Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 70 (julio-diciembre 2025): 196-227
e-ISSN: 3061-8002 | ISSN: 0071-1675 | https://doi.org/10.22201/iih.30618002e.2025.70.78734

ARTÍCULOS

El miedo a las "apariciones nocturnas" de Tezcatlipoca
Cuitlapanton, cintanaton, centlapachton

Fear of Tezcatlipoca's "Nocturnal Apparitions"
Cuitlapanton, Cintanaton, Centlapachton

Nemian NAVARRO*
https://orcid.org/0009-0007-5909-0732
Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Programa de Posgrado en Estudios Mesoamericanos
navarronemian@gmail.com

Resumen

En el libro v de la *Historia general de las cosas de Nueva España* se describen "fantasmas" o "ilusiones" que aparecían por las noches y habrían supuesto causa de miedo para los antiguos nahuas. Según esta fuente, aquéllos con un comportamiento "valiente" se atrevían a confrontarlos, mientras que los "miedosos" salían huyendo. Con este documento como fuente principal, en este trabajo se analizarán los significados y usos del miedo a estas "apariciones nocturnas" y, en específico, los nombres, las formas y los comportamientos de la *cuitlapanton*. La hipótesis es que el miedo era causado porque los nahuas interpretaron las apariciones como un *tetzahuitl*, pues Tezcatlipoca anunciaba el destino benéfico o perjudicial por medio de sus *nanahualtin*. Por esta razón, se examina qué ideas sobre esta "aparición nocturna" ofrece el texto en náhuatl y español, y qué significados se le atribuyen según el pensamiento indígena. No sólo se discute la validez de considerarla otro *tetzahuitl*, sino también la idea del miedo como un fenómeno histórico-cultural inmerso en las relaciones sociales de los nahuas.

Palabras clave: emociones; miedo; apariciones nocturnas; *tetzahuitl*; Tezcatlipoca; *cuitlapanton*.

Abstract

In Book v of the Historia general de las cosas de Nueva España *[General History of the Things of New Spain] "ghosts" or "illusions" are described as nocturnal apparitions that provoked fear among the ancient Nahuas. According to this source, those who behaved "bravely" dared to confront them, while the "fearful" fled the scene. Using this document as a primary source, this work analyzes the meanings and uses of fear in relation to these "nighttime apparitions", focusing specifically on the names, forms, and behaviors of the* cuitlapanton. *The hypothesis is that fear arose because the Nahuas interpreted the apparitions as* tetzahuitl, *since Tezcatlipoca revealed*

* Agradezco a Guilhem Olivier y Carlos Galaviz, así como al equipo editorial, por ayudarme a ordenar el presente trabajo.

Recepción: 30 de octubre de 2023 | Aceptación: 8 de agosto de 2024

© 2025 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es

beneficial or harmful destinies through his nanahualtin*. Therefore, this article examines what ideas about this "nighttime apparition" are presented in both the Nahuatl and Spanish texts, and what meanings are attributed to it within Indigenous thought. It not only discusses the validity of identifying* cuitlapanton *as another* tetzahuitl*, but also explores fear as a historical-cultural phenomenon embedded in the social relations of the ancient Nahuas.*

Keywords: *emotions; fear; nighttime apparitions;* tetzahuitl*; Tezcatlipoca;* cuitlapanton.

A mi madre Araceli, mi primera maestra de historia

Introducción

En los capítulos III, XI, XII y XIII del libro V de la *Historia general de las cosas de Nueva España* se describen "fantasmas" o "ilusiones" de Tezcatlipoca (*yohualtepuztli*, *tlacanexquimilli*, *quinametli*, *cuitlapanton*, *cintanaton/centlapachton*, *tzontecomatl* y *micqui*) que solían aparecerse por las noches para espantar a los nahuas. Quienes tenían un comportamiento "valiente" se atrevían a confrontarlos, mientras que los "miedosos" huían. Bernardino de Sahagún (1499-1590) especificó las formas y las consecuencias benéficas y perjudiciales que estos "fantasmas" ocasionaban a las personas. El fraile también refirió el miedo que estas manifestaciones causaban a los indígenas y que el comportamiento valiente (asociado a guerreros y sacerdotes) prevalecía en contraste con quienes tenían una personalidad temerosa (Sahagún 2000, 1: 289-290, 294-296).

Uno de los primeros interesados en estas "apariciones nocturnas"[1] fue Alfredo López Austin (1963, 179-185), quien tradujo el capítulo III y analizó el comportamiento de "el hacha nocturna" y quienes se la encontraban de noche. Años después tradujo y explicó los "augurios y abusiones" que Sahagún registró en diversas obras. Según el historiador, en los "augurios" respecto de animales o "apariciones nocturnas" estaba implícito el interés de los nahuas por conocer el significado de lo que deparaba el futuro (López Austin 1969, 11-12).

Más tarde, Doris Heyden (1989) estudió a Tezcatlipoca y consideró que era el aspecto negativo del dios, como un hechicero asociado a la

[1] Tomando en cuenta los atributos nocturnos de Tezcatlipoca, sobre todo la preferencia por manifestarse de noche y su tendencia a ceder a las demandas de sus captores con el amanecer, es que podemos llamarlas "apariciones nocturnas" (Navarro 2023, 93).

noche y al jaguar, lo que le permitía transformarse en fantasmas que solían espantar de noche, que se interpretaron como "mal agüeros" que resultaron útiles para la organización del Estado para estimular a los hombres para que fuesen valientes en la guerra. Asimismo, al examinar las representaciones de Tezcatlipoca, Guilhem Olivier propuso que las apariciones nocturnas involucraban la determinación del destino de los hombres que se hubieran enfrentado o huido del dios, además de burlas y risas. Si bien el arrojo de los hombres es el comportamiento ideal frente al *nahualli* de Tezcatlipoca, como enseñanza para los más jóvenes, el significado de las apariciones nocturnas radicaba en la confirmación de un destino preestablecido (2004a, 38-47).

En un estudio comparativo del libro v en el *Códice florentino* y la *Historia general de las cosas de Nueva España*, María José García Quintana cuestionó que estos "augurios y abusiones" fueran ejemplos del "pensamiento popular" y planteó la posibilidad de que las ideas vertidas en esos textos, elaborados por individuos de la "clase social culta", no fueran las creencias y actitudes del común del pueblo, sino las reinterpretaciones de los autores (2004, 248-249). Javier Ayala Calderón (2019, 160-163) examinó los "fenómenos fantasmales" de lo que se denominó el "imaginario sobrenatural de la Nueva España" y concluyó que las creencias prehispánicas en fantasmas manifestaban la aceptación del retorno de los difuntos entre los vivos. Sugirió la desvinculación de los "fantasmas de Sahagún" de su relación con Tezcatlipoca para considerarlos "seres de ultratumba". Si bien aceptó que pueden ser *tetzahuitl*,[2] no habría que relacionarlos con este dios, sino interpretarlos como augurios de muerte por tratarse de difuntos específicos que han vuelto a la tierra.

Algunas indagaciones acerca de estos personajes nocturnos han señalado el miedo que causaban a quienes se los encontraban de noche y sus reacciones de valentía o cobardía; otros se han abocado a la traducción y el análisis semántico del libro v del *Códice florentino*. El objetivo principal de este trabajo es exponer los usos y significados que los pueblos nahuas elaboraron sobre el miedo a las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca, en la figura de la *cuitlapanton*, también llamada *cintanaton*, *centlapachton*,

[2] Sobre el concepto de *tetzahuitl*, véanse Miguel Pastrana Flores (1999, 121-142; 2009; 2014, 237-252; 2021, 15-40); López Austin (2019, 13-2); Olivier (2019, 43-106).

aspecto que no se había estudiado.[3] ¿Cómo interpretaron los pueblos nahuas el miedo a estas apariciones? Mi propuesta es que el miedo no era causado por un fantasma o ilusión, sino por otro tipo de *tetzahuitl*, es decir, la manifestación del dios sobre la humanidad (Pastrana 2014, 239). Para demostrarlo, examinaré los nombres, las características y los comportamientos de la *cuitlapanton*, *cintanaton/centlapachton* como se describen en el libro v de la *Historia general*...

El hecho de aproximarme al significado de las "apariciones nocturnas" de Tezcatlipoca mediante este documento se justifica porque forma parte de la "historiografía novohispana de tradición indígena" que se refiere a "la manera de concebir y registrar la historia entre los pueblos indígenas de la región que por tres siglos se llamó Nueva España" (Romero 2003, 9-20). Dentro de esta historiografía, Miguel Pastrana Flores colocó este texto en la categoría "obras de recopilación indígena" porque muestra la visión del mundo indígena independientemente de los fines prácticos y el origen étnico de sus autores (2008, 73-96; 2011, 55-85). Coincido con este historiador en que, si bien las obras elaboradas por autores europeos o educados en esta cultura presentan formatos, estructuras y hasta interpretaciones occidentales, no pueden entenderse como una "tergiversación del pensamiento indígena prehispánico durante la Colonia", sino como la "reinterpretación del pasado y la cultura náhuatl en las condiciones de la Nueva España" (Pastrana 2008, 80-85). En ese sentido, Romero Galván apuntó que la "historiografía novohispana de tradición indígena", como proceso historiográfico cambiante y coexistente, es una sólida "manera de conocer el pasado indígena [porque conlleva] la indagación en testimonios originales sólidamente basados en la misma tradición", aun si sus formatos y formas de hacer historia se basaron en paradigmas de la cosmovisión europea (2003, 17-18).[4]

[3] En mi tesis de licenciatura (Navarro 2023) analicé las formas y los significados de seis "apariciones nocturnas" relacionadas con el dios Tezcatlipoca: *yohualtepuztli*, *tlacanexquimilli, quinametli*, *cuitlapanton*, *cintanaton/centlapachton*, *tzontecomatl* y *micqui*. Expuse las implicaciones políticas, sociales y religiosas que pudieron existir en relación con la idea del miedo, para comprender, aunque sea en términos generales, la concepción e importancia de esta emoción entre los pueblos nahuas.

