

Fecha de recepción: 11 de noviembre de 2010.

Fecha de aceptación: 2 de octubre de 2012.

LA EXPRESIÓN CORPORAL DEL MIEDO ENTRE LOS ANTIGUOS NAHUAS

Jaime Echeverría García

Miriam López Hernández

Universidad Nacional Autónoma de México, Posgrado en Antropología

Resumen: Las emociones son construcciones sociohistóricas cuyo contenido forma parte de los sistemas normativo y moral. La emoción puede materializarse a través de la actitud corporal y, al mismo tiempo, expresa un tipo de comportamiento específico. Entre los antiguos nahuas, la emoción del miedo fue expresada corporalmente de forma diferenciada entre mujeres y hombres, actitudes que reforzaban los roles y las asociaciones ideológicas esperados para cada género. De esta manera, la mujer y el niño expresaron el miedo a través del llanto; mientras que el hombre lo expresó a través de una actitud guerrera. Estos gestos no se limitaron a ser meras expresiones de miedo, sino que también se concibieron como prácticas defensivas para disminuir el peligro. Finalmente, en este trabajo también analizamos algunos conceptos de miedo que involucran respuestas fisiológicas así como su contexto.

Palabras clave: emoción; actitud corporal; miedo; nahuas; género.

CORPORAL EXPRESSION OF FEAR AMONG ANCIENT NAHUAS

Abstract: Emotions are socio-historical constructs whose content forms part of the normative and moral systems. Emotion can be embodied through corporal attitude, and at the same time, that expresses a kind of specific behavior. Among ancient Nahuas, fear was corporally expressed in a different way between women and men, attitudes that reinforced roles and ideological associations expected of each gender. In this manner, woman and child expressed their fear through weeping; in contrast, man expressed it through a warrior attitude. These gestures were not limited to being mere expressions of fear, but they were also regarded as defensive practices designed to reduce the risk. Finally, in this paper we also analyze some concepts of fear which involve physiological responses as well as their context.

Keywords: emotion; corporal attitude; fear; Nahuas; gender.

INTRODUCCIÓN

La emoción del miedo refiere a un ámbito bastante amplio de la cultura y no exageraríamos al decir que se encuentra en la base de su constitución y de sus diversas instituciones. Hablar del miedo en estos términos es concebirlo como una construcción sociohistórica inmersa en el sistema de relaciones sociales, más que como un estado psicofisiológico de carácter universal e inmutable, lo cual limitaría su estudio a la biología y la psicología experimental. La visión construccionista del miedo ha sido, de manera general, adoptada por la antropología (Lutz 1998), la sociología (Luna 2005) y la historia (Elias 1987: 528; Delumeau 2005; Speckman *et al.* 2009; Gonzalbo *et al.* 2009). Y es precisamente nuestro punto de partida para abordar las expresiones corporales que desplegaron los antiguos nahuas frente a situaciones de riesgo, las cuales denotaron el miedo que sentían frente a éstas, pero que a su vez cumplieron con el objetivo de contrarrestar el peligro.

Entender el miedo como un producto cultural e histórico conlleva varias implicaciones: se le dota de especificidad y de cambio; modifica la relación entre biología y cultura haciéndola más dinámica, pues la primera es significada a partir de la segunda; se le atribuye un radio de acción amplio en la cultura al situarlo en la raíz de los sistemas normativos social y moral, los cuales revisten los comportamientos, los modales y los tabúes y, en general, el miedo –como el resto de las emociones– permea la interacción social; por eso debe de tratarse como una práctica ideológica (Lutz 1998: 4). Asimismo, permite dar cuenta de las diferencias de género, de edad, de estatus y de condición, lo cual pone en evidencia la relación entre el miedo y el poder.

Las emociones pueden expresarse a través de diferentes medios. Uno de los más comunes son los signos lingüísticos, como pueden ser los conceptos de emoción. Otra vía de expresión, pero de carácter no verbal, la constituye el cuerpo. Las actitudes corporales son hechos sociales significativos (Merleau-Ponty en Aisenson 1981: 84; Le Boulch 1989: 27) portadores de estados afectivos (Buytendijk en Le Boulch 1989: 27), que se materializan a través del propio cuerpo (Merleau-Ponty en Aisenson 1981: 85).

Las expresiones corporales, así como ciertas palabras, comunican comportamientos normados socialmente, que pueden ser la manifestación física de ciertas emociones (Turpin 2002: 281) y para que tales expresiones puedan ser entendidas por otros se requiere de su aprendizaje. Éste se lleva a cabo mediante la “socialización emocional” (Lutz 1989: 197, 206), por la que una persona aprende a leer las distintas emociones culturalmente construidas que pueden expresarse a través del cuerpo y puede apropiarse de ellas a través de su imitación en determinados

contextos. Pero también asimila un sistema moral presente en los comportamientos establecidos. De esta manera, se reproduce una fracción de la ideología del grupo.

A través de la socialización, el individuo aprende a percibir en dónde reside el peligro, qué actitudes son lícitas para expresar el miedo y con qué intensidad. Estos aspectos identifican cada uno de los contextos de riesgo potenciales. Los nahuas reconocieron en los fenómenos naturales inusuales fuentes de peligro de efectos inmediatos y venideros, cuyo miedo se expresó a través de actitudes corporales como el llanto y gritos producidos tapando y destapando la boca con la mano: los primeros correspondieron a las mujeres y niños; mientras que los segundos a los hombres. Esto respondió a los roles y los comportamientos asignados entre los géneros en la sociedad nahua, que ponía en práctica el sistema de valores establecido y que se observa con mayor claridad en el caso de los varones. Este texto pone el énfasis en el vínculo entre emoción, cuerpo y sistema normativo, tomando como ejemplo el miedo y sus contextos entre los antiguos nahuas.

ACTITUDES CORPORALES DEL MIEDO ENTRE LOS NAHUAS

Los antiguos nahuas identificaron en los fenómenos naturales atípicos, como eclipses, cometas, temblores y erupciones, fuentes de peligro potencial; y más que el hecho en sí, atemorizaban las consecuencias funestas de tales fenómenos, pues eran considerados *tetzahuitl*, malos agüeros que vaticinaban calamidades, como destrucción, sequías, hambruna, muerte, caída de una ciudad e imposición de un nuevo gobierno y venida de extranjeros. Pero también podían producir hechos más inmediatos, como el descenso de las *tzitzimime*,¹ en el caso de que el sol no volviera a salir después de un eclipse, quienes descenderían del cielo para devorar a los mortales.

Ante este tipo de fuentes de peligro los nahuas manifestaron signos corporales que denotaban su estado emocional: miedo. Las actitudes corporales que sustenta una cultura se pueden describir como “técnicas del cuerpo”, como llamara Marcel Mauss (1936: 5) en la década de 1930 a las “formas por las cuales los hombres, sociedad por sociedad, de una manera tradicional, saben servirse de su cuerpo”.

