

EL IHİYOTL, LA SOMBRA Y LAS ALMAS-ALIENTO EN MESOAMÉRICA*

Roberto Martínez González

Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

RESUMEN: *Como es sabido, en el pensamiento náhuatl el ser humano está constituido por una materia pesada —el cuerpo físico— y tres diferentes tipos de sustancias vitales: teyolia, la más importante de las almas; tonalli, asociada con el destino y el calor corporal; e ihiyotl, aliento vital. Conocemos bien los dos primeros, pero contamos con poca información acerca del tercero. Así pues, la intención principal del presente trabajo es construir una nueva definición del concepto ihiyotl a partir de la comparación de los datos procedentes de fuentes antiguas con las creencias mesoamericanas contemporáneas en torno al aliento vital. Para completar la imagen de este concepto, en la última sección del artículo mostraremos cuán relacionados se encuentran el antiguo ihiyotl y la moderna noción indígena de alma-sombra.*

ABSTRACT: *As we know, in the ancient Aztec image of man, the human being was constituted by a heavy material —the physical body— and three different kinds of vital substances named teyolia, the most important of souls; tonalli, related with destiny and body heat; and ihiyotl, vital breath. The tonalli and teyolia concepts are well known, but we don't have a lot of information about the ihiyotl. So the main intention of this work is to construct a new definition of the ihiyotl concept by the comparison of ancient sources with mesoamerican contemporary beliefs about the vital breath. To complete the image this concept, we are going to show how related are the ancient ihiyotl and the modern indian notion of shadow-soul.*

PALABRAS CLAVE: *entidades anímicas, cosmovisión mesoamericana, sombra, aliento*

KEY WORDS: *souls, Mesoamerican world view, shadow, breath*

* Este trabajo fue realizado con el apoyo del Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM. Agradezco a mi maestro Alfredo López Austin, cuyo apoyo y enseñanza han sido fundamentales para la realización de la presente investigación. Doy las gracias también a la doctora Yolanda Lastra por su ayuda en el análisis etimológico de términos otomíes y al doctor Ramón Arzápalo por su análisis de vocablos mayas.

INTRODUCCIÓN

En su obra *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, uno de los primeros tratados acerca de la noción de persona en Mesoamérica, Alfredo López Austin [1996] propone la comprensión de las concepciones anímicas de los antiguos nahuas a partir de tres constructos fundamentales: *centros anímicos*, *entidades anímicas* y *fluidos vitales*. Entre las entidades se identificó al *yolia*, “vividor”; el *tonalli* (de *tona*, “irradiar”); y el *ihiyotl*, “aliento”.

El principal es sin duda aquel que radica en el corazón —*yolia*—. Es una entidad considerada centro, núcleo o semilla de la persona, y asociada con la vitalidad, emoción, acción, movimiento, memoria y energía individual. Las cualidades diferenciales de dicho componente, sean innatas o adquiridas, dan cuenta de ciertas individualidades y estados anímicos particulares: tristeza, esfuerzo, constancia, libertad y algunas formas de conocimiento mágico. Al mismo tiempo se creía que el comportamiento moral de la persona, el ataque de ciertos brujos y seres sobrenaturales, y algunos males de naturaleza acuática, podían provocar enfermedades del corazón. Todos estos procesos y estados imprimían en esta entidad una serie de marcas que debían ser limpiadas tras la muerte durante su paso por el inframundo. Quedaba así una especie de semilla renovada y libre de toda historia personal, lista para ser instalada otra vez en el útero de una mujer y vivir de nuevo [*ibid.*:252-256, 363-366].

Al *tonalli* se le definió como un elemento calórico que, en última instancia, derivaba del sol. Transportado por la sangre, se distribuía por todo el cuerpo y se concentraba en la coronilla. Se creía que la edad y el sexo determinaban, hasta cierto punto, la intensidad calórica de una persona. Cuanto más caliente fuera un individuo, mayor sería su poder económico, político, sexual y sobrenatural. Tratándose de un elemento ligado a las funciones vitales, se consideraba que la pérdida del *tonalli*, producto de una caída o una fuerte emoción, podía provocar la enfermedad y la muerte del individuo. Al parecer, dicha entidad también ejercía un papel de importancia en los fenómenos perceptivos, pues se consideraba que las experiencias vividas durante el sueño eran producto de las deambulaciones del *tonalli* en el exterior del cuerpo. Aun cuando se trataba de un elemento ligado a la persona desde el momento de la concepción, se sabe que las cualidades del *tonalli* variaban en función de la influencia que en el individuo ejercían las diferentes deidades patronas del día de su nacimiento, condicionando con ello su nombre, destino y características personales. El nombre y el *tonalli* se encontraban unidos de forma tan íntima que quienes llevaban el nombre de un ancestro heredaban también las cualidades de su *tonalli*. No obstante, las fuentes muestran de forma clara que el individuo no se encontraba por completo determinado por tal entidad; sino que las acciones emprendidas por la persona

podían llegar a afectarlo y modificarlo; las acciones inmorales podían ensuciar y destruir el *tonalli* mientras que una vida de penitencia tendía a fortalecerlo. Aunque la suerte del *tonalli* después de la muerte no es descrita de manera explícita por los documentos de la colonia temprana, contamos con datos que parecen indicar que dicho elemento se quedaba en el cuerpo; integrándose a la tierra o conservándose como reliquia familiar en los restos de los ancestros que se depositaban en las urnas [*ibid.*:221-251, 367 y s].

Debido a que el *ihiyotl* fue el componente vital que presentaba mayores problemas para su definición, consideramos pertinente reestudiar su problemática a la luz de los nuevos documentos etnográficos disponibles.

EL IHİYOTL Y EL ALIENTO VITAL

Para los europeos del siglo XVI el término “espíritu”, a veces empleado como sinónimo de *alma* o *ánima*, hacía referencia al aliento vital que dios había insuflado en Adán para darle vida. Aun cuando compartiera con el *alma* su sustancia intangible y su carácter vitalizador, el espíritu no estaba considerado como un elemento eterno ni sujeto al juicio final [Génesis:1.2; Irwin, 1958:77; Baschet, 2000:7]. A su llegada a Mesoamérica, los frailes evangelizadores intentaron traducir el concepto de “espíritu” a las diferentes lenguas que acababan de descubrir.¹

Alvarado [1962:17r, 21v, 104v] traduce al mixteco “espíritu o soplo” por *sasite huitachi*, *sasite huindodzo*, *tachi ñaha*; y “espíritu lo que da vida”, por *ini*.² Dos de los términos usados por Urbano [1990] para convertir “alma” o “ánima” al otomí poseen significados relacionados con lo gaseoso; *nôhia* “aliento” y *na ihiphi*, que en opinión de Lastra [2005, comunicación personal] sería un derivado del náhuatl *ihiyotl*, “aliento”. Lo mismo sucede con López Yepes [1826], quien presenta como equivalente de *ánima* *hioyá*, derivado de *hyáha* “vahear”. En matlatzinca, “espíritu” se dice igualmente aliento —*nituhami*— [Basalenque, 1975:23, 79, 138]. En el *Vocabulario de lengua de Mechoacán* de Gilberti [1997:254, 257; Velázquez Gallardo, 1978:164], encontramos como traducción de “alma” la palabra *mintzita*, “corazón”, de la que deriva *mintzitaqua*, “aliento, huelgo, resuello”. No obstante, este último sentido se distingue del vocablo usado con el sentido de “espíritu”

¹ Contrario a mi opinión, algunos especialistas, como García Trapiello, niegan la visión dualista del alma judeocristiana: “los hebreos [del Antiguo Testamento] veían al hombre esencialmente en su conjunto, por lo que se concebía como un todo indivisible [...]. No tendría sentido pensar, al respecto, en una pluralidad (sean dos, sean tres) de elementos constitutivos” [2002:31].

² El mixteco moderno conserva, para el término *tachi* —presente en *sasite huitachi* y *tachi ñaha*—, el sentido de “viento, aire, aliento, respiración, espíritu, remolino” [Beaty de Farris, 2002:78].

