlagsanstalt, Graz, Austria.

CÓDICE MENDOZA

- 1925 Francisco del Paso y Toncoso y Jesús Galindo Villa (eds.) Talleres gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México.

CÓDICE RÍOS VATICANO 3738 O CODICE VATICANO A.

- 1964-1966 *Antigüedades de México (Manuscritos mexicanos por Lord Kingsborough)*. José Corona Núñez (ed.) 4 vols., vol. III, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México: 7-314.

CÓDICE TUDELA

- 1980 José Tudela de la Orden, Wigberto Jiménez (pról.), Ferdinand Anders, S. Jeffrey y K. Wilkerson (eds.) Ed. Cultura Hispánica-Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid.

CODEX TELLERIANO-REMENSIS: RITUAL, DIVINATION AND HISTORY IN A PICTORIAL AZTEC MANUSCRIPT

- 1995 Eloise Quiñones Keber (ed.) University of Texas Press, Austin.

CÓRDOVA OLIVARES, FRANCISCO R.

- 1990 Apuntes sobre la cosmovisión de los totonacas de la región de Huehuetla, Puebla. *Tlacatl* 22, Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana, Xalapa.

DUQUESNOY, MICHEL

- 2001 *Le chamanisme contemporain nahua de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexique*. Tesis doctoral, l'Université de Lille 3, Discipline Ethnologie-CNRS, Lille, Francia.

DURÁN, DIEGO DE

- 1967 *Historia de las indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*. Ángel Ma. Garibay K (ed.) tomo I y tomo II, Ed. Porrúa, México.

ELMENDORF, WILLIAM W.

- 1967 Soul loss illness in western North America. Sol Tax (ed.) *Indian tribes of aboriginal America. Selected papers of the XXIXth International Congress of Americanists*, Cooper Square publishers, Nueva York: 104-114.

EVANS PRITCHARD, E. E.

- 1937 *Witchcraft, oracles and magic among the azande*. The Clarendon Press, Londres.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, GERARDO

- 2004 Ajayu, Animu, Kuraji. La enfermedad del *susto* en el altiplano de Bolivia. Gerardo Fernández (coord.) *Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas*, Abya-Yala, Quito, Perú.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉZ, GONZALO

- 1840 *Histoire de Nicaragua. Voyages, relations et mémoires de l'Amérique*. Arthus-Bertrand, Libraire-Editeur, París.
- 1944-1945 *Historia general y natural de las Indias. Islas y Tierra Firme del Mar Océano*. 14 vols., Ed. Guaranía, Asunción de Paraguay.

FIGUEROLA, HELIOS

- 2005 *Les dieux, les hommes et les paroles*. Tesis de doctoral, Paris X, Nanterre.

FLANET, VÉRONIQUE

- 1977 *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la Mixteca de la costa*. Serie Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, México.

FUENTE, JULIO DE LA

- 1941-1946 Los zapotecos de Choapan, Oaxaca. *Anales del INAH*, tomo II, Secretaría de Educación Pública, México: 143-206.

FURST, PETER

- 1972 El concepto huichol del alma. Peter Furst y Salomón Nahmad (coords.) *Mitos y arte huicholes*, Col. SepSetentas, Secretaría de Educación Pública, México: 7-113.

GALINIER, JACQUES

- 1990 *La otra mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales Otomíes*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centre d'Etudes Mexicaines et Centre-Americaines, Instituto Nacional Indigenista, México.

GALLARDO ARIAS, PATRICIA

- 2000 *Medicina tradicional y brujería entre los teneĕ y nahuas de la Huasteca Potosina*. Tesis de licenciatura en etnohistoria. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México.

GALLARDO RUIZ, JUAN

- 2005 *Medicina tradicional p'urhépecha*. El Colegio de Michoacán, Universidad Indígena Intercultural de Michoacán, Zamora.

GARCÍA ALCARAZ, AGUSTÍN

- 1973 *Tinujei. Los triques de Copala*. Comisión del Río Balsas-Secretaría de Recursos Hidráulicos, México.

GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO

- 1969 El universo de lo sobrenatural entre lo nahuas de Pajapan, Veracruz. *Estudios de cultura náhuatl*, vol. VIII, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 279-312.

GARCÍA RUIZ, JESÚS

- 1987 Elementos para el análisis de la noción de persona entre los mocho: los componentes del Yo. Barbro Dahlgren (ed.) *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, I Coloquio, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 263-283.