Una de las clasificaciones que propone Mauss (*ibidem*: 11) es la de la división de las técnicas del cuerpo entre los sexos. Ésta refiere a que hombres y mujeres realizan diferentes movimientos corporales para una misma actividad, como puede ser la de sentarse, caminar, dormir, etcétera. Entre los nahuas, la división puede documentarse en los códices de la tradición Mixteca-Puebla respecto a la actitud de sentarse. En estas fuentes, una de las formas más frecuentes de representar

¹ Seres sobrenaturales femeninos malévolos.

al hombre sentado es posando las nalgas directamente en el piso o en algún trono o taburete, con las piernas plegadas de tal manera que las rodillas se acerquen al pecho, los talones se aproximen a las nalgas y las plantas de los pies queden en contacto con el piso o el asiento, mientras que los brazos suelen quedar apoyados sobre las rodillas, pero también pueden abrazar las espinillas. Por su parte, la mujer puede ser representada en la misma forma, pero dos posturas que son exclusivamente femeninas son el sentado con las piernas cruzadas o sobre las piernas plegadas, apoyando las nalgas en los talones (Escalante 1996b: 301-302).

Igualmente, los ademanes son diferenciados entre mujeres y hombres en el *Códice Mendocino* –como también lo son en los códices de la región Mixteca-Puebla. Los de la mujer se realizan frecuentemente con la mano abierta, mientras que el hombre tiende a apuntar más con el dedo (*ibidem*: 366).² Esta forma de representar la figura humana fue una convención empleada por los tlacuilos para diferenciar a los hombres de las mujeres, y quizá una “pauta histórica de conducta corporal” (*ibidem*: 360).

Comenta Pablo Escalante (*ibidem*: 390, 394) que en el lenguaje pictográfico mesoamericano general no parece haber existido el propósito de reproducir rasgos de expresión que pudieran transmitir determinadas emociones o dotar a los rostros de individualidad. Lo que se proponían los antiguos pintores de manuscritos era básicamente dibujar todos los rostros iguales y sin expresión. Sin embargo, había algunos estados emocionales que podían describirse sin necesidad de dotarle de expresión a la figura humana. El glifo que simbolizaba las lágrimas se adhería a las mejillas para indicar:

tristeza, angustia, vergüenza... e incluso gratitud. O quizá sea más exacto decir que el glifo se utilizaba para indicar que ocurría algo frente a lo cual, dentro de las convenciones culturales de entonces, se acostumbraba llorar: derrota militar, cautiverio, muerte, etcétera. El conjunto de los elementos contextuales podían indicar de qué emoción se trataba y cuál era su razón de ser (*ibidem*: 395-396).

² Parece que en el ámbito ritual estas señas genéricas también fueron reproducidas. Durante los cinco días anteriores a la celebración de cada veintena, la gente se cortaba las orejas y con la sangre se untaba los rostros por devoción. Las mujeres se dibujaban un círculo –que podría semejar una mano extendida– mientras que los hombres se pintaban una raya vertical que iba desde la ceja hasta la mandíbula (Sahagún 2002, I, apéndice del libro II: 284). Nos preguntamos si en el ademán del hombre y en su diseño vertical del rostro podemos ver un símbolo fálico, por lo menos para el caso de los nahuas, puesto que en los códices Mixteca-Puebla la figura femenina frecuentemente representa apuntando hacia arriba con el dedo índice, siendo muy raro el ademán en las figuras masculinas. Incluso, en el *Códice Bodley* este ademán es exclusivo de las mujeres (Escalante 1996b: 360).

Escalante (1996b: 399) también ha detectado un ademán relacionado con el llanto que propone denominar “ademán de pesar”, el cual consiste en llevarse la mano al rostro a la altura de los ojos y de la frente. Este ademán tiene una estrecha relación con la representación de las lágrimas, y en virtud de esa relación se puede conocer su significado.³

El llanto y dicho gesto están bien identificados en una lámina del *Códice Florentino*⁴ (Sahagún 1979b, lib. VIII, cap. I: fol. 3r) (figura 1), donde tanto mujeres como hombres lloran desconsoladamente por los presagios que anuncian la llegada de los españoles, específicamente en el de la aparición de la diosa Cihuacoatl, quien iba llorando y diciendo: “Mis amados hijos, ahora estoy por dejarlos” (Sahagún, *CF* 1954, lib. VIII, cap. I: 3). Esta imagen muestra una escena de tristeza y angustia.



Figura 1. Aparición de Cihuacoatl que pronostica la llegada de los españoles (Sahagún, *Códice Florentino*, 1979b, lib. VIII, cap. I: fol. 3r).

³ Un ejemplo de la relación entre dicho ademán y el llanto se presenta en la lámina 74 del *Códice Nuttall* (2006: 81).

⁴ A partir de aquí *CF*.

Con la excepción de estos datos, la pictografía mesoamericana no nos ofrece mayor información sobre la expresión corporal que desplegaron los nahuas frente a las situaciones de miedo, pero al recurrir a las fuentes escritas el panorama se amplía. En general, el lloro se practicaba sin distinción de género ante gran variedad de eventos, y no sólo de infortunio (Escalante 1996a: 453-455; Graña 2009: 157). Sin embargo, en los contextos de terror definidos por la presencia de fenómenos naturales que anunciaban hechos aciagos, y en las situaciones de miedo en general, la actitud corporal de la población se diferenciaba: el llanto se volvía una práctica particular de mujeres y de niños.

En su *Historia general*, fray Bernardino de Sahagún (2002, II, lib. VII, cap. I: 693) señala que cuando había eclipse de sol, la gente “luego se alborota y tómales gran temor. Y luego las mujeres lloran a voces, y los hombres dan grita, hiriendo las bocas con la mano. Y en todas partes se daban grandes voces y gritos y alaridos”.⁵ Las prácticas que llevaban a cabo durante este acontecimiento eran el sacrificio de albinos⁶ así como de cautivos al Sol. Se punzaban las orejas con puntas de maguey y se untaban la sangre, también se pasaban ramas por tal perforación. Luego en todos los templos cantaban y tañían y hacían gran ruido. Decían: “Si del todo se acaba de eclipsar el Sol, nunca más alumbrará. Ponerse han perpetuas tinieblas, y descenderán los demonios [las *tzitzimime*]. Ventránnos a comer”.

Respecto a las actitudes corporales anteriores, Rafael Tena (1991: 72-73) comenta que la reacción de la gente ante los cambios observados en el disco solar y la repentina oscuridad es fundamentalmente de espanto; por eso hay alboroto general y llanto de mujeres. Pero los gritos de los hombres más parecen incitaciones guerreras para que el Sol resulte al final victorioso en la batalla que ha entablado con la Luna (Muñoz Camargo 1998: 149). Este mismo sentido pudieron tener los cantos y tañidos que resonaban en los templos. Omitiremos la explicación que da Tena sobre las prácticas ejecutadas para proseguir con las actitudes corporales.

El gesto de lanzar alaridos tapándose y destapándose alternativamente la boca con la mano, como ya lo había señalado Sahagún, es llamado por Alvarado Tezozomoc (1987, cap. XIV: 264) “alarido con boca y mano”, quien además proporciona su nombre en náhuatl: *motenhuitec*. Este vocablo corresponde al verbo *tenhuitequi*, pero en la obra del tenochca aparece en tiempo pasado y en modo reflexivo. Dicho verbo es traducido por fray Alonso de Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 100r) como “dar alaridos”, el cual proviene de *tentli*, labio,

⁵ Manuel Orozco y Berra (en Alvarado Tezozomoc 1987, cap. XIV: 264, nota 2) añade que los antiguos pueblos también “acostumbraban darse palmadas sobre los muslos” durante los eclipses.