[4] Además, habría que considerar que en la "historiografía novohispana de tradición indígena" existen elementos (ideas, fenómenos o explicaciones) que no tienen mucho sentido dentro del pensamiento europeo, pero que adquieren mayor coherencia y verosimilitud al relacionarlos con el sistema de creencias mesoamericano. Esto debe ser tomado en cuen-

Algunas consideraciones sobre la emoción del miedo

En términos generales, entiendo el miedo como la experimentación de una sensación de inseguridad frente a la amenaza real o imaginaria de un objeto o situación peligrosa (Delumeau 2019, 21; Rosas Moscoso 2005, 24). Como un proceso biológico y psicológico, como experiencia fisiológica, el *sentimiento* del miedo alerta al cerebro y prepara al organismo para la lucha o la huida (Becerra-García *et al*. 2007; Vila *et al*. 2009). Como fenómeno social y cultural, como experiencia colectiva mediada mental y culturalmente, la *emoción* del miedo revela su importancia en la participación de prácticas culturales que influyen en la expresión y la experiencia emocionales (Gonzalbo, Staples y Torres 2009, 10, 32; Speckman, Agostoni y Gonzalbo 2009, 10-11).[5] En específico, retomo dos planteamientos sobre el miedo (*mauhcayotl* o *mahuiztli*) en la cultura náhuatl. El primero es de Jaime Echeverría García:

> La emoción del miedo se construye como una estructura de control y ordenamiento social que se ancla y reproduce en los diferentes niveles institucionales y de la interacción social. De esta manera, el miedo es uno de los fundamentos de la cohesión social, pues se haya inserto en lo más profundo del sistema normativo social y moral, en los comportamientos y los modales, siendo muchas veces el núcleo de tales aspectos (2009, 47, 53-60).

El segundo es de Miriam López Hernández:

> El miedo es una construcción cultural que dota de significado a eventos, acciones y pensamientos [...]; la persona que percibe un peligro [o presume de su existencia] reacciona de determinada forma [...] de acuerdo con la cultura y los códigos [genéricos] de la misma [...]. Cabe señalarse que el miedo previene la violación de las normas, así actúa como un regulador del comportamiento (2014, 350-351).[6]

ta como otro factor a favor de la validez de las fuentes empleadas (comunicación personal con Sergio Ángel Vázquez Galicia, marzo de 2023).

[5] Autoras como Pilar Gonzalbo Aizpuru diferenciaron entre "miedos naturales" y "miedos culturales"; sin embargo, "en la diversidad de los miedos no es sencillo discernir los miedos naturales y los culturales, porque los miedos culturales tienen su origen en miedos reales; y, sin embargo, podemos hablar de los miedos dirigidos, así como podemos distinguir los miedos instintivos de aquellos que han sido previamente conceptualizados y asimilados" (Gonzalbo, Staples y Torres 2009, 32).

[6] Según López Hernández (2014, 350-351), con el estudio de las emociones (del miedo) se puede determinar a qué teme la sociedad en conjunto, lo que le resulta culturalmente significativo.

Echeverría García apunta que remite a lo conocido, a una "fuente inductora de miedo"[7] determinada, cuya experimentación se limita a la desaparición de la amenaza (2012, 5, 17-18). El miedo es la toma de conciencia y la necesidad de seguridad; para combatirlo, un grupo particular diseña estrategias a las que recurre dados los fines pedagógicos y moralizantes de su conducción (2009, 47, 53-60). Este autor concibe la emoción del miedo como un fenómeno que oscila entre lo biológico y lo cultural, lo corporal y lo significativo, como una construcción histórico-cultural con un amplio radio de acción en el establecimiento de relaciones sociales y morales, y de diferenciadores de edad, género y posición social en los marcos del poder, como un proceso de socialización (2012, 17).[8]

Los "fantasmas" o "ilusiones" de Tezcatlipoca en el libro v de la Historia general...

La *Historia general de las cosas de Nueva España*[9] fue escrita por Sahagún e intelectuales indígenas entre 1558 y 1577. Resultado de una acuciosa labor del fraile franciscano y sus colaboradores e informantes, la obra escrita en náhuatl y español reúne las creencias, las costumbres, las tradiciones y los conocimientos de los antiguos nahuas de Texcoco, México-Tenochtitlan y Tlatelolco, principalmente. En el libro v, "que trata de los agüeros y prenósticos que estos naturales tomaban de algunas aves, animales y sabandixas para adivinar las cosas futuras" (Sahagún 2000, 1: 285), se describen los agüeros, o augurios,[10] y abusiones que los nahuas daban a situaciones que

[7] Entiéndase como "aquel fenómeno, cosa o ser que ha sido definido culturalmente como peligroso por ser causante de un daño inmediato o venidero" (Echeverría García 2012, 5).

[8] El papel que Echeverría García le dio a la "socialización emocional" —"proceso por el cual el niño es introducido en una vida emocional constituida por el discurso de los adultos" (2012, 17)—, de acuerdo con Catherine Lutz, fue la significación emocional socialmente establecida con que se transmiten pautas de comportamiento sancionadas por códigos morales y sociales. López Hernández (2014) señaló que las emociones son "mediadoras de la acción social", generan identidades en los sujetos y establecen relaciones entre los géneros. Mediante la "socialización emocional", que también retoma de Lutz, se transmiten las pautas de comportamiento, la distribución del poder y las estructuras ideológicas (2014, 350-351).

[9] Romero Galván explica que la *Historia general...* es sólo la parte en español y con variantes de lo escrito en náhuatl del manuscrito llamado *Códice florentino* (2002, 36). García Quintana aclara que Sahagún no tituló su obra (1999, 163-164, 170-171).

[10] Para López Austin, un augurio es "una señal que pued[e] revelar a los seres humanos el conocimiento de una determinación divina ocurrida, pero aún no realizada" (2019, 15).

involucraban animales como búhos, conejos o insectos. En este libro, Sahagún quiso probar que entre los indígenas, así como en todo ser humano, prevalecía un "apetito de más saber", por medios ilícitos y prohibidos, sobre "las cosas futuras y las cosas secretas" (2000, 1: 285).

Tomando en cuenta el carácter práctico de esta obra como instrumento de conversión, se revela la importancia que el fraile dio a "muchos de los agüeros que estos naturales usaban", incluidas también "diversas maneras de estantiguas[11] que de noche los aparecían" (Sahagún 2000, 1: 285). En sus palabras, si las "supresticiones idolátricas y agüeros y abusiones" son una enfermedad, los predicadores y confesores son como "médicos de las ánimas" que tienen que conocer los "pecados de la idolatría" para así curar estas "enfermedades espirituales" (Sahagún 2000, 1: 31).

Con base en lo anterior, se pueden describir las características principales de la *cuitlapanton*, *cintanaton/centlapachton*, la "aparición nocturna" de Tezcatlipoca seleccionada para este trabajo, en el contenido tanto en náhuatl como en español de la obra de Sahagún y colaboradores, según la exhortación de Josefina García Quintana y López Austin: "Es necesario considerar el *Códice florentino* como una unidad de dos partes que se complementan recíprocamente" (Sahagún 2000, 1: 24).[12]

Capítulo XIII. "En que se trata de otras fantasmas que aparecían de noche": cuitlapanton, cintanaton, centlapachton

En este capítulo se habla de que "había otra manera de fantasma que de noche aparecía" cuando la gente salía a hacer sus necesidades.[13] Se describe como "una mujer pequeña, enana", a la que llamaban *cuitlapanton* o *centlapachton*. Quien veía la aparición la interpretaba como "agüero" de que moriría en breve o de que viviría algún infortunio. Este "fantasma" femenino tenía cabellos largos "hasta la cinta" y su andar era "como una anadeando" (Sahagún 2000, 1: 296). En *Augurios y abusiones*, López Austin tradujo *cuitlapanton* como "espaldilla", aunque aparece también como

[11] "Estantigua: Visión, phantasma que se ofrece a la vista, causando pavor y espanto" (RAE 1732).

[12] En ese sentido, completaré y contrastaré la descripción en español de estas apariciones nocturnas con la traducción del náhuatl de López Austin (1969).

[13] Véanse los anexos con la transcripción al español de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin (Sahagún 2000) y la traducción al español de López Austin (1969).

cintanaton, "cestillo de mazorcas". Menciona que en Acolhuacan también se aparecía y que la gente la llamaba *centlapachton*, "la enteramente aplastada" (1969, 56-57). De manera similar, Juan de Torquemada la llamó "Cuitlapanton o Cintanaton o Cintlatlapachoto" (1975-1983, 4: 373), y Jacinto de la Serna, "Quitlapanton" (1900, 379).

En el texto en náhuatl se refiere que, si alguna persona tenía la necesidad de orinar por la noche y salía a solas, con luna o a oscuras, se aparecía la *cuitlapanton*: "Decían que sólo allí en los lugares en que orinaban, en los basureros se aparecía a la gente", "*quitoa, zan uncan in neaxixaloyan, in tlazulpan moteittitiaya*" (López Austin 1969, 56-57):

> *Auh inic ittoya, yuhquin cihuapiltontli, zan huel tepiton, cihuapiltepiton; amo achi cuauhtic; zan cacapanton, chachapanton, tzapaton, cuitlapachton, tzonqueme; tzotzonqueme; tzotzonquenpile; huel icuitlacaxiuhyan; huetzi in itzon, in itzonquen. Auh inic nenemi: zan tlalli ixco onotiuh, pepeyocatiuh.*
>
> Y así era vista, semejante a una niñita, muy pequeña, niña chiquita, nada madura; sólo crujidorcilla, chapoteadorcilla, enanilla, nalgoncilla, peluda; tenía vestido de pelo, tenía colgajos de cabello; bien le crecían hacia atrás; caía su cabello, su vestido de cabello. Y así caminaba: sólo en la superficie de la tierra iba andando, iba lentamente (López Austin 1969, 56-57).

El texto la consideraba un "augurio de muerte", *miquiztetzahuitl*, por anunciar un fallecimiento próximo o un suceso desafortunado. Si nada de esto sucedía, la gente decía que se aparecía sólo para atemorizar. Era imposible sujetarla, porque desaparecía a cada intento hasta que su perseguidor se cansaba y desistía (López Austin 1969, 56-57; Sahagún 2000, 1: 296).