GARCÍA SOUZA, PAOLA PALOMA Y ANDRÉS OSEGUERA MONTIEL

- 2001 *Tiempos ceremoniales: ensayos de cosmogonía y dancística huave de San Mateo del Mar, Oaxaca*. Tesis de licenciatura en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México.

GARNUNG, MONIQUE

- 2000 Le corps et ses conivances chez les amuzgo de Oaxaca à San Pedro Amuzgos. *Trace* 38, número especial, *El cuerpo, sus males y sus ritos*, Centre d'Etudes Mexicaines et Centre-Américaines, México: 30.

GOLOUBINOFF, MARINA

- 1994 *Relations sociales et commerce chez les indiens nahuas du Balsas*. Tesis doctoral, Université de Paris X, 2 vols. Laboratoire d'ethnologie et sociologie comparative, Nanterre.

GONZÁLEZ TORRES, YÓLOTL

- 1976 El concepto del tona en el México antiguo. *Boletín INAH* 19, Mexico: 13-16.

GOOD, CLAUDE

- 1979 *Diccionario triqui de Chicahuaxtla*. Vocabularios indígenas 20, Instituto Lingüístico de Verano, México.

GOOD ESHELMAN, CATHERINE

- 1996 El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero. *Estudios de cultura náhuatl* vol. XXVI, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 275-281.

GOSSEN H., GARY

- 1975 Animal souls and human destiny in Chamula. *Man* 10, no. 1, Journal du RAIGBI, Londres: 448-461.

GRAULICH, MICHEL

- 1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Mémoires de la class de lettres, Academie Royale de Belgique, Duculot-Bruxelles, Bélgica.
- 1990-1991 Fêtes mobiles et occasionnelles des Aztequès. *Annuaire de l'EPHE*, tomo XCIX, CII y CIII, París.

GREENWAY, CHRISTINE S.

- 1987 *Summoning the soul: sel and cosmos in quechua healing rites*. Tesis doctoral en antropología, University of Washington, Washington DC.

GRIFFEN, WILLIAM D.

- 1959 *Notes on seri indian culture, Sonora, Mexico*. Monographs 10, School of Interamerican Studies, University of Florida Press, Gainesville.

GUITERAS HOLMES, CALIXTA

- 1961 *Perils of the soul. The world view of a tzotzil indian.* The free press of Glencoc, INC, Crowell-Collier Publishing Company, Nueva York.

GUTIÉRREZ ESPINOSA, GABRIELA

- 1998 *Cosmovisión femenina en una comunidad de la Sierra Norte de Puebla.* Tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México.

HISTORIA DE MÉXICO (HISTOYRE DU MECHIQUE)

- 1965 *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI.* Ángel María Garibay (ed.) Col. Sepan cuantos..., Ed. Porrúa, México: 91-120.

HOLLAND, WILLIAM R.

- 1963 *Psicoterapia en los altos de Chiapas. Estudios de cultura maya*, vol. III, Facultad de Filosofía y Letras, Seminario de Cultura Maya, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 261-277.

ICHON, ALAIN

- 1973 *La religión de los totonacos de la Sierra.* José Arenas (trad.) Instituto Nacional Indigenista, México.

INCHÁUSTEGUI, CARLOS

- 2000 *Entorno enemigo. Los mazatecos y sus sobrenaturales. Desacatos*, invierno, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Consejo Nacional de la Ciencia y Tecnología, México.

JÄKLEIN, KLAUS

- 1974 *Un pueblo popoloca.* Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública, México.

KELLY, ISABEL

- 1956 *Santiago Tuxtla, Veracruz. Cultura y salud.* Secretaría de Salubridad y Asistencia, México.

KNAB, TIM

- 1984 *Sueños y realidad en la sierra de Puebla. Investigaciones recientes en el área maya. XII Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, tomo III, San Cristóbal de las Casas, Chiapas: 409-415.

- 1991 Geografía del inframundo. *Estudios de cultura náhuatl*, vol. XXI, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 31-57.