⁶ Señala Muñoz Camargo (1998: 149) que “sacrificaban al demonio hombres bermejós si eclipsaba el sol, y si la luna, sacrificaban hombres blancos y mujeres blancas, las que llamaban albinas.” Esto nos habla de una práctica sacrificial diferenciada entre tlaxcaltecas y mexicas ante los eclipses.

y *huitequi*, golpearse (Siméon 2002: 756), definición etimológica que refleja lo señalado por las fuentes.

El contexto en el que se efectuaba tal gesto era efectivamente el de guerra (Torquemada 1975, I, lib. II, cap. XC: 320), como bien señala Tena. Alvarado Tezozomoc (1987, cap. XIV: 264) narra que después de haber sido afrontados los tenochcas por las gentes de Coyoacán, aquéllos se dirigieron a la ciudad para conquistarla, y al llegar fueron vistos por Cuecux, quien “dio alarido con boca y mano [...] y luego se fue”. Esta acción debe ser entendida como una incitación a la guerra.

Durante la fiesta que celebraban los comerciantes se representaba la toma de cautivos en los propios esclavos que iban a ser sacrificados. Después de una serie de procedimientos, como bañarlos ritualmente y alimentarlos, los traían agarrados del cabello de la coronilla. Mientras, un hombre venía sonando un silbato y diciendo *chich*, lo cual se hacía para que rápidamente procedieran a arrancarles a los esclavos el pelo de la parte superior de la cabeza, que era arrojado en un *cuauhcaxtil*. “Y aquellos quienes los tomaron del cabello de la corona de la cabeza entonces vienen gritando, cantando (como aves), golpeándose sus labios” [*Auh in iehoan oquimontzoncuique: niman ic tzatzitiquiça, hicaoca, motenuitequi*] (Sahagún, *CF*, 1959, lib. IX, cap. XIV: 63-64; 2002, II, lib. IX, cap. XIV: 836).

La actitud corporal del guerrero al iniciar la batalla era la de gritar tapándose y destapándose la boca, pero también la captura del enemigo pareció estar íntimamente vinculada con tal manifestación. El cautiverio representaba uno de los fines más deseados de la actividad bélica, el cual resultaba en ascensión en la jerarquía militar (Sahagún 1985, lib. VIII, cap. XXI: 113; 2002, II, lib. VIII, cap. XXI: 783; Torquemada 1975, I, lib. II, cap. LX: 252).

El contexto de guerra –extendido al ritual– no fue el único escenario donde se manifestó la conducta corporal masculina que venimos revisando. Las fuentes también afirman que la “acostumbraban en cosas que les causaba horror” (Torquemada 1975, I, lib. II, cap. XC: 320). Muñoz Camargo (1998: 174) comenta que “Cuando veían algún prodigio o abusión hacían los naturales grandes extremos de dolor, dando grandes gritos, voces y alaridos, en señal de gran espanto y dándose palmadas en las bocas, como lo suelen hacer”. Por su parte, fray Gerónimo de Mendieta (2002, I, lib. II, cap. XVI: 215) señala que “Daban grandes alaridos y grita en el tal eclipse del sol, y también lo hacían en el de la luna, o cuando alguna otra señal o cometa veían en el cielo, aunque no tanto como en el eclipse del sol”.⁷

⁷ Las actitudes corporales que expresan emociones son diferentes en cada sociedad y sólo serán significativas para los actores de una determinada cultura. Es así que entre los ifaluk, de Micronesia, un gesto indicativo de la emoción *rus*, que refiere a pánico, susto y sorpresa –usada para hablar sobre el encuentro inmediato con el peligro–, es abrazarse a uno mismo como si se

Otra de las señales que vaticinaron la llegada de los españoles fue la aparición de una pirámide de fuego, considerada *tetzahuitl* o “portento”. “Y cuando apareció había alaridos, gritaban pegándose en los labios, se espantaban, esperaban algún gran mal”⁸ [*Auh in jquac necia tlacaoacaia, netenvitecoia, neiçaviloia, tlatemmachioia*] (Sahagún, *CF*, 1975, lib. XII, cap. I: 2; 2002, III, lib. XII, cap. I: 1161).

La ilustración (figura 2) de este *tetzahuitl* en el *Códice Florentino* muestra exactamente su descripción: cinco hombres admiran la pirámide de fuego; con el dedo índice de una mano la señalan, mientras que la otra mano la conservan abierta a la altura de la boca. Se observa con claridad que una de las cinco personas tiene la boca abierta. Esta acción corporal representa el alarido indicado por el verbo *tenhuitequi*, que consiste en tapar y destaparse la boca –como se ha apuntado varias veces. Desgraciadamente, en la imagen sólo aparecen hombres, lo cual no nos permite establecer el contraste genérico de la expresión del miedo que se aprecia en las fuentes escritas.

Así como el verbo *tenhuitequi* comunicaba una acción en la guerra al tiempo que una demostración de terror ante una señal de mal agüero, la acción que comportaba el verbo *tlacahuaca* también se manifestaba en ambos contextos, pues refería a los alaridos o gritos de guerra (Molina 2004, sección náhuatl-español: fol. 115v; Siméon 2002: 561) y a un gesto de temor durante los fenómenos naturales aciagos, como el de la pirámide de fuego y el eclipse de sol (Sahagún, *CF*, 1955, lib. VII, cap. I: 2).

El gesto que refiere a la acción *tenhuitequi* igualmente tenía por objetivo avisar a los que no sabían que estaba temblando. Cuando temblaba: “todo mundo da gritos, grita pegándose en los labios, para avisar [que hay temblor] a quienes no lo saben” (Sahagún 1969b: 74-75). También era utilizado para infundir miedo en el enemigo durante la guerra (Torquemada 1975, I, lib. II, cap. XC: 320). Es posible que al ponerlo en práctica en las situaciones de miedo se tratara de alejar de sí el peligro.

tuviera frío (Lutz 1998: 186-187), mientras que agitar las manos junto a las orejas, con los dedos hacia arriba y las palmas hacia adelante, es la forma en que se expresa el temor y la irrisión entre los esquimales *netsilik* (Montagu 1981: 198). Por último, el signo corporal que significa preocupación y ansiedad entre los *kaytetye*, de Australia central, consiste en agitar ligeramente la mano arriba del estómago, que puede ser acompañado por algunas frases de miedo que incluyan, o no, la palabra *aleme* (estómago) (Turpin 2002: 290).

⁸ Traducción de los autores. El verbo *temmachia nitla* es esperar algo (Molina 2004, sección náhuatl-español: fol. 97v), y Sahagún (2002, III, lib. XII, cap. I: 1161) lo traduce como “Todos sospechaban que era señal de algún gran mal”, en el sentido de que la pirámide de fuego pronosticaba una desgracia. Por su parte, Dibble y Anderson dan la versión: “*there was inactivity*” (Sahagún 1975, lib. XII, cap. I: 1). Nos apoyamos parcialmente en Sahagún para la traducción de *tlatemmachioia*.



Figura 2. *Augurio de la pirámide de fuego con la típica expresión masculina de miedo (Sahagún, Códice Florentino, 1979b, lib. XII, cap. I: fol. 1r).*

Además de la guerra y las situaciones de miedo, podemos identificar un tercer contexto de aparición del verbo que venimos tratando: el de la inmoralidad. En un texto náhuatl del siglo XVII se registra la conversación entre una madre y una anciana sobre el comportamiento inmoral de uno de los hijos de aquélla. La madre cuenta que es “poco inteligente y travieso, luego nada teme [...]; como si fuera chichimeca va pegándose en los labios, grita corriendo. Y en ningún lugar se para, luego va lejos, huye...” [in *achi cueciuhqui, inniman amo tla imacaci [...], yuhquin ma chichimecatl motenhuitectiuh tzatzitiuh in motlaloa: auh acan moquetza, niman hueca yauh choloa...*] (Garibay 1943: 99).