En resumen, este fantasma era una mujer pequeña, enana; con cabellos largos hasta la cinta o cintura (RAE 1729, s. v. "cinta") y con un andar como anadeando (RAE 1726, s. v. "anadear"), es decir, con énfasis en el movimiento de caderas (véase la figura 1). Aparecía en los lugares a los que la gente iba a orinar o defecar por la noche. Quien la veía "cobraba gran temor". Los intentos por capturarla fracasaban, porque desaparecía y reaparecía en otra parte o cerca de allí tantas veces como la persona insistiera en atraparla, y "se quedaba burlando". La persecución terminaba por cansar y asustar a la gente, que prefería rendirse. Por estas razones, el encuentro con la *cuitlapanton* se consideraba un agüero: "luego tomaban agüero que habían de morir en breve, o que le había de acontecer algún infortunio" (Sahagún 2000, 1: 296).

Figura 1. *Cuitlapanton*, lib. v, f. 13r (*Códice florentino digital/Digital Florentine Codex* 2023, https://florentinecodex.getty.edu/es/book/5/folio/13r/images/0). Dibujo: Nemian Navarro

Esta información se puede completar con la de otras dos fuentes. En *Monarquía indiana*, Torquemada escribió: "Dicen que en aquellos tiempos muchas veces aparecía una mujer enana, en forma de una pequeña niña muy bien vestida y ataviada de largos y extendidos cabellos" (1975-1983, 4: 373). La gente la consideraba un augurio de muerte o alguna gran desgracia, y aquel que la veía entendía "que en breve tiempo había de morir por enfermedad inevitable o por otro repentino caso no pensado, ni sabido, o que cuando quedase con la vida, había de ser muy pobre y desventurada y con muchas prisiones y calamidades, hambres, privaciones de oficios y dignidades". Según el fraile, "decían que esta fantasma era diosa del maíz, y no aparecía sino a uno solo" (1975-1983, 4, lib. 14, 373).

En su *Manual de ministros*, De la Serna afirmó que este "género de fantasma" causaba gran temor a quien se le aparecía, y que siempre se escabullía y "dexava burlado" a quien tratase de capturarla, sin importar cuánto lo intentara. La describió como "vna muger enana", con largos cabellos hasta la cintura y en su andar iba hacia cualquier parte, "como quien anda asia tras". También refirió que éste y otros fantasmas solían aparecer de noche cuando se "iban a pagar los tributos de la naturaleza" (1900, 379).

Significados de sus nombres, formas y comportamientos

Revisemos posibles significados de su nombre, forma y comportamiento. El primer nombre, *cuitlapanton*, se tradujo como "espaldilla", que resulta de la conjunción de *cuitlapan*(*tli*), "espalda(s)",[14] y *-ton*, un sufijo despectivo-diminutivo (Sullivan 2014, 40-42). El siguiente, *cintanaton*, "cestillo de mazorcas", se estructuraría como *cin*(*tli)*, "mazorca de maíz"; *tana*(*tl*), "espuerta hecha de palmas",[15] y de nuevo *-ton*. Por último, *centlapachton*, "la enteramente aplastada". En el "Glosario de voces indígenas", que aparece en el séptimo volumen de la *Monarquía indiana* de Torquemada, Víctor Manuel Castillo Farreras tradujo *cintlatlapachoto* como "mazorquilla muy aplastada": *cin*(*tli*), "mazorca"; *tlapachoa*, "apretar",[16] y el sufijo *-ton* (Torquemada 1975-1983, 7: 475).

Mi hipótesis sobre *cuitlapanton*, "espaldilla", es que, si la "espalda", *cuitlapantli*, es el nombre dado a la parte posterior en el plano anatómico de una persona de estatura promedio (López Austin 1989, 1: 176), la "espaldilla" o *espaldita* quizá se refiere a una persona de baja estatura, como ese fantasma. En cambio, *cintanaton* y *centlapachton*, o *cintlapachoto*, explicarían por qué Torquemada afirmó: "decían que esta fantasma era diosa del maíz" (1975-1983, 4: 373). Sin descartar una explicación a partir de la estatura, puede que la relación entre Tezcatlipoca y la diosa del maíz Chicomecóatl se remita a Xilonen, una de sus advocaciones que acompañaba al *ixiptla* de Tezcatlipoca durante la fiesta de Toxcatl (Olivier 2004a, 293-294).[17]

La historia del *tohueyo*, yerno de Huemac, es otra fuente que relaciona a los enanos con Tezcatlipoca, pues se trató "de otro embuste que hizo aquel nigromántico llamado Titlacahua", otro nombre del dios (Sahagún 2000, 1:

[14] López Austin (1989) esquematizó las partes del cuerpo asociadas con la espalda. Véanse *Gran Diccionario Náhuatl* (2012, s. v. "cuitlapantli") y López Austin (1989, 1: 124-125).

[15] Especie de cesta fabricada por lo general de palma, que permite transportar cosas (RAE 1732, s. v. "espuerta").

[16] Si tomamos en cuenta el *Diccionario de autoridades*, apretar también es restringir, constreñir, estrechar. Mientras que la duplicación de la primera sílaba del verbo indica una asociación repetitiva o continuada (RAE 1726, s. v. "apretar"; Horcasitas 1998, 48).

[17] En su estudio sobre la representación de enanos y jorobados en la plástica maya, Jonathan Rosas Peña los relacionó con K'awiil, deidad asociada al maíz y el poder de los soberanos, así como con Chaahk, símil maya de Tlaloc, porque son seres que dotan de poder y que están relacionados con las cuevas y la lluvia, respectivamente. Para el autor, enanos y jorobados son importantes para los gobernantes y la sociedad como seres con cualidades sobrenaturales que pueden transitar entre el espacio de los dioses y el de los humanos (2019, 123-124).

210; Olivier 2004a, 485), que tuvo como consecuencia la caída de Tollan. Luego de casarse con la hija de Huemac, que había quedado "mala de amores" por los atributos viriles del forastero,[18] el gobernante decidió enviar al *tohueyo* a la guerra en Zacatepec-Coatepec, donde sería abandonado para que muriera, pues no podía permitirse emparentar con un huaxteca, un extranjero considerado salvaje y desvergonzado (Olivier 2004a, 272). En medio de la batalla, los toltecas abandonaron al *tohueyo* y sus "pajes" ("enanos y coxos"), que fueron enterrados en una fosa para sorprender a los enemigos.[19] A pesar de la poca probabilidad de éxito, logró el triunfo. Con sus compañeros, fue ataviado con armas, pintado de rojo y amarillo, y hubo bailes en su honor, "regalo que solían hacer a los que venían con victoria de la guerra".[20] Así, Huemac y los toltecas quedaron contentos o quizá resignados (Sahagún 2000, 1: 210-213).

No hay duda de que el fantasma era una mujer de baja estatura. Sobre la idea de "deformidad" que conlleva el enanismo, autores como López Hernández y Echeverría García (2011, 119-146) hablaron de la connotación monstruosa de enanos y jorobados.[21] Carlos Viesca Treviño y Mariblanca Ramos R. de Viesca propusieron que eran individuos "discapacitados" que no fueron discriminados o excluidos, sino respetados, atendidos y protegidos por la sociedad porque su "deformidad" se interpretaba como un señalamiento de los dioses para cumplir una misión especial en la vida (2017, 171-193).

Elena Mazzetto (2021, 27-53) analizó el papel de enanos y jorobados en actividades relacionadas con el entretenimiento y como emisarios y confidentes del *tlatoani*, pero también por su significado simbólico como seres capaces de curar enfermedades y de mantener la comunicación entre

[18] Para una interpretación más profunda de la historia del *tohueyo*, véase Miguel León-Portilla (1959).

[19] Olivier recuerda que el suceso es parecido al nacimiento de Huitzilopochtli, quien nació ataviado como guerrero del vientre de Coatlicue, "la diosa de la tierra", y logró derrotar a Coyolxauhqui y los Centzon Huitznahua: "Al confundirse con Huitzilopochtli, Tezcatlipoca prefigura, en una historia probablemente reescrita por los mexicas, la llegada de la era dominada por los adoradores de Huitzilopochtli" (Olivier 2004a, 273).

[20] Olivier también relacionó el *tohueyo* con Yaotl, otro nombre de Tezcatlipoca, tanto por sus habilidades guerreras como sus dotes de seductor (2004a, 61-64, 272).

[21] Manifiesto mis reservas acerca del carácter monstruoso que sugiere Echeverría García. Si llamamos "monstruos" o "seres monstruosos" a determinadas creaturas, se podrían crear confusiones sobre qué aspectos pertenecen a la cosmovisión mesoamericana y cuáles se confunden con la cosmovisión medieval (Navarro 2023, 96).

los dioses y los hombres, al grado de que eran sacrificados para acompañar al soberano difunto en el más allá y en caso de sequías o eclipses (véanse las figuras 2 y 3).

Pienso que si la mujer fantasma caminaba "anadeando", es decir, con mucho énfasis en el movimiento de caderas, pudo deberse a que era "nalgoncilla", aspecto que contradice el ideal de belleza femenina: delgada, pero no en extremo (López Hernández 2016, 124). Si bien las mujeres con caderas pronunciadas eran objetos de placer y parte del universo erótico de los antiguos nahuas, la noción de belleza en cuerpos esbeltos y fuertes de hombres y mujeres iba de la mano con las ideas de virtud, juventud y salud (López Hernández 2016, 119-135).

Asimismo, la idea de que era "sólo crujidorcilla, chapoteadorcilla" (*zan cacapanton*, *chachapanton*) podría relacionarse con el sonido que producían sus pasos, quizá porque sus piernas tenían una forma particular, como las de los gigantes,[22] y el crujir de sus huesos se parecía al sonido de la lluvia cayendo o de ir chapoteando (GDN 2012, s. v. "cacapan"; 2012, s. v. "chachapan"; RAE 1729, s. v. "chapotear"), lo que alertaba a los caminantes de su presencia.[23] Hacen falta estudios más profundos para afirmar este planteamiento y para entender lo que significa "*Auh inic nenemi: zan tlalli ixco onotiuh, pepeyocatiuh*".[24]

Al principio creí que la descripción "tenía vestido de pelo; tenía colgajos de cabello; bien le crecían hacia atrás; caía su cabello, su vestido de cabello" (*tzotzonqueme; tzotzonquenpile; huel icuitlacaxiuhyan; huetzi in itzon, in itzonquen*) (López Austin 1969, 56-57) se explicaría por su similitud con una niña; sin embargo, Alejandro Díaz Barriga Cuevas (2012, 41) afirma que las niñas tenían el cabello corto hasta los 12 años. Luego pensé en los peinados de las mujeres nahuas: algunas trenzaban su cabello para formar

[22] Olivier (2004a, 249-255), López Hernández y Echeverría García (2011, 121-123) explicaron que la deformidad de los pies encontrados de los gigantes simbolizaba las transgresiones morales (embriaguez) y sexuales (homosexualidad). Según Olivier, esta falta de estabilidad en los gigantes era análoga a la mutilación explícita del pie de Tezcatlipoca.