—*hiretaqua*—, “aliento, huelgo, resuello”.³ En los diccionarios mayas yucatecos [Barrera, 1980:21; Ciudad Real, 1995:1796], uno de los términos que se utiliza para traducir “alma” es *ik’* “viento”, “aire o viento [...] anhelito, resuello y soplo que uno echa por la boca [...] espíritu, vida y aliento”. En cakchiquel, pocomchi y quiché se traduce *uxlab* por “aliento” o “espíritu” [Morán y Zuñiga, 1991:258; Guzmán, 1989:96; Basseta, 2005:528]; mientras en el texto de Ximénez [1985:folio 192], figura tanto como “resuello, respiración” como en el sentido de “esfuerzo, virtud, brío, poder”. Según Córdoba [1987:(folios 22v, 22r, 92r, 186r)], uno de los términos zapotecos que corresponde al español “alma” o “ánima”, *pée*, es una raíz que además de designar al “aliento” figura como compuesto: *pènepaa*, *quelapénepaa*, “espíritu lo que da vida a lo que vive y le da virtud, motiva y ser”. Por último, Molina [1970:59v] traduce al náhuatl “espíritu” por *yoliliztli* “vida” [ibid.:40r]; *tlapitzalitzli*, “soplo” [ibid.:124v]; *ehecatli*, “viento o aire” [ibid.:28r]; e *yhyotli*, “aliento, huelgo o soplo” [ibid.:36v].

Podemos añadir que en distintas lenguas mesoamericanas contemporáneas, los términos que se refieren al aliento continúan asociados a algo más que el mecánico acto de respirar. Así por ejemplo, en chatino *tyí’i*, que designa al espíritu y el aliento, también significa “voz, sonido, olor, aliento, sabor” [Pride y Kitty, 2004:271, 215]. En cuicateco, el mismo vocablo que se refiere al aliento, *ndu du*, tiene el sentido de “voz, habla, frase, idioma, lengua, opinión [...] sabor, olor” [Anderson y Concepción, 1983:680]. En mazateco *xta*, además de significar “voz, aliento, sabor, respiración”, quiere decir “orgulloso, arrogante” [Jamieson, 1996:160]. En popoloca vemos en *itan* los sentidos de “voz, idioma, lengua, lenguaje, palabra, aliento” [Austin y Kalstrom, 1995]. En zapoteco, el término por el que se traduce “alma” o “espíritu”, *grasyw* —del que deriva *biš grasyw* “aliento respiración”—, se usa también con el sentido de “don, capacidad [...] pensamiento, talento aptitud, gracia” [Long y Cruz, 1999:351, 227; Butler, 1997:266]. Así pues podemos ver que para los mesoamericanos el aliento no sólo no se encuentra limitado al acto mecánico de la respiración, sino que tampoco se ajusta de forma cabal a la concepción occidental del “espíritu”. Además ser un elemento vitalizador —una función que en distintas culturas del mundo se asocia al aliento [Frazer, 1944:222-236]—, encontramos que se le atribuyen el lenguaje, olor, sabor, motivación, poder y ciertas cualidades personales como orgullo, gracia y talento.⁴

³ Esto mostraría que aunque en ambos casos se trate de elementos imaginados como gaseosos no siempre se refieren a la misma entidad.

⁴ Cuando menos el poder, olor y habla se encontraban asociados por igual al *ihiyotli* del siglo xvi. La raíz *ihí* no sólo se encuentra presente en la palabra *ihicacaua*, “gorjear”; sino también en *ihotzaqua* “ahogarse, perder la respiración, ya no poder hablar”. “Oler mal” se dice *ihyac*; “olor como quiera”, *yyayaliztli*. Por último, *ihiotitica* significa “brillar, estar en el poder, go-

De acuerdo con López Austin [en Sahagún, 1950:175-207] el *ihiyotl*, “aliento” o “soplo”, es

[...] una materia anímica insuflada por los dioses al principio de la vida del individuo y reforzada después por la respiración [...]. Es el aliento comunicado por Citlallicue, Citlallatonac y los ilhuicac chaneque. La insuflación se producía en el momento en que el niño era ofrecido al agua; pero es de suponer que, como en los casos del *tonalli* y del *teyolia*, se creyese que éste era un segundo nacimiento, y que ya desde el vientre materno la criatura hubiese recibido el aliento vital [1996:212, 258].

La creencia en un aliento vital se encontraba también entre los quichés prehispánicos, pues el *Popol Vuh* señala que los primeros hombres “tuvieron aliento (*uxlab*) y existieron” [en Tulane University, 1971:150]. Más tarde el mismo texto dice acerca de los dioses Tohil, Awilix y Hakavitz “grande era su calor y grande era su aliento” [*ibid.*:177]. Hoy en día encontramos esta creencia en componentes anímicos etéreos, cuyo nombre es “aliento”, “viento” y “soplo” y demás, entre los cuicatecos, chatinos, chinantecos, mazatecos, mixes, mixtecos, zapotecos, otomíes y rarámuris [Anderson y Concepción, *op. cit.*:114, 582; Bartolomé y Barabas, 1982:123; Skinner y Skinner, 2000:384, 365; Merrifield y Anderson, 1999; Rupp y Rupp, 1996:43, 381; Jamieson, *op. cit.*:73, 173, 188; Hoogshagen y Halloren, 1993:262; Lipp, 1991:43; Beaty de Farris, *op. cit.*:78; Mak, 1959:127; Kimball y Romaine, *op. cit.*:74; Stubblefield y Miller, *op. cit.*:137, 154; Long y Cruz, 1999:322, 351; Butler, *op. cit.*:266, 415; Galinier, *op. cit.*:623-626; Bennett y Zingg, 1935:323 y s; Wheeler, 1998:97; Merrill, *op. cit.*].⁵

El problema es que, a diferencia de lo que propone López Austin [*op. cit.*] acerca del *ihiyotl*, la mayoría de tales componentes anímicos no se localiza ni concentra de forma específica en el hígado.⁶ No obstante, contamos con algunos elementos que parecen señalar a este órgano como centro anímico de importan-

bernar”. Dicha entidad parece también haber estado asociada con ciertos estados de ánimo, pues en los diccionarios *ihia* figura con el sentido de “enojarse, odiar” [Siméon, 1999].

⁵ Cabe señalar que, en otros grupos mesoamericanos, podemos encontrar entidades anímicas, pensadas como aires, vientos y soplos, entre otros, con cualidades y funciones muy diferentes. Tal es el caso del *omeaats*, “corazón” de los huaves; el *wahma kitine* “espíritu del día o la vida” de los chontales; el *ch’ujlel* “divino, sagrado”, de los choles; y el *āsenni* “corazón” de los popolocas [Stairs y Schafe, 1981:79, 260, 266, 278; García y Oseguera, *op. cit.*:71-78; Carrasco, *op. cit.*:110; Whittaker y Warkentin, *op. cit.*:88 y s; Austin y Kalstrom, *op. cit.*; Jäklein, *op. cit.*:264]. Sin embargo, es preciso resaltar que, a diferencia de lo que aquí estudiamos, en estos casos se trata de almas que no se llaman aire, viento ni soplo, entre otros.

⁶ Sahagún [*op. cit.*:x (120)] traduce *tomimiaoio*, *tehecauh*, como “ijadas, nuestro viento”. El problema es que las ijadas abarcan toda la región comprendida entre la pelvis y las costillas flotantes. Para los rarámuris, el alma-aliento se localiza en el corazón y el cuerpo; para los chatinos y los otomíes, se sitúa en la parte baja del estómago. Para el resto de los grupos tratados su ubicación es incierta.

cia. De acuerdo con Weigand y García [*op. cit.*:220], los huicholes consideran que “el hígado es el centro de la vitalidad física y de los afectos”. Entre los tojolabales, se dice del *pukuj* (brujo) que “su poder se ve mantenido y acrecentado por medio de la ingestión continua que hace del hígado de los difuntos” [Ruz, 1983:428]. Si a esto añadimos que los nahuas del sur de Veracruz llaman *ánima* al hígado y que entre los mixes se usa el mismo término *hot* para designar al principio vital y al hígado [García de León, 1976:32; Lipp, *op. cit.*:44], podemos señalar que cuando menos para algunos pueblos mesoamericanos el órgano en cuestión es depositario de un elemento relacionado con la vitalidad y el poder sobrenatural.⁷

Sin embargo, el hecho de que el *ihiyotl* se concentre o no en dicho órgano no impide que este componente anímico esté al mismo tiempo difundido por todo el cuerpo. En un relato del *Código Florentino* se cuenta la manera en como los jóvenes guerreros mexicas intentaban ampararse de partes del cadáver de una mujer muerta en parto para usarlos como amuletos en las batallas: “Se decía que los cabellos, los dedos de *mociuaquetzqui* (la mujer muerta en parto) proporcionaban *ihiyotl*. Se dice que paralizaban los pies de sus enemigos” [en Sahagún, *op. cit.*:62]. Tal como señala López Austin [1996:183] bajo el término *ihiotl iohui*, el *Vocabulario* de Molina hace mención a una “vena de aire” o “vena de aire o espíritu”. Esto podría indicarnos que, en el pensamiento náhuatl, el aire y la sangre circulaban por el cuerpo mediante conductos análogos. Es interesante notar que, como fluido corporal, el *ihiyotl* se encontraba asociado a la saliva —*ihiyotl*—, “aliento, soplo, respiración, aire, saliva [...]” [Siméon, 1999].