KÖHLER, ULRICH

- 1992 Nuevos aspectos acerca del nagualismo. Con un texto tzotzil. *Antropología mesoamericana. Homenaje a Alfonso Villa Rojas*. Víctor Manuel Esponda Jimeno, Sophia Pincemin Deliberos, Mauricio Rosas Kifori (comp.) DIF, Chiapas-Instituto chiapaneco de cultura, Tuxtla Gutiérrez: 91.
- 1995 *Chonbilal ch'ulelal. Alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración maya-tzotzil*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LANDA, DIEGO DE

- 1959 *Relación de las cosas de Yucatán*. Ángel María Garibay (ed.) Ed. Porrúa, México.

LAS CASAS, BARTOLOMÉ DE

- 1967 *Apologética historia sumaria*. Edmundo O'Gorman (ed.) Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LEYENDA DE LOS SOLES

Véase *Códice Chimalpopoca*.

LIPP, FRANK J.

- 1991 *The mixe of Oaxaca. Religion, ritual and healing*. University of Texas Press, Austin.

LISBONA GUILLÉN, MIGUEL

- 1998 Religión entre los zoques: una revisión de los estudios y perspectivas antropológicas. *Inventario antropológico*, vol. IV, Universidad Autónoma Metropolitana, Plantel Iztapalapa, México.

LONG, REBECCA Y SOFRONIO CRUZ

- 1999 *Diccionario zapoteco de zoogocho*. Vocabularios indígenas 38, Instituto Lingüístico de Verano, México.

LÓPEZ-AUSTIN, ALFREDO

- 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica, México.

- 1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1997 *Les paradis du brume: mythes et pensée religieuse des anciens Mexicains*. Carmen Val Julian (trad.) IHAEL-Maisonneuve et Larouse, París.

LUPO, ALESSANDRO

- 2001 La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla. Johana Broda y L. Báez, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Biblioteca Mexicana, Fondo de Cultura Económica, México: 335-389.

MADSEN, WILLIAM

- 1960 *The virgins children. Life in an aztec village today*. Greenwood Press Publishers, Westport Connecticut.

MAILS, THOMAS

- 1974 *The people called apache*. Putledge books division and Prentice Hall, Verona.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ ROBERTO

- 2004 *Le nahualli: homme-dieu et double animal au Mexique*. *Anthropozoologica* XXXIX (1), París: 371-381.
- 2006 Sobre la función social del buen nahualli. *Revista española de antropología americana* 36 (2).
- 2006b El ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica. *Cuicuilco* 13 (038), septiembre-diciembre: 177-199.

MCKEEVER FURST, JILL LESLIE

- 1995 *The natural history of the soul in ancient Mexico*. Yale University Press, New Haven, Londres.

MCLEAN, EARL

- 1984 Night time and dream space for a quiché maya family. *XVII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: 397-400.

MENDELSON, MICHAEL

- 1965 *Los escándalos de Maximón. Un estudio sobre la religión y la visión del mundo de Santiago Atilán*. Tipografía Nacional, Guatemala.

MENDIETA, JERÓNIMO DE

- 1980 *Historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI*. Joaquín García Icazbalceta (ed.) Editorial Porrúa, México.

MOLINA, ALONSO DE

- 2000 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, mexicana y castellana*. Miguel León-Portilla (ed.) México.

MOTOLINIA, TORIBIO

- 1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edmundo O'Gorman (ed.) Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MÜNCH, GUIDO

- 1994 *Etnología del istmo veracruzano*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MUÑOZ CAMARGO, DIEGO

- 1998 *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*. Luis Reyes García (paleografía y notas), Gobierno del Estado de Tlaxcala, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Tlaxcala, México.

NEFF, FRANÇOISE

- 1994 *El rayo y el arco iris. La fiesta indígena en la montaña de Guerrero y en el oeste de Oaxaca*. Colección Fiestas de los pueblos indígenas de México, Secretaría de Desarrollo Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

PAGE PLIEGO, JAIME TOMÁS

- 2002 *Cuarandería tzotzil y procesos de formación, iniciación y de trabajo de sus practicantes*. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

PITARCH, PEDRO

- 1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica, México.
- 2000 Almas y cuerpo en una tradición tzeltal. *Archives de sciences sociales des religions* 112, CNRS-EHESS, París: 31-48.

PITT-RIVERS, JULIAN

- 1971 Thomas Gage parmi les naguales: conceptions européenne et maya de la sorcellerie. *L'homme*, tomo II, École Pratique des Hautes Etudes-Sorbonne, París: 5-31.

PONCE DE LEÓN, PEDRO

- 1965 Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad. *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Ángel María Garibay (ed.) Col. Sepan cuantos..., Ed. Porrúa, México: 121-140.