[23] Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble lo tradujeron como "*only small like a sandal, a little cooking pot*" ("sólo pequeña como una sandalia, una olla pequeña"), otro de los significados posibles de *cacapaton* y *chachapanton*, respectivamente. La traducción es mía (Sahagún 1950-1982, v. 5-6: 179).

[24] Traducido por López Austin como: "Y así caminaba: sólo en la superficie de la tierra iba andando, iba lentamente" (1969, 56-57). Anderson y Dibble proponen: "Y mientras caminaba, sólo iba arrastrándose por la superficie del suelo, bamboleándose". La traducción del inglés es mía (López Austin 1969, 56-57; Sahagún 1950-1982, v. 5: 179).

Figura 2. "Truhanes", lib. VIII, f. 19v (*Códice florentino digital/Digital Florentine Codex* 2023, https://florentinecodex.getty.edu/es/book/8/folio/19v/images/0). Dibujo: Nemian Navarro

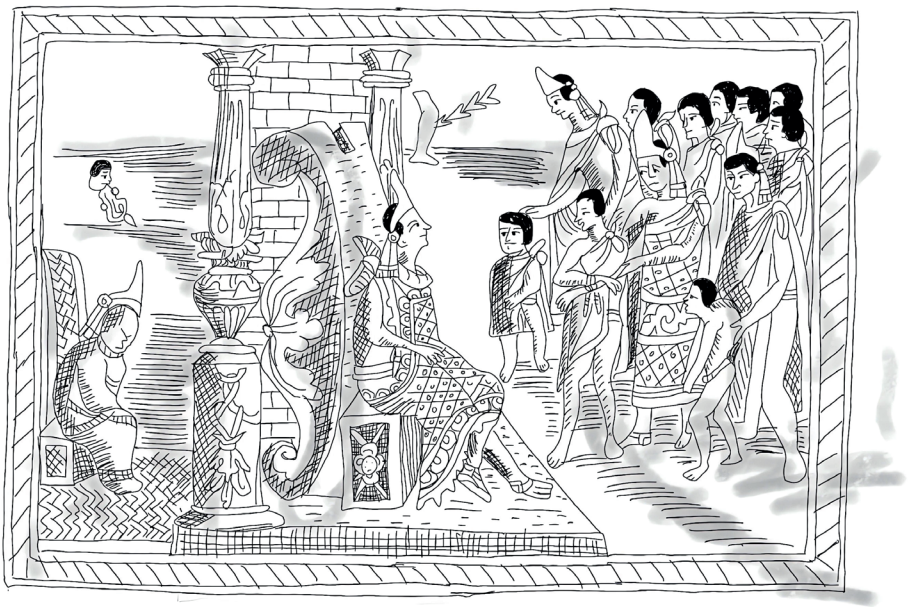

Figura 3. Enano frente al *tlatoani* Tizoc (Durán 1985, 1: 18, lám. 26). Dibujo: Nemian Navarro

dos cornezuelos enfrente, pero López Hernández (2016, 133-134) indicó que otras usaban el cabello largo a los hombros o a la cintura, y suelto, así como otro tipo de peinados.[25]

¿Qué significado se le atribuye al cabello de la *cuitlapanton*? A reserva de futuras investigaciones, dos ejemplos demuestran que se relacionaba con la idea de inmoralidad. De acuerdo con López Hernández, "el cabello fue considerado como una seña física que los diferenciaba [a los pueblos nahuas] de otros grupos, como los chichimecas" (2012, 410).[26] La autora apunta que la imagen del cabello largo y despeinado "típico de los chichimecas" era también una característica de los gigantes, *quinametin*, señalados como homosexuales, alcohólicos, perezosos y soberbios, así como del vagabundo a quien insultaban diciéndole: "bellaco, desgreñado y sucio" (López Hernández 2012, 410).[27]

Otra opción es la *ahuiani*, "alegre", también llamada "prostituta",[28] quien solía llevar el cabello suelto o mitad trenzado, mitad suelto (véase la figura 4). López Hernández propuso que el cabello alborotado de la *ahuiani* es una muestra de la "transgresión que realizaba la mujer" con su forma de vestir, maquillarse y moverse (2012, 411-412).[29] La autora sos-

[25] López Austin argumentó que, a diferencia de los hombres, las mujeres tenían permitido ataviarse, vestirse y peinarse "sin las limitaciones de la reglamentación jerárquica" (1989, 1: 330). Montserrat Mancisidor Ortega consideró que la diferencia de vestidos —y seguramente de peinados— era específica según el estrato social: "Poco es lo que se sabe sobre el peinado femenino y si este era alguna seña distintiva del estatus social al que pertenecían tales o cuales personajes, pues los cornezuelos los portaban las nobles, pero también los llevaban las mujeres maduras, casadas o de edad avanzada; mientras que el cabello suelto era propio de las más jóvenes" (2022, 149).

[26] Sahagún escribió acerca de las mujeres otomíes: "y cuando ya mozas dexaban criar los cabellos, y los traían largos, sueltos; nunca los tocaban; y los de la frente se los cortaban a manera de hombres" (2000, 2: 960). López Hernández señaló que los otomíes eran un "pueblo criticado por los nahuas por ser lujuriosos, vestir atuendos que no correspondían a las jerarquías sociales impuestas por los mexicas, gustar del maíz tierno, no almacenar cosechas, tener reglas para el consumo del pulque más relajadas que las mexicas, fiereza de sus guerreros, y especialización en el trabajo de fibras duras" (2012, 410).

[27] López Hernández (2012, 410) da otro ejemplo de inmoralidad al apuntar la representación pictórica de mujeres adúlteras como despeinadas y siendo castigadas.

[28] Es complejo hablar de la importancia de las *ahuianime* en la sociedad indígena, y sobre todo explicar qué implicaba la "prostitución", por el contraste entre las realidades mesoamericanas y europeas que entraron en contacto. Para perspectivas más completas y críticas, véanse Olivier (2004b, t. 1: 301-340); López Hernández (2012); Mancisidor (2022).

[29] El movimiento "desvergonzado" de las *ahuianime*, quienes "iban pisoteando las cosas, las arrastraban; igualmente vagaban por los caminos" (López Hernandez 2021, 411-412), me recuerda la descripción de la *cuitlapanton*: "Y así caminaba: sólo en la superficie de la

Figura 4. *Ahuiani*, lib. x, f. 39v (*Códice florentino digital/Digital Florentine Codex* 2023, https://florentinecodex.getty.edu/es/book/10/folio/39v/images/0). Dibujo: Nemian Navarro

tiene que no eran *pipiltin*, pues las mujeres del grupo dirigente hubieran sufrido un castigo mortal, además del repudio moral, por practicar esa actividad (2012, 415, 419-420).[30] Montserrat Mancisidor Ortega dice que el problema con las *ahuianime* no era moral —como sí lo era para los frailes misioneros— sino de privilegio social:

tierra iba andando, iba lentamente" (López Austin 1969, 56-57). Quizá en un futuro se pueda profundizar en esta relación para fortalecerla o contradecirla.

[30] Los motivos que llevarían a las mujeres macehuales a convertirse en *ahuiani* podrían haber implicado factores económicos, personales, políticos y religiosos.

> Es evidente una relación de desprecio, pero no creo que fuera porque las "alegres" estuvieran vinculadas a la actividad sexual, sino con el hecho de aparentar con su aspecto un estatus más elevado al que realmente pertenecían: ellas buscaban lucir como *pipiltin* cuando en realidad provenían de un origen muy bajo (2022, 145, 149).[31]

Dada la importancia social y permitida de las *ahuianime*, participaban en fiestas rituales y sacrificios como acompañantes del *ixiptla* de Tezcatlipoca durante el Toxcatl.[32] Es más, Xochiquetzal, "la patrona de las *ahuianime*", aparecía con él en mitos y rituales, lo que indica una relación cercana con el dios (Olivier 2004a, 374-396; 2004b, 311-326; López Hernández 2012, 413-420).

La capacidad de transformación de Tezcatlipoca no se limita sólo a figuras masculinas, también puede adoptar formas femeninas. En un fragmento de los *Anales de Cuauhtitlan* se narra cómo Huemac, *tlatoani* de Tollan, poco después de empezar a gobernar se casó con una mujer llamada Coacueye, originaria de Coacueyecan, quien tenía "las caderas como de un brazo de anchas".[33] En calidad de gobernante y "sacerdote" de Tollan, Huemac "se entregó a las diablescas [çihuatlacatecollo] que lo sedujeron, pues él [Huemac] tuvo parte con el diablo [tlacatecolotl] Yaotl y con Tezcatlipoca [...] desde allá vinieron [Tzapotlan] éstos [Yaotl-Tezcatlipoca] a engañar a Huémac, volviéndose mujeres para que tuviera parte con ellas, por lo cual tuvo que dejar el sacerdocio" (2011, 54-55).

Al ahondar en las "desventuras de Huemac", Olivier considera que sus faltas —contraer matrimonio con extranjeros, él con Coacueye y su hija con el *tohueyo*, y de sus relaciones culpables con las criaturas de Tezcatlipoca— revelan la inminente destrucción de los toltecas y el anuncio del futuro poder de los mexicas. Además, al ser Tezcatlipoca quien incita o

[31] Acerca de la *ahuiani*, López Austin (1989, 1: 275-276) dijo: "sus cabellos caen sueltos, peinados a la mitad, se hace cuernos con sus cabellos". Según López Hernández, hacerse cornezuelos era "el peinado de las mujeres mexicas 'honestas' [...]. Su cabello recogido mostraba su conducta propia y comprometida, en la que había observancia de los límites", es decir, ninguno de los aspectos que atribuían a la *ahuiani* (2012, 410).

