

Quando la tierra ríe. Apuntes sobre el humor ritual entre los nahuas prehispánicos

Elena Mazzetto^{1 2}

Recibido: 10 de junio de 2019 / Aceptado: 8 de octubre de 2019

Resumen. Este artículo propone un acercamiento al humor ritual en el ciclo de las fiestas religiosas de los nahuas prehispánicos. El fenómeno del humorismo y la risa manifestados en contextos sagrados se estudiará a través de la veintena de Ochpaniztli. La representación viva de la diosa de la tierra, Toci-Teteo Innan, era el objeto de una serie de burlas y regocijos cuya finalidad era propiciar su alegría, el estallido de su risa y el olvido de su tristeza antes de su muerte. Este estado de ánimo se consideraba necesario para la eficacia del rito. En este texto se analizarán las técnicas empleadas para lograr la diversión divina y los personajes encargados de ella. Asimismo, se tratará de comprender por qué las carcajadas de la tierra eran necesarias en el desarrollo de las ceremonias.

Palabras-clave: nahuas; veintenas; Ochpaniztli; tierra; risa.

[en] When the Earth laughs. Notes on Ritual Humor among the pre-Hispanic Nahuas

Abstract. This article proposes an approach to ritual humor in the cycle of the religious festivals of the prehispanic Nahuas. The phenomenon of humor and laughter manifested in sacred contexts will be studied during the veintena of Ochpaniztli. The living representation of the Goddess of the Earth, Toci-Teteo Innan, was the object of a series of jokes and rejoicings whose purpose was to propitiate her joy, the outburst of her laughter and the oblivion of her sadness before her death. This state of mind was considered necessary for the effectiveness of the rite. In this text we will analyze the techniques used to achieve divine fun and the characters in charge of it. Likewise, we will try to understand why the laughter of the earth was necessary in the development of the ceremonies.

Keywords: nahuas; veintenas; Ochpaniztli; earth; laughter.

Sumario. 1. Introducción. 2. Personajes y actividades generadores de la alegría divina en Ochpaniztli. 3. Reír ¿para qué? 4. El complejo “tejido-danza” como generador del gozo divino. 5. El mercado y la exhibición de los dioses. 6. Capturas y partos: las buenas razones para reír. 7. Desatando la risa creadora: la postura sacrificial y la abertura de la tierra. 8. Referencias.

Cómo citar: Mazzetto, Elena. 2021. “Quando la tierra ríe. Apuntes sobre el humor ritual entre los nahuas prehispánicos”. *Revista Española de Antropología Americana* 51: 59-82.

¹ Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras. elena.mazzetto@yahoo.it

² Este artículo es uno de los resultados de la investigación llevada a cabo por la autora como integrante del proyecto “*Of Farces and Jesters. Humour and Laughter in pre-Hispanic and Colonial Nahuatl Culture from Anthropological Perspective and in the Context of Intercultural Contact (16th-17th Centuries)*”, financiado por el National Science Center de Polonia (2016/21/D/HS3/02672). Agradezco a Agnieszka Brylak, responsable del proyecto, por su apoyo y disponibilidad, así como a los otros integrantes y a Fidel Camacho Ibarra por compartir material bibliográfico imprescindible para el tema.

1. Introducción

El humor y el llanto ritual que involucraban a los *ixiptla*³ de los dioses mexicas, entendidos como el conjunto de actitudes, alegres o tristes, expresadas por ejemplo a través de la risa y las lágrimas en un contexto ritual determinado, es un argumento que no ha sido analizado en profundidad por los especialistas. Ello, pese a que el estado de ánimo de las personificaciones de los dioses era un aspecto esencial para la eficacia del rito. En raras pero reveladoras ocasiones los cronistas aluden a representantes divinos que subían las gradas del templo llorando (Sahagún 1969, 1, Libro 2, cap. 33: 206), y al pronóstico extremadamente negativo representado por su tristeza (Durán 1995, 2, cap. 15: 150). Tanto la risa como el llanto de los *ixiptla* eran fundamentales en el ritual, unas actitudes que tenían que ser desempeñadas de manera obligatoria. Su ausencia era considerada tan inadecuada que podía llevar a provocar el estado de ánimo requerido a través de recursos externos, como el uso de alcohol o de hierbas psicotrópicas (Durán 1995, 2, cap. 13: 132). Por lo anterior, no coincido con la constatación de Eduard Seler cuando afirma que “por lo general los sentimientos de ésta [el *ixiptla*] se tomaban muy poco en cuenta” (Seler 1963, 1: 119). Más bien, considero que la escasez de las alusiones al estado de ánimo de estos personajes rituales se debe al carácter fragmentario de las fuentes documentales, escritas por religiosos evangelizadores cuyos intereses no estaban encaminados a la comprensión de la dimensión ritual nahua. El vacío documental no significa ni ausencia ni falta de importancia.

Tomando en cuenta la complejidad del tema, en el trabajo que se presenta en estas páginas se centrará la atención exclusivamente en el humor ritual⁴ requerido durante una de las etapas de la veintena de Ochpaniztli, específicamente en las diversiones organizadas para alegrar a la representante divina de la diosa de la tierra, Toci-Teteo Innan, antes de su sacrificio. La elección de este caso de estudio está motivada por el hecho de que, de manera extraordinaria, la actitud ritual del *ixiptla* y su significado están explicados por los colaboradores nahuas de fray Bernardino de Sahagún. Este detalle permite un acercamiento más profundo al fenómeno y permite proponer una interpretación del mismo. Como ha subrayado Brylak (2015a: 320-321), se cuentan con pocas investigaciones sobre el tema del humor en la esfera religiosa nahua (Planchart 2000; Rivera 2014), así como sobre la función y características de la risa y los personajes rituales que la provocaban, en la sociedad prehispánica del Altiplano Central (Alonso *et al.* 2009; Ávila 2009; Brylak 2015b)⁵. Con base en esta premisa,

³ Los *ixiptla*, “representante”, “sustituto” (Wimmer 2006), eran personajes rituales que desempeñaban un papel central en la religión de los nahuas prehispánicos. En la mayoría de los casos, se trataba de esclavos, cautivos de guerra o sacerdotes que representaban a los dioses a lo largo del ciclo festivo, ataviándose como ellos y participando en distintos rituales. Molina (2008, 1: 104r.) traduce el verbo *ixiptlati* como “representar en farsa”. Esta definición es elocuente, ya que no solamente remite a los contextos festivos donde estos personajes aparecían, sino que pone el acento sobre la esfera lúdica y teatral de las mismas.

⁴ Según Apte (1985, 2: 155) el humor ritual se reconoce con base en varios atributos: la ausencia del control social, el comportamiento contrario a las normas establecidas culturalmente, los elementos sexuales y escatológicos, la burla a los rituales, la autoridad atribuida al pueblo o a los extranjeros y una apariencia de desorden y caos. Para acercarse al estudio del fenómeno de la risa desde una perspectiva sociológica y antropológica, véanse también Propp (1980), Gilhus (2004), Radetich (2006), Raskin (ed. 2008) y Berger (2014).

⁵ Una situación opuesta se vislumbra con respecto al estudio del fenómeno del humor ritual en otros grupos amerindios. En relación con el complejo de los “payasos sagrados” del Noroeste de México y Suroeste de Estados Unidos, véanse Steward (1931) y Parsons y Beals (2016). Para el caso maya, véanse Bricker (1986) y Taube (1989).

el trabajo está dividido en dos partes. La primera presenta los tipos de regocijos organizados para provocar la alegría de Toci y los personajes involucrados en esta tarea, a través de la comparación entre la obra de fray Bernardino de Sahagún y la de fray Diego Durán. La segunda parte interpreta y propone la organización conceptual de estas diversiones a la luz de la escueta historiografía sobre el tema. Asimismo, analiza dos niveles diferentes de lectura de la risa divina, los mismos que se desprenden de la información de las crónicas. Éstos se formularán tomando en cuenta los aportes de la teoría antropológica y de los estudios más recientes sobre las esferas de la guerra y el sacrificio entre los antiguos nahuas. Los objetivos de la investigación son dos: en primer lugar, comprender qué estrategias verbales y no verbales eran utilizadas por los antiguos nahuas para suscitar la hilaridad de la diosa y quién estaba encargado de esta tarea; en segundo lugar, entender por qué las carcajadas de Toci, como expresión de su buen humor, eran tan importantes para la efectividad del rito y qué consecuencias traían para la sociedad mexicana.

En 1519, Ochpaniztli, “Barrido de los caminos”, tenía lugar, aproximadamente, entre el 1 y el 20 de septiembre. A lo largo de estos veinte días eran celebradas tres entidades femeninas que encarnaban a la Tierra, Toci-Teteo Innan, “Nuestra abuela, Madre de los dioses”, el maíz, Chicomecóatl, “Siete serpiente” y el agua, Atlatonan, “Nuestra Madre del agua”. Los tres *ixiptla* femeninos eran sacrificados y desollados en los días que concluían las ceremonias de la veintena. En el contexto de este artículo se tomará en cuenta exclusivamente el papel de la representante divina de la Tierra, cuyo desempeño ritual ha sido descrito con detalle por Bernardino de Sahagún (1950-1982, 2: 118-126; 1969, 1, Libro 2, cap. 30: 190-196) y Diego Durán (1995, 2, cap. 15: 148-154). Antes de su muerte, la esclava elegida para representar a la diosa participaba en distintas actividades, una de cuyas finalidades era precisamente provocar su gozo y su risa. Entre éstas se encuentran el consumo de comidas señoriales, la participación en una batalla simulada (*zonecali*), el desempeño en el hilado y el tejido –posiblemente escuchando cuentos chistosos– la asistencia a danzas y las visitas a los mercados. Todas estas ocupaciones acababan el día del sacrificio de Toci. Su degüello y desollamiento inauguraban otra etapa de la veintena, cuando el nuevo representante de la diosa, vestido de la piel de la esclava y de sus atavíos divinos, emprendía un conjunto complejo de acciones rituales. Éstas abarcaban el sacrificio de cautivos, una batalla simulada a golpes de escobas contra los nobles mexicas (*zacacali*), la concepción y parto del dios del maíz, Cintéotl-Itztlacoliuhqui, la participación en desfiles y danzas y una persecución ritual (*tizapaloliztli*) que terminaba en el lugar de culto de Toci, el Tocititlan. Ubicado en la frontera simbólica sureña de Tenochtitlan, este espacio de culto acogía el despojo de la piel desollada de Toci, colgada en las afueras de la ciudad (Mazzetto 2014: 197-204; Mazzetto y Rovira 2014). Varias de las actividades descritas poseían una función lúdica evidente, que ha sido enfatizada por diversos especialistas (Duverger 1978; Johansson 1999; Brylak 2011). Entre ellas destacan, sobre todo, las dos peleas ritualizadas –*zonecali* y *zacacali*– y la carrera de carácter bélico denominada *tizapaloliztli*. El indudable carácter agonístico de estos enfrentamientos ha llevado a los especialistas a clasificar estas actividades como “juegos” (Seler 1963, 1; López Austin 1967; Duverger 1978; Brylak 2011, 2015a; Mazzetto 2014)⁶. En el caso del *ixiptla* de Toci, veremos cómo

⁶ Según López Austin (1967: 12) los juegos para los antiguos nahuas eran “acciones humanas encaminadas a dar salida a las tensiones anímicas; a provocar el olvido, aunque fuese momentáneo, de los sinsabores de la vida”.

el regocijo agonístico iba acompañado por actividades pertenecientes a otras esferas del gozo femenino.