La creencia en elementos gaseosos que circulan por las venas parece haberse conservado tanto entre los pueblos nahuas del valle de Puebla y el Distrito Federal como entre los mayas yucatecos [Fagetti, *op. cit.*:81; Palacios, en López Austin, 1996:180; Redfield y Villa Rojas, *op. cit.*:209].⁸ Esta dualidad entre sangre y aliento podría encontrarse asociada con las funciones vitales que tzotziles, mayas yucatecos, popolocas y nahuas de la sierra norte de Puebla y Zongolica, Veracruz, atribuyen a la dualidad frío/calor.⁹

⁷ Sin embargo, cabe señalar que para los oaxaqueños parece existir una cierta equivalencia o confusión entre el hígado y el corazón. Para los mixes el término *hot*, del que deriva *hot animi* “alma”, designa al mismo tiempo a ambos [Schoehhals y Schoehhals, *op. cit.*:211, 220, 276]. En otro caso, la raíz *lajz* de los zapotecos aparece tanto en *lastoo*, “corazón”; como en *lasto guij*, “hígado” [Stubblefield y Miller, *op. cit.*:158].

⁸ Un hablante de náhuatl de la región del valle de Puebla señala la existencia de dos tipos de fluidos corporales que circulan por la “vena del pulmón y la del corazón” [Fagetti, *op. cit.*:81].

⁹ Aun cuando se trata de creencias muy variables, parece ser que de una u otra forma los pueblos mesoamericanos imaginaban el cuerpo como receptáculo de fluidos anímicos fríos y calientes que, para el correcto funcionamiento del ser humano, debían mantenerse en equilibrio. Al respecto encontramos algunos datos entre los pueblos indígenas contemporáneos.

Como lo muestra el análisis en el *Vocabulario* de Molina, realizado por López Austin [*op.cit.*:tomo I (212, 257-260), II (235)], el *ihiyotl* era imaginado como un gas luminoso que se encontraba ligado a la capacidad para atraer los objetos; dicha materia se manifestaba por medio de flatulencias y vapores corporales.¹⁰ Al mismo tiempo, se creía que, cuando menos, ciertas personas podían curar o causar enfermedades mediante el aliento [Ruiz de Alarcón, 1953:142; Sahagún, *op. cit.*: II (55); Serna, 1953:86; Núñez de la Vega, 1988:755; López Austin, 1996:I (260)]. Esto es actualmente observable en pueblos tan distintos como los nahuas, zapotecos, chatinos, pames, huicholes, rarámuris, tolupan jicaques y chinantecos [Signorini y Lupo, *op. cit.*:70; Olavarrieta, 1989:75; Sandstrom, 1979:9; Kearney, 1971:75; Greenberg, 1981:92; Chemin Bäessler, 1984:202; Lumholtz, *op. cit.*: II (237); Bennett y Zingg, *op. cit.*:324; Chapman, 1982:246; Bartolomé y Barbas, *op. cit.*:203].

Claro que no todos los daños causados por medio del *ihiyotl* eran pensados como intencionales. Durante la época prehispánica, se creía que quienes violaban las normas morales, y en particular los tabúes sexuales, emanaban un gas pestilente y nocivo para quienes les rodeaban [Sahagún, *op. cit.*: VI (31 y s)]. Esta materia patógena podía incluso matar a las crías de guajolote [*ibid.*: V (191 y s)].¹¹ La creencia en gases perjudiciales desprendidos del cuerpo humano a consecuencia

Los teenek creen que los hombres son calientes y trabajadores; y las mujeres frías y flojas. Suponen también que cuando una mujer regla se le calienta el cuerpo y no debe beber agua fría, porque su sangre podría coagularse debido al choque de temperaturas opuestas. Al mismo tiempo, la tristeza hace que aumente la temperatura de la sangre, de tal suerte que una persona deprimida podría provocar enfermedades a los menores [Ariel de Vidas, *op. cit.*:248]. Entre los mayas yucatecos se cree que hay personas frías y calientes siendo, cuando menos, el exceso de calor una cualidad que puede causar daño en el entorno. Un informante tzotzil parece aludir a esta creencia cuando señala que “[...] sólo se tiene un cuerpo al que Dios le dio fuerza, al que le mandó el calor y el frío, pero no en exceso, porque requiere de ambos para su sobrevivencia” [Page, *op. cit.*:175]. Los popolocas de San Felipe, estado de Puebla, dicen que el cuerpo humano sano “[...] se encuentra en una relación armoniosa de influjos calientes y fríos internos y externos” [Jäklein, *op. cit.*:266]. Los nahuas de la sierra de Zongolica y la sierra norte de Puebla consideran que, entre los distintos componentes anímicos de la persona, “[...] el *ecahuil* —de *ehecatl*, ‘viento’— es de naturaleza fría; y el *tonal*, de naturaleza caliente” [Villa Rojas, *op. cit.*:381; Rodríguez López, *op. cit.*:181; Duquesnoy, *op. cit.*:435-453; Signorini y Lupo, *op. cit.*; López Austin, 1994:211]. De acuerdo con Madsen [*op. cit.*:167], en Milpa Alta el *aire de noche*, una manifestación *post mortem* del alma-aliento, es de naturaleza fría.

¹⁰ Es gracias a tales características que McKeever [Furst, 1995:160-167] trata de ligar la creencia en el *ihiyotl* con la visión fuegos fatuos en zonas pantanosas. Al respecto podemos añadir que, para los popolocas, “[...] la noche de San Juan al ver una lumbre por el monte, es que allí se encuentra el espíritu del muerto” [Abell, 1970:91].

¹¹ En la época antigua el *yohualli ehecatl*, “aire de noche”, era una “sustancia maligna que había que expulsar del cuerpo, saizando la carne con pedernal” [López Austin, 1996: (257); 1997: folio 69v].

de la muerte, trasgresión de normas morales o ciertos estados vistos como impuros, se encuentra muy difundida por Mesoamérica y áreas vecinas. El *hijillo* y el *vaho* de los chortíes, lencas y tolupan-jicaques parece ser equivalente al *tlazoleyecatl*, el *aire de noche* o *xoquia ehecame* de los nahuas de diferentes regiones [Wisdom, 1961:372-375; Chapman, 1982:217, 1985:207; Montoya, 1964:178; Signorini y Lupo, *op. cit.*:136-148; Madsen, *op. cit.*:187; Álvarez Heydenreich, 1987:126-134; Sandstrom, 1991:149; Fagetti, *op. cit.*:92; Soustelle, 1958:147; Rodríguez López, *op. cit.*:176; Kelly, *op. cit.*:71 y s; Báez Cubero, 1999:130; Olavarrieta, *op. cit.*:90].¹² Los huicholes, tepehuas, zapotecos, tzotziles, mixtecos, chatinos,¹³ totonacas, popolucas y purépechas¹⁴ tienen creencias semejantes [Weigand y García, 1992:220; Zingg, *op. cit.*:303; Lumholtz, *op. cit.*: 1 (309); Williams García, 1963:197; Kearney, *op. cit.*:49; Page, *op. cit.*:249, 256; Kimball, *op. cit.*:74; Pride y Kitty, *op. cit.*:297, 94; Gutiérrez, 1998:208; Ichon, 1973:182; Williams, *op. cit.*:48; Gallardo Ruiz, *op. cit.*:83-90]. Mientras que para los opatas y los rarámuris esta creencia parece estar ligada en particular con la casi universal idea de contaminación por el contacto con el cadáver [Johnson, 1950:34; Bennett y Zingg, *op. cit.*:238].