[32] Si hemos entendido bien la idea de *ixiptla*, era una persona que debía ataviarse y actuar como la divinidad, porque era la divinidad en sí misma. Roberto Martínez González (2011, 291) analiza de forma más crítica esta noción y su diferencia con el *nahualli*.

[33] Para entender lo significativo de esta singularidad anatómica, Olivier remite a la *Historia tolteca-chichimeca* que narra la exigencia de Huemac a los nonoalcas para que le trajeran una mujer "que tenga las caderas de cuatro palmos". Como ninguna de las candidatas cumplía este requisito, fueron sacrificadas. Este conflicto causó que el mismo Huemac muriera asesinado a flechazos (2004a, 274-275).

ejecuta las transgresiones, se reitera una de las funciones principales de este dios: "anunciar los acontecimientos por venir" (2004a, 273-277).

Que la mujer fantasma sea "peluda", *tzonqueme*, también guarda relación con Tezcatlipoca. En la actualidad, los *chaneque* son descritos como seres que existieron en un periodo anterior a la humanidad, que quedaron reducidos a piedras, metates, figurillas y árboles. Sin embargo, cuando adquieren una forma animada, sólo a ciertas horas del día, aparecen como "seres pequeños, peludos, como la *cuitlapanton* o *cintanaton* de los antiguos nahuas" (López Austin 1989, 273). Estos seres habitaban "lugares peligrosos" (montañas, bosques, manantiales, torrentes y arroyos) y cuidaban a las "bestias" que los habitaban.[34] Según López Austin, ambos seres "peludos" estaban relacionados con el "Señor de los Animales" (1989, 273).

Olivier propuso que el "Señor de los Animales" era el jaguar, transformación predilecta de Tezcatlipoca para anunciar el final de una era (Olivier 2004a, 455; López Austin 1969, 18-21, 46-47, 60-61).[35] Relacionado con el cielo nocturno, la Luna, la Osa Mayor, la tierra (cuevas), el agua, las lluvias, el pecado y la penitencia,[36] el jaguar se vinculaba a dioses como Tlaloc, Quetzalcoatl y Tlazolteotl. Sin embargo, bajo la advocación de Tepeyollotl, "Corazón de la montaña", y revestido como jaguar, Tezcatlipoca hacía que sus atributos se correlacionaran con el "Señor de los Animales" (Olivier 2004a, 169-195, 226-227; 1998, 99-141; 2005, 52-57).

Respecto del comportamiento de la *cuitlapanton*, recordemos que se aparecía en los llamados "basureros", *tlazoloyan*, a personas solas que salían a orinar o defecar. No se especifica si se trataba de gente "valiente" o "cobarde". Se dice que era imposible capturarla porque desaparecía (averiguación/persecución).[37] Las fuentes no describen otros momentos de

[34] Montes, calles, cuevas, cuerpos de agua y "basureros" se consideraban peligrosos por estar habitados por "fuerzas sagradas" que propiciaban situaciones de temor. Al igual que las cuevas, los orinales y "basureros" eran asimilados al Mictlan porque su hedor asemejaba al inframundo. Echeverría García habló de una "geografía del miedo", "constituida por lugares, espacios y trayectos que están, sin más 'habitados' por el miedo, que casi parecen capaces por sí mismos de expresar, producir y recrear, la emoción del miedo" (Navarro 2023, 92-95).

[35] Otros "dobles animales" predilectos de Tezcatlipoca fueron el zorrillo y el coyote.

[36] Además, el jaguar se relacionaba con el "hechicero" por sus hábitos nocturnos; con el guerrero, porque junto al águila encarna el vigor; y con el dirigente, como modelo de poder y nobleza. Todos se vinculan con atributos de Tezcatlipoca (Olivier 2004a, 188-192).

[37] Mi propuesta es que el encuentro con las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca, sobre todo de "hombres valientes", podría esquematizarse en diversos momentos: averiguación, seguir los indicios de alguna aparición; persecución, esforzarse para cansarla y capturarla; confrontación, hablarle directamente para exigir alguna "merced" mientras la aparición

interacción (confrontación, comunicación y negociación), sólo que se "burlaba" de las personas que la perseguían. Sí hubo un merecimiento porque la gente interpretaba las "burlas" como un augurio de enfermedad y muerte, pobreza y desventuras. Si acaso nada ocurría, se confirmaba que la intención de esta "mujer pequeña" era atemorizar.

¿Qué son los "fantasmas" o "ilusiones" de Tezcatlipoca?

En la *Historia general...*, Sahagún denomina las "apariciones nocturnas" como "fantasmas" o "estantiguas", e "ilusiones" o "visiones" de Tezcatlipoca. Pero ¿qué tan válido es hablar en estos términos? ¿Cómo deberíamos referirnos a ellas? ¿Cuál es el vínculo que mantienen, en caso de tenerlo, con el dios Tezcatlipoca?

Para entender los "fantasmas" en el siglo XVI recurrimos a Claude Lecouteux, quien, en su estudio de "un universo mental en el que los aparecidos [muertos que regresan] son seres de carne y sangre, que hablan y actúan como los vivos", advirtió que la creencia en aparecidos y fantasmas tenía dos orígenes: el miedo a los difuntos y la estupefacción que provocaban las muertes anormales, sobre todo las violentas. Asimismo, destacó el interés de la Iglesia, que "recupera, adapta y transforma tradiciones populares" sobre fantasmas, para hacerlos perder su carácter profano. Según el medievalista, la institución resolvió el "problema de los aparecidos" al relegarlos al onirismo y poner en duda la percepción de quienes afirmaban verlos estando despiertos; atribuyó su "vagabundeo" al Demonio, que animaba ciertos cadáveres, y convirtió al aparecido en una especie de ser incorpóreo al que llamó "fantasma": imagen, simulacro de cuerpo. El autor advierte que la interpretación cristiana convivía con la pervivencia de creencias y tradiciones populares (Lecouteux 1999).[38]

forcejea; negociación, recibir cualquier demanda exigida mientras se acerca el amanecer; y merecimiento, la aparición podría otorgar beneficios o castigos. En algunos casos, como el de la *cuitlapanton*, no todos los momentos son explícitos, pero no significa que no hayan ocurrido. Podemos darnos una idea mediante lo explicado respecto a otras apariciones (Navarro 2023, 56-90).

[38] De hecho, con la invención del Purgatorio se tendría la "primera explicación lógica de la existencia de los aparecidos". A partir del siglo XII, los aparecidos sufren una metamorfosis y se hallan en un "tercer lugar", "entre dos mundos"; a veces se les aparecen a los vivos para solicitarles sufragios (oraciones y misas) para conseguir su entrada al Paraíso. También

Jean-Claude Schmitt (1998) señala que, al establecerse la función social de los fantasmas como memoria de los muertos (recuerdo-olvido) durante la Edad Media, no se puso en duda su existencia ni la "posibilidad" de que se manifestaran con el permiso de Dios, lo relevante era más bien determinar su origen divino o diabólico. El fantasma era incorpóreo, una imagen, una sombra, la apariencia de lo que habían sido los muertos. La difusión de su existencia mediante "cuentos" consolidó la creencia en el retorno de los difuntos y en los castigos sufridos en el Purgatorio. Schmitt apuntó que el objetivo de la Iglesia era imponer una moral y normas de comportamiento en la sociedad, así como introducir y confirmar estructuras espacio-temporales en las que muertos y vivos pudieran interactuar en circunstancias específicas.

Las fuentes explican que estas "apariciones nocturnas" no eran sino "ilusiones" con las que Tezcatlipoca espantaba y se burlaba de la gente,[39] que se atribuyeron al Demonio. ¿Por qué hablar de "ilusiones diabólicas"? Los autores cristianos identificaron a Tezcatlipoca con el Diablo. Por ejemplo, en las "confutaciones" a los dioses de la cultura náhuatl, Sahagún se negó a considerarlos "dioses" y los llamó "demonios". El franciscano concebía a esta deidad como el mismísimo Lucifer:

> Este dios decían que perturbaba toda paz y amistad y sembraba enemistades y odios entre los pueblos y reyes. Y no es maravilla que haga esto en la tierra, pues también lo hizo en el cielo, como está escrito en la Sagrada Escriptura [...]: Este es el malvado de Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados (Sahagún 2000, 1: 70-71).

Ahora bien, si consideramos por un momento que Tezcatlipoca es en realidad el Diablo, tendrían sentido las explicaciones de la *Historia general*... sobre los fantasmas como "ilusiones" diabólicas.[40] Por ejemplo, Schmitt

cumplen la función de instruir y prevenir a los vivos al hablarles de los castigos que padecen en el Más Allá. Sobre el tema del Purgatorio, véase Jacques Le Goff (1985).

[39] Acerca del *tlacanexquimilli*, Torquemada dijo: "Dijeron estos idólatras que el demonio Tezcatlipuca muchas veces se transformaba en particular forma y figura". Y del *quinametli*: "Había en estos tiempos gentilicios entre estas gentes otras apariciones, que bien era invención del demonio con que los amedrentaba" (1975-1983, 4: 372).

[40] Por ejemplo, en el capítulo XIII del libro V, en el que se incluyen las apariciones nocturnas *cuitlapanton*, *micqui* y *tzontecomatl*, Sahagún aclaró que "todas estas ilusiones atribuían a Tezcatlipoca". Las demás también se consideraron "ilusiones" del dios (2000, 1: 289, 294-296).

(1998) explicó que las apariciones del Diablo en sueños o visiones conscientes eran consideradas "engaños" o "ilusiones", no obstante, ya fuesen "fantasmas diabólicos o verdaderos", sólo podían actuar con el permiso de Dios. Lecouteux (1999) retomó la idea medieval de que los aparecidos empezaron a considerarse demonios o muertos que habían sido poseídos por el Diablo. Como muestra de su astucia, los autores cristianos "eliminaron" a los aparecidos con el argumento de que se trataba de demonios disfrazados o "sueños diabólicos".

