

ENTRE EL PIOJITO-PIOJITO Y LOS ATRIBUTOS DE TLALZOLTEOTL: NOTAS EN TORNO A UN GÉNESIS XALITECO

Francisco Barriga Puente. Especialista en temas de tipología de las lenguas indígenas americanas y de antropología simbólica. En 1992 obtuvo el Premio Nacional de Lingüística “Wigberto Jiménez Moreno” por su trabajo sobre los sistemas de numeración indoamericanos. Para obtener el grado de Maestro, investigó los sistemas pronominales de las lenguas indígenas americanas. El grado de Doctor en Antropología Simbólica lo alcanzó investigando los usos culturales de los números entre los grupos de filiación mayense, lo que le valió el Premio Nacional de Antropología “Fray Bernardino de Sahagún”, en 2004. Se ha desempeñado como docente en diversas universidades nacionales e internacionales. Ha publicado libros y artículos en casas editoriales y revistas académicas especializadas. Actualmente es director de Lingüística del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

IHKON ONOCHIWH TLALTIKPAK

Kwak onesikon nochi tlin unka ipan in tlalli totatsin okito: ma tlaxoxowia nochi tlalli wan ihkon otlaxoxowiak nochi tlaltikpak, ika miak miawatl wan niman onokwep kuhio, wan no³ ononenextike miak chaneke, yolkatsitsinte, ken piome wan oksekime, wan niman miak tekwanime, wan okichantike in tlaltikpaktli. Kwak in tlaltikpaktli onochanti. Totatsin otlanemili tlinon kichiwaske ika nochi in yolkame. Chaneke wan tekwanime tlakwaske wan kitlamiske tlin onikchichiwh ipan in tlaltikpak. Okitak nochi tlin okichichiwh. Umpa katka ken kuhiome wan nochime tlin okichichiwh. Otlanemili kintlalis okome yolkame, chaneke ika miak tlanemilistli, akinon kichichiwas nochi wan yewame tekihlisque nochi, ken tikchivasque nochi. Inon ume okintokayoti se tlakatl wan okse siwatl. Pan ima tlacatl yes nochi tlin unca wan siwatl kipalewis ika kalteyewaltik. Kwak ononenextike in yolkame san nenemian wan xkimatian tlin kichiwasque wan xnonotsayan. Ihkon nemian.

Se tonalli, totatsin okinpix wan okimitak ka nemian wan nenemian ken sewalte, san yolik. Wan un okitak totatsin wan xokwelitak wan otlanemili kenon nonotsaske. Oksepa otlanemili, nikonkwis atinte wan okintetemoto, okinsentlalli miak atintli wan okinxelo ipan ome ima[?]. Se ima okintlalili ipan itsontekon siwatl wan okse ima[?] okitlalili ipan itsontekon tlakatl, wan okimistlako ka nowawanayan wan xkimatian kenon nokixtiliske atintli wan astilime, wan san yewame xwel onokixtilike atintli. Kwakon tlakatl wan siwatl opehke nokixtilian atintli wan astilime wan ihkon ononotske ika inyol, in tlacatl iwan in siwatl, ken totatsin kinekia wan ihkon otinemikon titochime ipan in tlaltikpaktli.

ASÍ SE HIZO EL MUNDO

Cuando vino a aparecer todo lo que hay en la tierra, nuestro padre dijo: que enverdezca toda la tierra, y así enverdeció todo el mundo, con muchas espigas y luego se hizo el bosque, y también aparecieron muchos habitantes, animalitos, como pollos y otros, y luego muchas fieras, y poblaron el mundo. Entonces el mundo fue habitado. Nuestro padre pensó qué haría con todos los animales. Los habitantes y las fieras se comerán y acabarán lo que hice en el mundo. Vio todo lo que hizo. Allá había como bosques y todo lo que hizo. Pensó que pondría otros dos animales, habitantes con mucha sabiduría, quienes harían todo y ellos divulgarían todo, como se hará todo. A estos dos los nombró a uno hombre y a la otra mujer. En su mano del hombre estará todo lo que hay y la mujer ayudará con cosas redondas. Cuando aparecieron estos animales sólo andaban y no sabían qué hacer y no se hablaban. Así vivían. Un día, nuestro padre los espío y vio que vivían y andaban como sombras, sólo despacio. Y eso vio nuestro padre y no le gustó, y pensó ¿cómo se hablarán? Otra vez pensó, iré por piojos y fue a buscarlos, juntó muchos piojos y los repartió en sus dos manos. Una mano la puso en la cabeza de la mujer y la otra

mano la puso en la cabeza del hombre, y observó que se rascaban y que no sabían cómo sacarse los piojos y liendres, y que ellos solos no podían sacarse los piojos. Entonces el hombre y la mujer empezaron a sacarse los piojos y las liendres y así se platicaron con su corazón, el hombre y la mujer, como quería nuestro padre y así vinimos todos nosotros a vivir en este mundo.