En relación con esta misma clase de componentes anímicos, encontramos a menudo la creencia en *aires* que deambulan por la tierra tras la muerte del individuo. Un informante huichol cuenta que, a veces, el viento que levanta las enaguas a las mujeres es “[...] la vida de ese hombre (que acaba de morir) viendo si ella es como él la conoció” [Furst, *op. cit.*:40]. Además de la entidad residente en el corazón o estómago, los mixes creen en ciertas entidades, llamadas *poh*, “aire”, que se separan del cuerpo tras la muerte y mediante un ritual se les incorpora a la sepultura para que ahí resida [Lipp, *op. cit.*:29].¹⁵ Para los

¹² En apariencia, tener sexo significa el contacto con el *ihiyotl* y, por consiguiente, el sexo es algo que produce la muerte. Así, en un mito lenca, el chamán Gruperas dice: “Yo no quiero tocar las mujeres de la nación muerta (es decir, mortales); indias o ladinas. No quiero morir. Quiero vivir *malomsano* (siempre). No quiero tocar el *vaho* de la muerte” [Chapman, 1982:256].

¹³ Se cree que el *tyi'i* de los chatinos puede desprenderse del cuerpo como una emanación patógena, llamada *kwi'in*, “viento, aire, respiración, aire malo”. “Los niños lloran mucho por el aire malo (*kwi'in*) que deja la gente” [Pride y Kitty, *op. cit.*:297, 94].

¹⁴ Los purépechas consideran que además la gente enferma despiden un cierto gas pestilente; se dice que una persona empachada, con mal de ojo o víctima de brujería huele mal [Gallardo Ruiz, 2005:83-90].

¹⁵ “Tras la muerte, la última de las almas corporales muere; y el espíritu del individuo o ‘viento de la muerte’, *ó'kipoh*, llega. El espíritu del muerto habita en la sepultura del cuerpo, donde una ‘casa’ ha sido construida para él” [Lipp, 1991:45]. En mixe, el término *poh*, “viento aire”, parece estar ligado sobre todo a la muerte; pues un diccionario moderno traduce “alma de difunto” por *poh' aanim* (del español ánima); y espectro, por *juucy poh* (*juucy*, “vivo”) [Hoogshagen y Halloren, 1993:262, 289, 113; Schoehhals y Schoehhals, 1965:86].

tepehuas, los vientos de la noche son los difuntos quienes murieron asesinados [Williams, *op. cit.*:197]. Entre los borucas, se dice: “el viento que sopla en la noche es un alma en pena” [Stone, 1949:25]. Entre los indígenas de Los tuxtles, cuando alguien se enferma después de un funeral, dicen que es “[...] el viento de difunto que le llega y se lo quiere llevar también” [Kelly, *op. cit.*:71 y s]. Los chatinos creen que

[...] al morir una persona, su *tyi'i* abandona el cuerpo sufriendo un cambio cualitativo; se transforma en la *lyumâ*, la que podría ser definida como ‘alma de difunto’, una parte de la cual queda en el panteón, mientras que la otra viaja al país de los muertos” [Bartolomé y Barabas, *op. cit.*:124].

Entre los totonacas, cuando se despide al muerto se le dice “No vengas a espantar a tus hijos, a tu mujer. Tú ya no eres más que un viento. No vuelvas más” [Ichon, *op. cit.*:183].¹⁶

Un problema por resolver es la desaparición del vínculo entre *ihiyotl* y el concepto de aliento vital entre los nahuas contemporáneos. A excepción de los indígenas de la sierra de Zongolica, ningún pueblo conserva esta creencia. Incluso, conocemos casos en donde dicho término ni siquiera es comprendido.¹⁷ Fagetti [*op. cit.*] propone que dicho concepto desapareció del pensamiento indígena porque el *ihiyotl* era el único componente anímico que no poseía un correspondiente en el pensamiento occidental de la época. Esto es incorrecto pues, como hemos visto, para los europeos del siglo XVI *espíritu* hacía referencia de igual forma a una suerte de aliento vital.

Al mismo tiempo, observamos la proliferación de un componente anímico poco mencionado por las fuentes antiguas: la *sombra*. ¿Podría existir una relación entre *sombra* y aliento vital?

¹⁶ Ello nos conduce a plantearnos si existe una relación entre el *ihiyotl* y aquellos seres telúricos, emparentados con los antiguos tlaloque, que en la literatura etnográfica aparecen seguido con el nombre de *aires*. Aunque muchas veces los aires son considerados como seres humanos que murieron bajo la influencia de deidades acuáticas, no resulta claro de qué parte del ser humano resulta su existencia pues, como lo muestran los informantes de Bobadilla [en Fernández de Oviedo y Valdés, 1840:27-36], tanto el *yolia* como el *ihiyotl* suelen ser pensados como *aires*. Para mayor información acerca de tales seres, véanse los trabajos de Montoya Briones [1964:158 y s, 181; Signorini y Lupo, 1989:138-145; Álvarez, 1987:120-130; Redfield, 1930:163-165; Sandstrom, 1991:252 y s].

¹⁷ Tras haberse planteado una pregunta acerca del *ihiyotl*, un informante nahua de la sierra norte de Puebla respondió: “¡Ah! Yo no conozco esa palabra. No la usamos aquí” [Duchesnoy, 2001:441]. Rodríguez López encuentra que, para los nahuas de la Sierra de Zongolica el “*ihiyotl* [es la], entidad donde se concentran las pasiones y los malos sentimientos” [2000:180]. Pero al no añadir mayores datos al respecto, la información resulta poco útil.

LA SOMBRA Y EL ECAHUIL

Las únicas fuentes antiguas que parecen aludir un componente anímico denominado *sombra* son una cita de Durán [1951: II (164 y s)] donde dice que las plumas preciosas son la sombra de los señores; y un fragmento del *Titulo de Yax* [UNAM, 1989:130] donde se lee acerca de los gobernantes de la región: “Ahí tienen su sombra y asiento”. Aguirre Beltrán [*op. cit.*] propone que el concepto *sombra* es de origen subsahariano, más sus similitudes con el *tonalli* y el *ihiyotl*. El uso de términos indígenas para aludirla y la débil presencia de creencias africanas en México tienden a indicar la inexactitud de su propuesta.

A pesar de que en general el *tonalli* es pensado como un elemento caliente y luminoso, es común que tanto nahuas como mestizos utilicen *sombra* para referirse a nociones semejantes a las enunciadas por tal vocablo. No obstante, trabajos recientes han demostrado que aun si se encuentran asociadas de forma íntima, se trata de conceptos diferentes [Signorini y Lupo, *op. cit.*; Duquesnoy, *op. cit.*].

Entre los kekchíes, la *sombra*, *šmucl*, es un componente anímico, casi exclusivo de los humanos, atado de forma débil a la envoltura corporal.¹⁸ Igual que el *tonalli* de los nahuas, se trata de un elemento que, al separarse del cuerpo y/o ser robado por seres del inframundo, puede provocar enfermedad y muerte. También se dice que, tras el deceso, la *sombra* puede regresar a la superficie terrestre para provocar la enfermedad y la muerte a quienes no observan las normas morales; en ocasiones se afirma que la de quienes murieron asesinados está condenada a vagar por el mundo hasta que llegue el momento en que debía ocurrir el deceso “natural” [Carson y Eachus, 1978:45-49].

De modo semejante, entre los mixtecos se considera que, cuando el *alma* del muerto se ve incapacitada para alcanzar su destino final, su *sombra* se aparecerá ante algún familiar para recordarle sus deberes con el difunto. Por ello, tras el deceso de una persona, un pariente debe “levantar la sombra” del difunto y, mediante un ritual bastante complejo que no describiremos aquí, conducirla hasta el cementerio para reincorporar al cadáver enterrado. Existen sitios conocidos como “sombrosos” que, por la violencia de los actos en donde se desarrollaron, captan o absorben la *sombra* de quienes ahí murieron [Flanet, 1977:115].