POPOL VUH OF THE QUICHE MAYA: THE BOOK OF THE COUNCIL OF GUATEMALA

- 1971 Munro Edmonson (trad.) Middle American Research Institute, Tulane University, Nueva Orleans.

PORTAL ARIOSAS, MARÍA ANA

- 1986 *Cuentos y mitos de la zona mazateca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

PRIMEROS MEMORIALES

Véase Sahagún, 1997.

RAGOT, NATHALIE

- 2000 *Les au-delàs aztèques*. Paris Monographs in American Archaeology. BAR International Series 881, Londres.

RELACIONES GEOGRÁFICAS DEL SIGLO XVI

- 1984 *Tlaxcala*. 3 vols., René Acuña (ed.) Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

RELACIONES GEOGRÁFICAS DEL SIGLO XVI

- 1986 *México*. 3 vols. René Acuña (ed.) Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, HUGO

- 2002 *El chamán y la cosmovisión entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. Tesis de licenciatura en antropología social. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, MARÍA TERESA

- 2000 *Ritual, identidad y procesos étnicos entre los nahuas de la sierra de Zongolica, Veracruz*. Tesis doctoral en antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, Plantel Iztapalapa, México.

ROMNEY A. KIMBALL Y ROMAINE ROMNEY

- 1973 *The Mixtecons of Juxtlahuaca, Mexico*. Robert E. Kreiger Publishing Co., Nueva York.

RUIZ DE ALARCÓN, HERNANDO

- 1900 Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre naturales de esta Nueva España. *Anales del Museo Nacional de México* VI, Imprenta del Museo Nacional de México, México: 123-224.
- 1984 Treatise on the heathen superstitions and customs that today live among the indians native to this New Spain. Richard Andrews y Ross Hassing (trads.) *The civilization of american indian Series* CLXIV, University of Oklahoma Press, Norman-Londres.

SAHAGÚN, BERNARDINO DE

- 1938 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Pedro Robledo, México.
- 1956 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. 4 vols., Ángel Ma. Garibay (ed.) Ed. Porrúa, México.
- 1988 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (eds.) Alianza Editorial, México.
- 1958 *Veinte himnos sacros de los nahuas*. Fray Bernardino de Sahagún (comp.) Ángel Ma. Garibay (ed.) Seminario de Cultura Náhuatl, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1950-1963 *Florentine codex. General history of the things of New Spain*. Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble (trads.) Monographs of the School of American Research, Santa Fe, Nuevo México.
- 1997 *Primeros memoriales de Tepeapulco*. Thelma Sullivan (trad.) The University of Oklahoma Press, Norman.

SANDSTROM, ALAN

- 1991 *Corn is our Blood. Culture and ethnic identity in a contemporary aztec village*. University of Oklahoma Press, Norman-Londres.

SÁNCHEZ Y DÍAZ DE RIVERA, MARÍA EUGENIA

- 1978 *Temps, espace et changement social. Perspectives à partir de la communauté indigène de San Miguel Tzinacapan*. Tesis doctoral, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París.

SIGNORINI, ITALO Y ALESSANDRO LUPO

- 1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Universidad Veracruzana, Xalapa.

TEDLOCK, BARBARA

1982 *Time and the highland maya*. University of New Mexico Press, Albuquerque.

TORQUEMADA, JUAN

1986 *Monarquía indiana*. 3 vols., Miguel León-Portilla (ed.) Ed. Porrúa, México.

TSCHOPIK, HARRY

1968 *Magia en Chucuito* III. Instituto Indigenista Interamericano, México.

VILLA ROJAS, ALFONSO

1987 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. Instituto Nacional Indigenista, México.

VOGT Z., EVON

1969 *Zinacantan. A maya community in the highlands of Chiapas*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

WILLIAMS GARCÍA, ROBERTO

1963 *Los tepehuas*. Universidad Veracruzana, Xalapa.

WISDOM, CHARLES

1961 *Los chortis de Guatemala*. Seminario de integración social guatemalteca, Guatemala.

ZURITA, ALONSO DE

1941 Breve y sumaria relación de los señores y maneras y diferencias que había de ellos en la Nueva España y en otras provincias sus comarcas. Salvador Chávez Hayhoe (ed.) *Relaciones de Tezcoco y de la Nueva España*, México: 65-206.

