

LAS HIERBAS DE TLALOC*

BERNARDO ORTIZ DE MONTELLANO

Hay buena evidencia de la naturaleza conservadora de las culturas indígenas. En Uxmal, el modelo de la casa que se encuentra sobre la entrada de edificios del grupo de las Monjas se distingue sólo en detalles menores de las casas de indígenas que se construyen hoy en día en Mérida. El huipil ha sido una prenda de vestir básica de la mujer indígena por más de mil años. Las tradiciones culturales, especialmente las que se transmiten de madre a hija, también pueden sobrevivir casi intactas a través del tiempo y la distancia. Los aztecas creían que la mujer encinta no debía contemplar un eclipse de luna, porque, como consecuencia, su hijo nacería con labios leporinos. Para prevenirlo, colocaban un cuchillo de obsidiana sobre el vientre de la mujer.¹ Versiones casi idénticas fueron contadas a Madsen² en el 1950 en Tecospa, y a mí en 1970, por un chicano de Salt Lake City, Utah. Los únicos cambios han sido que en Tecospa la medida preventiva era un cuchillo de metal en lugar de uno de obsidiana, y en Salt Lake City, usaban un objeto de metal en vez del cuchillo.

Otras tradiciones sufrieron deformaciones, debidas a los ataques de la Iglesia Católica en sus esfuerzos por eliminar los últimos vestigios del "paganismo" y convertir a los indios. En algunos casos, la semejanza entre las dos religiones permitía un sincretismo bastante fácil: un ejemplo de este fenómeno es que en las dos culturas se acostumbraba quemar incienso durante las ceremonias religiosas. Los aztecas también adaptaron algunas costumbres católicas para sus propios propósitos, como otro método de preservación. Durán³ cita un ejemplo: los ofrecimientos hechos en honor de los niños el Día de Todos los Santos (que corresponde a la fiesta azteca de *Micailhuitontli*) y aquellos hechos a los muertos adultos en el Día de

¹ Sahagún, 1957: 189.

² Madsen, 1960: 73-75.

³ Durán, 1971: 441.

* Doy las gracias a Thelma y Ana Ortiz de Montellano por la traducción del artículo.

los Fieles Difuntos (que corresponde a *Huey Miccailhuil*). El fundamento de muchas prácticas quedó perdido o disfrazado con la desaparición de los aztecas educados en el *calmécac* (escuelas sacerdotales) antes de la conquista. Era de esperarse que las costumbres y tradiciones más apegadas al pueblo, los *macehualli*, fueran las que perdurasen. Se podría esperar que sobrevivieran aquellas asociadas con Tláloc, dios del agua y de la lluvia, y con el grupo de dioses y diosas ligados a él, porque los dioses del agua y de la fertilidad son de suma importancia para una población agrícola. También tenemos evidencia de que existió un culto a Tláloc en Teotihuacan cientos de años antes de la llegada de los mexicas al valle de México. Covarrubias alega poder encontrar el origen de Tláloc otros cientos de años más atrás, hasta llegar al dios jaguar de la cultura olmeca.⁴ El culto a este dios sobrevivió entre el pueblo a pesar del ascenso y la caída de imperios, tales como los de Teotihuacan y el de los toltecas. Retuvo suficiente importancia para compartir, en plan de igualdad con Huitzilopochtli (dios de la guerra), la cima del templo mayor de Tenochtitlan.

Este artículo intenta demostrar que dos hierbas, el *iztauhyatl* y el *yauhtli*, quedaron asociadas tan íntimamente con el culto de los dioses del agua, que el comprender las ramificaciones de esta asociación puede ayudarnos a entender los usos de las dos plantas desde los tiempos coloniales hasta el presente.

Etimologías de los nombres de estas hierbas

El *iztauhyatl* (*Artemisia mexicana*) se conoce también como ajenjo del país, estafiate o istafiate. El *yauhtli* (*Tagetes lucida* = *T. florida*) es conocido también como yauhtli, periquillo, pericón, flor de Santa María, curucumin (tarasco), *guia laga -zaa* (zapoteca) y *tumusali* (huichol).⁵

Las etimologías de los nombres no están muy claras. Hay menos desacuerdo acerca del *yauhtli* que del *iztauhyatl*. Para el *yauhtli* = *yiuhltli* se han propuesto las siguientes etimologías: Garibay: verde oscuro, purpúreo;⁶ López Austin: el oscuro;⁷ Hernández: hierba de nubes.⁸

⁴ Covarrubias, 1946.

⁵ Díaz, 1976a; 9, 99.

⁶ Garibay, 1964: 374.

⁷ López Austin, 1969a.

⁸ Hernández, 1959: I, 324.

Las raíces aplicables serían *yauitl* (maíz negro u oscuro) o *yiapalli* (un color oscuro, verde oscuro, o café oscuro) por un lado, o *ayauitl* (neblina, bruma, ojo nublado) por el otro. El nombre común de nube, sin embargo, es *miztli*. La explicación preferida por Hernández es, o que las flores se agrupan tan densamente que parecen nubes, o porque disuelven nubes del ojo. La etimología propuesta por Garibay y López Austin parece preferible, puesto que no hay razón aparente para la elisión de la "a" inicial de *ayauitl* al formar el nombre de la planta. En el *Códice Florentino* se encuentra evidencia indirectamente apoyando esta etimología: ⁹ durante la fiesta de *Atlcahualo* se sacrificaba una víctima, imagen de *Yauhqueme* ("vestido de *yauhtli*"), una montaña cercana o *tlaloque* (dioses de la lluvia subordinados o ayudantes). La víctima estaba completamente vestida de color café (*yiapalli*). La descripción del traje del dios Yauhqueme en los *Primeros Memoriales* ¹⁰ menciona que su gorro estaba pintado de color de *yauhtli*, y la ilustración muestra que el sombrero es verde oscuro.

La etimología de *iztauhyatl* es más difícil: Garibay: *yauhtli* blanco (*iztac* = blanco); ¹¹ López Austin: afirma que la etimología no está clara; ¹² Aguirre Beltrán; agua de la diosa de la sal (*iztahua* = diosa de la sal, *y* = posesivo, *atl* = agua); ¹³ Hernández, ¹⁴ Santamaría, ¹⁵ y Dibble; ¹⁶ sal amarga.

Las raíces pertinentes serían *iztac* (blanco) o *iztatl* (sal); las dos aparecerían como *izta-*. No me parece claro cómo Garibay derivó *yauhtli* de lo restante, *uhyatl*. *Iztahua* no se encuentra en la mayoría de los diccionarios como nombre de diosa de la sal, cuyo nombre usual es Huixtocihuatl (mujer de sal). Huixtocihuatl pertenece al grupo de las deidades asociadas con Tláloc, ¹⁷ y veremos más adelante que el *iztauhyatl* y el *yauhtli* están relacionados con sus rituales. La etimología de las raíces no apoya la derivación dada por Aguirre Beltrán. Las características físicas de la planta no clarifican la cuestión. La derivación "amargo" está apoyada, porque se conoce por su sabor extremadamente amargo. El revés de las hojas es

⁹ Sahagún, 1951: 43.

¹⁰ *Ibid.*, 1906: vii, fol. 236 v.

¹¹ Garibay, 1964, *op. cit.*

¹² López Austin, 1969a, *op. cit.*

¹³ Aguirre Beltrán, 1963: 125.

¹⁴ Hernández, 1959: ii, 7.

¹⁵ Santamaría, 1974.

¹⁶ Charles E. Dibble, Comunicación personal.

¹⁷ Nicholson, 1965-75: x, 408.

blanco,¹⁸ lo que apoya el concepto de "blanco". El concepto de "amargo" en náhuatl es expresado generalmente por *chichic*. Si pudiéramos asumir que para el nahua no existía gran diferencia entre el concepto de amargo (*chichic*) y el de salado-salobre (*izta-ya*), entonces *iztauhyatl* pudiera significar "salada (amarga) su agua" *izta* (*tl*), y (posesivo), *atl* (agua). De todos modos, todas estas etimologías giran alrededor de conceptos relacionados con el agua y los dioses del agua.