2. Personajes y actividades generadores de la alegría divina en Ochpaniztli

2.1. Danzas, peleas fingidas y promesa de regocijo sexual

En la obra de Bernardino de Sahagún, la alegría y la risa de la representante de la diosa Toci-Teteo Innan estaban relacionadas de manera estrecha con la presencia de las *cihuatitici*. Esta categoría reunía a las parteras (*temixiuhtique*), las que suministraban sedativos durante el parto (*tepillalilique*), las que practicaban el aborto (*tetlatlaxilique*), las adivinas (*tlapouhque*)⁷, las médicas⁸ y los dueños y dueñas de los *temazcalli*, las casas de vapor (Sahagún 1950-1982, 1: 15). En Ochpaniztli, probablemente junto con las vendedoras de cal (*tenexnamacaque*)⁹, las practicantes de estas profesiones representaban las sacrificantes de la fiesta (Sahagún 1950-1982, 1: 15, 2: 122), esto es, los individuos que ofrecían la víctima y que eran también los beneficiarios principales del rito y de los efectos del sacrificio (Hubert y Mauss 1968; González Torres 1985: 195; Graulich 2005: 147, 179). Sin lugar a duda, estas mujeres eran los agentes principales del buen humor del *ixiptla* y las provocadoras de su risa, coadyuvadas, en esto, por otros personajes. Éstos se identificaban con los guerreros valientes y el *tlatoani* mexicana, Motecuhzoma, según las distintas versiones descritas en las fuentes documentales que se analizarán a continuación. Según el Libro 1 del *Códice Florentino*:

“[...] cuando se celebraba para ella el día de la fiesta, cuando era el momento de la muerte del que era la personificación de Teteo Innan, las médicas disipaban su tristeza, para que no llorase. La deleitaban, la halagaban, satisfacían sus caprichos, la alegraban. Le rogaban que no llorase. Le escondían [su destino], se burlaban de la muerte. Luchaban, hacían la guerra, echaban gritos de guerra, daban alaridos. Las armas eran exhibidas, había intercambio de insignias, había regalos que se convertían en la fuerza vinculante de un guerrero valiente, por lo que los pintaron con tiza blanca, y los pegaron con plumas suaves. La rodearon para que estuvieran sobre ella”.

“Auh yn jquac, in ie ilhujqujxtילוia, in ie imjquiztequippa: in iehoantin titici, yn jxiptla catca teteo ynna, qujtlaoculpopoloaia, amo vel choacaia, queelelqujxtiaia, qujtlanenectiaia, qujtlanenequjltiaia, qujceceltiaia, haqujchoctlanja, qujtlatlahtitiaia, momjquizequeuolaoia, qujnecaliltiaia, qujiaochioaia, qujtlaaoachiliaia, coiunjaia,

Estas acciones podían causar también la admiración y el temor del público frente a ciertos espectáculos. Sin embargo, el especialista considera que, con respecto de los “juegos” puestos en escena durante el ciclo de las veintenas, “es difícil sostener que cada uno de los ejercicios rituales [...] encuadren en una idea totalizadora”. Por su parte, Brylak (2011: 124) renuncia a la creación de una definición que encaje dentro de un marco fijo, y busca más bien las relaciones entre las actividades lúdicas y otros fenómenos.

⁷ Los colaboradores de Sahagún enumeran los que adivinaban observando el agua, los que echaban granos de maíz o que leían el futuro empleando cuerdas con nudos (Sahagún 1950-1982, 1: 15).

⁸ Por ejemplo las que extraían objetos del cuerpo de la persona enferma, como los gusanos de los dientes o de los ojos (Sahagún 1950-1982, 1: 15).

⁹ El texto en castellano de la *Historia general* especifica que sólo las mujeres pertenecientes al gremio de los vendedores de cal acompañaban al *ixiptla* (Sahagún 1969, 1, Libro 2, cap. 30: 193).

tlauiznextiloia, netlauizmacoia, netlauhtiloia: in qujmjliuhca muchioaia in tiaacaoa, ic quintiçaujaia, ic qujnpotonjaia, qujmotzacujlitiuja, ic panj moquetzaia" (Sahagún 1950-1982, 1: 15).

En la versión en español del mismo documento, se lee:

"todos los días de su fiesta hacían con ella [el *ixiptla* de Toci] areito y la regalaban mucho, y la halagaban porque no entristesiese por su muerte, ni llorase; y le daban de comer delicadamente y convidaban con lo que había de comer y la rogaban que comiese, como a gran señora, y estos días hacían delante de ella ardidés de guerra con vocerío y regocijo, y con muchas divisas de guerra, y daban dones a los soldados que delante de ella peleaban por hacerla placer y regocijo" (Sahagún 1969, 1, Libro 1, cap. 8: 48).

Según la traducción propuesta por Anderson y Dibble, los sujetos que realizaban todas las acciones descritas, incluso las de luchar, batallar y echar gritos de guerra para alegrar a Toci, eran las *cihuatitici*, mientras que los guerreros valientes serían los protagonistas del intercambio de insignias y dones. En cambio, en el segundo pasaje no aparecen las *cithuatitici*, y los que, supuestamente, emiten gritos de guerra y van batallando enfrente de la diosa para su gozo son los soldados valientes. El segundo pasaje también especifica algunos de los "caprichos" concedidos al *ixiptla* para que permaneciera contenta: se le daba de comer delicadamente, esto es, alimentos elaborados con esmero, reservados a la nobleza, "como a gran señora". En efecto, los *ixiptla* gozaban de una alimentación excelente a lo largo de todo el período en el que desempeñaban el papel de dioses personificados (Sahagún 1969, 1, Libro 1, cap. 19: 69; Durán 1995, 2, cap. 6: 72).

En el Libro 2, donde se proporciona una descripción distinta de la veintena, los colaboradores nahuas del franciscano explican que, a partir del catorceno y hasta el decimoséptimo día de la veintena, el *ixiptla* de la diosa participaba en un combate fingido denominado *zonecali* o "escaramuza blanda":

"Y terminando el octavo día [de la veintena de Ochpaniztli], empezaba la "guerra blanda". Por cuatro días se hacía allí, frente a la Casa del Canto. Se hacía de esta manera, así: todas las médicas, las ancianas y las mozas y algunas prostitutas se dividían, se separaban por mitad. Con unas de ellas iba Teteo Innan. Las restantes se le iban enfrentando, se le iban oponiendo. En esta forma desvanecían su tristeza, la alegraban, la hacían reír, para que no se angustiase. Porque si lloraba, dizque hacían presagios: dizque muchos águilas y ocelotes morirían en la guerra, o quizá muchas mujeres con hijos en los vientres morirían de parto" (López Austin 1967: 37).

"Ivin in muchioaia, iuhquj in, in michioaia: in jxqujchtin cioatitici, in jlamatque, yoan in jchpupuchti, yoan cequjntin avienjme: moxeloiaia, monepantlaxeloiaia, izquj intlan mantivi, in teteo innan, no izquj in qujnamjctivi, in qujtiaiaavtla, ic qujpopololtiaia in jtlaocul, qujtlatlacaaviloaia, qujvevetzqujtiaia, injc amo tlaocuiaz; auh in tlachocaz, qujlmach tlatetzaviz: qujl mjec iaumjquiz, in quauhtli ocelutl: anoço mjequjntin mocioaquetzazque in cioa in jmiti ic iazque" (Sahagún 1950-1982, 2: 118-119)¹⁰.

¹⁰ Traducción del náhuatl de Alfredo López Austin (1967: 37-38).

Teteo Innan empezaba la batalla persiguiendo a la gente, junto con tres médicas ancianas llamadas Ahua, Tlahuitequi y Xocuahtli. El *ixiptla* y las ancianas arrojaban al bando contrario unas pelotas hechas con manojos de heno arbóreo, hojas de cañas, hojas de nopales y flores de tagete o cempasúchil. Luego el bando de Toci se volteaba y la misma persecución era realizada por el grupo opositor. Esta escaramuza tenía lugar en frente de la *cuicacalli*, “casa del canto”, duraba cuatro días y posiblemente coincidía con las gestas bélicas mencionadas en la versión del Libro 1. Es verosímil suponer que las actividades generadoras de alegría siguieran en los días sucesivos y hasta el momento del sacrificio, ya que Sahagún alude a “otras ceremonias de la misma calidad” (Sahagún 1969, 1, cap. 11: 122). Después de una visita al mercado, donde Toci esparcía masa de maíz, vuelve a aparecer una referencia directa al estado de ánimo de la diosa en la descripción de la noche de su sacrificio. Las médicas consolaban mucho a la esclava, diciéndole: “Doncella mía, ahora al fin se copulará contigo el Señor Motecuhzoma. Dígnate gozar”¹¹. Y luego “no le daban a conocer su muerte. Sólo así, en secreto, moría” (Sahagún 1950-1982, 2: 119-120; López Austin 1967: 160)¹². El *ixiptla* –ataviada como la Madre de los dioses– era llevada en gran silencio al lugar donde sería sacrificada. Ahí la estiraban sobre la espalda de un religioso¹³, era degollada y desollada. Según el Libro 1, la acompañaban en la muerte dos individuos cuya identidad permanece desconocida (Sahagún 1969, 1, Libro 1, cap. 8: 48). Un sacerdote robusto, llamado Teccizcuacuilli, revestía su piel y todos los atavíos divinos, y seguía impersonando a la diosa durante las fases sucesivas de la fiesta.

Alfredo López Austin (1967: 38) traduce los nombres de las acompañantes de Toci durante la pelea fingida como “Dueña del agua”, “Cortadora” y “Águila verde” o “Pata de águila”. Michel Graulich (1999: 113) considera que las médicas eran las que habían proporcionado la víctima, mientras que las ancianas representarían las tres sacrificantes de la veintena, al estar cada uno de sus nombres relacionado con los campos de acción de las tres diosas veneradas en Ochpaniztli, el agua, el maíz¹⁴ y la tierra (Graulich 2005: 179)¹⁵. A partir de las categorías lúdicas establecidas por Roger Caillois (1994), Agnieszka Brylak (2011: 130) clasifica la *zonecali*

¹¹ “*Nochputzin, ca iequene axcan motetzinco aciz in tlatoanj Motecucoma, ma ximopapactzino*” (traducción de Alfredo López Austin 1967: 160).

¹² “*Amo qujmachitaiia in jmjqujz, çan iuhquj in ichtaca mjquja: mec qujchichioa, qujcencaa*” (traducción de Alfredo López Austin 1969: 160). La versión en español relata: “Allí la consolaban las médicas y parteras, y la decían: Hija no os entristezcáis, que esta noche ha de dormir con vos el rey, alegraos. No la daban a entender que la habían de matar porque su muerte había de ser súbita, sin que ella lo supiese” (Sahagún 1969, 1: 191).