La puesta en práctica del verbo *tenhuitequi* fuera de los contextos señalados para ello, denotaba el estado de locura y de inmoralidad del ejecutor, pues violaba las convenciones sociales de las expresiones corporales. Otras acciones que acompañan a dicho gesto y que enfatizan su situación transgresora es gritar, no temer ni respetar, correr y huir sin parar, actitudes que precisamente definieron el comportamiento físico del joven malvado, tal como se observa en una exhortación de un padre a su hijo recuperada por fray Andrés de Olmos (García Quintana 1974: 154-157).

Las diferentes maneras corporales de expresar el miedo entre los nahuas mantuvieron concordancia con lo que se esperaba de cada uno de los géneros y los grupos de edades, y con la concepción que se tenía de éstos. Si bien el llanto era una actitud generalizada ante variadas situaciones emotivas, en los contextos

⁹ Traducción de los autores.

de miedo la expresión corporal de los hombres los distanciaba de las mujeres y los niños, quienes seguían manteniendo el lloro como forma de manifestar el temor (Muñoz Camargo 1998: 187). Esto hacía que ambos grupos sociales conformaran una unidad.

Con base en los ideales de género establecidos por la sociedad nahua, los hombres debían mostrar una actitud guerrera en las situaciones de miedo. Se trataba de que el miedo masculino no fuera proyectado típicamente como tal, sino que se afrontara como si se estuviera en un combate, lo cual demostraba valentía. El enemigo a vencer era entonces el peligro. Aunque los contextos de miedo no evidenciaron una desigualdad genérica, es bien sabido que el ideal varonil guerrero se encontraba en la cúspide de la sociedad, y que mediante su masculinización, la mujer alcanzaba un lugar privilegiado en la estructura social y en el ámbito divino.

Esto es ejemplar en el caso de las parteras y las ancianas que llevaban custodiado el cuerpo de la *mocihuaquetzqui* –mujer muerta de primer parto– para enterrarlo frente a las imágenes de las diosas *cihuapipiltin*. La particularidad de estas mujeres es que iban portando escudos y gritando como si fueran a la guerra, gesto que es descrito por los informantes nahuas de Sahagún a través de los verbos *tlacahuaca* y *tempapahuia* (Sahagún 1969b: 142). Estos verbos indicaban los gritos que daba la gente, con seguridad los hombres, durante el eclipse solar (*ibidem*: 144).

El texto sobre el cuerpo de la *mocihuaquetzqui* dice:

Y se congregan las médicas, las venerables ancianas. Así llevan [el cadáver de la *mocihuaquetzqui*]: van portando sus escudos, van dando constantes alaridos, van dando alaridos, van aullando; se dice “van gritando como coyotes”. Van a la guerra [*Auh mocontlalia in titici ilamatztzin. Inic quihuica: ichimal yetiuh, tlacahuatzihui, motempapahuutihui, oyouhtihui; mitoa coyohuitihui. Yaohui*] (*ibidem*: 142-143).

Estas mujeres desempeñaban el papel de guerreras debido a que salían a su encuentro jóvenes dedicados a dicho oficio, quienes trataban de arrebatarles el cuerpo con el fin de cortarles el dedo medio y la cabellera, pues creían que estos los ayudarían en la guerra, los harían valientes, y nadie podría enfrentárseles, pues deslumbraban al enemigo (*ibidem*: 143-144).

Los diferentes gestos corporales en escenarios específicos formaban parte de las oposiciones que caracterizaban a hombres y mujeres, y de los comportamientos socialmente aceptados para cada género, lo cual involucraba una actitud moral. El gesto típicamente femenino ante una situación de temor era el llanto. En otros ámbitos, y dependiendo de la acción que desempeñara la mujer, podía ejecutar el rol inconfundiblemente masculino: el guerrero, por medio del cual se le permitía

realizar lo no propio de su género, como portar escudo y dar alaridos de guerra. Las mujeres en trabajo de parto (Sahagún, *CF*, 1969a, lib. VI, cap. XXX: 167), las parteras y las ancianas que custodiaban el cuerpo de la *mocihuquetzqui* eran consideradas como guerreras.

El momento del parto estaba marcado por los peligros de la muerte, así como sucedía con la guerra. Por tal motivo, la parturienta era asimilada con el guerrero; esto significa que la valentía de una mujer sólo le era concedida a partir de su semejanza con el hombre. Al asistir a la mujer durante el alumbramiento, la partera también asumía un papel guerrero. Por último, debido a que su ciclo reproductivo había concluido, las ancianas se identificaban mayormente con la esfera masculina, lo que también les permitía representar sin problema el rol guerrero.¹⁰

Con base en lo anterior, la explicación de Rafael Tena expuesta arriba sobre la actitud corporal de los hombres ante el eclipse solar tiene cabida: a través de incitaciones guerreras manifestadas por alaridos —pegándose en los labios con la mano—, entre otras prácticas, el varón trataba de darle ánimos al Sol para que saliera victorioso en su lucha contra la Luna. Pero esto no implica que los hombres no experimentaran miedo, sino que lo expresaban como su cultura lo había dictado: mediante una actitud guerrera.

En el registro de las relaciones de género, los contextos de miedo acentuaban los roles diferenciales entre hombres y mujeres, que en el caso de los primeros estuvieron bastante bien definidos. Pero en el registro del eclipse de sol como una amenaza de grandes proporciones, y ante la aparición de los fenómenos naturales ominosos en general, los llantos de unos y los alaridos de otros estuvieron igualmente dirigidos a neutralizar el peligro latente. Así, mujeres y hombres cumplían con un principio cultural de defensa que se superponía a cualquier distinción social y genérica, el cual consistió en la producción de ruido destinada a generar un contexto de vida que contrarrestara, en el caso del eclipse, el evento de muerte por el que el Sol atravesaba.

Ahora explicamos esta interpretación. El eclipse representaba un atentado directo contra el astro diurno, el cual era el garante de la vida sobre la Tierra. Por tal motivo, su aniquilación implicaba la destrucción del mundo y el regreso al tiempo primigenio y de intrascendencia, que se caracterizaba por la oscuridad, la inmovilidad, el silencio y, valga decir, la ausencia de vida (*Popol Vuh* 2005, primera parte, cap. I: 23). Al silencio y la oscuridad mortales se oponían los nahuas con la

¹⁰ Miriam López (2011: 232-233) señala que a las ancianas se les requería en algunas fiestas debido a que su estado menopaúsico les otorgaba un significado de esterilidad requerido para el ceremonial.

producción de ruido, símbolo de vida y de creación, cuyo objetivo era revitalizar al Sol y, con ello, evitar el retorno al tiempo anterior a la creación del mundo.

A través de la construcción de escenarios de terror y del peligro, se efectuaba una socialización entre los miembros más jóvenes del grupo (Lutz 1998: 206-207) para que adquirieran las pautas específicas de comportamiento que se esperaba de ellos en su vida adulta. Estos escenarios, además de los hechos dramáticos que podían vaticinar, servían para reforzar la ideología con respecto a las diferencias entre mujeres y hombres.