El uso de determinadas hierbas en las fiestas religiosas

En la cultura azteca, dos productos vegetales están generalmente asociados con la religión y el sacerdocio: el tabaco (*piciatl*) y el *copal*. Las insignias del sacerdocio eran la calabaza llena de tabaco (*yetecomatl*) que se cargaba en la espalda, y la bolsa de *copal* (*copal xiquipilli*) llevada en la mano. Ciertas plantas estaban relacionadas con dioses particulares: ejemplos son el *omixochitl* (*Polygonum tuberosum*) con Xochipilli, y *cuetlaxochitl* (*Euphorbia pulcherrima*) con Xochiquetzal.¹⁹ Hay varios métodos para demostrar las estrechas asociaciones entre ciertas plantas y un dios en particular. Se puede demostrar que ciertas especies se asocian estrechamente con los ritos de ciertos dioses y que no se emplean en los ritos de otros. Un estudio de los ritos efectuados durante los meses dedicados a Tláloc o a otras deidades del agua comprobarán el primer punto.

Atlcahualo (cesación de aguas), primera fiesta del año.

Las ceremonias se llevaban a cabo para asegurar la lluvia. Incluían el sacrificio de niños (preferiblemente de "banderas humanas", niños con dos remolinos en el pelo), en la cima de ciertas colinas (*tlaloque*). El nombre Yauhqueme (vestido de *yauhtli*) se aplicaba tanto a uno de estos cerros como al niño que iba a ser sacrificado en su cima.²⁰ Yauhqueme es uno de los dioses inscritos en los *Primeros Memoriales*,²¹ lo que confirma que es uno de los *tlaloque*. Como se ha mencionado arriba, su traje incluía un sombrero de color *yauhtli*. Otros *tlaloque* mencionados son Nappatecuhtli, Opochtli, Tomiyauhtecuhtli, quien es también uno de los cuatrocientos conejos (dioses del pulque) y los *tepicoton*, pequeñas figuras sin piernas.

¹⁸ Sánchez Sánchez, 1974: 432.

¹⁹ López Austin, 1969b: 189.

²⁰ Sahagún, 1951: 140.

²¹ *Ibid.*, 1906.

Tozoztontli (pequeña vigilia), tercera fiesta del año.

Este festival era dedicado a Tláloc y a las deidades del maíz, pero no hay mención explícita del uso de *iztauhyatl* o *yauhtli*.

Etzalcualiztli (comer el guisado de maíz y frijol), sexta fiesta del año.

La fiesta se efectuaba para celebrar las lluvias y en esperanza de una buena cosecha. En una de las ceremonias llevadas a cabo al final del período, cuando se sacrificaban víctimas ahogándolas en el lago, el sacerdote principal llevaba una bolsa para incienso, hecha de papel, adornada de conchas marinas, y llena de *yauhtli* en polvo.²² La fiesta de Chalchiuhtlicue, diosa del agua, se llevaba a cabo en este mes, y el sacerdote esparcía *yauhtli* a sus pies.²³

En otra ceremonia, los sacerdotes se pintaban de azul, color asociado con Huixtocihuatl, y llevaban *yauhtli* en incensarios en forma de animales acuáticos, como patos. Se esparcía el *yauhtli* en el templo de Tláloc y se quemaba, como incienso, para proveer un fondo aromático.²⁴ En la noche se celebraba una fiesta en el templo de Tláloc. Las víctimas se sacrificaban a medianoche, y el narrador nos dice que los espectadores llevaban flores de *iztauhyatl*. Unos las llevaban en la mano, otros las ponían sobre sus orejas. Abanicaban a los niños con las flores, pues creían que éstas ahuyentarían los gusanos que pudieran infestarles los ojos.²⁵

Tecuilhuitontli (pequeña fiesta de los señores), séptima fiesta del año.

Esta fiesta se celebraba en honor de Huixtocihuatl, supuesta hermana mayor de los dioses de la lluvia (*tlaloque*). "...De su bastón de carrizo colgaba papel salpicado de hule; tenía hule. En tres lugares tenía flores en forma de florero, y había en las copas de las flores, incienso [*yiauhtli*]. . ."²⁶ Las mujeres que hacían la sal bailaban en su honor durante varios días, sosteniendo un cordón de flores (*xochimecatl*) y llevando guirnaldas de *iztauhyatl* en la cabeza.²⁷ Las víctimas llamadas *uixtoti* (representantes de la diosa) estaban vestidas y pintadas de los colores de la diosa. En los sacrificios ceremoniales, los espectadores también llevaban *iztauhyatl* y

²² *Ibid.*, 1951: 80.

²³ *Ibid.*, 1970: 21.

²⁴ *Ibid.*, 1951: 82.

²⁵ *Ibid.*, 83.

²⁶ *Ibid.*, 87.

²⁷ *Ibid.*, 88; Jiménez Moreno, 1974: 36.

cempoalxochitl (*Tagetes erecta*, que es del mismo género que *yauhtli*).

Tepailhuil (fiesta de los cerros), decimatercera fiesta del año.

Las ceremonias estaban dedicadas a Tláloc y a los cerros que eran *tlaloque*, pero no se menciona específicamente ni el *iztauhyatl* ni el *yauhtli*.

Atemoztli (caída de las aguas), decimasexta fiesta del año.

Las ceremonias se efectuaban en honor de Tláloc y tenían como propósito persuadir a la lluvia a que cayera de los cielos.²⁸

...cuando la lluvia amenazaba, él se levantaba inmediatamente y cogía su cucharón de incienso, la manija del cual era larga, redonda, y traqueteaba. En seguida lo llenaba de incienso [*copalli*], haciendo sólo eso. Después ofrecía incienso, levantando el cucharón como ofrecimiento hacia las cuatro direcciones, traqueteando (el cucharón) vigorosamente de un lado a otro. Después iba a todos los templos ofreciendo y quemando incienso por todas partes. Así rogaba y solicitaba a los Tláloc. Así rezaba para que lloviera.

Opochtli, uno de los *tlaloque*, era patrón de los barqueros y los pescadores. Cuando se celebraba su día, las ofertas que le hacían incluían *yauhtli*, además de los más tradicionales, tabaco y copal.²⁹ Uno de los deberes de su sacerdote era el de suministrar provisiones para el ritual, entre las cuales se menciona *yauhtli*.³⁰

La lista de sacerdotes y sus deberes hace mención de otros dos ejemplos de la provisión de *yauhtli* para usos ceremoniales: el sacerdote de Centeotl debía de suministrarlo para la fiesta de Xilonen, y el sacerdote de Tzapotlatenan también tenía la obligación de proveer la hierba para ese festival.³¹ La inclusión de Tzapotlatenan se puede explicar porque ella pertenece al conjunto de los dioses del agua.³² La relación entre los dioses del maíz y el dios del agua no es sorprendente. En su comentario sobre el himno sagrado a Xochipilli (estrechamente asociado con Cinteotl, según Nicholson)³³ en

²⁸ Sahagún, 1951: 139.

²⁹ *Ibid.*, 1970: 37.

³⁰ *Ibid.*, 1951: 195.

³¹ *Ibid.*, para la versión de *Los Primeros Memoriales* véase León-Portilla, 1958: 91-93.

³² Nicholson, *op. cit.*

³³ *Ibid.*

el cual se entrelazan Tláloc, Cinteotl, y Xochipilli, Garibay observa que los dioses de la lluvia y los de la fecundidad están estrechamente ligados en casi todas las religiones primitivas.⁸⁴

Además de los ejemplos citados arriba, hay sólo otra mención más del empleo de *yauhtli* en los Libros I y II del *Códice Florentino*, que tratan de los dioses y los rituales asociados con ellos. Durante la fiesta de Xocotlhuetzi, se tiraba *yauhtli* pulverizado en la cara de las futuras víctimas antes de arrojarlas al fuego y sacarles los corazones. No se puede delinear ninguna conexión obvia entre Tláloc y Xiuhtecuhtli. El *yauhtli* no se usaba ritualmente para honrar al dios, sino, según la sumaria versión española de la fiesta, servía "para que las víctimas perdieran el sentido y no sintiesen tanto la muerte".⁸⁵ Este uso del *yauhtli* está mencionado otra vez en la descripción más detallada en náhuatl, pero la descripción no afirma que el propósito fuese el de dejar estupefactas a las víctimas.⁸⁶ Con excepción de este curioso ejemplo, todos los otros usos rituales de *yauhtli* están asociados con los dioses del grupo Tláloc - dioses acuáticos.