¿Era el dios Tezcatlipoca el mismísimo Lucifer para los antiguos nahuas? La verdad es que no. Serge Gruzinski explicó que, al cuestionar la interpretación cristiana sobre la realidad indígena en la oposición de imaginarios, la "recuperación demoniaca" de Tezcatlipoca y las demás deidades no tomó en cuenta la ambivalencia divina y la reversibilidad sobre los seres y las cosas que caracterizaba a este dios. Los misioneros optaron por imponerle las características de una supuesta deidad malvada y con extrema preferencia por el mal en lugar del bien, es decir, el Diablo. Por el contrario, el historiador planteó un panorama en el que las experiencias prehispánicas no son equiparables con la visión cristiana; en ese sentido, se deben recordar los atributos de Tezcatlipoca como una deidad invisible que toma formas temporales, que es ambivalente porque no tiene una personalidad fija y no "juega a las apariencias" como el Demonio.[41] En el imaginario cristiano, el Diablo sí participó en una dinámica de oposición irreconciliable entre las ideas de bien y mal: Diablo/Dios, Infierno/Paraíso, virtud/pecado (Sallmann 1992, 120-125).

Entonces, si no eran fantasmas ni ilusiones diabólicas, ¿qué eran las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca? Mi propuesta es que eran sus nahuales, *nanahualtin*.[42] El término *nahualli* es complejo. Estudiosos del tema se han limitado a señalar que en un sentido general "se aproxima a las nociones de 'disfraz' y 'cobertura'" (Martínez González 2006, 95-106). Roberto Martínez González explica que las deidades podían tener varios *nanahualtin* porque la metamorfosis era una de sus capacidades y considera que los nahuales de Tezcatlipoca (*yohualtepuztli*, *tlacanexquimilli*, *tzon-*

[41] Sobre las características más importantes de Tezcatlipoca y los dioses mesoamericanos, véanse Olivier (2004a, 31-90); López Austin (1989; 1996a; 1996b; 2018).

[42] De hecho, así lo da a entender el texto en náhuatl en el caso de la *cuitlapanton*: "Así se dice que es el nahual de Tezcatlipoca, con el que se burla de la gente, etcétera" (*Yuh mitoa, ca zan muchi yeh, inahual in Tezcatlipuca inic teca mocacayahuaya, etc.*) (López Austin 1969, 58-59).

tecomatl, etcétera) eran "transformaciones voluntarias". Este tipo de "transformaciones monstruosas o en porciones corporales" no son frecuentes y aparecen en asociación con divinidades específicas, como Tezcatlipoca (Martínez González 2011, 248-251).

¿Son "las fantasmas de Sahagún" la creencia en apariciones de difuntos específicos, sin relación con el dios Tezcatlipoca? Aunque la creencia del regreso de los difuntos es interesante, no puede validarse mediante una ruptura categórica del vínculo con Tezcatlipoca, sobre todo cuando se trata de las mal llamadas "fantasmas de Sahagún".[43] De una u otra manera, este dios tenía participación en los ámbitos de las "apariciones nocturnas", dados sus atributos, como el sacrificio (*yohualtepuztli*), los ritos mortuorios (*tlacanexquimilli*, *micqui*), la idea de muerte (*tzontecomatl*) y la transgresión (*quinametli*, *cuitlapanton*) (Navarro 2023, 56-98).[44] Más allá de cualquier interpretación, las fuentes escritas en náhuatl y en español coinciden en relacionar estas "ilusiones" o "burlas" con este dios (Sahagún 2000, 1: 289-296; López Austin 1969, 28-29, 52-59).

Además, aunque las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca fueran *nanahualtin* y evocaran una idea de la muerte (Navarro 2023, 95-96), no significa que se tratara de personajes específicos, como señala Ayala Calderón acerca de *yohualtepuztli* y *tzontecomatl*.[45] Es cierto que hubo un interés por identificar a Tezcatlipoca con Lucifer como parte del proceso de recuperación demoniaca, pero no debemos omitir la relación de las apariciones nocturnas con Tezcatlipoca sólo por considerarlas "engaños diabólicos", pues eso implicaría que no reconocemos el significado que los propios indígenas atribuyeron a estas "diabluras" o "burlas" del dios.

[43] Aquí me refiero a la propuesta de Ayala Calderón (2019, 133-163) sobre el "imaginario espectral mesoamericano". Según el autor, estas apariciones o "fantasmas de Sahagún" constituyen la creencia en difuntos específicos vueltos a la tierra, asociadas a Tezcatlipoca por la relación que los informantes indígenas establecieron con el Diablo sólo por el peligro de apartarse del dogma cristiano impuesto.

[44] Olivier (2004a, 53) destacó la capacidad de metamorfosis de Tezcatlipoca, aspecto que lo convirtió en la divinidad tutelar de los "hechiceros".

[45] A la interrogante de "¿quiénes eran estos aparecidos?", Ayala Calderón respondió que eran difuntos específicos, comunes: desde individuos de pueblos rivales sacrificados hasta restos de entidades anímicas. Por esta razón, pretende identificar el *yohualtepuztli* específicamente con el sacrificado en Toxcatl, a quien se le abría el pecho y se le cortaba la cabeza —que sería *tzontecomatl* también—. No obstante, en el análisis de la fiesta de Toxcatl, Olivier refiere que cada año se seleccionaba una persona con características determinadas para ser *ixiptla* ("imagen") de Tezcatlipoca (Ayala 2019, 159-163; Olivier 2004a, 341-409).

Si las apariciones nocturnas no eran engaños diabólicos de Lucifer, ¿cuál es el significado de que Tezcatlipoca se manifestara con sus *nanahualtin*? Olivier plantea una noción más profunda de las "bromas" de Tezcatlipoca: "el fin de la confrontación se traduce en el anuncio de un destino", por lo que las reacciones de desmayo, huida loca, lucha tímida o enfrentamiento resuelto no dependen de la voluntad del sujeto, "son esencialmente los signos bajo los cuales nacen éstos los que explican su intrepidez o su pasividad y los predisponen a tener acceso a tal o cual destino" (Olivier 2004a, 38-47).[46] Así es como la revelación de una "suerte" —victoria sobre la aparición y futuro prometedor o un "desdichado destino"— ya estaba implicada en el *tonalli* de la persona. Para Olivier, "parecería que existiera una coincidencia entre la risa de la divinidad, su propensión a burlarse de los hombres y la revelación que hacía el dios de un destino particular". En la "burla" y ridiculización de los hombres mediante sus *nanahualtin*, Tezcatlipoca confirma el destino de los individuos y la reafirmación de su omnipotencia como dios, así como la dependencia de la humanidad hacia él; no es un "diablo burlón" sino el "Señor del destino" (2004a, 38-47).

Examen de los tetzahuitl y su relación con el miedo

El miedo a las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca no sólo se debió a las formas que tomaba, sino a las consecuencias que anunciaba, siempre en relación con el destino preestablecido del individuo. Las apariciones nocturnas o *yohualtetzahuitl*, como tradujo Alonso de Molina (Thouvenot 2014, 468), son otro tipo de *tetzahuitl*. Como manifestación de los dioses frente a los hombres, "son acontecimientos portentosos que asombraban y espantaban en gran medida a quien las veía, por lo que constituían un presagio de contenido generalmente negativo" (Pastrana 2009, 23).[47] Un *tetzahuitl* es "cierta forma de manifestación de los dioses nahuas en el ámbito de lo

[46] Olivier explicó que se trataba de una "concepción indígena del destino" divergente de la noción cristiana de "providencia". Se apoyó en la idea de Gruzinski, quien estableció un contraste entre la "aparición precolombina" y la "aparición cristiana", pues en la primera se implicaba un "destino echado de antemano", la actualización o irrupción de lo ya existente; mientras que en la otra, dada la lógica (salvación/condenación), imperaba más un "juego de causalidades" (Sallmann 1992, 125-127).

[47] De hecho, Pastrana Flores hizo esta caracterización de los *tetzahuitl* al señalar que las "apariciones nocturnas" de Tezcatlipoca son llamadas así en los textos en náhuatl (Pastrana 2009, 23; López Austin 1969, 28-29, 50-53, 57-59).

humano, que rompe con el orden habitual y cotidiano del mundo para anunciar y provocar acontecimientos futuros generalmente de carácter negativo; por ello suelen causar temor, espanto y asombro" (Pastrana 2014, 239). En la definición de López Austin, "[es] la manifestación de una voluntad divina ya llegada al mundo, pero aún no cabalmente realizada, que puede ser percibida por los seres humanos en los efectos previos sobre otras criaturas o circunstancias que sirven como señal" (2019, 23).

En la historiografía de tradición indígena, la mentalidad de los autores europeos al interpretar los *tetzahuitl* previos a la Conquista, por ejemplo, sólo pudo enmarcar su acción en dos ámbitos: voluntad divina o intervención demoniaca.[48] Para autores como Sahagún o Torquemada, los *tetzahuitl* en su acepción de *embuste* —"la mentira con invención y artificio para engañar, enredando muchas cosas"— no eran sino engaños y mentiras promovidos por Titlacahuan-Tezcatlipoca, es decir, pruebas claras de la acción demoniaca y no de las supuestas manifestaciones de los dioses (Pastrana 2014, 243-246).

No obstante, la existencia de los *tetzahuitl* en el pensamiento indígena era vital para la dinámica y la conciencia histórica de los nahuas, como prueba de la comunicación entre dioses y humanos, una intervención que "no sólo no era inusual, sino que resultaba completamente normal y parte integral de la naturaleza" (Pastrana 1999).[49] Olivier (2019) llamó a tomar en cuenta ciertos aspectos clave de la cosmovisión mesoamericana (concepción del tiempo, de la historia, la naturaleza de los dioses y la integración del "otro" en categorías propias) para entender cómo los "presagios" se articulaban con los procesos históricos por medio de la alternancia de los poderes divinos y humanos.

Aquí me interesa destacar el enfoque de Echeverría García, que señala a los *tetzahuitl* como los límites de lo culturalmente "ordinario" para los nahuas, que "por su extrañeza, conforman otra realidad e irrumpen ocasionalmente

[48] Me explico. En la mentalidad occidental de los siglos XVI y XVII, la existencia de los "presagios" reflejaba la voluntad divina o demoniaca sobre el Nuevo Mundo: la Conquista es la muestra del poder de Dios para erradicar la antigua religión y el carácter providencial de la evangelización. Como obra del Demonio, con el permiso de Dios, sólo demuestra el carácter "diabólico" de la religión indígena y las ventajas de su erradicación (Pastrana 2009, 16-17).