Para el caso ifaluk, Catherine Lutz (*ibidem*: 197-198) apunta que “la gente trata de reorientar emocionalmente a aquéllos que fallan al demostrar el sentido apropiado de peligro”. El miedo promueve la movilización de las personas para asegurar su protección contra la amenaza percibida, y dicha movilización, materializada en prácticas defensivas, es la que se transmite a los demás. Por ello, estas prácticas forman parte del buen comportamiento y del sistema moral de una cultura, mientras que su falta de ejecución refleja un sentido de inmoralidad. Así, entre los ifaluk, una ausencia de *metagu* (miedo/ansiedad) se encuentra en la raíz de los comportamientos antisociales de cualquier tipo (*ibidem*: 199).

Cuando temblaba, los nahuas rociaban con agua las casas, los postes y todas las posesiones; y lo que no rociaban decían que el temblor se lo llevaría. Los que no hacían esto eran reprendidos por los demás (Sahagún 2002, I, lib. V, cap. XII: 462). La transmisión de prácticas que partían del miedo se veía como necesaria para sortear los peligros que señalaba la cultura. De esta manera, quien no las reproducía violaba las normas sociales y morales contenidas en la emoción del miedo.

CONCEPTOS DE MIEDO QUE EXPRESAN UNA EXPERIENCIA FISIOLÓGICA

El excelente estudio antropológico de Catherine Lutz (1998: 10) sobre las emociones ifaluk revela la importancia del estudio de los conceptos de emociones, los cuales deben ser tratados como “acciones o prácticas ideológicas”. Las palabras de emoción, puestas en práctica en contextos particulares, pueden ser utilizadas para “teorizar sobre eventos, moralizar o juzgarlos, y promover los intereses de alguien al definir la situación en una forma particular”.

El significado de un concepto de emoción involucra una escena compleja estructurada por actores, acciones, relaciones articuladas de una cierta manera, puntos de vista morales, gestos faciales y corporales, objetivos individuales y sociales y secuencias de eventos (*idem*). A través de la observación y registro detallado de una práctica discursiva en la que fluyan la o las palabras de emoción, se podrá

llegar a alcanzar sus significados. No obstante, la literalidad de los vocablos arroja información muy valiosa.

En nuestro caso, la dificultad que encontramos para estudiarlos es la falta de riqueza del contexto de emoción que proporcionan las comunidades vivas. Nuestro casi único contexto, y en cierta forma limitado, lo constituye el texto náhuatl del *Códice Florentino*, que provee algunas descripciones en las que están presentes algunos términos sobre miedo. Estas descripciones pueden mencionar la fuente inductora de miedo,¹¹ la intensidad de la emoción, las manifestaciones corporales propiciadas por ésta y las prácticas resultantes para aminorarla. A pesar de su limitación aparente, los contextos de temor expuestos por el *Florentino* también expresan puntos de vista morales, comportamientos sancionados, prácticas de poder y elementos ideológicos en general. Por el momento, sólo nos vamos a enfocar en algunos conceptos de miedo que implican reacciones fisiológicas, lo cual no resta su componente cultural.

Las acciones sobre el corazón o sobre otras partes del cuerpo, así como ciertos estados de aquel órgano, reflejaron una gran cantidad de estados de ánimo y emociones entre los nahuas.¹² El corazón podía sufrir diversas alteraciones por causa del miedo, lo cual se reflejaba en el estado de la persona. En la lengua se expresaba que tal órgano podía ser escandalizado y espantado (*volizahuia*), atemorizado (*volmauhitia*); podía morir (*volmiqui*) o ser rasgado gravemente (*teyolcuitlatzayan*). Las primeras dos acciones indican que se alteraba el corazón de alguien; la tercera significaba que alguien se desmayaba de miedo; mientras que una cosa espantable se interpretaba como que el corazón era rasgado (López Austin 1996, II: 231). A propósito de esta última acción sobre el órgano cardiaco, Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 43v) registró el sintagma *yuhquin cuitlatzayani noyollo*, que vierte como “tener gran temor o mearse de miedo”, literalmente “mi corazón se desgarró como las entrañas”, según la traducción de Siméon (2002: 141).

Estos términos expresan una gradación de la emoción. Un miedo extremo era experimentado como la propia muerte del corazón (*volmiquiliztli*), estado propio del cobarde (*mauhcatlacatl*) ante la aparición del hacha nocturna o

¹¹ Definimos “fuente inductora de miedo” como aquel fenómeno, cosa o ser que ha sido definido culturalmente como peligroso por ser causante de un daño inmediato o venidero. Dos conceptos similares son “objeto generador de miedo”, propuesto por Rosas Moscoso (2005: 26), y “objeto peligroso”, en palabras de Catherine Lutz (1998: 186).

¹² El lugar de sensación de la emoción no es homogéneo en todas las culturas. Los ifaluk experimentaban las emociones y los pensamientos en el intestino (Lutz 1998: 98), mientras que en la lengua kaytetye las expresiones verbales de emociones que involucran al espíritu pueden construirse con el concepto *aleme*, “estómago”, debido a que se sienten en la región que ocupa este órgano (Turpin, 2002: 294).

de un gigante, ambas manifestaciones de Tezcatlipoca (Sahagún 1969b: 29, 33, 51). Seguramente los nahuas, específicamente los temerosos, experimentaban una sensación física intensa en dicho órgano ante tales apariciones. El cobarde contrastaba diametralmente de aquél que era esforzado, de corazón y *tonalli* fuertes, en suma, del que no era miedoso (*amo momauhtiani*). Éste se enfrentaba a las apariciones de Tezcatlipoca para obtener de ellas virilidad, la capacidad de tomar cautivos o riqueza (*ibidem*: 28, 31, 50, 51).

Aunque la condición de valentía o pusilanimidad podía estar determinada por el signo de día de nacimiento —en *ome mazatl* las personas se volvían en extremo miedosas (Sahagún, *CF*, 1979a, lib. IV-V, cap. X: 37)—, se esperaba que todos los hombres fueran valerosos y lo demostraran tanto en la guerra como durante los agüeros. De hecho, los términos *oquichtli*, “varón”, y *tiacauh*, “valiente” y “guerrero”, estaban estrechamente relacionados (Sahagún, *CF*, 1961, lib. X, cap. VI: 23).

El ser valiente o temeroso ponía en práctica los sistemas moral y de comportamiento que regían a los hombres. El ideal masculino, identificado con la valentía, los distanciaba de las mujeres. Por el contrario, el cobarde se asemejaba a ellas y vivía en un estado de maldad e inmoralidad. El hombre bueno y fuerte, afirma Sahagún (2002, II, lib. X, cap. VI: 871), se caracteriza por ser amigo de guerras, de gran ánimo y fuerte corazón. Es esforzado, desbarata y mata a los enemigos sin temor de nadie. En oposición a éste, el hombre malvado es el que lleva a la gente a lugares peligrosos¹³ para hacerles mal; tiene miedo (*mauhtia*), es quien se orina de miedo (*mauhcazonequini*) (Sahagún, *CF*, 1961, lib. X, cap. VI: 23). Asimismo, se dice que el guerrero *quachic*¹⁴ malvado evita la batalla, es delicado de cuerpo, su corazón es temeroso (*iyollo mauhqui*), es cobarde (*mauhcatlacatl*), actúa como una mujer (*tlacihuatlamachtia*), es afeminado (*tlacihuatilia*) (*ibidem*: 24; Sahagún 2002, II, lib. X, cap. VI: 871).