Para los totonacos, la *sombra* es una fuerza interior que se irradia, según su potencia, provocando una enfermedad conocida como “mal de ojo”. También se piensa que quienes enferman de “mal aire” han adquirido “un alma o esencia” ajena al cuerpo [Córdova Olivares, *op. cit.*:25; Gutiérrez Espinosa, *op. cit.*:208]. Para los zoques, el tipo de *sombra* se encuentra muy ligado al destino de la persona en la tierra [Lisbona, *op. cit.*:26]. Según los zapotecos, “[...] el alma de una

¹⁸ Se dice que también los santos y algunos animales domésticos están cargados de *sombra*.

persona a punto de fallecer se desprende del cuerpo y deambula en forma vaporosa, semejante al cuerpo a que estuvo unida" [Fuente, *op. cit.*:268]. De hecho, en esta lengua, el término por el que se traduce fantasma, *bxin*, significa también "sombra, reflejo" [Long y Cruz, *op. cit.*:21, 352].¹⁹ De modo semejante, en popoluca el término *cojútuc* designa tanto a la sombra de las personas y los animales como al "espíritu de un muerto" [Clark y Davis, *op. cit.*:11]. Sabemos que los mazatecos creen en una entidad anímica conocida como *sombra* pero no contamos con ningún otro dato al respecto [Incháustegui, 2000:137].

En la creencia purépecha, la *sombra*, *zuanda*, es una entidad que, aunque se encuentra difundida por todo el cuerpo, se concentra en la cabeza.²⁰ Junto al alma, *mintzita*, la *sombra* procura salud, fuerza y valor a la persona. A pesar de que no es la única entidad que corre el riesgo separarse del cuerpo durante la vida, se dice que la *sombra* puede desprenderse en cualquier momento durante el sueño o en estado de vigilia.

La *sombra* se pierde por un sobresalto, por un susto (*Jurita uekupani*, *Cheran miripakurhini*), por un espanto (*Chépiri*, *Uaricha*), por una aflicción o por un mal sueño [...]. En algunas ocasiones se piensa que si alguien se asusta hay que aspirarle la cabeza. La pérdida de la *sombra* se interpreta como la introyección de un aire que ha desplazado a la sombra [Gallardo Ruiz, 2005:83-90].

Por último, encontramos que tras la muerte, el *alma* viaja al mundo de los muertos, mientras que "la *sombra* se disipa, se pierde o vaga en el mundo de los vivos, asustándolos" [*ibid.*].²¹

Para los nahuas de Huachinango, la *sombra* es una entidad que se separa del cuerpo durante el sueño adoptando la forma de un animal [Rodríguez González, *op. cit.*:47 y s].²² Entre los nahuas de Milpa Alta, se cree que la *sombra* de un niño adquiere cualidades particulares en razón del día de su nacimiento; una *sombra*

¹⁹ Es interesante mencionar que, para los zapotecos, aquello que se separa del cuerpo durante el *susto* es el *grasy*, "aliento". Esto es evidente en la frase "sopló al niño con un poco de agua para que no se perdiera su alma (*grasy*) cuando se asustó", registrada por Butler [1997:266]. También es posible suponer que dicha entidad se separa del cuerpo durante la ebriedad. Pues, además de que la misma autora traduce *grasy* por "sentidos normales", indica: "ya va perdiendo sus sentidos normales [o su alma *grasy*] por tomar tanto mezcal" [*ibid.*].

²⁰ Se dice que los desechos corporales (orines, sudor, saliva, uñas, sangre, cabello, placenta, cordón umbilical y huesos) pueden usarse para curar.

²¹ Es interesante notar que tras la pérdida de la *sombra*, un individuo "experimenta la necesidad de salir a que le 'pegue' el sol y/o el aire" [Gallardo, *op. cit.*:83-90]. Esto podría mostrarnos que la *sombra* no es una entidad unitaria sino que, aunque de manera velada, en la entidad perdida se oculta un elemento calórico que debe ser restituido.

²² Cabe mencionar que López Austin [1996] identifica al *ihiyotl* con el *nagual* y supone que dicha entidad se transfiere al doble durante la transformación. Dado que este tema desborda los intereses del presente texto, procuraremos estudiarlo en otro momento.

pesada hará que el recién nacido tienda a convertirse en brujo o ladrón [Madsen, 1960:73, 79]. En la región de los Tuxtlas se piensa que en el espanto se pierde la *sombra* [Kelly, *op. cit.*:66].

Entre los nahuas de la sierra norte de Puebla —donde más se ha estudiado este concepto— el término que designa a la *sombra* es *ecahuil*; vocablo que deriva de *ehecatli*, “viento”; y no de *cehualli*, “sombra”. Respecto a esto, los informantes explican: “el *ecahuil* no es más que una especie de pequeño viento” [Signorini y Lupo, *op. cit.*:63]; “como el viento, va y viene” [Duquesnoy, *op. cit.*:443]. A esto podemos añadir que, como el *viento de noche*, el *ecahuil* es pensado como un elemento frío y nocturno [Madsen, *op. cit.*:167; Duquesnoy, *op. cit.*:449]. En el mismo sentido, los nahuas de la sierra de Zongolica afirman que “[...]el *ecahuil* se concibe como un viento suave, pero aquí tiene una calidad invisible, sólo sensible” [Rodríguez López, *op. cit.*:182].

Se dice que, al igual que el *tonalli* y el *ihiyotl*, el *ecahuil* ocupa el conjunto del cuerpo, concentrándose de preferencia en la cabeza, y proyectando la silueta oscura de su poseedor en presencia de una fuente de luz [Lupo, *op. cit.*:358 y s]. Se le imagina como un elemento frágil y difuso, atado de forma débil al individuo, cuyas funciones vitales son muy limitadas: “Ayuda para caminar, para moverse, para hacer cosas, pero con él no se piensa” [Duquesnoy, *op. cit.*:443]. El *ecahuil* recibe su fuerza del *tonalli*, se encuentra unido al cuerpo por el *tonalli* y se mantiene en contacto con él en los momentos en que abandona el organismo.²³ Entre los nahuas de la sierra de Zongolica se considera que el *ecahuil* es un elemento externo muy ligado al *tonalli*, que los daños sufridos por el primero pueden llegar a ser visibles en el segundo y viceversa:

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

De hecho, el *ecahuil* no es pensado como un *alma* completa sino como un componente anímico que, junto al *tonalli* y muy ligado a él, constituye un *alma* doble y compleja [Duquesnoy, *op. cit.*:443-449].

²³ Duquesnoy [*op. cit.*: 437, 443] señala que, para los nahuas de la sierra norte de Puebla, no es el *tonalli* quien se separa del cuerpo durante el susto sino tan sólo el *ecahuil*. Sin embargo, ello no implica que exista una contradicción con los datos antiguos, pues el *tonalli* y el *ecahuil* forman parte de una misma entidad y, como partes, tienden a confundirse. “A la pregunta muchas veces planteada de ¿qué es el tonal? la misma respuesta invariable: Es nuestra sombrita”.

Aunque algunos le atribuyen el mismo destino *post mortem* que al *tonalli* —convertirse en alimento de la tierra— un informante nahua de la sierra norte de Puebla señaló: “El *ecahuil* se queda, queda desamparado. Son los que dicen: ‘No, pues tu papá te ve por todos lados. Se quedó la sombra’. Hay mucha creencia en eso” [Signorini y Lupo, *op. cit.*:73].