El mito que acabamos de escuchar, plantea el problema de la incomunicación en la pareja primordial, sus nefastas consecuencias en el ámbito de la sexualidad, principalmente la imposibilidad de procrear a la indispensable grey, y la solución que le da al asunto el Todopoderoso, con la complicidad de los piojos.

Amén de difundir este génesis xaliteco, quiero aprovechar la ocasión para compartir con todos ustedes un par de reflexiones conectadas, por una parte, con el hilo argumental del susodicho mito, en relación con una de las teorías sobre el origen del lenguaje postulada más recientemente; y por la otra, con la cadena sintagmática de símbolos que va de los insectos hemípteros a la fertilidad, pasando por la laberíntica ruta de la lujuria y el amor.

La teoría del origen del lenguaje en cuestión fue postulada en 1996 por Robin Dunbar, quien de entrada, sostiene que el *grooming* de los primates es una forma de comunicación social, precursora del lenguaje. La voz inglesa en cuestión —*grooming*— se refiere a la costumbre que tienen los monos de asearse, acicalarse y despiojarse mutuamente.

Como es bien sabido, los primates tienden a formar grupos para defenderse, bajo el principio de que “la unión hace la fuerza”. Al respecto, Dunbar observó que el tamaño de los grupos varía entre las diferentes especies, tendiendo a crecer conforme aumenta el volumen del neocórtex, esa parte del encéfalo que bien puede ser considerada la parte pensante cerebro. En la mayoría de los mamíferos, el neocórtex representa entre el

30 y el 40% del total del volumen cerebral, pero en los primates varía desde el 50% en algunos prosimios, hasta el 80% en los humanos.

A partir de las correlaciones que estableció entre el volumen del neocórtex, con el tamaño de los grupos de los primates modernos, Dunbar estimó que los *australopithecus* habrían vivido en grupos de aproximadamente 67 individuos; los *H. habilis*, de 82; los *H. erectus*, de 111; los *H. sapiens* arcaicos, de 131; los *neanderthales*, de 144; y los humanos modernos en grupos de 148. Lógicamente, conforme los grupos fueron creciendo, el escenario social se fue complicando. Consecuentemente, los individuos agrupados tuvieron que invertir más y más tiempo en el mantenimiento de la cohesión social. Cada individuo tuvo que ganarse más amigos, establecer más alianzas y procurar que no aumentaran los enemigos. La táctica para lograrlo, por supuesto, fue el *grooming*, el acicalamiento mutuo, el despiojamiento. Esto no se debió a que había cada vez más piojos, sino a que era necesario invertir cada vez más tiempo en la comunicación social. El propio Dunbar calculó el tiempo que debió dedicar a ello cada individuo de los grupos referidos. Los *australopithecus* debieron haber empleado 18.44% de su tiempo libre en el despiojamiento mutuo, mientras que los *habilis* utilizaron el 22.73%, los *erectus* el 30.97%, los *sapiens* arcaicos 37.88%, los *neanderthales* 40.66% y los humanos modernos el 40.55%. Por otra parte, Dunbar también estimó que no se puede dedicar más de un 30% al *grooming*, sin interferir con otras actividades vitales. De ahí que, para aliviar esta creciente necesidad de comunicación social, emergiera el lenguaje oral, primero como una serie limitada de vocalizaciones funcionales o llamadas especializadas, que posteriormente se formalizaron en patrones fónicos de cierta estabilidad, para luego dar origen a cadenas paratácticas, las cuales finalmente se estructuraron en un lenguaje pleno.

ESPECIE	TAMAÑO DEL GRUPO	PORCENTAJE DE TIEMPO EMPLEADO EN EL GROOMING
<i>Australopithecus</i>	67 individuos	18.44%
<i>Homo habilis</i>	82	22.73%
<i>Homo erectus</i>	111	30.97%
<i>Homo sapiens arcaico</i>	131	37.88%
<i>Neanderthal</i>	144	40.66%
<i>Hombre moderno</i>	148	40.55%

Según esta teoría, los homínidos usaron primeramente el lenguaje para hablar de sus relaciones sociales, y luego lo extendieron metafóricamente para hablar del mundo no social, lo cual supuso el origen de la capacidad simbólica. El don de la simbolización, sin duda, representó una ventaja selectiva, pues los individuos que poseían esta facultad podían competir con mayores posibilidades de éxito tanto en el terreno de la obtención de alimentos, como en el de apareamiento sexual y en el de la tarea de sacar adelante a su prole.