La identificación más estrecha entre una planta y un dios ocurre cuando la planta personifica a la deidad. Dos ejemplos de esto se encuentran en el libro VI del *Códice Florentino*, que es la materia más antigua de la serie. Es una colección de *huehuetlatolli*, ejemplos de lo que se consideraba ser fino estilo declamatorio. Uno es la introducción a una oración a Tláloc para obtener lluvia.⁸⁷

Oh señor, oh nuestro dueño, Oh Tlamacazqui, Oh Xoxouhqui [oh verdísimo], Oh señor del Tlalocan, Oh señor del incienso, [yiauhioe - Oh yiauhtli (personificado)], Oh señor del copal: en verdad, los dioses, los Tlamacazque, los señores del hule, los dioses del incienso [iauhique - iauhtli (personificados)], los señores de copal - nuestros señores - se han refugiado. . .

Más adelante, al describir la vida después de la muerte,⁸⁸

⁸⁴ Garibay, 1958: 102.

⁸⁵ Sahagún, 1951: 17; 1956: I, 121.

⁸⁶ *Ibid.*, 1951: 107. Es difícil explicar en términos fisiológicos la eficacia de una anestesia producida al arrojar una flor pulverizada al rostro de una persona. El lograr una anestesia profunda requiere varios minutos de inhalación, aun usando anestésicos gaseosos como el éter, o el ciclopropano.

⁸⁷ Sahagún, 1969: 35, 39.

⁸⁸ *Ibid.*, 115.

y luego los que se han ahogado, aquellos fulminados por el relámpago: los ancianos iban diciendo que los que son buenos de corazón son fulminados por el rayo porque los tlaloque los desean; los anhelan. Se los llevan a su hogar, Tlalocan. Viven cerca del señor Xoxouhqui, el que está provisto de hule, de incienso [*iauh-tli*], Tlamacazqui, señor de Tlalocan. . .

Las plantas y los dioses en la medicina

Otra área en donde se podría establecer una conexión entre plantas y dioses es la de la medicina. Una creencia fundamental de los aztecas era que ciertas enfermedades se asociaban con dioses específicos. Es éste también el caso de Tláloc y los *tlaloque*. Según ellos, las violaciones de rituales se castigaban con enfermedades específicas. Existía una relación entre los *tlaloque* y los dioses del pulque. Ambos eran deidades relacionadas con la fertilidad y la agricultura, y algunos de sus miembros, como Tomiyauhtecuhtli pertenecían a los dos grupos. Creían que los hombres que hacían el pulque debían de ayunar y guardar castidad durante los cuatro días necesarios para fabricar la bebida, o de otro modo se volvería ácida. Creían que si el que hacía pulque probaba el *octli* antes de tiempo, los *tlaloque* lo castigarían con perlesía.³⁹ Según sus creencias, los que interrumpían el ayuno durante la fiesta de *Atamalqualiztli*, en honor de Tláloc, serían castigados con lepra (*teococoliztli*).⁴⁰ Por otra parte, era posible hacer votos a los *tlaloque* para curarse de ciertas dolencias o para dar gracias por haberse curado de ellas. Las enfermedades incluían la gota (*coacihuiztli*), perlesía, parálisis, o rigidez.⁴¹

Según Sahagún, los aztecas creían que ciertas enfermedades, las que parecían ser indisposiciones "frías", venían de las montañas (*tlaloque*), o podían ser curadas por las montañas.⁴² Sin embargo, esta información no se encuentra en el pasaje correspondiente del *Código Florentino*, y por consiguiente, no es obvio que esta clasificación de "frío" sea indígena. Torquemada afirma que los indios hacían pequeños ídolos en honor de los dioses de la montaña, a quienes ellos atribuían todas las enfermedades causadas por el frío.⁴³

³⁹ *Ibid.*, 1956: I, 74.

⁴⁰ *Ibid.*, 230.

⁴¹ *Ibid.*, 72.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Torquemada, 1975: II, 64.

Como se ve en la oración a Tláloc citada arriba, se consideraba que ciertas formas de muerte eran llamadas de Tláloc o de los *tlaloque* para ir a vivir en el paraíso terrenal llamado *Tlalocan*. Esas formas de morir incluían el ahogarse, muerte por un rayo (asociado con la lluvia), la lepra, la gota, o ciertas enfermedades que conllevan hinchazón o bubas.⁴⁴

La medicina entre los aztecas se practicaba en tres niveles etiológicos. Las enfermedades que se juzgaban procedentes de ofensas contra los dioses requerían como remedios la oración y la expiación. Aquellas que se consideraban ser el resultado de brujería y magia exigían medidas en contra de la hechicería, la adivinación, y la magia; y aquellas debidas a causas naturales, "racionales", necesitaban el empleo de medicinas descubiertas empíricamente.⁴⁵ Estos niveles no se excluían mutuamente; un remedio dado podía combinar elementos de los tres niveles. El uso de *iztauhyatl* y *yauhtli* se encuentran en todos los tres.

Como ya hemos visto, los rituales asociados con el culto a los dioses de la lluvia utilizaban las dos plantas. También eran usadas para protegerse de las enfermedades mandadas como castigo por Tláloc. La conexión entre morir ahogado o muerte por un rayo y el dios del agua y lluvia es obvia. La conexión con la lepra y la gota es más difícil de explicar. El problema pudo haberse originado con la traducción del náhuatl a la terminología médica española del siglo XVI, la cual no era por sí muy exacta. Las traducciones no eran literales, sino la substitución de los nombres de enfermedades que se suponía fueran equivalentes: así, *coacihuiztli* (rigidez de la serpiente) fue traducido como gota; *teococoliztli* (enfermedad divina) fue traducido como lepra.

Si Sahagún tiene razón al afirmar que ciertas enfermedades se clasificaban como "frías", es posible que los aztecas hubiesen explicado la gota y la lepra por medio de esta teoría. Un apoyo para la creencia de que la gota se consideraba una enfermedad "fría" viene de la siguiente cita del *Códice Florentino*, "...la esencia de *axin* es caliente: dicen que es como fuego. El viajero se unge con él para que el frío no lo aflija demasiado. Cuando la dolencia llamada gota ocurre, dondequiera que esté, se unta (*axin*)."⁴⁶

Las bubas, la hinchazón y la gota conllevan exceso de líquido;

⁴⁴ Sahagún, 1956: I, 297.

⁴⁵ Ortiz de Montellano, 1974-75; 1975.

⁴⁶ Sahagún, 1961: 90.

es posible por lo tanto explicar su asociación con el dios del agua. López Austin opina que, de acuerdo con las creencias populares actuales, la gota es una enfermedad "fría" que se cura con medicinas oscuras que se pueden considerar "calientes".⁴⁷

Otra alternativa sería la de estudiar la naturaleza "divina" de las enfermedades. El nombre mismo de *teococoliztli* (enfermedad divina) confirma la conexión. El caso de la gota es más problemático y tenue. López Austin ha desarrollado la teoría del difrasismo (usado por los aztecas para expresar enfermedad en abstracto (*ehecatli in temoxtli*).⁴⁸ Ehecatl (viento) son seres sobrenaturales que salen de la tierra y producen enfermedades "frías" y *temoxtli* (descenso). Según López Austin, su unión significa que la enfermedad puede interpretarse como descenso, y el viento como ascenso. El dios viento, Ehecatl, es otra forma de Quetzalcóatl (serpiente emplumada). El nombre de la gota es *coacihuiztli* (rigidez de la serpiente o parálisis) que podría significar la parálisis atribuida al viento-frío-Quetzalcóatl, estableciendo el origen divino de la enfermedad.