Con el nombre de *nojkt’etal* encontramos una entidad semejante al *ecahuil* entre los tzeltales de Cancuc. Dicho elemento es pensado como una suerte de silueta etérea no detallada del individuo que se localiza directo bajo la piel y se nutre de aquello que come el ser humano.²⁴ Se le concibe como un amigo y compañero del *ch’ulel* del corazón separado de él tras el deceso de la persona:

Triste y desconcertado de su separación con el *ch’ulel* del corazón (‘su amigo’, nos precisarán), sintiéndose abandonado, rondará algunos días alrededor de la tumba del cadáver (la ‘casa’ utilizará el especialista). Allí a veces acostumbra tenderse —‘como lo hace un perro con su dueño’—; otras, nostálgico y aturcido por la emoción, decide deambular por el hogar, las habitaciones y la cocina misma. Es entonces que Don Esteban, accidentalmente la habría podido avizorar fugazmente. Únicamente a contraluz y de manera imprecisa, pero lo suficiente para poder asegurar que ‘no tiene cuerpo’ y su naturaleza es precisamente como la de una sombra [...] ‘no se puede tocar; tampoco se puede agarrar, ni los *lab* (dobles o coesencias animales de la persona) pueden ¿Acaso se puede agarrar una sombra?’ [Figuerola, 2005].²⁵

Al igual que el *ecahuil*, se trata de una entidad que puede separarse del cuerpo de su propietario o ser vendida por un brujo a las deidades de la tierra y la lluvia. Como en el caso nahua, se trata de un elemento que depende de otra entidad: “es la sombra del *ch’ulel* y no otro *ch’ulel*” [*ibid.*].²⁶

De este modo, aunque los datos son escasos hemos podido identificar algunas características relevantes en la idea de la *sombra* como entidad anímica: 1) Se trata de una entidad fría y oscura —a veces pensada como un viento—, atada de forma débil a la envoltura corporal del ser humano. Es un elemento capaz de desprenderse del cuerpo durante el sueño o el *susto*, esto provoca enfermedades incluso mortales. 2) Cuando menos, entre los nahuas y los tzeltales se le imagina como un elemento que establece una relación de dependencia y complementariedad con otra entidad. 3) Entre los totonacas se le considera un

²⁴ Es posible que los tzotziles tengan una creencia similar pues “[...] entre los pableros de Chalchihuitan, se reporta el uso de la palabra *naa’ubal*, ‘sombra’, para designar al *ch’ulel*” [Page, *op. cit.*:178].

²⁵ Además, se piensa que un cadáver “[...] carece de sombra puesto que ésta desaparece en el preciso instante en que el *ch’ulel* abandona definitivamente el cuerpo” [Pitarch, 2000:52].

²⁶ En totonaco, los términos que designan al alma y a la sombra parecen compartir una misma raíz; “alma”, *listacna*, “sombra” *ská’kna’*, *cáská’kna’* [Aschman, *op. cit.*:3, 57; Instituto Lingüístico de Verano, *op. cit.*:254].

componente anímico quizá irradiado por la persona para causar padecimientos como el *mal aire* o el *mal de ojo*. 4) Entre los zoques y nahuas de Milpa Alta, se imagina la *sombra* como responsable del destino individual. 5) Un componente anímico que, tras la muerte, se desprende del cuerpo y queda rondando sobre la superficie terrestre por cierto tiempo. En algunos casos, dicha entidad puede ser reintegrada al cadáver mediante ciertos procedimientos rituales; mientras que en otros, sobre todo cuando se trata de muertes violentas, la *sombra* es atraída por el lugar del deceso convirtiéndose en un sitio “sombroso”.

A pesar de la relación del *tonalli* con el sol, algunos pueblos mesoamericanos —como los totonacos, zapotecos, mochós y tzotziles— consideran que también la luna tiene un papel importante en la construcción del destino del ser humano [Ichon, *op. cit.*:171 y s; Fuente, 1977:267; García Ruiz, *op. cit.*:277 y s; Page Pliego, *op. cit.*:220]. Esto nos hace suponer que, así como el sol influye en el *tonalli* —entidad caliente y *a priori* diurna—, la luna haya tenido igual incidencia en el *ecahuil* —contraparte nocturna y fría del *tonalli*.²⁷

Ahora, en cuanto a la cuestión de si el *aliento* y la *sombra* se encuentran emparentados, algunos datos muestran que, aunque el segundo término se encuentra también asociado al *tonalli*, la respuesta debe ser afirmativa. Entonces, vemos que tanto el *ihiyotl* como el *ecahuil* son pensados como aires: los dos se encuentran distribuidos por todo el cuerpo, pueden ser usados para provocar el *mal aire*, y ambos son pensados como componentes anímicos que tras la muerte rondan durante algún tiempo la tumba o los lugares que frecuentaba el difunto.²⁸ Quedaría el problema de la luminosidad del *ihiyotl* y la oscuridad del *ecahuil*, mas es probable que una de estas características se refiera a condiciones específicas: podría tratarse de una entidad oscura que al emanar se torne luminosa, o un elemento oscuro en los hombres ordinarios y luminoso en quienes actúan como representantes de las deidades, entre otras.

UN MODELO DEL IHİYOTL

El cuerpo, al igual que la principal de las entidades anímicas —residente en el corazón—, se alimentaba de una suerte energía —divisible en un componen-

²⁷ En un cuento, se dice que la luna enfría y humedece, mientras el sol calienta [Williams, 1972:66].

²⁸ Al respecto, vale la pena comentar que los mixtecos describen al *mal aire* como “[...] una silueta oscura que puede encontrarse en la noche. Esta silueta asusta a las personas, y el susto es formalmente la causa de los síntomas resultantes” [Kimball y Romney, *op. cit.*:73 y s]. Los otomíes, por su parte, identifican al alma-aliento, *ntâhi*, con la *sombra* [Galnier, *op. cit.*:618 y s, 622-624, 626].

te frío y oscuro, y otro caliente y luminoso— insuflada en el momento de la creación; puede ser renovada por la influencia del sol, la luna, las estrellas y las deidades celestes en sus respectivas fases del ciclo diario. Aunque tales elementos debieron de estar presentes en todo ser humano, contamos con datos que indican no sólo su posible influencia en el momento del nacimiento o baño ritual condicionando el destino y las cualidades de la persona, sino que la cantidad de cada uno de ellos también podía conferir al individuo ciertas características especiales; entre éstas echar *mal de ojo*.

En el polo frío encontramos al *aliento vital*. Identificado con la *sombra*, este elemento se encontraba asociado a la vitalidad, voz, lenguaje, olor, sabor; y cualidades personales como orgullo, arrogancia, virtud, poder y motivación. Al igual que su contraparte caliente, dicha entidad parece estar difundida por todo el cuerpo mediante las venas, pudiendo al mismo tiempo concentrarse en la cabeza, corazón o hígado. De hecho, el *ihiyotl/ecahuil* parecía encontrarse tan unido a la envoltura corporal que, aun tras la muerte, se le podía recuperar de los deshechos y fragmentos humanos. No obstante, la unión de dicha entidad con el cuerpo no impide que, del mismo modo que el *tonalli*, este componente anímico haya podido separarse del cuerpo durante el sueño o de modo accidental a consecuencia de una fuerte impresión; lo cual provocó el *susto*.

Al mismo tiempo, el *aliento vital* podía ser empleado por los especialistas rituales para curar o provocar enfermedades; las cualidades emocionales determinaban el carácter patógeno o benéfico de la sustancia. Sin embargo, esta misma entidad también podía ser expelida de forma involuntaria si una persona violaba las normas morales —en particular los tabúes sexuales—. En este último caso, el componente anímico en cuestión era emanado como un gas pestilente que, en lugar de afectar a su correspondiente humano, dañaba a los seres de su entorno. Esto muestra que el *ihiyotl/ecahuil* no era una entidad unitaria sino un elemento, además de fragmentario, renovado por medio de la respiración.

Se creía que tras la muerte, los diferentes componentes de la persona se separaban con un destino diferente. El *tonalli* permanece en el cuerpo para ser reintegrado a la tierra. El *teyolia* emprende su viaje al más allá para ser purificado y reinsertado, en un nuevo sujeto de la misma especie. El *ihiyotl/ecahuil* se desprende del cuerpo para convertirse en una entidad antropomorfa y etérea; se dedica muchas veces a provocar enfermedad y muerte a quienes transgredían la normas morales. El tiempo que dicha entidad permanecía en la superficie terrestre pareciera variar en función del comportamiento y tipo de muerte del sujeto. Hoy en día, sabemos que la *sombra* de quienes morían asesinados vagaba en la tierra hasta el momento cuando debía producirse su muerte natural. También sabemos que la existencia de ciertos rituales podían ayudar a conducir este componente al lugar en donde yacía el cuerpo. En todo caso, quizá ligada al lugar de muerte

o sitio de reposo del cadáver, poco a poco se desgastaba hasta diluirse en el ambiente y convertirse en simple aire.

Dentro del complejo anímico nahua observamos que el *ihiyotl/ecaahuil* se inserta dentro de un sistema dinámico en donde las tres entidades interactuaban para producir la vida. Además del *teyolia*, la esencia o semilla de la vida humana, el ser humano, aparece constituido por una suerte de energía bipolar; distribuida por todo el cuerpo, dotaba de vitalidad a los individuos. En un polo, encontramos al *tonalli*, un elemento calórico que en última instancia derivaba del sol. En el otro, vemos al *ihiyotl/ecaahuil*, una sustancia etérea, fría y *a priori* oscura cuya energía provenía quizá de la luna y las estrellas. Ambos elementos se encontraban muy ligados entre sí, oponiéndose y complementándose para producir las diferentes formas de equilibrio que dan lugar a la singularidad humana.