El que no se desempeñaba correctamente en el campo de batalla por ser miedoso ponía en riesgo a sus compañeros de armas, razón por la que era considerado malvado e inmoral, pues transgredía las normas guerreras establecidas así como el ideal masculino señalado. El hombre temeroso, cuya condición se reflejaba en el estado de su corazón, se vinculaba a la mujer, se comportaba como ella. Así, su falta de valentía lo desplazaba del peligroso y arriesgado, peropreciado, campo de batalla, al seguro ámbito doméstico, espacio exclusivamente femenino.

¹³ Con esta indicación se señala el estado de inmoralidad en que vivía el temeroso, pues en el discurso ético-moral nahua, los lugares peligrosos eran concebidos como sitios de inmoralidad a donde huían aquéllos que transgredían las normas sociales (Echeverría 2009: 219-226).

¹⁴ La orden militar *quachic*, junto con la *otomilt*, los *achcauhtin* y los *tequihuaque*, estaban situados en el frente de batalla de los ejércitos de la Triple Alianza sirviendo como grupos de choque, los cuales no debían huir ante diez o doce enemigos, sino antes morir. Ellos iban mezclados con los soldados inexpertos para infundirles ánimo durante el combate (Echeverría 2009: 204-205).

El verbo *mauhcazonequi* significa “mearse de miedo” (Molina 2004, sección náhuatl-español: fol. 54r), mientras que en su forma agentiva, *mauhcazonequini*, refiere también a “tener un miedo extremado”, de acuerdo con Siméon (2002: 263). Asimismo, Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 54r) señala que *mauhcazonequiliztli* significa “cobardía o miedo”. El miedo a la guerra era uno de gran intensidad, que incluso podía provocar que la persona se orinara. Cabe la posibilidad de que dicha expresión verbal fuera una figura lingüística por medio de la cual se expresaba un gran terror, pero no debemos dejar de pensar que tal expresión tuviera su correlato en una experiencia fisiológica. El verbo *mauhcazonequi* igualmente pudo haber estado acompañado del verbo *mauhcatlayecoa*, que significa retroceder por miedo, huir del combate (Siméon 2002: 263). De igual manera, en el *Vocabulario* de Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 54r) se registra la entrada *mauhcaaxixa*, “cagarse de miedo”.

El verbo *mauhcazonequi* también lo encontramos en el contexto ritual. Si bien mostrar miedo a la muerte durante la batalla no era una actitud contemplada por el guerrero, pues lo haría flaquear, en el ámbito de la fiesta de Huey Tecuhtlihuilitl dicho miedo se mostraba como un gesto de la gente de entendimiento. Al final de esta fiesta, a los que sorprendían bebiendo pulque sin permiso los apresaban y sentenciaban a muerte. Se decía: que “el miedo caiga sobre ellos” (*inca mauiztli uetziz*). Eran traídos al mercado y ahí los jueces amonestaban a la gente sobre el consumo de la bebida, limitado a los ancianos. Al ver cómo eran ajusticiados, los condenados de claro pensamiento “tomaban temor y escarmiento”; mientras que los malvados, los indisciplinados y los locos, entre otros, no tomaban conciencia del castigo ni de la amonestación; y “no se orinan de miedo por la muerte” [*amo [...] mauhcazonequj, in temjtiliztli*] (Sahagún *CF*, 1981, lib. II, cap. XXVII: 106-107; 2002, I, lib. II, cap. XXVII: 220).

Tener conciencia del castigo que uno se merecía era un acto moralmente bueno, así como mostrar temor a la muerte, que era considerado una acción pedagógica dirigida a la gente que observaba el ajusticiamiento. Pero aquéllos por cuya condición carecían de miedo no constituían una buena lección, pues les tenía sin cuidado la prédica y su propia muerte; esto es, eran moralmente malos. A diferencia de este contexto en el que expresar miedo era algo benéfico, en el caso de las víctimas sacrificiales no era necesario, pues se requería que mantuvieran un ideal guerrero a la altura de la situación: valentía y desecho de la muerte en la batalla.¹⁵ Así, en la fiesta que realizaban los amantecas en honor a Coyotl inahual en el mes de *panquetzaliztli*, se acostumbraba darles de beber a los esclavos una bebida llamada *itzpactli* con el fin de que no tuvieran miedo a la

¹⁵ Morir sacrificado era asimilable a perecer en el campo de batalla. Por tal motivo, los sacrificados también se dirigían al *Tonatiuh ichan*, la casa del Sol (Sahagún 2002, I, apéndice del libro III, cap. III: 331).

muerte, pues este brebaje los “desatinaba o emborrachaba” para que estuvieran sin sentido en el momento de que les cortaran el pecho (Sahagún 2002, II, lib. IX, cap. XIX: 848). “De esta manera, no temerán la muerte, serán; no los atemorizará la muerte. Primeramente los hacían beber lo que llamaban *itzpactli*”¹⁶ [*inic amo miquizmauhque yezque, inic ahmo quimimacacizque miquiztli achtopa quimitiayah in quitocayotiayah itzpactli*] (Sahagún, *CF*, 1959, lib. IX, cap. XIX: 87).

Otra fuente inductora de miedo intenso, de terror, que provocaba el aflojamiento de los esfínteres era el *tecpancalli*, el palacio del *tlatoani*. Este espacio era concebido como un “lugar temible, lugar de miedo” (*mauhcayocan, mauhcapan*) (Sahagún, *CF*, 1963, lib. XI, cap. XII: 270). Durante el aprisionamiento de Motecuhzoma Xocoyotzin por los españoles en su propia recámara, llamada *totocalco* (“en la casa de las aves”), Malintzin salió a la terraza y desde allí llamó a todos los nobles. Les pidió que trajeran comida, agua limpia y todo lo necesario, pues los españoles padecían fatiga. Los tenochcas mostraron reticencia debido precisamente al gran miedo que inspiraba el palacio del gobernante. Asentaron los informantes de Sahagún: “Los mexicas ya no se atrevían a ir hacia allá. Tenían mucho miedo; se orinaban del miedo; se espantaban; mucho miedo estaba echado; el miedo se esparcía; ya no había quien atravesara por delante. Era como si una fiera estuviera ahí; era como la plena noche”¹⁷ [*Auh in Mexica zan niman aocmo motlapaloaya in ma onhuian, cenca momauhtiaya, mauhcazonequia mihizahuiaya, cenca mahuiztli onoc, mahuiztli moteteca, aocac tlaxtlapaloo, zan yuhquin tecuani unca, zan yuhquin tlalli mictoc...*] (Sahagún, *CF*, 1975, lib. XII, cap. XVIII: 49-50).

Con la entronización del *tlatoani* se efectuaba una modificación en su naturaleza humana al ser infundido de fuerza sagrada, que le era conferida por Tezcatlipoca (Sahagún 1995, lib. VI, cap. X, fol. 44r-44v: 76-77). La sacralidad del gobernante lo volvía un ser tabú, por lo tanto, temible y peligroso. Esto dictó el trato evasivo que la gente del pueblo debía de mostrar hacia su persona: no mirarle al rostro y alejarse de él.* El tratamiento indebido hacia la persona del *tlatoani*, esto es, la violación del tabú, provocaba el contacto con la fuerza sagrada, lo cual podía producir la muerte. Dicha fuerza se manifestaba a través de su rostro y su mirada; de ahí su evitación. Por ello, una de las características que describieron a la cara era que “espanta” (Sahagún, *CF*, 1961, lib. X, cap. XXVII, párr. VI: 112).