La clase de medicamento recomendado en el tratamiento de la gota y de *atonahuiztli* (fiebre acuática) parece proveer evidencia adicional. López Austin afirma que aparentemente las sustancias psicotrópicas se reservaban para las enfermedades graves de origen "frío".⁴⁹ El uso de drogas psicodélicas en las religiones primitivas es un intento de comunicarse con los dioses o con otros seres, antepasados, espíritus, etcétera.⁵⁰ Hace poco que Viesca Treviño escribió un artículo explorando el uso de alucinógenos por los nobles y los gobernantes aztecas, pidiendo ayuda y sabiduría divina para poder gobernar.⁵¹ Entre los remedios para la gota mencionados en el Libro XI del *Código Florentino* se encuentran: *toloa, tlapatl* (*Datura stramonium* - páginas 129, 170), *teonacatl* (carne de los dioses (*Psilocibes sp.* - página 130)), *mixitl* (*Datura ssp.* - página 130), *ololiuhqui* (*Rivea corymbosa* - páginas 129, 170), y *picietl* - tabaco (*Nicotiana rustica* - página 147). Todos estos, en dosis suficientes, son alucinógenos. Es concebible que su valor terapéutico fuese percibido como un modo de poner a los humanos en contacto con el dios, la causa de la enfermedad "divina". Una razón más prosaica puede ser que la atropina, uno de los componentes de la especie *Datura*,

⁴⁷ López Austin; 1974: 223.

⁴⁸ *Ibid.*, 1976: 25.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Furst, 1972: viii-xvi.

⁵¹ Viesca Treviño, 1976.

puede penetrar la piel, proveer una anodina, y aliviar el dolor.⁵² Como he mencionado, los dos conceptos no se excluyen el uno al otro.

La fiesta de Etzalcualiztli es un buen ejemplo de ritos mágicos asociados con la medicina. En una de las ceremonias, se agitaban flores de *iztauhyatl* en frente de los niñitos para ahuyentar gusanos de sus ojos. Varios rituales descritos en los *Primeros Memoriales* de Sahagún mencionan el uso mágico del *iztauhyatl*.

Tetlacuicuilini (la que extrae algo de alguien), una *ticitl* (doctora) especial, masticaba el *iztauhyatl* y rociaba al paciente con la mezcla mientras frotaba su cuerpo. Entonces fingía extraer de debajo de la piel pequeños objetos, tales como pedacitos de pedernal o de obsidiana, supuestas causas del dolor. Garibay nos dice que el ejercicio de estas "limpias" ritualistas eran comunes todavía, por todo México, con ligeras modificaciones, cuando él escribió su artículo en 1946.⁵³

Techichiniani (la que chupa algo de alguien), usaba *iztauhyatl* para su especialidad: chupar las enfermedades de los niños que padecían de dolores de pecho. Este tipo de cura todavía se practica en la medicina folklórica de México. Se ha extendido a otras enfermedades y a los adultos, pero el *iztauhyatl* (estafiate) es todavía el ingrediente principal. Las adiciones más comunes a las mezclas de hierbas precolombinas en estos ritos mágicos son el romero (*Rosmarinus officinalis*) y la ruda (*Ruta graveolens*), hierbas aromáticas de origen europeo, usadas en la medicina folklórica europea.⁵⁴

Una clara relación mágica con Tláloc existe en la receta dada en el *Códice Badiano*, que permite a un individuo cruzar, sin peligro, un río u otra corriente de agua.⁵⁵ La receta incluye *yauhtli*, además de un ostión sin concha, los ojos de un pescado, un berilo, y una sardónica (los dos últimos posiblemente porque se extraen de corrientes de agua).⁵⁶

El tercer nivel trata del uso de medicinas para enfermedades con causas naturales o racionales. La *Tabla I* enumera los usos medicinales de *yauhtli* y de *iztauhyatl*. La lista está tomada de las fuentes consideradas más fidedignas de origen precolombino o inmediatamente después de la conquista. Éstas incluyen los datos proporcio-

⁵² Ortiz de Montellano, 1975.

⁵³ Garibay, 1956.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Viesca Treviño y De la Peña Paez, 1974: 296.

⁵⁶ *Ibid.*

nados en náhuatl por los informantes de Sahagún (*Códices Matritenses* y *Florentino*), *El Códice Badiano*, *La Historia Natural de la Nueva España* de Francisco Hernández, y la selección de Hernández publicada por Francisco Ximénez.⁵⁷ Las últimas tres fuentes están contaminadas en varios grados por ideas medicinales de origen europeo.

En un artículo reciente,⁵⁸ he examinado el hilo común que ata las seis primeras categorías enumeradas en la *Tabla I*. Alegaban los

TABLA I

Usos Precolombinos de *Iztauhyatl* y de *Yauhtli*

<i>Enfermedad</i>	<i>Iztauhyatl</i>	<i>Yauhtli</i>
fiebre acuática (fiebre intermitente)	C (145)*	C (145, 192); D (I, 324); F (123)
efectos de ventarrones o relámpagos	C (147); A (207)	E (135); D (I, 324); A (207, 211); F (123)
fiebres y exceso de flema	C (165); A (165)	C (192); D (I, 324); F (123)
locura, epilepsia, dolencias del corazón oprimido	C (165); F (169)	C (135); D (I, 324); F (125)
diurética, limpia de los riñones	C (165)	D (I, 324); F (123)
hinchazones y ampollas	C (165); B (139, 150); D (II, 7); F (169)	D (I, 324); F (123)
gota (<i>coacihuitli</i>)	C (159)	C (146)
parálisis, rigidez		
tos, nariz seca	B (150); C (165)	D (I, 324); F (123)
empacho, cólico de niños	D (II, 7); F (169); E (133)	D (I, 324); F (123)
recaída tras enfermedad	C (165); A (175, 191); D (II, 7)	
lepra (<i>teococoliztli</i>)		B (157)
escupir sangre		C (192)
alivio de la sed de hidropesía		D (I, 324); F (123)
dolores de origen frío	D (II, 7)	

* (tomo, página)

A. de la Cruz, 1964

B. Sahagún, 1961

C. Sahagún, 1963

D. Hernández, 1959

E. López Austin, 1971

F. Ximénez, 1888

⁵⁷ Ximénez, 1888.

⁵⁸ Ortiz de Montellano, n. d.

aztecas que un exceso de flema en el pecho, acumulada lentamente durante el curso de una enfermedad, o rápidamente como resultado de una experiencia atemorizante, producía una variedad de otras dolencias. Entre éstas incluían fiebres (inclusive la fiebre acuática), epilepsia, locura o vértigo. Alegaban que la flema podía ser acumulada súbitamente como resultado de un relámpago cercano o de un ventarrón. La cura de estos tipos de enfermedad requeriría la eliminación de la flema, o vomitando, o mediante el uso de diuresis, diaforesis, o un laxante. Es lógico esperar que fueran efectivos en casos de edema. Como hemos visto, la lepra, la gota y la hidropesía eran enfermedades que se asociaban con un castigo de Tláloc, o con una llamada a vivir en *Tlalocan*. El "aliito", "problema en la digestión de la comida" que después se llamará "empacho", y el cólico infantil o "vómito de leche" son de especial interés, puesto que éstas son las que han sobrevivido hasta la actualidad, como se puede ver en la *Tabla II*.

Pervivencia oculta después de la conquista

Aguirre Beltrán ha investigado el proceso de aculturación durante la época colonial de México.⁵⁹ El choque cultural y los cambios rápidos causados por la conquista y la imposición de una nueva religión crearon tensiones tremendas entre los grupos indígenas. El mestizo y el mulato quedaron relegados a un bajo estado social, y su cultura permaneció semejante a la de la madre indígena (puesto que relativamente pocas españolas emigraron). Eran gente al margen, a horcajadas entre dos culturas, y se esforzaban para poder reconciliar y reducir la fricción entre las dos maneras de vida. Esta situación, la similaridad entre los ritos católicos y los de la religión azteca, y la semejanza entre los conceptos de la medicina (tales como el equilibrio y la moderación en la conservación de la salud), hicieron fácil el sincretismo.

Un ejemplo sencillo es la afición de ambas religiones a las procesiones, alumbradas en un caso por velas, y en el otro por el *ocote*. Más significantes son los ejemplos denunciados por Sahagún como idolatría: la Virgen de Guadalupe apareció y fue adorada en Tepeyacac, el monte donde los aztecas acostumbraban adorar a Tonantzin (nuestra madrecita). El templo sagrado de Toci (abuela) en

⁵⁹ Aguirre Beltrán, *op. cit.*, cap. 4.