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

En primer lugar observamos que el calor de la hoguera produce la transformación de los dioses en astros, de la noche en día, y procura el impulso inicial que lleva al sol y la luna del inframundo al cenit. En segundo, vemos al viento —análogo al *ihiyotl*— como el elemento que produce el tránsito del sol a través del cielo. De este manera, si consideramos que el *yolia*, en la vida, imita el recorrido diario del sol, pasando del inframundo a la tierra y viceversa, entonces la acción del *tonalli* y el *ihiyotl* sobre el *yolia* sería comparable con la del fuego y el viento sobre el sol.

BIBLIOGRAFÍA

Abell, Robert L.

1970 *Los popolocas orientales: un estudio etnológico sobre San Juan Atzingo*, tesis de antropología, Puebla, Universidad de las Américas.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1994 "La sombra y el animal", en Matías, Alonso (coord.), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses. Siglos XVI-XX*, México, CIESAS, pp. 153-164.

Alvarado, Francisco

1962 *Vocabulario en lengua mixteca*, México, INI-INAH-SEP.

Álvarez Heydenreich, Laurencia

1987 *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*, México, INI.

Anderson, Richard y Concepción Roque Hilario

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

Ariel de Vidas, Anath

2003 *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (huasteco veracruzana, México)*, México, CIESAS/CEMCA/El Colegio de San Luis/Institut de Recherche pour le Développement.

Aschman, Herman

1973 *Vocabulario totonaco de la Sierra*, Vocabularios Indígenas 7, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Austin, Jeanne y Marjorie Kalstrom

1995 *Diccionario popoloca de San Juan Atzingo, Puebla*, Vocabularios Indígenas 33, Tucson, Instituto Lingüístico de Verano.

Báez Cubero, María de Lourdes

1999 *El juego de las alternancias. La vida y la muerte: rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, tesis de maestría en antropología social, México, ENAH.

Barrera Vázquez, Alfredo (dir.)

1980 *Diccionario Maya Cordemex*, Mérida, Cordemex.

Bartolomé, Miguel A. y M. Alicia Barabas

1982 *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, México, INAH.

1990 *La Presa Cerro de Oro y el Ingeniero El Gran Dios*, México, CONACULTA-INAH.

Basalenque Diego

1975 *Vocabulario de la lengua castellana vuelta a la matlatzinca*, Toluca, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Baschet, Jérôme

2000 "Ame et corps dans l'Occident médiéval: une dualité dynamique entre pluralité et dualisme", en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. CXII, Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Basseta, Domingo de

2005 *Vocabulario de lengua quiché*, México, Centro de Estudios Mayas/IIH-UNAM.

Beaty de Farris, Kathryn

2002 *Diccionario básico del mixteco de Yosondúa, Oaxaca*, Vocabularios Indígenas 46, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Bennet, Wendell y Robert Zingg

1935 *The Tarahumara Indian Tribe of Northern Mexico*, Chicago Illinois, University of Chicago Press.

Butler, Inez

1997 *Diccionario zapoteco de Ytzachi el Bajo, Yatzachi el Alto*, Vocabularios indígenas 37, Tucson, Instituto Lingüístico de Verano.

Carrasco, Pedro

1960 *Pagan Rituals and Beliefs Among the Chontal Indians of Oaxaca, Mexico*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, Anthropological Records.

Carson, Ruth y Francis Eachus

1978 "El mundo espiritual de los kekchies", en *Guatemala Indígena*, vol. XIII, núms. 1 y 2, Guatemala, Instituto Nacional Indigenista, p. 38-73.

Chapman, Anne

1982 *Los hijos de la muerte. El universo mítico de los tolupan-jicaques (Honduras)*, México, INAH.

1985 *Los hijos del copal y la candela, ritos agrarios y tradición oral de los lencas de Honduras*, 3 vols., Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

Chemín Bässler, Heidi

1984 *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, México, INI.

Ciudad Real, Antonio

1995 *Calepino de Motul: Diccionario maya-español*, 3 vols., México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

Clark, Lorenzo y Nancy Davies de Clark

1974 *Vocabulario populuca de Sayula*, Vocabularios Indígenas 4, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Córdoba, Juan de

1987 *Vocabulario en lengua zapoteca*, México, INAH-SEP.

Córdova Olivares, Francisco R.

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

Duquesnoy, Michel

2001 *Le chamanisme contemporain Nahua de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexique*, tesis de doctorado, Lille, Discipline Ethnologie-Université de Lille /Centre National de la Recherche Scientifique.

Durán Diego de

1951 *Historia de las indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*, México, Nacional.

Fagetti, Antonella

1996 *Cuerpo humano y naturaleza en la cosmovisión de un pueblo campesino*, tesis de maestría en antropología social, México, ENAH.

Fernández de Oviedo y Gonzalo Valdés

1840 *Histoire de Nicaragua. Voyages, relations et mémoires de l'Amérique*, París, Arthus-Bertrand, Libraire-Editeur.

Figuerola Pujol, Helios

2005 *Les dieux, les hommes et les paroles*, tesis de doctorado en etnología, París, Nanterre.

Flanet, Véronique

1977 *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la Mixteca de la Costa*, México, INI.

Frazer James, George

1944 *La rama dorada. Magia y religión*, México, FCE.

Fuente, Julio de la

1977 *Yalalag. Una villa zapoteca serrana*, Serie Científica, México, MNA.

Furst Peter, T.

1972 "El concepto huichol del alma", en Furst, Peter T. y Salomón Nahmed, *Mitos y arte huicholes*, México, Porrúa, Sepan cuantos, pp. 7-113.

Galinier, Jacques

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMCA/INI.

Gallardo Ruiz, Juan

2005 *Medicina tradicional purépecha*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán/ Universidad Indígena Intercultural de Michoacán.

García de León, Antonio

1976 *Pajapan. Un dialecto mexicano del Golfo de México*, México, INAH-SEP.

García Ruiz, Jesús

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

García Souza, Paola Paloma y Andrés Oseguera Montiel

2001 *Tiempos ceremoniales: ensayos de cosmogonía y dancística huave de San Mateo del Mar, Oaxaca*, tesis de licenciatura en etnología, México, ENAH.

García, Trapiello

2002 *El hombre según la Biblia: pensamiento antropológico del Antiguo Testamento*, Salamanca, San Esteban.

Gilberti, Maturino

1997 *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, Morelia, Fimax Publicistas.

Graulich, Michel

1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruselas, Academie Royale de Belgique, Mémoires de la Class de Lettres.

Greenberg, James B.

1981 *Santiagos Sword. Chatino Peasant Religion and Economies, Oaxaca*, Los Ángeles, University of California Press.

Guiteras Holmes, Calixta

1961 *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian*, Nueva York, The Free Press of Glencoe/Crowell-Collier Publishing Company.

Gutiérrez Espinosa, Gabriela

1998 *Cosmovisión femenina en una comunidad de la Sierra Norte de Puebla*, tesis de antropología social, México, ENAH.

Guzmán, Pantaleón de

1989 *Compendio de nombres en lengua cakchiquel*, México, IIF-UNAM.

Hoogshagen, Nourdsy e Hilda Halloren de Hoogshagen

1993 *Diccionario mixe de Coatlan*, Vocabularios Indígenas 32, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Ichon, Alain

1973 *La religión de los totonacos de la Sierra*, México, INI.

Incháustegui, Carlos

2000 "Entorno enemigo. Los mazatecos y sus sobrenaturales", en *Desacatos*, número de invierno, México, CIESAS/CONACYT.

Instituto Lingüístico de Verano

1973 *Diccionario totonaco de Papantla*, Vocabularios Indígenas 16, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Irwin, W. A. y Frankfort (eds.)

1958 "Los hebreos", en *El pensamiento prefilosófico*, México, FCE.

Jäklein, Klaus

1974 *Un pueblo popoloca*, México, INI-SEP.

Jamieson Capen, Carole

1996 *Diccionario mazateco de Chiquihuitlan*, Vocabularios Indígenas 36, Tucson, Instituto Lingüístico de Verano.