¹³ Según Juan de Torquemada se trataba, más bien, de una mujer (Torquemada 1975-1983, 10, cap. 23: 397).

¹⁴ A diferencia de lo propuesto por Graulich, Wendy Aguilar (2016: 77) vincula el nombre de la segunda señora anciana, Tlahuitequi, con la actividad del hilado de algodón y la raíz verbal *tequi*: “desgranar semillas con varas o palos” (Molina 2008, 2: 157v.), la cual podría relacionarse no exclusivamente con el maíz. Ahora bien, el trabajo del algodón representaba otro campo de acción privilegiado de la diosa, sobre todo en su aspecto de Tlazoltéotl-Ixcuina.

¹⁵ Juan de Torquemada (1975-1983, 10, cap. 23: 396) lo define como “un juego, a manera del de cañas, que los nuestros acostumbran en sus regocijos cuando usan de alcancias y no de cañas”. Ahora bien, el juego de cañas era un pasatiempo militar de origen árabe, muy conocido en España en los siglos XVI-XVIII. Simulando una acción de combate, hombres a caballo dispuestos en hileras se tiraban cañas a modo de lanzas, parando con el escudo, huyendo y realizando enfrentamientos (Hernández 2015). Torquemada menciona las alcancias porque éstas eran bolas huecas de barro seco, del tamaño de una naranja que, llenas de cenizas o flores, servían para ejecutar este juego de destreza: correr a caballo y lanzarse esas bolas, parándolas con los escudos y rompiéndolas sobre ellos (RAE: <https://dle.rae.es/?id=1bsLQv1>). Claramente, el religioso compara las alcancias con las pelotas de vegetales de la batalla *zonecali*.

como una de las “escaramuzas fingidas, unas luchas teatralizadas que combinaban el espíritu de rivalidad con el disfraz y simulacro”. Según Baudez (2010: 443-444), todos los vegetales utilizados como “armas” durante esta escaramuza aludirían a la esfera del autosacrificio y de la guerra. Me parece más llamativa la similitud entre la *zonecali* y el acontecimiento descrito por Diego Durán llevado a cabo cuando acababa la veintena de Toxcatl. El final de las ceremonias coincidía con la conclusión del servicio realizado en el templo por muchachos y muchachas jóvenes. Como es bien sabido, este período de encierro estaba caracterizado por grandes privaciones, como ayunos, trabajo y autosacrificios. La salida de la juventud del templo era recibida con gran alegría:

“Todas aquellas moças que hauian servido al ydolo y moços de que hemos venido tratando les dauan libertad para que se fuessen y asi en orden unas tras otras salian para yrse. Al tiempo quellas salian estauan todos los muchachos de los colegios y escuelas a la puerta del patio todos con pelotas de xuncia en las manos y al salir que salian las apedreauan y burlauan dellas como de gente que se yba del seruicio del ydolo con liuertad de haçer de su persona a su buluntad [...]” (Durán 1995, 2, cap. 4: 55).

Más allá de la presencia de los mismos vegetales descritos en la *zonecali*, considero que la atmosfera burlona de este acontecimiento recuerda precisamente la diversión que se buscaba provocar en el regocijo de Toci. Asimismo, la salida de las jovencitas del *calmecac* coincidía con su madurez sexual y con la posibilidad de tomar en cuenta su casamiento, si algún muchacho pedía su mano (Sahagún 1969, 1, Anexo Libro 2: 263). Ahora bien, considerando que el *ixiptla* de Toci era engañada precisamente con la promesa de una noche en compañía del *tlatoani*, es posible plantear que –al igual que en el relato del dominico– la pelea tuviera por finalidad mofarse del *ixiptla* que ya era considerado metafóricamente libre para emprender su vida. Hay que señalar que la pelea fingida tenía lugar cuando Toci acababa su encierro¹⁶. Si se agrega a esta reflexión el hecho de que la representante de Toci-Teteo Innan no era muy joven –tenía alrededor de los cuarenta años (Durán 1995, 2, cap. 15: 150)– la ironía de la burla es más convincente¹⁷.

Con respecto al gozo sexual prometido al *ixiptla*, no debe sorprendernos. En efecto, según los antiguos nahuas, el sexo representaba, junto precisamente con la risa, el sueño, la comida y la generación, uno de los gozos que los dioses habían concedido a los hombres (Sahagún 1969, 2, Libro 6, cap. 18: 126). En el famoso “Canto de las mujeres de Chalco”, éstas incitan al soberano a llevar a cabo una batalla erótica, cuyo resultado es la alegría (Alonso *et al.* 2009: 81).

Resumiendo, según el documento sahguntino, el regocijo de la diosa era provocado por su desempeño en actividades dancísticas, bélicas –a las que la esclava asis-

¹⁶ Según Durán (1995, 2, cap. 15: 150), su reclusión completa empezaba el primer día de la veintena precedente, Xócotl Huetzi. Después de veinte días, es decir, el primer día de la veintena de Ochpaniztli, la esclava era sacada de su encierro y participaba en varias actividades. Durante estos días, el encierro era parcial, al tener lugar sólo en la noche.

¹⁷ Es importante señalar que esta última reflexión es válida exclusivamente para la versión de Durán. En efecto, según las *Costumbres* (1945: 48), el *ixiptla* de la diosa era representado por “vna yndia virgen la mas hermosa que pudiese hallar”.

tía o en las que incluso participaba— y sexuales. A continuación veremos cómo estos dos ámbitos —la esfera sexual y la esfera bélica— desempeñaban un papel fundamental para comprender la exigencia de alegrar y provocar las risas de Toci-Teteo Innan.

2.2. Los cuentos chistosos, el tejido y las visitas al mercado

Según el relato de Diego Durán, el *ixiptla* participaba en cantos y bailes durante los primeros trece días de la veintena. Siete días antes de su fiesta —esto es, a partir del catorceno día— era entregada a siete médicas ancianas:

“las quales la seruian y administrauan con mucho cuidado y la alegrauan diciendole muchas gracias y contandole muchos cuentos y consejas y aciendole tomar placer y alegría probocandola á reyr porque como he dicho si estos que representauan los diosses y las diossas bibos se entristecian acordandose que hauian de morir tenianlo por el mas mal agüero de todos y asi a fin de que no se entristeciesen procurauanles dar todo tipo de contento y regocijo desde este dia que era el seteno antes que la sacrificasen [...]” (Durán 1995, 2, cap. 15: 150).

Las actividades que conformaban el deleite de la diosa eran muy específicas. Las ancianas médicas le entregaban una carga de henequén¹⁸ para que el *ixiptla* lo rastrellara, lavara e hilara. Así iba componiendo una tela y tejiendo unas faldas y unos huipiles. Cuando la esclava se dedicaba a este oficio, las ancianas la sacaban de su lugar de encierro, en el templo. Estas horas amenas mientras tejía eran acompañadas por un baile de muchachos y muchachas jóvenes, quienes danzaban agarrados de las manos delante de Toci, al tiempo que unos sacerdotes ancianos tocaban algún instrumento musical. En la víspera de la fiesta y del sacrificio, el *ixiptla* iba al mercado y ahí permanecía con las médicas, unos personajes disfrazados de huastecos y dos servidores. Ahí el *ixiptla* hacía como si vendiera la ropa de henequén que había tejido. El texto aclara que no se trataba de una venta verdadera, sino que “haciase aquello por ceremonia tan solamente bolbiendolo del tianguiz” (Durán 1995, 2, cap. 15: 151). Una versión alternativa es proporcionada por el documento conocido como *Costumbres, fiestas y enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España* (1945: 48). En éste se explica que el *ixiptla* se sentaba en el mercado, mientras que los médicos iban pidiendo bienes. Los productos obtenidos eran llevados al templo, donde los médicos organizaban un banquete¹⁹.

Es muy probable que las “muchas gracias” y los “muchos cuentos” con los que las médicas entretenían al *ixiptla* fueran *zazanilli* y *tlquetzalli*²⁰, esto es, consejas para hacer reír y fábulas. Estos pasatiempos remiten, exactamente como la referen-

¹⁸ El henequén (*Agave sisalana*) es una planta del género *Agave*, originaria de Yucatán, cuyas hojas son utilizadas para producir cuerdas y telas. Según Aguilar (2016: 77), la fibra que Toci tejía era más bien *ichtli*, “hilo de maguey” (Molina 2008, 1: 71r.), por ser bastante parecida al henequén. Sobre la relación de Toci-Tlazoltéotl con la actividad y el simbolismo de la fibra hilada y del tejido, véanse Mikulska (2001) y Aguilar (2016).

¹⁹ Como ha demostrado Carlos González (2011) en su análisis de la veintena de Tlacaxipehualiztli, donde los *xipeme* conseguían bienes para el dueño de la piel de su cautivo, eran los sacrificantes de la fiesta los que gozaban de los productos acumulados después de la recolección en el mercado.

²⁰ La palabra *tlquetzalli*, traducida como “conseja para pasar tiempo” (Molina 2008, 1: 29r.) deriva del verbo *quetza* “poner inhiesto” (Molina 2008, 1: 97r.). Aludiría, según Miguel León-Portilla (1983: 82-83), a la idea de “poner un objeto en alto, ponerlo de manifiesto”.

cia al consumo de comidas finas en el texto sahanguntino, a la diversión reservada a la nobleza²¹. En efecto, el Libro 8 de Sahagún documenta que para alegrar al señor “algún truhán le decía truhanerías, o gracias [...] usaban de truhanes que les decían chocarrerías para alegrarlos” (Sahagún 1969, 2, Libro 8, cap. 10: 299, 300). El texto náhuatl emplea, en el mismo pasaje, los verbos *qujtlatlaquechilia* –“hablar consejas, contar a otro fábulas y consejos” (Molina 2008, 1: 67; 2: 134r.)– y *zazanilhuia* –“decir consejuelas para pasa tiempo” (Molina 2008, 2: 13r.)–. Probablemente al menos una de las ancianas que acompañaban a Toci podría ser comparada con un *tlaquetzqui*, “el que cuenta fábulas” (Molina 2008, 2: 134r.). Este narrador “dice las cosas con gracias [...], en su discurso las consejas abundan” (Sahagún 1950-1982, 10: 38; León-Portilla 1983: 82-84; 2013). Según López Austin (2006: 260), el *zazanilli*, derivado de la palabra *zazan*, “sin motivo, sin importancia”, tendría como objetivo principal la diversión. Basándose en las categorías nahuas, el investigador los divide en “narraciones de solaz que se llaman ¿qué es esto?” (*zazanilli mitoa zazan tleino*), donde el interlocutor tenía que contestar correctamente a una adivinanza, y “narraciones placenteras de palabras sabias” (*tlamachiliztlatolzazanilli*), lo cual quizá correspondería más propiamente al relato mítico²². Posiblemente, éstos fueron los contenidos de los cuentos divertidos con los que se suscitaba con más rapidez la risa espontánea de la personificación de la diosa. Con respecto al tejido, considero estar en lo correcto asociando esta actividad femenina con la esfera del gozo, ya que Planchart (2000: 96-98) ha destacado su relación con la alegría y la risa en las fuentes escritas y pictográficas mayas. Al describir a las mujeres consagradas a esta ocupación, Diego de Landa (1986: 57) relata que “tienen siempre chistes de mofar y contar cosas nuevas, y a ratos un poco de murmuraciones”. Este estado de ánimo se vería reflejado en la lámina 102d del *Códice Madrid*, donde una diosa de la muerte aparentemente sonriente está tejiendo al lado de la diosa Ix Chebel Yax (Planchart 2000: 96-97). Posiblemente, como se verá a continuación, también la visita al mercado en la víspera de la muerte de Toci pertenecía a la esfera del regocijo y el humor, al menos en el caso de las actividades descritas en el relato de Diego Durán²³.