¹⁶ Traducción de los autores.

¹⁷ Traducción de los autores. *Tlalli mictoc* literalmente significa “la tierra estuvo extendida muerta”, frase a la que Molina (2004, sección español-náhuatl: fol. 89r) da el sentido de “noche muy noche”. Hemos conservado la idea señalada por el franciscano.

* Benavente 1996, cap. LXXV: 465; Casas 1967, II, lib. III, cap. CCXI: 378-379; Muñoz Camargo 1998: 153; Durán 2002, I, tratado I, cap. LIII: 467-468; Alvarado Tezozomoc 1987, cap. LXXXIII: 579; Veytia 2000, II, apéndice, cap. IX: 708; Torquemada 1975, I, lib. II, cap. LXXIV: 282).

El tabú del gobernante estableció una distinción clasista y una forma de ejercer su dominio sobre el pueblo. Dicho tabú igualmente se hizo extensivo al espacio que habitaba el *tlatoani*, de tal manera que el *tecpancalli* estuvo infundido de fuerza sagrada y se evitaba su ingreso por considerarse en extremo peligroso. La asimilación de dicho lugar con el jaguar y con la noche enfatizaba aún más el terror y el peligro que encarnaba la figura del gobernante así como los espacios que estaban en contacto con él.

Otra reacción fisiológica causada por el miedo es referida por el término *cuacecepeca*, cuyo significado literal es “estar entumecido de la cabeza”. Este verbo es traducido por Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 84r) como “tener grima”, mientras que Siméon (2002: 395) le da el sentido de “estar horrorizado”. “Grima” remite a la sensación desagradable que se experimenta al oír ciertos ruidos o tocar determinados cuerpos (RAE 2001: entradas “grima”, “dentera”). Tal desagrado está relacionado con el asco. De hecho, la idea de horror, expresada en dicho verbo náhuatl, está próxima a la repugnancia y vinculada igualmente con el asco (Marina y López 2005: 250).

La presencia de la comadreja pronosticaba desgracias, como la muerte por asesinato o levantar calumnias. Y cuando se le veía, el cuerpo se estremecía (*tlacmauhitia*), perturbaba el corazón (*yollitlacoa*), la gente se horrorizaba (*cuacecepeca*), esto es, se le entumecía la cabeza (Sahagún 1969b: 38-39). Los nahuas también señalaron que la comadreja chillaba (*ibidem*: 39). Muy posiblemente su chillido, además de su presencia, provocaba una sensación de desagrado y asco que horrorizaba a la persona, hecho que se manifestaba por el entumecimiento de la cabeza. Esta expresión corporal se acompañaba del parado de pelos, pues otro de los sentidos de *cuacecepeca* es “espeluzarse” (Molina 2004, sección español-náhuatl: fol. 59r), que significa erizarse el cabello por horror (RAE 2001: entrada “despeluzar”).

Fray Diego Durán (2002, I, tratado I, cap. XIX: 215, 220) nos proporciona el ejemplo de un ruido que causó horror al ejército mexica. Narra el franciscano que en tiempos de Motecuhzoma Ilhuicamina, los mexicas se dirigieron a las provincias cuextecas de Tamapachco, Xochpan y Tzincoac, para sujetarlas en respuesta al asesinato de comerciantes en estas localidades: “y empezando [...] la batalla los mexicanos, viéndolos tan feroces y feos y que daban aullido ronco, temblando la garganta, que con él hacían espeluzar el cabello...”.

El último ejemplo que presentamos remite a la espalda, y se relaciona con el miedo súbito. Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 58r) registra la palabra *mocuitlapammauhitiqui*, que López Austin (1996, I: 176, nota 8) traduce como “la espantada en su dorso”, y en palabras del franciscano: “mujer espantada de gran

trueno, o de cosa semejante”. El historiador sugiere que este concepto “puede tener origen en la sensación de escalofrío que produce un fuerte susto sobre la columna vertebral”.¹⁸ Es posible que esta sensación tuviera un vínculo con el concepto *cecepatic*, que Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 15v) define como “cosa muy fría, y por metáfora, cosa muy espantable”, “cosa que pone gran temor” (*ibidem*: fol. 59r).

El dato anterior nos permite esbozar de forma general el estrecho vínculo que existe entre el miedo y el frío entre los nahuas, que, de hecho, determina la naturaleza de la emoción. Esto remite a la experiencia corporal del miedo y su mediación cultural. Dicha relación está muy bien expresada en la lógica del susto, tal como nos lo ha hecho ver un informante nahua de Xolotla, en el municipio de Pahuatlán, Puebla. Cuando el *itonal*¹⁹ (el alma), considerado de naturaleza caliente, sale del cuerpo por causa de un susto, la persona pierde el calor que le proveía y es invadida por un estado frío identificado con el miedo. Por consiguiente, los tratamientos destinados a curar dicho padecimiento tienen el objetivo de calentar el cuerpo y hacerlo sudar con el fin de expeler el frío-miedo y atraer el *itonal*.

REFLEXIÓN

El cuerpo es el medio por el cual se procesan las experiencias y se les dota de significado a partir de la cultura. Tales experiencias, que tuvieron en un principio un fundamento individual, se convierten en prácticas colectivas de contenido ideológico. A través del cuerpo, las emociones, como la del miedo, pueden materializarse y comunicarse de forma concreta. Así, entran en una serie de códigos culturales que involucran conceptos morales, comportamientos, ideales de vida, relaciones de género, diferencias de clase y de edad, aspectos atravesados por relaciones de poder. De esta manera, mediante la emoción, asentada en el cuerpo, se puede procesar una buena parte de la dinámica y estructura de la cultura.

Estas ideas están reflejadas en la manera diferenciada que tuvieron los nahuas de expresar físicamente el miedo. Los gestos corporales fueron polivalentes, pues dependiendo del contexto y la persona que los ejecutara, significaban cosas diferentes y asignaban papeles sociales igualmente heterogéneos. El lenguaje corporal y la emoción del miedo estaban insertos en situaciones de poder, las cuales podían ser negociadas y manipuladas a partir de la condición social y del estatus,

¹⁸ López Austin (1996, I: 176, nota 8) también señala el paralelismo del vocablo náhuatl con la expresión inglesa “*it makes your spine shiver*” (“hace estremecer tu columna”).

¹⁹ Los nahuas de Xolotla nombran el alma mediante la forma posesiva de la tercera persona del singular. De esta manera, *itonal* significa literalmente “su (de él o de ella) *tonalli*”.

que eran conferidas de forma diferencial por el género, la edad y las cualidades personales, entre otros factores.

Queda en el tintero la profundización de varias fuentes inductoras de miedo en la cultura nahua, que sólo se abordaron superficialmente por rebasar los objetivos propuestos en este texto. Tales fuentes inductoras son el *tlatoani*, el jaguar y la noche. Asimismo, resta por profundizar en la relación entre el miedo y los estados de maldad e inmoralidad.