[49] Para Pastrana Flores, quienes toman en cuenta esta realidad marcan una diferencia con las explicaciones historiográficas que rechazan la lógica de estos fenómenos por considerarlos "supersticiones", "extravíos de la mente humana" o "invenciones de los 'españoles', como adaptaciones o reinvenciones de textos clásicos grecolatinos o bíblicos" (Pastrana 1999, 130; 2009, 18-20; 2021, 16-17).

en lo cotidiano". Si esta alteridad significaba caos y desequilibrio, denominarla ayudaría a identificar los peligros relacionados, los estados emocionales correspondientes y los mecanismos para neutralizar o aminorar los daños, con la intención de restaurar los principios de normalidad y equilibrio (seguridad) para la realidad social, emocional y psicológica de los seres humanos, "de tal manera que los hombres puedan conducirse dentro de ciertos parámetros sin mayor dificultad" (Echeverría 2012, 419).

Con base en lo anterior, pienso que el miedo a los *tetzahuitl* no residía en la superstición o en el supuesto primitivismo de la sociedad nahua, sino en que la manifestación de los dioses "rompe el orden habitual y cotidiano del mundo" porque suele "anunciar y provocar acontecimientos futuros generalmente de carácter negativo" (Pastrana 2014, 239). Si bien estos anuncios aludían a situaciones de crisis y cambios políticos de gran trascendencia (Pastrana 2009, 26; Olivier 2006, 170), ocurrían "de igual manera en el transcurso del ciclo de vida de los más humildes macehuales" (Pastrana 2014, 239).

Conclusión

Hay una serie de ideas sobre lo que se ha discutido que conviene tener presente. La emoción del miedo es en parte un fenómeno social y cultural que remite a experiencias mediadas mental y culturalmente. El miedo, como la experimentación de una sensación de inseguridad frente a la amenaza real o imaginaria de un objeto o situación peligrosa, conduce a que cada sociedad identifique a qué le teme y los mecanismos para neutralizar dichos temores. Aunque todos los seres humanos nos asustamos, no interpretamos nuestra reacción de la misma manera porque el miedo responde a nuestro tiempo, espacio y sociedad particulares.

Con base en las fuentes y los estudios sobre el pensamiento náhuatl se evidenció que las apariciones nocturnas se relacionan con Tezcatlipoca por tratarse de sus *nanahualtin*. Lejos de ser burlas diabólicas, el dios confirma un destino preestablecido y revela una "suerte" —victoria sobre la aparición y futuro prometedor o desdichado destino— ya implicada en el *tonalli* del sujeto (Olivier 2004a, 38-47).[50]

[50] Para entender la idea del miedo que los antiguos nahuas pudieron tener a las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca era necesario explicar qué eran: fantasmas, ilusiones

Puedo argumentar que el miedo a las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca no sólo se debió a las formas que tomaba, que evocaban la idea de muerte e inmoralidad, sino a las consecuencias benéficas o funestas que anunciaban. Se demostraba que eran otro tipo de *tetzahuitl* o *yohualtetzahuitl*, por tratarse de manifestaciones de los dioses sobre el mundo de los hombres, que rompen el orden y la cotidianidad para anunciar acontecimientos futuros, de ahí que por lo general fueran de carácter negativo y provocaran miedo y asombro (Pastrana 2014, 239).

A pesar de la indiscutible omnipotencia del dios Tezcatlipoca, López Austin señaló que el destino es una "concatenación de fuerzas" que oscila entre la "absoluta fatalidad" y el "simple influjo", e hizo evidente la necesidad del ser humano de influir en éste mediante sus comportamientos, conocimientos y acciones. Al querer "modificar su propio destino" (neutralizarlo o atenuarlo), los nahuas necesitaban creerse capaces de propiciar lo bueno y corregir lo malo. La predestinación no era tan intransigente como para evitar la interacción de destino con esfuerzo, incluso si no fuese en términos de igualdad (López Austin 2019, 13-29; 1969, 185).

Es importante aclarar que aquí analizamos una idea del miedo, no el miedo en sí mismo, con base en el libro v de la *Historia general*... De hecho, propongo considerar estos discursos sobre el miedo como la interpretación de los colaboradores indígenas y la representación de Sahagún, que coexisten en un fenómeno combinado. No digo que se trate de discursos falsos o inventados, pero tampoco hay que obviar las intenciones de quienes escribieron, pues la historiografía está hecha por sujetos con intereses y objetivos que se reflejan en la intencionalidad de sus discursos (Navarro 2023, 201-213).

La idea del miedo a las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca posee un carácter histórico-cultural, pues cada sociedad identifica, interpreta y trata de neutralizar aquéllo que lo provoca a partir de sus propias categorías y concepciones del mundo. Por más que se pretenda asimilar los *nanahualtin* del dios, no habría que entenderlos como fantasmas o ilusiones diabólicas. El miedo que causaban entre los antiguos nahuas no provenía de percibirlos como engaños del Diablo para burlarse de ellos, sino de la capacidad de Tezcatlipoca de anunciar el destino de todas las criaturas, desde los más poderosos *pipiltin* hasta los más humildes *macehualtin*, sin excepción, por medio de sus múltiples *tetzahuitl*.

diabólicas, *tetzahuitl*, o algo más. Sólo al tener claro a qué le teme una sociedad es posible explicar el motivo de sus temores.

Anexos

Alfredo López Austin (1969), Augurios y abusiones *(pp. 56-57)*

Ic matlactli omei capitulo, uncan motenehua in oc cequi tetzahuitl, in yohualtica monextiaya.

No ihuan netetzanhuiloya, moteittitiaya in itoca cuitlapanton, anozo cintanaton. Mitoa in Acolhuacan centlapachton. Yuh tocayotilo. Quitoa, zan uncan in neaxixaloyan, in tlazulpan moteittitiaya. Intla ye aca axixmiqui, in zan icel yoaltica quiza, in azo metztona, anozo tlayohua, icuac quimottitia. Zan yeh much ye quinextiaya in miquiztetzahuitl. In aquin quimottitia, ic quitetzanhuia: in ace miquiz, anozo itla ipan ye muchihuaz. Auh in acanozo tlei, zan conmamauhtia. Auh inic ittoya, yuhquin cihuapiltontli, zan huel tepiton, cihuapiltepiton; amo achi cuauhtic; zan cacapanton, chachapanton, tzapaton, cuitlapachton, tzonqueme; tzotzonqueme; tzotzonquenpile; huel icuitlacaxiuhyan; huetzi in itzon, in itzonquen. Auh inic nenemi: zan tlalli ixco onotiuh, pepeyocatiuh. Amo huel cana in quimottitia. Intla ye quitoca zan ixpan ompolihui; zan ic quiqueloa; yene cecni, in hualmonextia; umpa quitoca, in canaznequi, ompoliuhtiuh. Zan yuh commaubcacahua; conciauhcahua; ommonenencoa.

Décimo tercer capítulo, donde se habla de otros augurios que en la noche se manifestaban.

Y también se tenía por augurio si aparecía la llamada "espaldilla" "cestillo de mazorcas". En Acolhuacan se llama "la enteramente aplastada". Así era llamada. Decían que sólo allí en los lugares en que orinaban, en los basureros se aparecía a la gente. Si alguno tenía deseos de orinar y salía solo en la noche, ya hubiera luna, ya estuviera oscuro, entonces se le aparecía. Con esto anunciaba augurio de muerte. A quien se le aparecía le agoraba que moriría o que algo le sucedería. Pero si ninguna de estas cosas [le sucedía], sólo lo atemorizaba. Y así era vista, semejante a una niñita, muy pequeña, niña chiquita, nada madura; sólo crujidorcilla, chapoteadorcilla, enanilla, nalgoncilla, peluda; tenía vestido de pelo; tenía colgajos de cabello; bien le crecían hacia atrás; caía su cabello, su vestido de cabello. Y así caminaba: sólo en la superficie de la tierra iba andando, iba lentamente. No la puede asir el que la ve aparecer. Si la sigue, frente a él desaparece; así se burla de él. Otra vez, en otro lugar, acá se aparece; allá la sigue, quiere asirla, se va perdiendo. Sólo así cesa por miedo [la persecución]; cesa [la persecución] por cansancio; se ve defraudado en su intento.

Bernardino de Sahagún (2000), Historia general de las cosas de Nueva España *(vol. 1, p. 296)*

Capítulo XIII, en que se trata de otras fantasmas que aparecían de noche. Había otra manera de fantasma que de noche aparecía, ordinariamente en los lugares donde iban a hacer sus necesidades de noche. Si allí les aparecía una mujer pequeña, enana, que la llamaban cuitlapanton, o por otro nombre centlapachton, cuando esta tal fantasma aparecía, luego tomaban agüero que habían de morir en breve, o que le había de acontecer algún infortunio. Esta fantasma aparecía como una mujer pequeña, enana, y que tenía los cabellos largos hasta la cinta, y su andar era como una anadeando. Cualquiera que vía esta fantasma cobraba gran temor, y el que la vía, si la quería asir, no podía, porque luego desaparecía y tornaba a aparecer en otra parte, luego allí junto, y si otra vez probaba a tomarla escabullíase, y todas las veces que probaba se quedaba burlando y ansí dexaba de porfiar.

Referencias

Anales de Cuauhtitlan. 2011. Paleografía y traducción de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Ayala Calderón, Javier. 2019. *Fantasmas de la Nueva España. Discursos y representaciones políticas y sociales de las apariciones de ultratumba en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.

Becerra-García, Andrea Milena, Ana Cristina Madalena, Célio Estanislau, Javier Leonardo Rodríguez-Rico, Henrique Dias, Ari Bassi, Diogo Antonio Chagas-Bloes y Silvio Morato. 2007. "Ansiedad y miedo. Su valor adaptativo y maladaptaciones". En *Revista Latinoamericana de Psicología* 39, núm. 1: 75-81.