Para resumir, se puede decir que, en los dos documentos analizados, se vislumbra una “temporalidad del gozo divino” muy precisa, que abarcaba desde el catorceno hasta el decimotercero o vigésimo día de Ochpaniztli. En este lapso temporal se desarrollaban actividades finalizadas al regocijo de la Madre de los dioses.

3. Reír ¿para qué?

Sin lugar a dudas, las diversiones organizadas para alegrar a Toci antes de su sacrificio reúnen algunos de los atributos generales que Mahadev L. Apte (1985, 2: 155) asigna a la definición del humor ritual. En efecto, el desempeño femenino en la escaramuza *zonecali* y las carcajadas del *ixiptla* son comportamientos manifiestamente

²¹ Toci-Tlazoltéotl es definida “*the model noblewoman*” por Thelma Sullivan (1982: 14).

²² López Austin aclara que este término se emplea una sola vez en la primera hoja de la *Leyenda de los Soles*. Basándose en esta escasez de citas, el autor concluye que “no hay un término que podamos atribuir a los antiguos nahuas para la designación del relato mítico” (López Austin 2006: 261).

²³ En un trabajo anterior, he vinculado las acciones de Toci de desparramar y pisar la masa de maíz, descritas por Sahagún, con la gestualidad de la siembra y con la realización de un rito de adivinación cuya función sería pronosticar las características del próximo ciclo agrícola (Mazzetto 2015).

contrarios a las normas establecidas por la sociedad mexicana. En ella, las mujeres no emprendían acciones bélicas²⁴ y debían ejercer un control muy estricto sobre sus emociones, sobre todo en los espacios públicos. La ostentación de la risa era una característica de las *ahuanime*, comparadas por los españoles con las prostitutas (Sahagún 1969, 2, Libro 6, cap. 19: 131-136; López Hernández 2012). Posiblemente, también la venta de las ropas tejidas en el mercado participaba de la misma lógica. Asimismo, las alusiones a la noche que la esclava pasaría con el soberano, junto con la danza de los jóvenes, representaban sólo algunos de los “elementos sexuales” que identifican el humor ritual, y que eran muy numerosos a lo largo de los veinte días.

Eduard Seler (1963, 1: 120) fue el primero en considerar las ocupaciones del *ixiptla* de Toci, antes de su sacrificio, como un conjunto, denominándolos “juegos”. Éstos consistirían en una representación dramática de la vida de Toci, donde ella aparece sucesivamente como guerrera en las batallas simuladas, como hiladera y tejedora, y como una mujer que va al mercado para vender sus mercancías. El sabio alemán destaca sobre todo la relevancia del regocijo sexual prometido al *ixiptla*, ya que “se le hacía creer que iba a su boda, no hacia su muerte [...]” y que “el destino que la esperaba era cosa muy distinta”. La finalidad de su alegría sería que la víctima transfiriera “de buen agrado” su fuerza divina a la segunda personificación de Toci (Seler 1963, 1: 120, 190). En cambio, de la lista de actividades mencionadas, adscritas al período que precede el degüello de Toci, López Austin, en su libro dedicado a los juegos rituales aztecas, solo incluye la *zonecali* (López Austin 1967: 37-38). Según Graulich (1999: 112) el estado de ánimo de la Madre de los dioses era necesario para propiciar una hierogamia alegre y fecunda entre el *tlatoani* –representante de Huitzilopochtli y por ende del Cielo– y la Tierra, encarnada por el *ixiptla*. El fruto era el maíz, Cintéotl. Carrasco (2002: 214-215) sigue la misma interpretación y abunda sobre las implicaciones psicológicas de esta unión sexual, al considerar que ésta tenía lugar realmente. El especialista estadounidense se pregunta de qué manera podría el sexo alejar la tristeza, tomando en cuenta que el *ixiptla* habría sido forzada, acto que, sin duda, habría desencadenado en ella sentimientos opuestos a los requeridos, como pánico, aflicción y confusión. El gozo de Toci tendría el objetivo de “*to protect the ruler’s representatives in battle: the jaguar and eagle warriors and women in childbirth*” (Carrasco 2002: 215)²⁵. Planchart (2000: 59-63) clasifica la risa de Toci-Teteo Innan como augural y la vincula con el florecimiento del cosmos. Éste, como la sociedad misma, podría verse afectado por la ausencia del regocijo ritual. La alegría de Toci respondería a una lógica simpática y desempeñaría una función fundamental en los rituales agrícolas. Con base en el augurio representado por el canto del ave *huacton*, que señala un clima bueno o malo con su voz parecida a una risa, el autor establece un código dual: por un lado, la risa augural positiva, relacionada con

²⁴ En las crónicas, el único episodio conocido donde se mencionan mujeres como participantes en un acontecimiento bélico es la guerra llevada a cabo por los mexicas contra la ciudad de Tlatelolco. En él, el soberano tlatelolca Moquihuix envía unas mujeres desnudas a enfrentarse al ejército opositor (Durán 1995, 1, cap. 34: 318; Alvarado Tezozómoc 2001, cap. 47: 210-211). Coincido con Graulich (2000) quien subrayó cómo no se trata de un encuentro bélico, sino de una estrategia de Moquihuix llevado a cabo para suscitar lástima y/o despreciar a los mexicas.

²⁵ Por su parte, Caroline Dodds (2008: 30) considera que “*A practical necessity was combined with a symbolic aim. The busy women and their dramatic performance served to honor female responsibilities and to allow women to participate in a public forum, but their activities were also vital in consoling, supporting and entertaining the victim during her final hours*”. Asimismo, la autora considera imposible que la víctima llegara al sacrificio sin estar enterada de su destino.

el buen tiempo, y por otro, la risa augural negativa, desmesurada, que vincula con el mal tiempo (Sahagún 1950-1982, 5: 153; Planchart 2000: 55-57). Aunque Planchart no realiza este análisis, hay que subrayar cómo, desde el punto de vista lingüístico, la risa de Toci entraría en la primera tipología, al describirse con el verbo *huehuetzca*, “dar carcajadas de risa” (Sahagún 1950-1982, 2: 118-119; Molina 2008, 1: 24v.), mientras que la hilaridad desmesurada estaría señalada por el verbo *tlatlapitzahua*, “reír alto, con gran gasajado y demasadamente” (Molina 2008, 2: 139r.). A pesar de que no se enfocó en el caso que aquí se está tratando, Guilhem Olivier abordó la trascendencia de la risa divina de Tezcatlipoca Moquequelo y su función de “conector” entre dos situaciones opuestas. En el caso del Espejo Humeante, el estallido de la hilaridad se vincularía con la revelación del destino de los seres humanos. La risa decretaría, así, un cambio de la condición humana (Olivier 2004a: 44-45).

En el caso que nos ocupa, destacarán a continuación cuatro cuestiones. La primera y la segunda evidenciarían, al lado de la escaramuza ritualizada y del regocijo sexual prometido, otras formas de gozo propuesto a Toci: el conjunto “tejido-danza”, como complejo generador de alegría y el mercado como espacio de exhibición. La tercera cuestión es un análisis que vincularía las carcajadas de la diosa con la reproducción de la sociedad mexicana, a través de la alternancia perpetua de capturas y nacimientos. Finalmente, el cuarto punto estudiado relacionaría la risa de Toci con el conjunto “carcajada-abertura-muerte” perpetrado tanto a nivel mítico como ritual (Lévi-Strauss 1968: 123-127). Para este último punto, revisaré la relación que la mayoría de los especialistas propusieron entre el estado de ánimo de la diosa y la promesa fingida de un rito nupcial con el soberano.

4. El complejo “tejido-danza” como generador del gozo divino

Se ha evidenciado como el regocijo propuesto al *ixiptla* de Toci se adscribe en la esfera del gozo señorial. Los lugares por donde transitaba la representante divina eran los espacios reservados a la nobleza, así como la *cuicacalli*²⁶ y los mercados. En el relato de Durán se alude a una danza de muchachos y muchachas jóvenes, que bailaban trabados de las manos uno con otro, en frente de la diosa que estaba tejiendo. Ahora bien, es muy difícil entender cuáles eran los movimientos de este baile, ya que no se dispone de una descripción detallada. Sin embargo, el pasaje de Durán se podría integrar en una reflexión llevada a cabo por Brylak (2015a: 229-233). La investigadora compara los movimientos corporales de tres bailes descritos en tres fuentes distintas. El primero, definido *cujcoanaliztli*, del verbo *cuicoanoa*, “bailar cantando con las manos asidas” (Danilović 2016: 127), era llevado a cabo en la veintena de Huey Tecuilhuítl (Sahagún 1950-1982, 2: 98). El segundo, denominado *cuicoyanoliztli*, se realizaba en la veintena de Toxcatl (*Códice Carolino* 1967: 33)²⁷. El tercero, descrito por el mismo Durán, es calificado como “agudillo y deshonesto”, el que la investigadora polaca identifica con un *cuecuechcuicatl*, o

²⁶ La palabra *cuicacalli* ha sido traducida acertadamente por Brylak (2015a: 117, 189, 323-327) como “casa del canto-baile”, al no poder separar de forma tajante estos dos conceptos, tan íntimamente identificados en el pensamiento nahua prehispánico. En efecto, el *cuicatl* se identificaría con un conjunto verbal-dancístico-musical y abarcaría, en su significado, el de *performance*.

²⁷ *Cujcoanaliztli* y *cuicoyanoliztli* podrían ser la misma cosa (Brylak, comunicación personal, junio 2019). Sobre el problema representado por la traducción del verbo *cuicoanoa*, véase Danilović (2016: 124-127).