TABLA II

Usos Modernos Populares del *Iztauhyatl* y el *Yauhtli*

Enfermedad	<i>Iztauhyatl</i> Estafiate	<i>Yauhtli</i>
enfermedades del estómago	México 1888 (F); Texas 1964 (J); México 1969 (L); Nuevo México 1975 (A); Nuevo México 1962 (C); Nuevo México 1966 (C); Durango 1956 (C)	México 1959 (K) Guatemala 1973 (H)
cólico, empacho	Texas 1964 (J); Chihuahua 1932 (C); Nuevo México 1915, 1932 (C); Durango 1956 (C); México 1975 (E)	Durango 1956 (C) Chihuahua 1932 (C) México 1953 (C) México 1969 (L) México 1888 (D)
el baño de los recién nacidos		México 1969 (L); México 1928, 1953 (C) México 1975 (E) México 1975 (B)
reumatismo	México 1969 (L); México 1955 (I); Nuevo México 1947 (C)	
susto	San Luis Potosí 1934 (L); México 1975 (G)	Texas 1964 (J)
tos	Nuevo México 1916, 1947 (C)	México 1969 (L)
brujas	Nuevo México 1972 (C)	
paludismo		México 1969 (L)
diarrea	Durango 1956 (C)	
temores de la mujer embarazada		México 1951 (C)

A. Candelaria, Armando (comunicación personal)

B. Díaz 1976b

C. Ford 1975

D. González 1888

E. Álvarez Heydenreich 1976

F. Instituto Médico Nacional 1888

G. Isunza-Ogazón 1976

H. Logan 1973

I. Madsen 1955

J. Madsen 1964

K. Mak 1959

L. Martínez 1959

la sierra de Tlaxcala fue convertido en templo de Santa Ana, los indígenas la llamaban Toci porque era abuela de Jesús. El pueblo de Tianquizmanalco, donde anteriormente se celebraba el culto a Tezcatlipoca en su encarnación de Telpochtli, el joven guerrero, adoptó a San Juan como santo patrón porque era virgen (i. e., un *telpochtli*).⁶⁰ López Austin ha señalado que existían muchas semejanzas entre las doctrinas europeas hipocráticas y el concepto nativo de la relación entre la moderación y la salud.⁶¹

Debido a la persecución de la Iglesia, muchas prácticas culturales y religiosas se ejercían subrepticamente. Sobrevivían a escondidas, aunque frecuentemente en una versión deformada, según pasaba el tiempo y los viejos, educados en el *calmécac*, iban desapareciendo. Los curanderos, en defensa propia, cubrían con frecuencia sus prácticas tradicionales con una chapa cristiana para que pudieran sobrevivir. Puesto que Tláloc era un dios tan importante, especialmente para el pueblo, su culto perduraba, al igual que había sobrevivido al ascenso y la caída de imperios en el Valle de México antes de la conquista. Y como el culto a Tláloc sobrevivía, así también sobrevivía el uso del *iztauhyatl* y el *yauhtli* entre el pueblo.

Mucho de lo escrito por los primeros misioneros tuvo el propósito de educar a los sacerdotes recién llegados acerca de las prácticas y creencias de los aztecas, para que aquellos pudieran poner al descubierto "la idolatría" dondequiera se practicase. Dos obras claves son la de Hernando Ruiz de Alarcón y la de Jacinto de la Serna, escritas de 1629 a 1630, pero basadas en investigaciones anteriores.⁶² Lo siguiente ilustra el uso de *yauhtli* en esa época y la actitud de los misioneros. Para aliviar un dolor de cabeza, el paciente olía el *yauhtli* ardiendo. Cuando la cabeza estaba hinchada, le untaban en ella tabaco mezclado con raíz de *chalatli* y entonaban un conjuro, y luego:⁶³

Dicho este conjuro le sopla con el aliento, la cabeza quatro veces como suelen hacer los saludadores en Castilla, en lo qual se note: lo uno, lo mucho que procura el demonio imitar las ceremonias de la iglesia, lo segundo, como es supersticioso entre los indios el número de quatro, aludiendo a su tradición de la gentilidad a la fábula del sol, o ya porque el demonio remeda la sagrada escrip-

⁶⁰ Sahagún, 1956: III, 352; Madsen, 1967: 369-391.

⁶¹ López Austin, 1975: 16-31; 1976.

⁶² Ruiz de Alarcón, 1953; De la Serna, 1955.

⁶³ Alarcón, 1953: 142.

tura en el número de cuatro por la generalidad que en él se contiene, o porque por su soberbia añade uno al número de tres, tan misterioso entre los christianos; séase lo que se fuere, siempre observan en sus supersticiones este número de cuatro.

En una serie de explicaciones de palabras rituales usadas en la curación, Serna incluye lo siguiente: ⁶⁴

y porque juntamente suelen mezclar otras dos yerbas, que son *Atilinan*, que es yerba del agua, y el *iauthi*, que es el yerbaniz, dicen también, que ayudan el verde espiritado, y el pardo espiritado; y para concluir, y dissimular su embeleco, y authorizarlo, concluyen; en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Sancto, mezclando, como arriba dixé, las cosas divinas, y ceremonias de la Iglesia con sus idolatrías, y supersticiones.

El uso de estas dos hierbas, a dos niveles, se encuentra a través de los tiempos coloniales. Primero, debido a su proximidad emotiva y simbólica a Tláloc, se usan con creciente frecuencia en los rituales mágicos de los curanderos. Por otro lado, son asimiladas en la medicina "racional" y son asociadas con las dolencias "frías-húmedas". Su uso se racionaliza basándose en doctrinas hipocráticas prevalentes en aquella época, pero en realidad, es, con frecuencia, una continuación de su aplicación precolombina.

Aguirre Beltrán ha descrito la evolución del *nagual* (hechicero, brujo) como agente conservador de los antiguos patrones culturales desde la conquista hasta el presente. ⁶⁵ El énfasis se enfocó en el dios de la lluvia en vez de difundirse entre una variedad de dioses. Aguirre Beltrán cita los siguientes como componentes claves del complejo *nagual*: 1) nace el día uno-lluvia (i. e., está predestinado); 2) es sacerdote del dios de la lluvia; 3) se traslada a Tlalocan, donde hay abundancia de lluvia y de comida; 4) gobierna la caída de lluvia y como consecuencia el logro de cosechas buenas o malas. En esta forma, la idea del *nagual*, que en tiempos precolombinos tenía un alcance mucho más amplio, incluyendo la adivinación y

⁶⁴ De la Serna, 1955: 88. Un saludador era una persona que creía que podía curar o ahuyentar la enfermedad con su aliento o saliva y con ciertas incantaciones y fórmulas, porque la gracia divina le permitía hacerlo. Aparentemente la Iglesia aprobaba la costumbre, al igual que ciertas oraciones se consideraban tener propiedades "calor-frío" para curar algunas enfermedades. Véase Ortiz de Montellano, 1976.

⁶⁵ Aguirre Beltrán, 1963; 98-104.

la astrología, y que tenía asociaciones con otros dioses, se concentra en Tláloc. Esta tendencia aumentaría la importancia del *iztauhyatl* y del *yauhtli* en esta clase de medicina. En apoyo de esta idea, Seler afirma que el nagualismo llegó a plena madurez bajo el dominio español.⁶⁶

Se intensificó en la adivinación y la medicina mágica el uso de plantas que, como el *yauhtli*, se consideraban la personificación de un dios, o que se asociaban estrechamente con uno. También recibieron nombres comunes que les permitían ajustarse a los moldes cristianos como parte del sincretismo continuo de la época. Ejemplos de esto lo son: *peyote-rosa*, María; *ololiuhqui*, Nuestro Señor;⁶⁷ *atlinan*-Nuestra Señora de las aguas;⁶⁸ *yauhtli-flor* o yerba de Santa María.⁶⁹

Los archivos de la Inquisición proveen una buena fuente de información acerca del uso "supersticioso o pagano" de las drogas. Frecuentemente los informes no son lo suficientemente detallados para nuestros propósitos, i. e., a veces se mencionan hierbas, pero sin dar los nombres de las hierbas específicas. Aparentemente, los usos principales de *iztauhyatl* (estafiate) eran para "limpiar" el cuerpo del paciente en la forma descrita arriba para los *tetlacuicuilique* y el *techichinani*.