Códice florentino digital/Digital Florentine Codex. 2023. Edición de Kim N. Richter y Alicia Maria Houtrouw. Los Ángeles: Getty Research Institute. https://florentinecodex.getty.edu/es.

Delumeau, Jean. 2019. *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Traducción de Mauro Armiño. Barcelona: Taurus.

Díaz Barriga Cuevas, Alejandro. 2012. "La representación social de la infancia mexica a principios del siglo XVI". En *Nuevas miradas a la historia de la infancia en América Latina. Entre prácticas y representaciones*. Coordinación de Susana Sosenski y Elena Jackson Albarrán, 23-62. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Durán, Diego. 1985 [1581]. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. Estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Echeverría García, Jaime. 2009. "Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas". Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México.

Echeverría García, Jaime. 2012. "Los miedos entre los antiguos nahuas". Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.

García Quintana, María José. 1999. "Historia de una *historia*. Las ediciones de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún". *Estudios de Cultura Náhuatl* 29: 163-188.

García Quintana, María José. 2004. "La traducción de Sahagún del Libro v del Códice florentino". *Estudios de Cultura Náhuatl* 35: 226-249.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, Anne Staples y Valentina Torres Septién, eds. 2009. *Una historia de los usos del miedo*. México: El Colegio de México/Universidad Iberoamericana.

Gran Diccionario Náhuatl (GDN) [en línea]. 2012. https://gdn.iib.unam.mx/.

Heyden, Doris. 1989. "Tezcatlipoca en el mundo náhuatl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 19: 83-93.

Horcasitas, Fernando. 1998. *Náhuatl práctico. Lecciones y ejercicios para el principiante*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Lecouteux, Claude. 1999. *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*. Traducción de Plácido de Prada. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta.

Le Goff, Jacques. 1985. *El nacimiento del Purgatorio*. Traducción de Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid: Taurus.

León-Portilla, Miguel. 1959. "La historia del Tohuenyo. Narración erótica náhuatl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 1: 95-112.

López Austin, Alfredo. 1963. "El hacha nocturna". *Estudios de Cultura Náhuatl* 4: 179-185.

López Austin, Alfredo. 1969. *Augurios y abusiones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

López Austin, Alfredo. 1989. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

López Austin, Alfredo. 1996a. "La cosmovisión mesoamericana". En *Temas mesoamericanos*. Coordinación de Sonia Lombardo y Enrique Nalda, 417-507. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

López Austin, Alfredo. 1996b. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

López Austin, Alfredo. 2018. *Juego de tiempos*. México: Academia Mexicana de la Lengua.

López Austin, Alfredo. 2019. "Las señales. La palabra *tetzáhuitl* y su significado cosmológico". *Estudios de Cultura Náhuatl* 57: 13-29.

López Hernández, Miriam. 2012. "*Ahuianime*. Las seductoras del mundo nahua prehispánico". *Revista Española de Antropología Americana* 42, núm. 2: 401-423.

López Hernández, Miriam. 2014. "El miedo a la mujer en la cultura azteca". En *Las emociones como dispositivos para la comprehensión del mundo social*. Coordinación de Rocío Enríquez Rosas y Oliva López Sánchez, 349-370. Guadalajara: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente; México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Iztacala.

López Hernández, Miriam. 2016. "Erotismo y belleza en la antigua cultura náhuatl. Aproximaciones para su estudio". *Revista Española de Antropología Americana* 46: 117-139.

López Hernández, Miriam y Jaime Echeverría García. 2011. "Discapacidad y desorientación corporal como metáforas de la transgresión sexual entre los nahuas prehispánicos". En *Género y sexualidad en el México antiguo*. Edición de Miriam López Hernández y María J. Rodríguez-Shadow, 119-146. México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.

Mancisidor Ortega, Montserrat. 2022. "La representación de la *ahuiani* como 'mala mujer' a la luz de los textos cristianos en lengua náhuatl del siglo XVI". Tesis de licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México.

Martínez González, Roberto. 2006. "Sobre el origen y significado del término *nahualli*". *Estudios de Cultura Náhuatl* 37: 95-106.

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

Mazzetto, Elena. 2021. "Diversión y funciones simbólicas de los enanos y jorobados en la sociedad mexica". *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 29, núm. 1: 27-53.

Navarro Padilla, Ángel Nemian. 2023. "El miedo a las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca. Una aproximación al análisis de los ámbitos políticos, sociales y religiosos de la cultura náhuatl". Tesis de licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México.

Olivier, Guilhem. 1998. "Tepeyóllotl, 'corazón de la montaña' y 'señor del eco'. El dios jaguar de los antiguos mexicanos". Traducción de Luz María Guerrero Rodríguez. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 28: 99-141.

Olivier, Guilhem. 2004a. *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. Traducción de Tatiana Sule. México: Fondo de Cultura Económica.

Olivier, Guilhem. 2004b. "Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del Posclásico". En *Historia de la vida cotidiana en México*. T. 1, *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. Coordinación de Pablo Escalante Gonzalbo, 301-340. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.

Olivier, Guilhem. 2005. "El jaguar en la cosmovisión mexica". *Antropología Mexicana* 12, núm. 72: 52-57.

Olivier, Guilhem. 2006. "Indios y españoles frente a prácticas adivinatorias y presagios durante la Conquista de México". *Estudios de Cultura Náhuatl* 37: 169-192.

Olivier, Guilhem. 2019. "Controlar el futuro e integrar al otro. Los presagios de la Conquista de México". En *Tetzáhuitl. Los presagios de la Conquista de México*. Coordinación de Guilhem Olivier y Patricia Ledesma, 43-106. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Pastrana Flores, Miguel. 1999. "Los presagios de la conquista como forma de conciencia histórica". En *Estudios michoacanos VIII*. Coordinación de Bárbara Skinfill Nogal y Alberto Carrillo Cázares, 127-142. Zamora: El Colegio de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura.

Pastrana Flores, Miguel. 2008. "Fuentes para el estudio de la religión náhuatl". En *La religión de los pueblos nahuas*. Coordinación de Silvia Limón Olvera, 73-96. Madrid: Trotta.

Pastrana Flores, Miguel. 2009. *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Pastrana Flores, Miguel. 2011. "La historiografía de tradición indígena". En *Historia general ilustrada del Estado de México*. Vol. 2, *Etnohistoria*. Coordinación de Rosaura Hernández Rodríguez y Raymundo César Martínez García, 55-85. Zinacantán: El Colegio Mexiquense/Gobierno del Estado de México.

Pastrana Flores, Miguel. 2014. "La idea de tetzahuitl en la historiografía novohispana. De la tradición náhuatl a la Ilustración. Comentarios preliminares". *Estudios de Cultura Náhuatl* 47: 237-252.

Pastrana Flores, Miguel. 2021. "Presagios, augurios y portentos de las conquistas de Mesoamérica. Una perspectiva comparada". *Korpus21* 1, núm. 1: 15-40.

Real Academia Española (RAE). 1726. *Diccionario de autoridades (1726-1739)*, t. I. https://webfrl.rae.es/DA.html.

Real Academia Española (RAE). 1729 *Diccionario de autoridades (1726-1739)*, t. II. https://webfrl.rae.es/DA.html.

Real Academia Española (RAE). 1732. *Diccionario de autoridades (1726-1739)*, t. III. https://webfrl.rae.es/DA.html.

Romero Galván, José Rubén. 2002. "Fray Bernardino de Sahagún y la *Historia general de las cosas de Nueva España*". En *Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia*. Edición de Miguel León-Portilla, 29-39. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Romero Galván, José Rubén. 2003. "Introducción". En *Historiografía mexicana*. Vol. 1, *Historiografía novohispana de tradición indígena*. Coordinación de José Rubén Romero Galván, 9-20. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Rosas Moscoso, Fernando. 2005. "El miedo en la historia. Lineamientos generales para su estudio". En *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*. Edición de Claudia Rosas Lauro, 23-32. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rosas Peña, Jonathan. 2019. "La representación de los enanos y los jorobados en la plástica maya durante el periodo Clásico tardío. El caso del Petén". Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México.

Sahagún, Bernardino de. 1950-1982. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. 13 vols. Edición de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. Santa Fe: School of American Research; Salt Lake City: University of Utah.

Sahagún, Bernardino de. 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 3 vols. Edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Sallmann, Jean-Michel, ed. 1992. *Visions indiennes, visions baroques. Les métissages de l'inconscient*. París: Presses Universitaires de France.

Schmitt, Jean-Claude. 1998. *Ghosts in the Middle Ages. The Living and the Dead in Medieval Society*. Traducción de Teresa Lavender Fagan. Chicago; Londres: The University of Chicago Press.

Serna, Jacinto de la. 1900. "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas". En *Anales del Museo Nacional de México*. T. 6, *Idolatrías y supersticiones de los indios*, 261-480. México: Imprenta del Museo Nacional.

Speckman Guerra, Elisa, Claudia Agostoni y Pilar Gonzalbo Aizpuru, coords. 2009. *Los miedos en la historia*. México: El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Sullivan, Thelma D. 2014. *Compendio de la gramática náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Thouvenot, Marc. 2014. *Diccionario náhuatl-español basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*. México:

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor.

Torquemada, Juan de. 1975-1983. *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*. 7 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Viesca Treviño, Carlos y Mariblanca Ramos R. de Viesca. 2017. "La discapacidad en el pensamiento y la medicina náhuatl". *Cuicuilco* 24, núm. 70: 171-193.

Vila, Jaime, Pedro Guerra, Miguel A. Muñoz, Pandelis Perakakis, Luis Carlos Delgado, Marlen Figueroa y Sofía Mohamed. 2009. "La dinámica del miedo: la cascada defensiva". *Escritos de Psicología* 3, núm. 1: 37-42.

Sobre el autor

Nemian Navarro es licenciado en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue ayudante de investigador nivel III del Sistema Nacional de Investigadores en el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías. También fue becario del programa "Guardianes del Patrimonio" en el Archivo General de la Nación de México. Actualmente es estudiante de la Maestría en Estudios Mesoamericanos en el Posgrado de la UNAM. Sus principales líneas de investigación son la historia de los pueblos indígenas, el proceso de evangelización y el cambio cultural en el siglo XVI, y la teoría y metodología de la historia cultural de las emociones.