“canto de travesuras” (Brylak 2015a: 229). Las tres danzas tenían en común algunos movimientos corporales y la identidad de sus participantes: hombres y mujeres que bailaban produciendo contactos. Según Sahagún, éstos “iban asidos de las manos, una mujer entre dos hombres, y un hombre entre dos mujeres” (Sahagún 1969, 1: 176). El *Códice Carolino* (1967: 33) abunda en los detalles, al señalar que iban “asidos los mozos de los hombros de las mozas, y ellas de los hombros dellos, y con otra mano del máxtlatl. El orden que traían en su corro era que la moza iba asida del hombro del mozo que iba delante, y del máxtlatl del que venía detrás de ella, y el asir del máxtlatl era por cima de la cadera”. Ahora bien, si el baile llevado a cabo delante del *ixiptla* de Toci se parecía a los que se acaban de describir, se desprende una connotación erótica implícita en los gestos de los danzantes. Este elemento es muy significativo para mi análisis. En su estudio de la figura divina de Tezcatlipoca, Guilhem Olivier (2004a: 44-45) destaca precisamente cómo las danzas –en particular las que conllevan un simbolismo sexual evidente– son elementos generadores de la risa en el corpus mítico amerindio. Según los tepehuas, es una danza que simula el acto sexual entre dos ancianos la que hace estallar las carcajadas de Jesucristo. En otra versión, es la diosa del Cielo que se ríe a carcajadas frente a los gestos eróticos de dos danzantes (Olivier 2004a: 44-45). Se podrían multiplicar los ejemplos citando un mito cherokee donde Dama Sol, triste por la muerte de su hija, recupera la sonrisa cuando los humanos envían, para danzar “a sus muchachos más hermosos y sus chicas más lindas” (Lévi-Strauss 1970: 238). Entre los mayos del sur de Sonora, el humor ritual en la actuación del *pajko* está desencadenado por la “parodia de la cópula en espacios sagrados, o de su referencia verbal explícita y metafórica en público, hecha por personajes rituales irreverentes (los *pajkolam* y los *chapyecam*), ligados a lo bajo o ctónico” (Camacho 2017: 75). Olivier considera que la función de los cantos y las danzas era provocar la risa e instaurar una conexión entre dos situaciones opuestas, el paso de la oscuridad a la luz y, por ende, el anuncio de la nueva vida de los hombres (Olivier 2004a: 46). El tema de la risa divina provocada por la ejecución de una danza –obscena o caracterizada por la exhibición explícita de los genitales– está presente en distintas tradiciones mitológicas. Muy celebre es el mito griego donde Baubo enseña sus genitales a Deméter, cuya tristeza había causado la desaparición de la vida en la Tierra. En cambio, su risa decreta el regreso del verdor (Propp 1980: 74; Gilhus 2004: 35-38). En la mitología egipcia, Ra, el dios del Sol triste por las burlas recibidas por parte de Baba, abandona la reunión de los seres divinos, y vuelve a sonreír –y a retomar su lugar– sólo después de que la diosa Hathor descubre su cuerpo frente a él (Gilhus 2004: 20). Con respecto a Japón, la diosa del Sol, Ama-Terasu, ofendida por su hermano, la Luna, se retira en una cañada, provocando la caída de las tinieblas. Sólo después de que Uzume realice una danza obscena delante de ella, Ama-Terasu volverá a reír y a alumbrar el Mundo (Propp 1980: 74). Para terminar, también en la Edda aparece un acontecimiento similar. Los asios matan al padre de la gigante Skadi. A pesar del gesto, ésta estipula un tratado de paz con ellos, el cual establece que los asios deberán provocar su risa. Loki es quien lo logrará, efectuando un gesto fálico (Propp 1980: 75). Resumiendo, en Ochpaniztli se vislumbraría un “complejo simbólico” similar, donde la risa se estimula a partir de actividades donde “confluyen la danza, la música, la exhibición de genitales y las referencias al acto sexual” (Rivera 2014: 79). En Ochpaniztli, el paso de un estado de oscuridad/escasez/muerte a uno de luz/abundancia/nacimiento reflejaría al menos dos acontecimientos míticos: por un lado, la muerte de la Tierra en el año 1 Conejo

y la expulsión de los dioses de Tamoanchan, en la oscuridad, como consecuencia de la unión ilícita entre Tezcatlipoca/Piltzintecuhltli y Xochiquétzal; por otro lado expresaría el renacimiento de la superficie terrestre, que conlleva el brote de todas las plantas útiles, y el nacimiento de Cintéotl, primera luz del mundo, la estrella matutina (*Histoire du Mechique* 2011: 153; Graulich 1999: 123, 126).

5. El mercado y la exhibición de los dioses

El espacio del mercado desempeñaba un papel significativo en la realización de las fiestas de los nahuas prehispánicos (Mazzetto 2014: 103-105). En efecto, era un lugar de tránsito y parada de varios *ixiptla* y el teatro de exhibiciones y recolecciones de bienes. Durán describe un pequeño oratorio²⁸, denominado *momoztli*, rollo o picota, donde los cautivos de guerra bailaban vestidos para la batalla, acompañados por un tambor (Durán 1995, 1, cap. 18: 211). Tanto Sahagún como Durán insisten sobre la importancia de este espacio para la exhibición de los esclavos, los cuales cantaban y bailaban en el mercado, luciendo sus capacidades frente a los potenciales compradores. La función del mercado como espacio de exhibición seguía también después de la compra de las futuras víctimas, ya que los *ixiptla* de los dioses de los mercados, por ejemplo, comprados para la veintena de Panquetzaliztli, cantaban en este espacio “burlandose de la muerte” (Sahagún 1950-1982, 1: 44). Motolinía (1985: 163) relata también que era en el mercado donde los danzantes se maquillaban antes de su participación en las ceremonias religiosas. Las actividades de danza llevadas a cabo en el mercado involucraban también el soberano (Mendieta 1971: 99; Alvarado Tezozómoc 2001, cap. 27: 136). A lo largo del ciclo festivo, el *tianquiztli* representaba una etapa casi cotidiana de recolección de productos por parte de los adjuntos o servidores de los representantes divinos. Es el caso de los *xipeme* en Tlacaxipehualiztli (Sahagún 1950-1982, 8: 85), de los servidores del *ixiptla* de Xochipilli en Tecuilhuitontli (*Costumbres* 1945: 44) y de Toci en Ochpaniztli. Los espectáculos públicos abarcaban, entre otros, las danzas con los *ayacachtli* en Tlacaxipehualiztli (Sahagún 1997: 57) o el rito de quitarse las pieles desolladas por parte de los *xipeme* en Tozoztontli (Durán 1995, 2, cap. 9: 110). Varios *ixiptla*, como los de Tezcatlipoca y Xilonen, se asentaban en este espacio durante sus deambulaciones (Pomar 1941: 11; Durán 1995, 2, cap. 13: 132). La asociación del espacio del mercado con la realización de actividades humorísticas y de espectáculo se desprende también de los relatos míticos. En el ciclo de las aventuras mitológicas sobre la caída de la ciudad mítica de Tollan, bajo el aspecto del huasteco Tohueyo, Tezcatlipoca se encuentra en el mercado cuando hace bailar a Huitzilopochtli, definido como un niño, en la palma de su mano. La curiosidad de los toltecas por ese espectáculo acarreará su balanceo y muerte (Sahagún 1950-1982, 3: 19, 27). Comparando el espectáculo realizado por Tezcatlipoca con el de otros especialistas del entretenimiento, como “ilusionistas”, “saltimbanquis” y “titiriteros”, Brylak (2015a: 280-287) destaca la trascendencia de la esfera del gozo asociada al espacio del *tianquiztli*. Como se ha señalado anteriormente, no se sabe cuál era el significado específico atribuido a la venta fingida de la

²⁸ Sobre las funciones y características del edificio definido *momoztli*, véanse Olivier (2004a: 307-323), Mazzetto (2014: 103) y Brylak (2015a: 329-331).

ropa tejida por el *ixiptla* de Toci. Quizá, en esta transacción simulada no faltaba el aspecto cómico, debido, tal vez, a la identidad de los compradores.

6. Capturas y partos: las buenas razones para reír

¿Por qué Toci tenía que reír? Los colaboradores nahuas de Bernardino de Sahagún lo dicen claramente: el estado de ánimo del *ixiptla* de Toci era crucial, ya que su tristeza y lágrimas representarían un presagio sumamente catastrófico, esto es, muchos guerreros valientes –águilas-jaguares– morirían en la guerra, o quizá muchas mujeres perecerían de parto con los hijos en sus vientres (Sahagún 1950-1982, 2: 118-119). Por ello, provocar la hilaridad de la personificación de la diosa propiciaba su risa, cuya función era –como proponen varios investigadores– claramente augural. Basados en esta lógica, si la aflicción y las lágrimas del *ixiptla* tendrían como consecuencias la muerte de los que representaban los dos modelos mexicas de seres heroicos por excelencia, los guerreros valerosos muertos en el campo de batalla y las mujeres fallecidas durante la batalla del parto, es correcto considerar que su risa y alegría tendrían un efecto implícito benéfico y opuesto. Esto consistiría en capturar muchos enemigos en la guerra –el soldado valiente que no muere, vuelve con su cautivo– y en dar a luz muchos niños, esto es, llevar a cabo victoriosamente la labor del parto. Insisto sobre la cantidad porque en el texto en náhuatl se usa precisamente la palabra *mjec*, “muchos”. A partir de esta reflexión, cautivos y niños vendrían a representar los bienes preciosos que la risa de la diosa de la Tierra multiplicaría. Esta consideración se vincula tanto con la hilaridad divina como estado de ánimo que anuncia el destino del hombre (Olivier 2004a: 44-45), como con la creencia en que una de las funciones de la risa, en algunas tradiciones culturales, era precisamente la de incrementar las riquezas (Propp 1980: 71). Ahora bien, ¿qué rol desempeñaban los recién nacidos y los prisioneros de guerra en la sociedad mexica? Las investigaciones más recientes sobre la guerra y el sacrificio entre los antiguos nahuas prueban cómo el vínculo entre estas dos categorías de individuos era muy íntimo. Por un lado, el *tlamani* –el guerrero que tomaba un cautivo– se identificaba simbólicamente con su prisionero a partir de su captura. Éste era definido como “su hijo”, desempeñando, en algún sentido, el papel de sucesor del guerrero que lo capturó e integrándose en la familia de su dueño hasta su sacrificio. El recién nacido, en cambio, era el cautivo de su madre, que lo capturó en la difícil labor del parto. Era recibido con gritos de guerra por la partera, que lo denominaba *Yáotl*, “enemigo” (Sahagún 1950-1982, 6: 204; Olivier 2014-2015: 67). Ahora bien, tal y como aparece en la lámina 30 del *Códice Borbónico* (1991), era precisamente en Ochpaniztli cuando los mimixcoa –prototipos de las víctimas sacrificiales y del dios tutelar enemigo de los mexicas, Mixcóatl– fecundaban a Toci para que diera a luz al maíz, Cintéotl. La fecundación de esta entidad terrestre, por parte de personajes dotados de enormes falos postizos, evidencia las capacidades fecundadoras atribuidas a los guerreros enemigos/extranjeros huastecos/cautivos/víctimas sacrificiales (Olivier 2010, 2014-2015: 64). Por todo lo anterior, tanto los prisioneros como los recién nacidos representaban, citando a Olivier (2015: 651), “una fuente de poder y de fertilidad para el grupo”. Las capturas y los nacimientos eran –por ende– equivalentes, y permitían un movimiento continuo de niños expulsados de la comunidad y de cautivos enemigos integrados en ella (Declercq 2018: 497). Con su risa provocadora de vida, Toci-Teteo Innan propiciaba

este vaivén y su multiplicación, fundamental para la reproducción de la sociedad. Esta reflexión vincula la esfera ritual de la risa de Toci tanto con el alumbramiento²⁹ como con la guerra, un campo de acción muy presente en Ochpaniztli. En efecto, tal y como lo evidenciaron varios investigadores, Yaocíhuatl, traducido como “Mujer guerrera” o “Mujer enemiga”, era otro nombre de Toci (Sullivan 1964; Broda 1978; Brown 1984; Sahagún 1997: 63; Olivier 2015). Sus rasgos iconográficos se confundían con los de Tlazoltéotl-Ixcuina³⁰. En la descripción de la batalla *zonecali* se ha señalado cómo el texto en náhuatl parece atribuir a las mismas acompañantes de Toci el conjunto de gestas bélicas destinadas al regocijo de la diosa. De esta manera, la conducta de las médicas se identificaría con la que los difuntos heroicos desempeñaban en el Tonatiuh Ichan, la Casa del Sol, para divertir al astro rey (Sahagún 1950-1982, 6: 114)³¹.