Aguirre Beltrán⁷⁰ menciona cinco casos representativos entre 1692 y 1775 en los cuales se empleaba el estafiate en ese tipo de procedimiento, y de la Serna cita un caso.⁷¹ Quezada⁷² da tres ejemplos del uso de estafiate en la "curación" y Alarcón alude a un caso.⁷³ Podemos concluir que el *nagual* usaba estas plantas en rituales de "curación" invocando las propiedades mágicas debidas a su asociación con el dios de la lluvia. El punto es esclarecido al adoptar para estas especies nombres tomados de la hagiología cristiana y al incorporar oraciones cristianas en los rituales.

Al mismo tiempo las hierbas fueron incluidas en la farmacopea de los médicos, al nivel de medicina "racional". Este proceso, que Juan Comas llama "aculturación inversa",⁷⁴ ha estado en curso

⁶⁶ Seler, 1961: iv, 386.

⁶⁷ Aguirre Beltrán, 1963: 148.

⁶⁸ *Ibid.*, 133.

⁶⁹ Díaz, 1976a: 99.

⁷⁰ Aguirre Beltrán, 1963: 302.

⁷¹ De la Serna, *op. cit.*, 101.

⁷² Quezada, 1976: 68.

⁷³ Alarcón, 1953: 135.

⁷⁴ Comas, 1954: 327.

desde los primeros días de la conquista, cuando los españoles se dieron cuenta de que los aztecas se les habían adelantado en ciertas áreas de la medicina. Su interés es evidente al incluir drogas del Nuevo Mundo en la farmacopea del 1565 compilada por Nicolás Monardes en Sevilla. El libro, intitulado *Historia Medicinal de las Cosas que se traen de Nuestras Indias Occidentales* fue leído ampliamente, y publicaron varias ediciones, inclusive una traducción al inglés por John Frampton con el título *Joyfull Newes out of the Newe Founde Worlde*, publicada en 1577. El hecho de que el rey Felipe II pagó los gastos de una expedición de siete años de Francisco Hernández es evidencia adicional del interés y la curiosidad que existían en cuanto a la medicina indígena. Las obras medicinales publicadas en México reflejan la adopción de los remedios nativos en la medicina aprobada por la Iglesia y las autoridades coloniales. Algunos ejemplos estudiados por Comas aparecen a continuación: en 1579, Agustín Farfán recomendaba el *iztauhyatl* para la epilepsia, como diurético, para la hinchazón y la edema, para el empacho, y para el cólico y el vómito de leche de los infantes.⁷⁵ En 1698, Vetancurt lo recomendaba para el cólico, el empacho, y la edema, y recetaba el *yauhtli* para el empacho, la edema, la epilepsia, y como diurético.⁷⁶

Alarcón menciona el uso de *yauhtli* para las fiebres intermitentes.⁷⁷ Este uso fue documentado en 1899⁷⁸ y aun en este siglo.⁷⁹ Una comparación de estos remedios coloniales y los usos citados en la *Tabla I* mostrará que ha habido pocos cambios. Somolinos ha escrito que en la medicina de la Nueva España, "...[los patrones] siguen siendo Galeno e Hipócrates; la estructura y la doctrina son importadas. Pero en realidad, los elementos que emplean son americanos: son los mismos que empleaban los médicos aztecas, infiltrados en la vieja ciencia y aplicados según la norma clásica."⁸⁰

Pervivencia contemporánea

Como ya se ha mencionado, el uso ritual del *iztauhyatl* en las "limpias" se extiende desde los tiempos precolombinos hasta la ac-

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, 1954: 327.

⁷⁷ Alarcón, 1953: 170.

⁷⁸ Neher, 1968.

⁷⁹ Martínez, 1969.

⁸⁰ Citado en Comas, 1971: 125.

tualidad. La diferencia es que la planta probablemente se usa ahora en forma tradicional, habiendo perdido con el tiempo la teórica. O es posible que su uso se haya racionalizado dentro del sistema "caliente-frío", que es un residuo de una superposición colonial. La estrecha asociación de estas dos especies con Tláloc que hemos demostrado, revela el complejo cultural implicado y puede ser bastante útil en la interpretación de ritos y costumbres que existen hoy en día. Madsen ha estudiado a Tecospa, un pueblito azteca cerca de la Ciudad de México, y describe varias creencias medicinales muy interesantes. Por ejemplo, "...los enanitos o espíritus del agua (frío) son responsables de numerosas enfermedades. Mandan la enfermedad llamada *aire de cuevas* cuando se sienten ofendidos... el curandero puede hacer uso de varios remedios. Se puede frotar el cuerpo del enfermo con ruda (caliente) remojada en alcohol (templado) para "limpiarlo", o se puede usar un ramillete hecho de bola de fuego (caliente), pirul (caliente), romero (caliente) y yerba de Santa María [*yauhli*, B. O. de M.] (caliente)...⁸¹ Recordaremos que los *tepiototon*, unos de los *tlaloque*, eran representados como pequeños seres sin piernas, y que la creencia en enfermedad como castigo era común. En la receta se usa *yauhli*, añadiendo ruda y romero, las dos hierbas que, como ya hemos dicho, a veces reemplazaban el *iztauhyatl* y el *yauhli*.

...Otra dolencia mandada por los enanitos es el *yeyecacuatsihuitli* (muy frío), cuyos síntomas se parecen mucho a los de la reuma. [En otra publicación,⁸² Madsen los describe como parálisis, perlesía, boca torcida, pústulas, y dolor de coyunturas. Hay una gran semejanza entre estos y las enfermedades atribuidas al dios de la lluvia en la medicina precolombina]. El tratamiento de la enfermedad es el mismo que para el aire de cuevas. Después de la limpia, el mentolato (caliente) se frota sobre el cuerpo del enfermo, mientras se pone de pie sobre una olla en la cual hierven teposan (caliente), estafiate (caliente), ruda (caliente), un vaso de vinagre (templado) y un 'jigger' (onza y media) de alcohol (templado). El paciente y la olla se cubren con un sarape, donde se quedan hasta que todo el líquido se ha evaporado. Entonces el enfermo se acuesta, bien arropado, y lo frío de la enfermedad se escapa en el sudor de su cuerpo.⁸³

⁸¹ Madsen, 1955: 137.

⁸² *Ibid.*, 1969: 630.

⁸³ *Ibid.*, 1955: 137.

Debe notarse el uso de ambos, el *yauhtli* y el *estafiate*, al igual que sus equivalentes europeos, la ruda y el romero. El tratamiento es racionalizado por un efecto diaforético para efectuar la cura, lo que queda paralelo al remedio azteca de extraer la flema como cura de la "fiebre acuática" y otras enfermedades.⁸⁴ *Yeyecacuatsihuitzli* es probablemente una corrupción de *ehcacacoacihuitzli* (*ehecatl* = viento, *coatl* = serpiente, *cihuitzli* = parálisis). *Coacihuitzli*, como ya se ha mencionado en la *Tabla I*, se traduce generalmente como gota, así que la enfermedad podría describirse como "la gota causada por el viento o el aire". El estafiate, uno de los componentes del remedio, está incluido en la *Tabla I* como cura para la gota y para los efectos de un ventarrón.

La *Tabla II* presenta algunos usos actuales de estas dos especies en México y en el suroeste de los Estados Unidos. No pretende ser un estudio completo, puesto que esto excedería el propósito de este artículo. La monografía de Ford⁸⁵ y el libro de Martínez⁸⁶ son muy útiles en este sentido. Algunos de los usos, como para el empacho, el cólico, y las dolencias del estómago, son los mismos que los que se recomendaban en la época colonial. Otros requieren un análisis más extenso para llegar a la conexión con las creencias precolombinas. Se mencionan varios casos del uso de *yauhtli* para bañar los recién nacidos. En el *Códice Florentino* se describen las ceremonias después del nacimiento de un niño.⁸⁷ La partera cortaba el cordón umbilical, y después bañaba al niño mientras rezaba,

...acércate a tu madre, Chalchiuhtlicue, Chalchiuhtlatonac:
 ¡Que te reciba! ¡Que te bañe! ¡Que te limpie! ¡Que te quite,
 que te aparte lo sucio que has tomado de tu madre, de tu padre!
 ¡Que te limpie el corazón; que te lo haga fino, bueno!...