REFERENCIAS

AISENSEN ROGAN, AÍDA

- 1981 *Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido*, Fondo de Cultura Económica, México.

ALVARADO TEZOZÓMOC, HERNANDO DE

- 1987 *Crónica Mexicana*, anotada por Manuel Orozco y Berra y precedida del *Códice Ramírez*, manuscrito del siglo XVI intitulado: *Relación del origen de los Indios que habitan esta Nueva España según sus historias*, anotada y con estudio cronológico del antes citado, Porrúa, México.

BENAVENTE, FRAY TORIBIO DE

- 1996 *Memoriales (Libro de oro, MS JGI 31)*, edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, El Colegio de México, México.

CASAS, FRAY BARTOLOMÉ DE LAS

- 1967 *Apologética historia sumaria. Cuanto a las cualidades disposición, descripción cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, 2 tomos, edición de Edmundo O'Gorman, con un estudio preliminar, apéndices y un índice de materias, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

CÓDICE NUTTALL

- 2006 Lado 1: La vida de 8 Venado. Estudio introductorio e interpretación de láminas de Manuel A. Hermann Lejarazu, *Arqueología Mexicana* 23.

DELUMEAU, JEAN

2005 *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Taurus, México.

DURÁN, FRAY DIEGO

2002 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 tomos, estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

ECHEVERRÍA GARCÍA, JAIME

2009 *Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas*, tesis, Posgrado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ELIAS, NORBERT

1989 *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México.

ESCALANTE GONZALBO, PABLO

1996a Sentarse, guardar la compostura y llorar entre los antiguos nahuas (el cuerpo y el proceso de civilización), Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell Romero (eds.), *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 443-457.

1996b *El trazo, el cuerpo y el gesto. Los códices mesoamericanos y su transformación en el valle de México en el siglo XVI*, tesis, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

GARCÍA QUINTANA, JOSEFINA

1974 “Exhortación de un padre a su hijo. Texto recogido por Andrés de Olmos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 11: 137-182.

GARIBAY K., ÁNGEL MA.

1943 Huehuetlatolli, Documento A, *Tlalocan. A Journal of Source Materials on the Native Cultures of Mexico*, 1 (2): 81-107.

GONZALBO AIZPURU, PILAR ET AL. (EDS.)

2009 *Una historia de los usos del miedo*, El Colegio de México, Universidad Iberoamericana, México.

GRAÑA BEHRENS, DANIEL

2009 El llorar entre los nahuas y otras culturas prehispánicas, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 40: 155-174.

LE BOULCH, JEAN

- 1989 *Hacia una ciencia del movimiento humano, Introducción a la psicokinetica*, Paidós, México.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

- 1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 tomos, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, MIRIAM

- 2011 Representaciones de vida y muerte en torno a la menstruación entre los mayas y otros grupos mesoamericanos, María J. Rodríguez-Shadow y Miriam López Hernández (eds.), *Las mujeres mayas en la antigüedad*, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, México: 231-250.

LUNA ZAMORA, ROGELIO

- 2005 *Sociología del miedo. Un estudio sobre las ánimas, diablos y elementos naturales*, Universidad de Guadalajara, México.

LUTZ, CATHERINE

- 1998 *Unnatural emotions: everyday sentiments on a micronesian atoll and their challenge to western theory*, The University of Chicago Press, Chicago.

MARINA, JOSÉ ANTONIO Y MARISA LÓPEZ PENAS

- 2005 *Diccionario de los sentimientos*, Anagrama, Barcelona.

MAUSS, MARCEL

- 1936 [en línea] Les techniques du corps, *Journal de Psychologie*, 32 (3-4), <http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/techniques_corps.pdf> [consulta: 2 de diciembre de 2009]

MENDIETA, FRAY GERÓNIMO DE

- 2002 *Historia eclesiástica indiana*, 2 tomos, noticias del autor y de la obra por Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar de Antonio Rubial García, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

MOLINA, FRAY ALONSO DE

- 2004 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, Porrúa, México.

MONTAGU, ASHLEY

- 1981 *El sentido del tacto. Comunicación humana a través de la piel*, Aguilar, Madrid.

MUÑOZ CAMARGO, DIEGO

- 1998 *Historia de Tlaxcala* (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París), paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo, Gobierno del Estado de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA (RAE)

- 2001 [en línea] Diccionario de la lengua española, Real Academia Española de la Lengua, Madrid, <<http://www.rae.es/rae.html>> [consulta: 14 de marzo de 2011]

ROSAS MOSCOSO, FERNANDO

- 2005 El miedo en la historia: lineamientos generales para su estudio, Claudia Rosas Lauro (ed.), *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima: 23-32.

SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE

- 1954 *Florentine Codex. Book 8: Kings and Lords*, traducción y notas de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, The School of American Research, The Museum of New Mexico, Santa Fe.
- 1955 *Florentine Codex. Book 7: The Sun, Moon, and Stars, and the Binding of the Years*, traducción y notas de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, The School of American Research, The Museum of New Mexico, Santa Fe.
- 1959 *Florentine Codex. Book 9: The merchants*, traducción y notas de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, The School of American Research, The Museum of New Mexico, Santa Fe.
- 1961 *Florentine Codex. Book 10: The people*, traducción y notas de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, The School of American Research, The Museum of New Mexico, Santa Fe.
- 1963 *Florentine Codex. Book 11: Earthly things*, traducción y notas de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, The School of American Research, The Museum of New Mexico, Santa Fe.
- 1969a *Florentine Codex. Book 6: Rhetoric and Moral Philosophy*, traducción y notas de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, The School of American Research, The Museum of New Mexico, Santa Fe.

- 1969b *Augurios y abusiones*, introducción, versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1975 *Florentine Codex. Book 12: The Conquest of Mexico*, traducción y notas de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, The School of American Research, The Museum of New Mexico, Santa Fe.
- 1979a *Florentine Codex. Book 4: The soothsayers and Book 5: The omens*, traducción y notas de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, The School of American Research, The Museum of New Mexico, Santa Fe.
- 1979b *Códice Florentino*, 3 vols., Secretaría de Gobernación, México.
- 1981 *Florentine Codex. Book 2: The ceremonies*, traducción y notas de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, The School of American Research, The Museum of New Mexico, Santa Fe.
- 1985 *Educación mexicana, antología de documentos sahuaguntinos*, selección, paleografía, traducción, introducción, notas y glosario de Alfredo López Austin, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1995 *Los once discursos sobre la realeza. Libro sexto del Códice Florentino*, introducción, versión, notas e índice de Salvador Díaz Cíntora, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 2002 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 3 tomos, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

SIMÉON, RÉMI

- 2002 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Siglo XXI, México.

SPECKMAN GUERRA, ELISA ET AL. (EDS.)

- 2009 *Los miedos en la historia*, El Colegio de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

TENA, RAFAEL

- 1991 Conocimientos y creencias sobre los eclipses en el momento del contacto: las crónicas, *Eclipses en México*, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Astrofísica, Óptica y Electrónica, México: 71-73.

TORQUEMADA, FRAY JUAN DE

- 1975 *Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, edición pre-

parada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

TURPIN, MYFANY

2002 Body part terms in Kytetye feeling expression, *Pragmatics and Cognition*, 10 (1-2): 271-305.

VEYTIA, MARIANO

2000 *Historia antigua de México*, 2 tomos, Editorial del Valle de México, México.