Asimismo, la relación de Toci-Teteo Innan con Tlazoltéotl la acercaba a las personalidades de las Cihuateteo (Broda 1970; Heyden 1972; Durand-Forest 1988; Di-Cesare 2009), los espíritus de las mujeres muertas en el parto. Algunos pasajes de las fuentes documentales permiten vincular el estado de ánimo del *ixiptla* precisamente con la conducta apropiada que se le requería a una mujer preñada. Los colaboradores nahuas de Sahagún aseguran que “también manda la partera a la preñada que no llore, ni tome tristeza, ni nadie le dé pena porque no reciba detrimento la criatura que tiene en el vientre”³². Asimismo, una de las características de los partos difíciles y, posiblemente, con éxito negativo, eran las lágrimas que la mujer vertía, llorando amargamente por su suerte (Sullivan 1964; Sahagún 1969, 2, Libro 6, cap. 27: 176, 178). En otras palabras, las lágrimas de la preñada anticipaban y anunciaban su metamorfosis en Mocihuaquetzqui, esto es, la misma consecuencia que habría desencadenado el llanto de la diosa de la Tierra.

7. Desatando la risa creadora: la postura sacrificial y la abertura de la Tierra

Ochpaniztli estaba completamente inmersa en el ambiente mítico de la fecundación de la Tierra y del nacimiento del maíz. Las alusiones a la cópula, a la unión sexual de

²⁹ A pesar de que este ejemplo nos aleja del México antiguo, vale la pena mencionar un rito siberiano descrito por Propp (1980: 61, 63-64). En el banquete donde se despiden a la diosa del parto de la casa de la madre que recién ha parido, si una mujer empieza a reír de manera irresistible, se considera que esto anuncia su próximo embarazo. La risa precede y anuncia la fecundación. Es el fenómeno de la risa creadora, la que provoca la vida.

³⁰ Véanse, por ejemplo, el *Códice Borgia* (Seler 1963, 3: lam. 63) y el *Códice Vaticano B* (1902-1903: lam. 51) donde la diosa está agarrando por el pelo un cautivo de guerra que, muy probablemente, representa su hijo (1902-1903: 251). Sobre esta discusión y la relación entre Toci-Teteo Innan, Tlazoltéotl-Ixcuina y Tlaltecuhltli, véase Olivier (2004b, 2015).

³¹ Una de las acciones descritas en el pasaje es *miquizqueueloa*, “burlarse de la muerte”. Ahora bien, se trata propiamente de la actitud atribuida a los representantes vivos de los dioses. En el capítulo dedicado al dios de los mercaderes Yiacateuhltli, los colaboradores nahuas explican que las futuras víctimas sacrificiales compradas por los *pochtecas*: “bailan sobre las terrazas o en el mercado: van cantando, terminan sus cantos y se burlan de la muerte”, “*ipan mjtotia in tlapanco, anoço tianquizco: cujcatinemj, tlatlahlamj yn jncuic, ynjc momiquizqueueloa*” (Sahagún 1950-1982, 1: 44; 1969, 1, Libro 1, cap. 19: 69). Esta conducta por parte del *ixiptla* de Toci y de las *cihuatitici* parece contradecir el deseo de estas últimas de “esconderle su destino”, igualmente reportado en varios fragmentos de la misma fuente.

³² Quizá no sea casual si las parteras que la acompañaban eran mujeres ancianas. Tal y como lo evidenció Victoria Bricker en su estudio del humor ritual en los Altos de Chiapas, el papel de las “abuelas” con respecto de las jóvenes que tejían, era principalmente el de recordar cuál era la conducta adecuada que se esperaba por parte de las muchachas (Bricker 1986: 41).

la Tierra-Toci con distintas entidades caracterizadas por sus propiedades fecundadoras fuera de lo común —el soberano, Huitzilopochtli, los Huastecos-Mimixcoa— y la propiciación de la fertilidad abundante estaban omnipresentes a lo largo de los veinte días (Seler 1963, 1: 118-122; Graulich 1999: 89-143). Según la versión de Durán, el *ixiptla* de Toci mimaba la labor del parto para dar a luz al maíz, y sus informantes aseguraban “que la tierra hacía sentimiento y temblaua en aquel ynstante [...] que realmente aquel lugar y circuyto del templo en aquel punto temblaua y se estremecia” (Durán 1995, 2, cap. 15: 153). El simbolismo fecundante de la fiesta ha llevado a interpretar la modalidad del sacrificio por degüello de Toci como la puesta en escena de una boda sangrienta. Por un lado, esta exégesis está basada en el acontecimiento considerado prototípico de los festejos de Ochpaniztli, esto es, el sacrificio y desollamiento de la hija del soberano de Colhuacan, Achitómetl, a mano de los mexicas (Broda 1970; Brown 1984). La víctima, según el dios tutelar Huitzilopochtli, iba a convertirse en “su esposa y madre” (Durán 1995, 1, cap. 4: 85-86). En segundo lugar, el sacrificio concebido como rito nupcial se debería a la supuesta postura adoptada por el *ixiptla* en el momento de su muerte: echada sobre la espalda de un sacerdote. Según la mayoría de los investigadores, esta posición sería la misma adoptada por la novia en el momento en que se dirigía hacia la casa del novio, cargada a cuestras sobre la espalda de una señora anciana. La puesta en escena del rito nupcial sería parte integrante del engaño perpetrado por las médicas, una ficción necesaria para que la alegría de la víctima no se desvaneciera y llegara a su muerte sin darse cuenta. La metáfora matrimonial vendría a representar la razón principal del buen humor y un elemento fundamental del embuste. Aunque las alusiones a la unión sexual de Toci como reactualización de la boda-sacrificio de la hija de Achitómetl, y como hierogamia con Huitzilopochtli, no pueden ponerse en duda, hay que señalar que la postura sacrificial de la diosa no era la que se adoptaba durante el casamiento. Albert Réville (1885: 97-98) interpretó, de manera errónea, la descripción de las crónicas al escribir que el *ixiptla* de Toci “era bruscamente agarrada, subida a horcajadas sobre los hombros de un sacerdote y rápidamente decapitada”³³. Seler siguió esta interpretación al subrayar que “un sacerdote la llevaba a cuestras, tal como se llevaba a la novia a la casa del novio”, y que “la forma en que se consumaba el sacrificio aludía [...] a los ritos nupciales” (Seler 1963, 1: 119, 120). Graulich respaldó a Seler y reforzó su punto de vista comparando la posición del sacrificio de Toci con la lámina 62 del *Códice Mendoza*, donde se ilustra una boda (Graulich 1999: 91, 94-95, 112; 2005: 275, 328)³⁴. Ahora bien, es preciso señalar que esta interpretación no se apoya en la información recolectada en las fuentes documentales. En la obra de Durán (1995, 2, cap. 15: 151), la descripción del sacrificio detalla lo siguiente: “tomandola vn sacerdote a cuestras *boca arriba y teniendola assida por los braços echada ella boca arriba en las espaldas del yndio* llegaba el sacrificador y echaua la mano de los cauellos y degollauanla de suerte que el que la tenia se bañaua todo en sangre”³⁵. Sahagún, por su parte, explica que “tomábala uno sobre sus espaldas” (Sahagún 1969, 1: 191). La misma postura es descrita para el sacrificio del *ixiptla* de la diosa joven del maíz, Xilonen, en la veintena de Huey Tecuilhuitl (Sahagún 1969, 1, Libro 2, cap.

³³ En francés: “*Elle était brusquement saisie, juchée à califourchon sur les épaules d'un prêtre et prestement décapitée*”.

³⁴ La misma interpretación ha sido expresada por autores como Margáin (1939: 167), Milbrath (1995: 56), Grave (2004: 169-170) y Baudez (2010: 444).

³⁵ La cursiva es de la autora.

27: 181). A pesar de que no será posible abordar esta fiesta en el espacio de este texto, el pasaje proporciona más información sobre la técnica del sacrificio, al especificar que “la tomaba luego uno de los sátrapas a cuestras, espaldas con espaldas, y luego llegaba otro y le cortaba la cabeza”. Esta información es suficiente para probar que Toci se encontraba boca arriba cuando era degollada³⁶. Los extractos en náhuatl de la misma crónica proporcionan detalles reveladores. En el caso de Ochpaniztli, los colaboradores del franciscano explican que “sólo sobre la espalda de alguien la estiran”, *çan tecujtlapan in conteca* (Sahagún 1950-1982, 2: 120). En el caso de Huey Tecuilhuitl, “después la estiran sobre la espalda de alguien, no en la piedra de los sacrificios, sólo sobre la espalda de alguien moría [...]”, *çatepan conteca in tecujtlapan, amo techcac, çan tecujtlapan in miquja* (Sahagún 1950-1982, 2: 105). Los datos lingüísticos demuestran que la postura de la novia lista para su casamiento y la del *ixiptla* listo para el sacrificio eran distintas. Con respecto a la prometida cargada a cuestras, se empleaba el verbo *mama*, “llevar carga a cuestras” (Molina 2008, 2: 51v.), “llevar alguien sobre la espalda” (Wimmer 2006). Este verbo se usaba también para describir el recorrido que la mujer muerta en el parto realizaba, llevada a cuestras sobre la espalda de su esposo, hasta el lugar de su entierro (Sahagún 1969, 2, Libro 5, cap. 8: 23, Libro 6, cap. 17: 121). Esta acción tenía una carga simbólica muy fuerte, al estar relacionada con la idea de cargar a cuestras a los dioses, el Sol (Sahagún 1950-1982, 3: 1) y la sucesión de los años (Sahagún 1950-1982, 7: 21). Con respecto a la muerte del *ixiptla*, se empleaba el verbo *teca*, “poner cosas largas tendidas” (Molina 2008, 1: 97r.), “acostar, extender alguien” (Wimmer 2006). Este verbo se usaba con frecuencia para describir precisamente el acto que precedía el degüello o la extracción del corazón de todas las víctimas, estiradas sobre la piedra de los sacrificios (Sahagún 1950-1982, 2: 33, 115, 139; 9: 66). El verbo *teca*, en su forma *nite.teca*, tiene el significado de “ayuntarse carnalmente el varón con la mujer” (Molina 2008, 1: 7r.)³⁷. Por lo anterior, considero que la originalidad del sacrificio de Toci no descansa en su posición, sino en la personalidad —desafortunadamente desconocida— del sacerdote que servía de piedra de los sacrificios. Éste recibía sobre su persona los chorros de sangre de la esclava, quedándose empapado. Ahora bien, sabemos que este acto ritual era realizado con las efigies divinas, la cuales eran embadurnadas con la sangre de los sacrificados (Sahagún 1950-1982, 2: 54; *Códice Magliabechiano* 1996: lam. 88r.)³⁸. Quizá por esta razón, Dodds (2007) ha propuesto que este ministro de culto fuera el Teccizcuacuilli, esto es, el segundo *ixiptla* de la diosa³⁹. Volviendo a nuestro tema, es preciso señalar que la idea de “extender” el cuerpo del *ixiptla*

³⁶ Los especialistas que han interpretado correctamente la postura de la diosa son reducidos. Véanse Clendinnen (1999), Carrasco (2002) y Dodds (2007).