Como los ritos de limpia después del nacimiento se asociaban con deidades acuáticas, el *yauhtli*, hierba asociada con esas deidades, sería una substancia apropiada para el baño ritual de los niños.

Otro ritual que utiliza el *yauhtli* puede ser explicado por la asociación de la hierba con Tláloc. El día de la Fiesta del Pericón se celebra en varias partes de México del 28-29 de septiembre.⁸⁸

⁸⁴ Ortiz de Montellano, n. d.

⁸⁵ Ford, 1975.

⁸⁶ Martínez, *op. cit.*

⁸⁷ Sahagún, 1969: 175.

⁸⁸ Lewis, 1970: 461; Díaz, 1976b; 109.

El 28 de septiembre, día de San Miguel, los rancheros llevan cruces hechas de pericón [*yauhtli*], que han sido bendecidas por el sacerdote, y las colocan en los cuatro lados de la milpa para protegerla contra los ventarrones que soplan con frecuencia en ese tiempo. Es una vieja creencia que si los vientos soplan fuerte y dañan el maíz es porque los danzantes que representan al Tepozteco en la fiesta del 8 de septiembre no han desempeñado bien su papel. . . Cruces semejantes se colocan en las casas, porque se cree que en esa noche los demonios andan sueltos, y que los aires malévolos soplan fuerte. . . ⁸⁹

El Tepozteco, patrón del pueblo, es una versión hispanizada de Tepoztecatl, patrón ancestral del lugar. Es uno de los "400 conejos", dioses del pulque, que eran dioses de la vegetación, y, como se ha descrito arriba, tenían fuertes conexiones con los *tlaloque*. La danza del Tepozteco se puede interpretar como un ritual para obtener buenas cosechas y lluvia. A través del tiempo se ha efectuado una fusión entre las funciones del dios del viento, Ehecatl, y Tláloc, dios de la lluvia. La fusión se hizo más fácil puesto que el dios patrón era desde un principio una deidad ambidextra. Una síntesis adicional ha tenido lugar. La fiesta se celebra en la fecha de la fiesta de la Natividad, y los indios creen que el Tepozteco es hijo de la Virgen María. ⁹⁰

Se creía también que la ejecución defectuosa del baile sería castigada con ventarrones perjudiciales a las cosechas, así como en Tecospa se creía que enojar a los "enanitos" traería como resultado dolencias producidas por "los aires". Aun en 1930 el clérigo de Tepoztlán bendecía el cerro, porque la gente del pueblo creía que de otro modo, Tepoztecatl arruinaría las cosechas. ⁹¹ Dado que el dios que tenían que propiciar combinaba propiedades de ambos el dios de la lluvia y del viento, sería apropiado usar *yauhtli*, una de las hierbas de Tláloc, en los ritos propiatorios. La fusión de las características de los dioses de la lluvia y del viento aparece ilustrada en el ritual de limpia descrito por Jesús Cortés: una curandera alivia el "mal aire" de sus enfermos por medio de una "limpia" que incluye invocaciones a los santos católicos y a los genios de los rayos.

⁸⁹ *Ibid.*, 1970: 140, 461.

⁹⁰ *Ibid.*, 253-256.

⁹¹ López Austin, 1973: 138.

Por consiguiente, la curación de las enfermedades del "viento" incluye también la invocación de los espíritus de "relámpago-lluvia".⁹²

Las cruces hechas de *yauhtli* usadas para ahuyentar los "malos" vientos de las casas durante la noche del 28 de septiembre son más difíciles de explicar. Díaz menciona la posibilidad de una asociación con Huehuetotl (el dios viejo, dios del fuego), afirmando que la fiesta de San Miguel corresponde al final de la fiesta de Huehuetotl en la época precolombina.⁹³ La cuestión de la correlación del calendario azteca con el nuestro es muy complicada, pero parece que la correlación de Caso es la más aceptada. Según Caso, Xocotl-huetzi (fiesta de Huehuetotl), caería en 1521 entre el 12 al 31 de agosto, y el 18 de septiembre caería en el mes de Teotleco.⁹⁴ Teotleco era una celebración del regreso de los dioses, los cuales llegaban de noche. Se dejaba masa afuera del templo, y se creía que Tezcatlipoca implantaría su huella como señal de su llegada.⁹⁵ Tal vez esta idea de los dioses que vuelven de noche fue convertida en vientos y espíritus malévolos que vagan precisamente en esa noche. En este caso, también se justificaría el uso del *yauhtli* debido a su asociación con el dios viento-lluvia. La filosofía azteca estaba basada en dicotomías y oposiciones, una de las más fundamentales era la de Tezcatlipoca versus Quetzalcóatl (dios de la guerra en contra del dios del viento). Por consiguiente, si Tezcatlipoca vagaba por la noche, el *yauhtli*, hierba asociada con los dioses de lluvia-viento-agricultura, hubiera sido un amuleto mágico apropiado.

La hechicería para evitar ataques de espíritus malévolos durante la noche data de la preconquista. Los *temacpalilotique* eran hechiceros que utilizaban el antebrazo de una mujer fallecida de parto para perpetrar robos. Creían que el antebrazo, acompañado de incantaciones apropiadas, dejaría a los moradores inconscientes y profundamente dormidos de suerte que ellos pudieran asaltar el lugar. Estos maleficios se llevaban a cabo de noche, mientras "governaba" Tezcatlipoca. Para protegerse de los asaltos, colocaban un cuchillo de obsidiana dentro de una vasija con agua a la puerta de la casa, evidentemente para que él hechicero se hiriera cuando se asomara a la olla llena de agua cubriendo el cuchillo.⁹⁶

⁹² Cortés, n. d.

⁹³ Díaz, 1976b: 109.

⁹⁴ Caso, 1971: 341.

⁹⁵ Sahagún, 1951: 118.

⁹⁶ López Austin, 1966: 97.

Conclusión

Hemos demostrado que el *iztauhyatl* y el *yauhtli* se asociaban estrechamente con los ritos de Tláloc y de las otras deidades relacionadas con él, en unos casos hasta llegar a la personificación de la hierba como la deidad. Estas asociaciones las hacían ingredientes valiosos en los ritos mágicos para propiciar a esas deidades y en la cura de aquellas enfermedades estrechamente asociadas con el agua y el frío. Esas prácticas continuaron durante la época colonial y se intensificaron porque los indígenas y los mestizos desarrollaron una síntesis de los elementos principales de la agricultura (agua, viento, fertilidad), con una ligera capa de cristianismo. Puesto que el entrenamiento sistemático de los sacerdotes en el *calmécac* ya no se permitía, lo más esotérico de las creencias religiosas abstractas y filosóficas se perdió paulatinamente, mientras que los aspectos importantes a los agricultores, i. e., la lluvia y la fertilidad, se retuvieron, y su importancia aumentó.