Johnson, Jean

1950 *The Opata, an Inland Tribe of Sonora*, University of New Mexico Publications in Anthropology 6a, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Kearney, Michael

1971 *Los vientos de Ixtepeji. Concepción del mundo y estructura social de un pueblo zapoteco*, México, INI.

Kelly, Isabel

1956 *Santiago Tuxtla, Veracruz. Cultura y salud*, México, SSA.

Kimball, Romney y Romaine

1973 *The mixtecons of Juxtlahuaca*, México, Nueva York, Robert E. Kreiger Publishing Co.

Lipp, Frank J.

1991 *The Mixe of Oaxaca. Religion, Ritual and Healing*, Austin, University of Texas Press.

Lisbona Guillén, Miguel

1998 "Religión entre los zoques: una revisión de los estudios y perspectivas antropológicas", en *Inventario Antropológico*, vol. IV, UAM-Iztapalapa.

Long, Rebecca y Sofronio Cruz

1999 *Diccionario zapoteco de Zoogocho*, Vocabularios Indígenas 38, México, Instituto Lingüístico de Verano.

López Austin, Alfredo

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

1996 *Cuerpo humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

López Yepes, Joaquín

1826 *Catecismo y declaración de la doctrina cristiana en lengua otomí, con vocabulario del mismo idioma*, México.

Lumholtz, Carl

1981 *México Desconocido*, 2 vols., México, INI.

Lupo, Alessandro

2001 "La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla", en Broda y Baez, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE, pp. 335-389.

Mak Cornelia

1959 "Mixtec Medical Beliefs and Practices", en *América Indígena*, vol. XIX, núm. 2, México, p. 125-150.

Madsen, William

1960 *The Virgins Children. Life in an Aztec Village Today*, Westport Connecticut, Greenwood Press Publishers.

McKeever Furst, Jill Leslie

1995 *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*, Londres, Yale University Press.

Merrifield William R. y Anderson Alfred E.

1999 *Diccionario chinanteco de la diáspora del pueblo antiguo de San Pedro Tlatepuzco, Oaxaca*, Vocabularios Indígenas 39, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Merrill L., William

1992 *Almas rarámuris*, México, INI-CONACULTA.

Molina, Alonso de

1970 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, mexicana y castellana*, México, Porrúa.

Montoya Briones, José de Jesús

1964 *Atla, etnografía de un pueblo náhuatl*, México, Departamento de Investigaciones Antropológicas-INAH.

Morán, Pedro y Dionisio Zúñiga

1991 *Arte breve y vocabularios de la lengua po30m*, México, IIF-UNAM.

Núñez de la Vega, Francisco

1988 *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapas*, México, IIF-UNAM.

Olavarrieta Marengo, Marcela

1989 *Magia en los Tuxtlas, Veracruz*, México, INI-CONACULTA.

Page Pliego, Jaime Tomas

2001 "Construcción de la noción de persona entre los tzotziles de San Juan Chamula y los pedranos de Chenalhó, Chiapas", en *Pueblos y fronteras*, núm. 1, México, IIA-UNAM.

2002 *Curandería tzotzil y procesos de formación, iniciación y de trabajo de sus practicantes*, tesis de doctorado, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.

Pitarch, Ramón Pedro

2000 "Almas y cuerpo en una tradición tzeltal", en *Archives de sciences sociales des religions*, núm. 112, Centre National de la Recherche Scientifique-Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, pp. 31-48.

Pride, Leslie y Kitty

2004 *Diccionario chatino de la zona alta, Panixtlahuaca, Oaxaca*, Vocabularios Indígenas 47, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Redfield, Robert

1930 *Tepoztlan a Mexican Village. A Study of Folk Life*, Chicago-Londres, University of Chicago Press.

Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas

1964 *Chan Kom. A Maya Village*, Chicago-Londres, University of Chicago Press.

Rodríguez González, Hugo

2002 *El chamán y la cosmovisión entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, tesis de antropología social, México, ENAH.

Rodríguez López, María Teresa

2000 *Ritual, identidad y procesos étnicos entre los nahuas de la sierra de Zongolica, Veracruz*, tesis de doctorado en antropología, México, UAM-Iztapalapa.

Ruiz de Alarcón, Hernando

1953 "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre naturales de esta Nueva España", en De la Serna, Jacinto et al., *Tratado de las idolatrías*, México, Fuente Cultural, vol. II, pp. 17-130.

Rupp, Jaime y Nadine Rupp

1996 *Diccionario chinanteco de San Juan Lealo, Oaxaca*, Vocabularios Indígenas 35, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Ruz, Mario Humberto

1983 "Aproximación a la cosmología tojolabal", en *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas (Homenaje a Frans Blom)*, México, UNAM/Brigham Young University.

Sahagún, Fray Bernardino de

1950 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Nuevo México, Monographs of the School of American Research.

1956 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 4 vols., México, Porrúa.

1997 *Primeros memoriales de Tepeapulco*, Norman, University of Oklahoma Press.

Sandstrom, Alan R.

1979 *The Image of Disease. Medical Practitioners of Nahua Indians of the Huasteca*, Missouri, University of Missouri Monographs in Anthropology.

1991 *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Village*, Norman-Londres, University of Oklahoma Press.

Schoehhals, Alvin y Louise Schoehhals

1965 *Vocabulario mixe de Totontepec*, Vocabularios Indígenas 14, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Serna, Jacinto de la

1953 "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, vol. 1, México, Fuente Cultural, pp. 47-368.

Signorini, Italo y Alessandro Lupo

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

Siméon, Rémi

1999 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI.

Skinner, Leonard E. y Marlene B. Skinner

2000 *Diccionario chinanteco de San Felipe Usila, Oaxaca*, Vocabularios Indígenas 43, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Sociedad Bíblica Latinoamericana

1960 *La Biblia*, México.

Soustelle, Georgette

1958 *Tequila: un village náhuatl du Mexique oriental*, tesis doctoral, París, Faculté de Lettres, de l'Université de Paris-Institut d'ethnologie.

Stairs Kreyer, Glenn Albert y Emily Florence Schafe de Stairs

1981 *Diccionario huave de San Mateo del Mar*, Vocabularios indígenas, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Stone, Doris

1949 *The Boruca of Costa Rica*, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. xxvi, núm. 2, Cambridge, Harvard University.

Stubblefield, Morris y Carol Miller de Stubblefields

1991 *Diccionario zapoteco de Mitla*, Vocabularios Indígenas 31, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Tulane University

1971 *The Popol Vuh of the Quiche Maya: The Book of the Council of Guatemala*, Nueva Orleans, Middle American Research Institute.

UNAM

1989 "Título de Yax", en *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapan, Guatemala*, México.

Urbano, Alonso

1990 *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe español-náhuatl-otomí*, IIF-UNAM, México.

Velázquez Gallardo, Pablo

1978 *Diccionario de lengua phorhepecha*, México, FCE.

Villa Rojas, Alfonso

1987 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, INI.

1990 *Etnografía tzeltal de Chiapas: modalidades de una cosmovisión prehispánica*, México, Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y la Difusión de la Cultura-Gobierno del Estado de Chiapas.

Weigand, P. y R. García

1992 "Muerte y luto entre los huicholes del Occidente de México", en Weigand (ed.), *Ensayos sobre el Gran Nayar entre coras, huicholes y tepehuanes*, INI/CEMCA/ El Colegio de Michoacán, México, pp. 215-233.

Wheeler, Romayne

1998 *La vida ante los ojos de un rarámuri*, Guadalajara, Agata.

Williams García, Roberto

1961 *Los popolucas del sur de Veracruz*, México, INAH/CAP/FCE/SEP.

1963 *Los tepehuas*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

1972 *Mitos tepehuas*, México, SEP, SEP-Setentas.

Wisdom, Charles

1961 "Los chortis de Guatemala", en *Seminario de Integración Social Guatemalteca*, Guatemala.

Whittaker, Arabelle y Viola Warkentin

1965 *Chol Text on the Supernatural*, Norman, Instituto Lingüístico de Verano/ University of Oklahoma.

Ximénez, Francisco

1985 *Primera parte del tesoro de las tres lenguas cakchiquel, quiché y zutuhil en que dichas lenguas se traducen a la nuestra, española*, Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala.

Zingg, Robert M.

1982 *Los huicholes. Una tribu de artistas*, 2 vols., México, INI.