³⁷ El sacrificio como unión sexual, concebido como “el acto de introducir un arma cortante que penetra en el cuerpo”, ha sido tomado en cuenta por Graulich (1999, 2005: 231). Johansson (1999: 18) define el sacrificio de Toci como una “copulación simbólica”.

³⁸ Johansson (1999: 18) sigue a Torquemada, al considerar como femenina la identidad de la persona sobre la que era degollada Toci. Este aspecto sería fundamental, ya que era necesario que el destinatario de la sangre fértil, la tierra, fuera una mujer.

³⁹ Otra pista interesante descansa sobre el nombre del rito o del título sacerdotal mencionado en Huey Tecuilhuitl: *tepotzoa*. Entre sus traducciones, los lingüistas (Dodds 2007) proponen “él/esto es poseedor de una joroba” (*tepotzotl*), un dato que quizá podría acercar la identidad del ministro de culto con la de un jorobado. Ahora bien, según Jacinto de la Serna (1987: 389-390), este tipo de deformación podía ser la razón de la elección de estos individuos para el sacerdocio, ya que eran personajes considerados “adecuados para buscar un acercamiento con las divinidades” (Hermann 2012: 84-85).

recuerda precisamente el mito del desgarramiento de Tlaltecuhltli, cuando este mismo movimiento de estiramiento la abrió por la mitad⁴⁰. Toci era una advocación de Tlaltecuhltli. ¿No fue precisamente el desgarramiento y abertura del cuerpo de esta entidad primordial lo que provocó el brote exuberante de toda la vegetación de la Tierra? Según la *Histoire du Mechique* (2011: 147), Tezcatlipoca y Ehécatl penetraron en el cuerpo de la divinidad aprovechando precisamente sus aperturas: la boca y el ombligo. En otra versión de la misma fuente, los dos dioses “la estiraron tanto que la hicieron romperse por la mitad” (*Histoire du Mechique* 2011: 151). Ahora bien, el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss ha evidenciado cómo, en distintos mitos sudamericanos, las carcajadas permiten –o se conciben como– una abertura del cuerpo humano, íntimamente ligada a –o identificada con– el acto sexual. En particular, el especialista ha destacado el conjunto mítico que conjuga la risa con la hendidura del cuerpo, teniendo como consecuencia la muerte (Lévi-Strauss 1968: 123-127). Así que, posiblemente, la risa de Toci, al igual que su unión sexual y su sacrificio, puede ser interpretada como una manifestación de hilaridad cuya finalidad era la “abertura” de la diosa, la introducción del semen-semilla, o bien el parto-extracción⁴¹, tanto del maíz, como de niños y/o cautivos. El destrozo de la Tierra, como sus carcajadas, conllevaba el nacimiento humano, vegetal y animal a través de la muerte.

8. Conclusiones

Sin lugar a dudas, la comprensión del fenómeno del humor ritual en una sociedad pretérita respecto a la de pertenencia representa una tarea delicada y compleja. Este límite resulta aún más evidente en el caso de la sociedad nahua prehispánica, ya que la información recolectada, a pesar de su gran detalle, no deja de haber sido filtrada, omitida y reformulada por parte de los evangelizadores encargados de la conversión de los indígenas a partir de 1523. Ello implica un doble pasaje: de la construcción nahua del humor y de lo divertido, a la construcción de la diversión en la sociedad española del siglo XVI. Pese a este problema metodológico y conceptual, en este trabajo se ha reunido información adecuada para formular algunas reflexiones sobre el humor ritual practicado en los días que precedían el sacrificio de Toci, en la veintena de Ochpaniztli. En primer lugar, se puede señalar cómo, en las crónicas analizadas, las menciones de la alegría necesaria que la representante divina debía manifestar en su desempeño ritual involucraban exclusivamente al primer *ixiptla* de Toci, es decir, la esclava comprada. En Ochpaniztli la temporalidad del gozo reservado a la Madre de los dioses abarcaba un lapso temporal muy específico, que empezaba el catorceno día y se acababa la noche del sacrificio. En efecto, a pesar de que el segundo *ixiptla*, el Teccizcuacuilli, participaba también en actividades de carácter lúdico

⁴⁰ Graulich (2005: 102-103) considera que la abertura en dos mitades del cuerpo de la diosa Toci –imposible en el rito– era metafóricamente llevada a cabo decapitando a la víctima. Sin embargo, los estudios recientes de Antropología Física han permitido comprobar que el sacrificio de Toci era realizado por degüello, mientras que la decapitación era una acción realizada post mortem (Chávez 2017: 158-165).

⁴¹ Graulich (2005: 315) ha comparado la abertura del pecho de la víctima con la extracción del maíz de la Montaña de nuestro Sustento, el Tonacatépetl, en el mito del descubrimiento del maíz relatado en la *Leyenda de los Soles* (2011). Tiesler y Olivier (2020: 179-180) respaldan esta interpretación al señalar que, en náhuatl, las dos acciones son descritas con el empleo del mismo verbo: *tequi*, “cortar”. El verbo empleado para describir el degüello de Toci –*quehcotoni*– alude a una acción parecida, la de “quebrar”, en este caso, el cuello (Molina 2008, 1: 100v.). Sobre la relación entre Toci y la “postura del parto”, véase Mikulska (2007).

y agonístico, ya no se vuelven a encontrar alusiones a su estado de ánimo. Como se ha enunciado en la Introducción, estoy convencida de que éste también tenía un peso relevante en la eficacia del rito. Sin embargo, es probable que respondiera a otros criterios, distintos de los que eran requeridos a la esclava sacrificada. Las estrategias puestas para divertir a la futura víctima eran múltiples, de tipo verbal y no verbal, llevadas a cabo, en primer lugar, por las médicas-sacrificantes, los soldados valientes, los bailarines y –de manera indirecta– por el soberano. La alegría se estimulaba provocando reacciones psicológicas vinculadas con actividades muy distintas. Entre estos regocijos, he propuesto el complejo “tejido-danza”, en particular la asistencia a danzas de carácter sexual, no señalada por los especialistas. Ésta se encuentra, con variantes, en múltiples tradiciones mitológicas, y señalaría el pasaje de un estado de oscuridad/escasez a uno de luz/abundancia perfectamente reflejado a nivel mítico. La importancia del espacio del mercado para la realización de actividades cómicas es otro tema que valdría la pena profundizar en estudios futuros. La esfera del regocijo involucraba el placer del paladar, debido a la degustación de comidas ricas, la vivacidad y el desahogo del desempeño dancístico y agonístico, la complicidad divertida del tejido y los cuentos chistosos, el regocijo visual de un desfile militar o de un baile alusivo y la excitación debida a la expectativa de un acto sexual inminente. Todos los sentidos del *ixiptla* estaban hundidos en la esfera del gozo. Esta saturación emocional era el objetivo principal de las actividades descritas y debían estimular y favorecer, todas juntas, el éxito del mensaje augural positivo transmitido por la risa de Toci-Teteo Innan. Considerada como una actitud requerida para llevar a bien el embarazo, su estallido era la condición necesaria para alentar y fomentar la reproducción de la sociedad mexicana, basada en un flujo constante de nuevas vidas capturadas en el parto y en el campo de batalla y de la vida vegetal con el nacimiento del maíz. La postura sacrificial de Toci no reproducía precisamente la posición de la novia cargada a cuestas para entrar en la morada de su esposo, sino que ponía en escena el estiramiento que abrió por la mitad a Tlaltecuhli, permitiendo el brote de toda la vegetación del mundo. En este sentido, las carcajadas se pueden entender, de manera similar al sacrificio, como una abertura necesaria del cuerpo divino, cuya realización inauguraba la reproducción del ciclo humano y natural.

9. Referencias

- Aguilar González, Wendy. 2016. *Toci-Tlazoltéotl, la diosa del tejido entre los mexicas*. Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alonso, María Nieves, Paulina Berrenechea, Juan Cid, Ávalos David, Daza Paulina, Edson Faúndez, Dieter Oelker y Gilberto Triviños. 2009. «Habremos de reír, nos alegraremos, habrá deleite. Reflexiones sobre la risa (segunda parte)». *Atenea* 499: 77-107. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622007000200002>.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 2001. *Crónica mexicana*. Madrid: Editorial Dastin.
- Apte, Mahadev L. 1985. *Humor and Laughter. An Anthropological Approach*. 2 vols. Londres e Itaca: Cornell University Press.
- Ávila Aldapa, Rosa Mayra. 2009. *El juego y la diversión entre los mexicas según las fuentes documentales*. Tesis de Doctorado en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Baudez, Claude F. 2010. «Sacrificio de “sí”, sacrificio del “otro”», en *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, eds., pp. 431-451. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Berger, Peter L. 2014. *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience*. Berlín: Gruyter.
- Bricker, Victoria R. 1986. *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Broda, Johanna. 1970. «Tlacaxipehualiztli: A Reconstruction of an Aztec Calendar Festival from 16th Century Sources». *Revista Española de Antropología Americana* 5: 195-274. <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA7070110197A/25539>.
- 1978. «Consideraciones sobre historiografía e ideología mexicas: las crónicas indígenas y el estudio de los ritos y sacrificios». *Estudios de Cultura Náhuatl* 13: 97-110.
- Brown, Betty A. 1984. «Ochpaniztli in Historical Perspective», en *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, Elizabeth H. Boone ed., pp. 195-210. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Brylak, Agnieszka. 2011. «Rivalidad y ritual: *Agon* en la religión nahua», en *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, Katarzyna Mikulska y José Contel, eds., pp. 121-145. Serie Encuentros V. Varsovia: Universidad de Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Université de Toulouse, Institut de Recherches Intersites Études Culturelles.
- 2015a. *Los espectáculos de los nahuas prehispánicos: entre antropología y teatro*. Tesis de Doctorado, Facultad de Lenguas Modernas, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia.
- 2015b. «Truhanería y sexualidad. Techálotl entre los nahuas prehispánicos». *Itinerarios* 21: 57-78.
- Caillois, Roger. 1994. *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Camacho Ibarra, Fidel. 2017. *El sol y la serpiente. El pajko y el complejo ritual comunal de los mayos de Sonora*. Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Carrasco, David. 2002. «The Sacrifice of Women in the Florentine Codex. The Hearts of Plants and Players in War Games», en *Representing Aztec Ritual: Performance, Text and Image in the Work of Sahagún*, Eloise Quiñones Keber ed., pp. 197-225. Boulder: University Press of Colorado.
- Chávez Balderas, Ximena. 2017. *Sacrificio humano y tratamientos postsacrificiales en el Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Clendinnen, Inga. 1999. *Gli Aztechi. Un'interpretazione*. Milán: Mursia.
- Códice Borbónico. 1991. *El libro del Cihuacóatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo*. Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, eds. Graz, Madrid, México: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.
- Códice Carolino: *Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del vocabulario de Molina*. 1967. Edición de Ángel María Garibay K. *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 11-58.