Con el paso del tiempo, muchas de las razones fundamentales de las ceremonias se perdieron en la niebla de la costumbre y la necesidad de esconderle a la Iglesia Católica el verdadero propósito de éstas. Hoy en día muchas de las costumbres antiguas y el uso de las plantas continúan, pero para comprender y apreciar completamente el significado de ciertos actos es necesario desenredar la madeja torcida por las creencias medievales españolas, y huellar la costumbre hasta llegar a su condición prístina en la preconquista. El *iztauhyatl* y el *yauhtli* han merecido plenamente el nombre de "yerbas de Tláloc" por más de 500 años.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia*. México, INI, 1963.
- Álvarez Heydenreich, Laurencia, "Breve estudio de las plantas medicinales en Hueyapan, Morelos", *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*. Carlos Viesca Treviño, ed. México, IMEPLAM, 1976, p. 85-111.
- Caso, Alfonso, "Calendrical Systems of Central Mexico". *Handbook of Middle American Indians*, Robert Wauchope, ed. Austin: University of Texas Press, 1971, p. 333-348.
- Comas, Juan, "Influencia indígena en la medicina hipocrática en la Nueva España del siglo xvi". *América Indígena*, México, 1954, 14, p. 327-361.
- , "La Medicina aborígen mexicana en la obra de fray Agustín de Vetancurt." *Anales de Antropología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1968, 5, p. 129-162.
- , "Influencia de la farmacopea y terapéutica indígenas en Nueva España en la obra de Juan de Barrios." *Anales de Antropología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1971, 8, p. 125-150.
- Cortés, Jesús, "La medicina tradicional en la Sierra Mazateca." *Memoirs of the XLII International Congress of Americanists*, Paris, 1976, (en prensa).
- Covarrubias, Miguel, "El Arte 'Olmeca' o de la Venta", *Cuadernos Americanos*, México, 1946, 5-4, p. 153-184.
- De la Cruz, Martín, *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*. Efrén C. del Pozo, ed., México: IMSS, (original: 1552), 1964.
- Díaz, José Luis, *Índice y sinonimia de las plantas medicinales de México*, México, IMEPLAM, 1976a.
- , "Algunas plantas mexicanas con efecto sobre el sistema nervioso". En Xavier Lozoya ed., *Estado actual del conocimiento en plantas medicinales mexicanas*. México, IMEPLAM, 1976b.
- Durán, Diego, *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*. Fernando Horcasitas y Doris Heyden, eds. y traduc. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1971.
- Ford, Karen C., *Las Yervas de la Gente: A Study of Hispano-American Medicinal Plants*, Ann Arbor. University of Michigan Museum of Anthropology, 1975.

- Furst, Peter T., *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*. New York, Praeger, 1972.
- Garibay, Angel Ma., "Paralipómenos de Sahagún". *Tlalocan*, México, 1946, 2: p. 235-254.
- , *Veinte Himnos sacros de los nahuas*. México, UNAM, 1958.
- , "Nombres nahuas en el Códice de la Cruz-Badiano. Sentido etimológico." En Martín de la Cruz. *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*. Efrén C. del Pozo, ed. México, IMSS, 1964, p. 359-374.
- González, Juan E., *La Flora de Nuevo León*, Nuevo León, México, Imprenta Católica, 1888.
- Hernández, Francisco, *Historia Natural de la Nueva España*, México, UNAM, (Original: 1790), 1959.
- Instituto Médico Nacional, *Datos para la materia médica mexicana*, México: Secretaría de Fomento, 1898.
- Isonza Ogazón, Alberto, "Estudios bio-antropológicos del tratamiento del susto." *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*. Carlos Viesca Treviño, ed. México: IMEPLAM, p. 59-73.
- Jiménez Moreno, Wigberto, "Primeros Memoriales de fray Bernardino de Sahagún." México, INAH, 1974.
- León-Portilla, Miguel, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, México, UNAM, 1958.
- Lewis, Oscar, "Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied." *Urbana*, University of Illinois Press, 1970, III.
- Logan Michael, "Digestive Disorders and Plant Medicinals in Highland Guatemala." *Antropos*, 1973, 68: p. 537-547.
- López Austin, Alfredo, "Los temapalilotique", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, 6: p. 97-117.
- , "De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas." *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969a.
- , *Augurios y Abusiones*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969b.
- , "De las Plantas medicinales y de otras cosas medicinales." *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, 9:125-230.

- , *Hombre-Dios*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973.
- , "The Medicine of the Ancient Nahuas." *Sixteenth Century Mexico*, Munro S. Edmonson, ed. Albuquerque, N. M., University of New Mexico Press, 1974, p. 205-224.
- , *Textos de medicina Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, p. 16-31.
- , "Cosmovisión y medicina náhuatl." *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*. Carlos Viesca Treviño, ed. México, IME-PLAM, 1976, p. 13-27.
- Madsen, William, "Hot and Cold in the Universe of San Francisco Teocospa." *Journal American Folklore*, 1955, 68: p. 123-138.
- , *The Virgin's Children*, New York, Greenwood Press, 1960.
- , *Mexican Americans of South Texas*, New York, Holt-Rinehart, 1964.
- , "Religious Syncretism." *Handbook of Middle American Indians*, Robert Wauchope, ed., Austin, TX: University of Texas Press, 1967, v. 6, p. 369-391.
- , "The Nahua." *Handbook of Middle American Indians*, Robert Wauchope, ed. Austin, TX, University of Texas Press, 1969, v. 8, p. 602-637.
- Mak, Cornelia, "Mixtec Medical Beliefs and Practices." *América Indígena*, México, 1955, 19: p. 12-149.
- Martínez, Maximino, *Las plantas medicinales de México*, México, Ediciones Botas, 1969.
- Neher, Robert T., *The Ethnobotany of Tagetes, Economic Botany*, 1968, 22: p. 317-325.
- Nicholson, Henry B., "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico." *Handbook of Middle American Indians*, Robert Wauchope, ed. Austin, TX: University of Texas Press, 1965, v. 10, p. 395-446.
- Ortiz de Montellano, Bernardo, "Aztec Medicine: Empirical Drug Use." *Ethnomedizin*, 1974-1975, 3: p. 249-269.
- , "Empirical Aztec Medicine." *Science*, 1975, 188: p. 215-220.
- , "Curanderos: Spanish Shamans or Aztec Scientists." *El Grito del Sol*, 1976, 1/2: p. 21-28.

- , n.d. "The Rational Causes of Illnesses Among Aztecs." *Memoirs of the XLII International Congress of Americanists*, Paris, 1976, (en prensa).
- Quezada, Noemí, "La herbolaria en el México Colonial." *Estado actual del conocimiento en plantas medicinales mexicanas*, Xavier Lozoya, ed. México: IMEPLAM, 1976, p. 51-70.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las idolatrias, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes*. México, ediciones Fuente Cultural (original 1629); 1953.
- Sahagún, Bernardino de, *Códice Matritense del Real Palacio*. Francisco del Paso y Troncoso, ed. (edición facsímile), Madrid: Hauser y Manet, 1906.
- , Book 2, "The ceremonies. En General History of the Things of New Spain." *Florentine Codex*, A.J.O. Anderson y C.E. Dibble, traduc. Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1951.
- , *Historia General de la Nueva España*, Ángel Ma. Garibay, ed. 4, vols, México, Editorial Porrúa, 1956.
- , Book 5, "The Omens." En General History of the Things of New Spain: *Florentine Codex*, C.E. Dibble and A.J.O. Anderson, traduc. Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1957.
- , Book 10, "The People." En General History of the Things of New Spain: *Florentine Codex*, C.E. Dibble and A.J.O. Anderson, traduc. Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1961.
- , Book 6, "Rhetoric and Moral Philosophy." En General History of the Things of New Spain: *Florentine Codex*, A. J. O. Anderson and C. E. Dibble, traduc. Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1969.
- , Book, "The Gods." En General History of the Things of New Spain: *Florentine Codex*, A. J. O. Anderson and C. E. Dibble, traduc. Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1970.
- Sánchez Sánchez, Oscar, *La flora del Valle de México*, México, Editorial Herrero, 1974.
- Santamaría, Francisco J., *Diccionario de Mejicanismos*, 2a. ed., México, Editorial Porrúa, 1974.
- Seler, Eduard, "Gesammelte Abhandlugen zur Amerikanischen Sprach" und *Altherthumskunde*, Graz, Austria, Akademische Druck, 1961, v. 4.

- Serna, Jacinto de la, *Tratado de ministros de indios*, México, Ediciones Fuente Cultural (Original 1630), 1953.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*, México, Editorial Porrúa, (original 1723), 1975.
- Viesca Treviño, Carlos, "Los psicotrópicos y la medicina de los gobernantes entre los aztecas." En *Coloquio: psicotrópicos de origen vegetal, sus implicaciones históricas y culturales*, Xavier Lozoya, ed. México, IMEPLAM, 1976.
- Viesca Treviño, Carlos e I. de la Peña Páez, "La Magia en el Códice Badiano." *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974, 11; p. 267-301.
- Ximénez, Francisco, *Cuatro libros de la naturaleza y virtudes medicinales de las plantas y animales de la Nueva España*, Morelia, México, Escuela de Artes (original 1615), 1888.