- Códice Magliabechiano*. 1996. *Libro de la vida. Texto explicativo del llamado Códice Magliabechiano*, Ferdinand Anders y Maarten Jansen, eds. Graz y México: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica.
- Códice Vaticanus B n. 3773. An Old Mexican Pictorial Manuscript in the Vatican Library*. 1902-1903. Eduard Seler, ed. 3 vols. Berlín y Londres.
- Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de la Nueva España*. 1945. Francisco Gómez de Orozco, ed., *Tlalocan* 2 (1): 37-63. <https://revistas-filologicas.unam.mx/tlalocan/index.php/tl/article/view/392/388>.
- Danilović, Mirjana. 2016. *El concepto de danza entre los mexicas en la época posclásica*. Tesis de Doctorado en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Declercq, Stan. 2018. *In mecitin inic tlaacanacacuaní. "Los mecitin (mexicas): comedores de carne humana". Canibalismo y guerra ritual en el México antiguo*. Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- DiCesare, Catherine. 2009. *Sweeping the Way. Divine Transformation in the Aztec Festival of Ochpaniztli*. Boulder: University Press of Colorado.
- Dodds Pennock, Caroline. 2007. «Female Dismemberment and Decapitation: Gendered Understandings of Power in Aztec Ritual», en *Cultures of Violence: Interpersonal Violence in Historical Perspective*, Stuart Carroll ed., pp. 47-73. Londres: Palgrave Macmillan Publisher.
- 2008. *Bonds of Blood. Gender, Lifecycle and Sacrifice in Aztec Culture*. Londres: Palgrave MacMillan Publisher.
- Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra firme*. Estudios preliminares de Rosa Camelo y José R. Romero Galván. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Durand-Forest, Jacqueline de. 1988. «Tlazolteotl», en *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*. J. Kathryn Josserand y Karen Dakin, eds., pp. 191-217. Oxford: BAR International Series.
- Duverger, Christian. 1978. *L'esprit du jeu chez les Aztèques*. París: Mouton, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Gilhus, Ingvild S. 2004. *Laughing Gods, Weeping Virgins. Laughter in History of Religions*. Nueva York: Routledge.
- González González, Carlos J. 2011. *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- González Torres, Yólotl. 1985. *El sacrificio humano entre los mexicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Graulich, Michel. 1999. *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- 2000. «Más sobre la Coyolxauhqui y las mujeres desnudas de Tlatelolco». *Estudios de Cultura Náhuatl* 31: 88-105.
- 2005. *Le sacrifice humain chez les Aztèques*. París: Fayard.
- Grave Tirado, Luis Alfonso. 2004. «Barriendo en lo ya barrido. Un nuevo repaso a Ochpaniztli». *Estudios de Cultura Náhuatl* 35: 157-177.
- Hermann Lejarazu, Manuel. 2012. «Seres que propician la lluvia. El carácter simbólico de los enanos y jorobados en el México antiguo». *Arqueología Mexicana* 112: 84-85.
- Hernández, Francisco. 2015. *Obras completas*. Versión digital en abierto. México: Universidad Nacional Autónoma de México. www.franciscohernandez.unam.mx/home.html.

- Heyden, Doris. 1972. «Las escobas y las batallas fingidas de la fiesta Ochpaniztli», en *Religión en Mesoamérica. XIII Mesa Redonda*, Jaime Litvak y Noemi Castillo, eds. pp. 205-209. México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- Histoire du Mechique*. 2011. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Rafael Tena traducción y paleografía, pp. 115-165. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Hubert, Henri y Marcel Mauss. 1968 (1899). «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», en *Œuvres*, Marcel Mauss, ed., pp. 193-307. París: Éditions de Minuit.
- Johansson, Patrick. 1999. «Lo lúdico y lo trágico en la fiesta náhuatl Ochpaniztli». *Caravelle* 73: 11-25.
- Landa, Diego de. 1986. *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Editorial Porrúa.
- León-Portilla, Miguel. 1983. «Cuicatl y tlahollli: las formas de expresión en náhuatl». *Estudios de Cultura Náhuatl* 16: 13-108.
- 2013. *La tinta negra y roja. Antología de poesía náhuatl*. México: Ediciones Era.
- Lévi-Strauss, Claude. 1968. *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1970. *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa*. México: Siglo XXI Editores.
- Leyenda de los Soles*. 2011. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Rafael Tena traducción y paleografía, pp. 167-206. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- López Austin, Alfredo. 1967. *Juegos rituales aztecas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2006. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Hernández, Miriam. 2012. «Ahuianime. Las seductoras del mundo nahua prehispánico». *Revista Española de Antropología Americana* 42 (2): 402-423. https://doi.org/10.5209/rev_REAA.2012.v42.n2.40112.
- Margáin Araujo, Carlos R. 1939. «La fiesta azteca de la cosecha Ochpanistli». *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 29, Tomo I: 157-174.
- Mazzetto, Elena. 2014. *Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan*. Oxford: BAR International Series.
- 2015. «El simbolismo de la *yotextli* en las fiestas del año solar mexicana». *Itinerarios* 21: 147-170.
- Mazzetto, Elena y Rossend Rovira Morgado. 2014. «Sobre la orilla del agua. En torno a la dignidad de atempanécatl y de ciertos espacios de culto a Toci en México-Tenochtitlan». *Cuicuilco* 21 (59): 93-120.
- Mendieta, Gerónimo de. 1971. *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Editorial Porrúa.
- Mikulska, Katarzyna. 2001. «Tlazoltéotl, una diosa del maguey». *Anales de Antropología* 35: 91-123.
- 2007. «Las imágenes de la tierra, de su superficie y del aspecto terrestre en la iconografía del México Central», en *Reescritura e Intertextualidad*, Urszula Aszyk coord., pp. 1-27. Varsovia: Biblioteka Iberyjska, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos.
- Milbrath, Susan. 1995. «Gender and Role of Lunar Deities in Postclassic Central Mexico and their Correlations with the Maya Area». *Estudios de Cultura Náhuatl* 25: 45-93.
- Molina, Alonso de. 2008. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Editorial Porrúa.
- Motolinía o Benavente, Toribio de. 1985. *Historia de los Indios de la Nueva España*, George Baudot, ed. Madrid: Clásicos Castalia.

- Olivier, Guilhem. 2004a. *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 2004b. «Las alas de la tierra: reflexiones sobre algunas representaciones de Itzpapálotl, “Mariposa de Obsidiana”, diosa del México antiguo», en *Le Mexique préhispanique et colonial. Hommage à Jacqueline de Durand-Forest*, Patrick Lesbre y Marie-José Vabre, eds., pp. 95-116. París: L’Harmattan.
- 2010. «El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas», en *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, eds., pp. 453-482. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2014-2015. «Why Give Birth to Enemies? The Warrior Aspects of the Aztec Goddess Tlazolteotl-Ixcuina». *RES. Anthropology and Aesthetics* 65-66: 55-71.
- 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de Nube”*. México: Fondo de Cultura Económica, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Parsons, Elsie C. y Ralph Beals. 2016 (1934). «Los bufones sagrados de los indios pueblo y mayos-yaquis», en *Obras. Vol. 2. Etnografía del Noroeste de México*, Ralph Beals ed., pp. 79-114. México: Siglo XXI Editores, Instituto Nacional de Antropología e Historia, El Colegio de Sinaloa
- Planchart Licea, Eduardo. 2000. *Lo sagrado en el arte. La risa en Mesoamérica*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Pomar, Juan Bautista. 1941. *Relación de Tezcoco*. México: Editorial Salvador Chavez.
- Propp, Vladimir. 1980. *Edipo a la luz del Folklore (Cuatro estudios de etnografía histórico-estructural)*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Radetich Filinich, Natalia. 2006. *La risa y el quebranto*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Raskin, Victor, coord. 2008. *The Primer of Humor Research*. Berlín: Mouton de Gruyter.
- Real Academia Española. <http://www.rae.es/>
- Réville, Albert. 1885. *Les religions du Mexique, de l’Amérique centrale et du Pérou*. París: Librairie Fischbacher.
- Rivera Dorado, Miguel. 2014. *La risa de Ixmukané: una incursión en la mitología maya*. Madrid: Miraguano Ediciones.
- Sahagún, Bernardino de. 1950-1982. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, 12 vols. Traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. Santa Fe: School of American Research, University of Utah.
- 1969. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 3 vols. Edición, introducción y notas de Ángel María Garibay. México: Editorial Porrúa.
- 1997. *Primeros memoriales. Paleography of Nahuatl Text and English Translation*. Traducción de Thelma D. Sullivan. Norman: University of Oklahoma Press.
- Seler, Eduard. 1963. *Comentarios al Códice Borgia*. 3 vols. México: Fondo de Cultura Económica.
- Serna, Jacinto de la. 1987. «Manual de ministros de indios», en *El Alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar y otros, pp. 263-480. México: Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica.
- Steward, Julian. 1931. «The Ceremonial Buffoon of the American Indian». *Michigan Academy of Science, Arts and Letters* 14: 187-207.

- Sullivan, Thelma D. 1964. «Pregnancy, Childbirth, and the Deification of the Women Who Died in Childbirth». *Estudios de Cultura Náhuatl* 6: 63-95.
- 1982. «Tlazolteotl-Ixcuina. The Great Spinner and Weaver», en *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*, Elizabeth H. Boone ed., pp. 7-35. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Taube, Karl A. 1989. «Ritual Humor in Classic Maya Religion», en *Word and Image in Maya Culture. Explorations in Language, Writing, and Representation*, William F. Hanks y Don. S. Rice eds., pp. 351-382. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Tiesler, Vera y Guilhem Olivier. 2020. «Open Chests and Broken Hearts. Ritual Sequence and Meanings of Human Heart Sacrifice in Mesoamerica». *Current Anthropology* 61 (2): 168–193. <https://doi.org/10.1086/708189>.
- Torquemada, Juan de. 1975-1983. *Monarquía Indiana: de los veinte y uno 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*, 7 vols. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wimmer, Alexis. 2006. *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*. Diccionario en línea. <http://sites.estvideo.net/malinal/>