De esta manera, pues, Robin Dunbar les otorga a los piojos —y a quienes se despiojan mutuamente— un papel protagónico en la historia del lenguaje, tal y como también acontece en nuestro génesis xaliteco. Durante el proceso —tanto en la hipótesis de Dunbar como en el mito de Xalitla— el piojito-piojito llega a representar una forma de regateo sexual, una actividad cargada con la energía de la libido.

Con respecto a la cadena de símbolos al principio anunciada, lo primero que hay que hacer notar es que en el náhuatl clásico se registra la voz *tetzauatemitl*, para designar a una de las tres variedades de piojos que parasitan a los humanos, a saber: el piojo blanco (*Pediculus humanus humanus*). Este piojo es prácticamente igual al de la cabeza (*Pediculus*

humanus capitus) e incluso también llega a depositar sus huevos en los cabellos. La voz en cuestión, *tetzauatemitl*, ha sido analizada como *te-* (objeto humano), *tzaua-* (hilar) y *atemitl* (piojo). De acuerdo con la dialectología de Yolanda Lastra (1986), dicha voz y sus variantes se conservan en los estados de Guerrero, Morelos y México. En Guerrero, las localidades incluidas en dicha obra son Quetzalapa, Xalpatláhuac, Oapan, Zitlala y Acatlán. En Morelos, Atlaxoloaya y Xoxocotla. Finalmente, en el Estado de México se documenta Coyotepec. En esta última localidad, la palabra *ɸawate*, designa, por igual, al piojo blanco y al de la cabeza. Algo semejante pasa en Xalitla, en donde la palabra *atintli* designa por igual al piojo blanco y al de la cabeza, sólo que en este último caso se ha perdido la raíz *tsawa*, “hilar”.

LOCALIDAD	PIOJO
Náhuatl clásico	<i>tetzauatemitl</i>
Quetzalapa	<i>sawatemi</i>
Xalpatláhuac	<i>teɸawatemiɿ</i>
Oapan	<i>teɸawa atinli'</i>
Zitlala	<i>teɸawatio</i>
Acatlán	<i>teɸaɣapin</i>
Atlacholoaya	<i>ɸawa ate:miɿ</i>
Xoxocotla	<i>teɸawatemiɿ</i>
Coyotepec	<i>ɸawate</i>

A estas alturas de la exposición, cabría preguntarse qué tiene que ver la raíz *tsawa*, “hilar”, en este contexto. La respuesta inmediata es que el hilo constituye un símbolo general —prácticamente universal— de unión. Un primer ejemplo de ello es el hecho de que en sitios del lejano oriente el casamiento se simboliza por la torsión, entre los dedos, de dos hilos de seda roja. Cada uno de estos hilos representa el destino de cada

contrayente, y mediante esta operación de torsión, el destino de los esposos se convierte en uno solo. Un segundo ejemplo lo encontramos a través de la palabra *sutra*, del sánscrito, que literalmente significa “un hilo que mantiene juntas las cosas” (de ahí viene la palabra ‘sutura’), y metafóricamente se refiere a un aforismo, a una regla, o a un manual. Por otra parte, la palabra *kama* se refiere al amor, al placer. Consecuentemente, el conocidísimo *kama sutra* es la retahíla de aforismos encaminados al buen logro de la gratificación sexual.

Si lo dicho hasta aquí no se echa en saco roto, entonces resulta lógico —y hasta natural— que Tlazolteotl, la antigua y no tan bien ponderada diosa azteca de la lujuria y los placeres carnales, “la Venus impúdica de los mexicanos” —como la llamó Simeon— se caracterice por llevar casi siempre una banda de algodón crudo y un par de husos o carretes de hilo en el tocado, un par de malacates, mismos que al pasar por el filtro moralino del clero novohispano se tiñeron con un cierto tono pastel de liviandad (figs. 1 y 2).



Fig. 1: Lámina 12 del *Códice Borgia*



Fig. 2: Lámina 42 del *Códice Laud*

Una prueba de ello se encuentra en el *Tratado de hechicerías y sortilegios*, que en 1533 escribió Fray Andrés de Olmos. En el capítulo que lleva por título “De como el demonio desea ser honrado”, el franciscano en cuestión escribió:

no yoan cenca quimiztlacauia yn teyxeleuiya ye cenca queleuia yn cueytl uipilli yn cenca quitoca yn malacatl yn tçotçopaztli tlatlacoltica

también mucho intenta engañar (el Diablo) al que mucho desea la falda, la blusa (es decir, al hombre que desea a la mujer), y a la que mucho frecuenta el huso, el machete del telar (a la mujer), para pecar.

O sea que, en el discurso de Olmos, la representación metafórica de la mujer casquivana se da a través de los utensilios del hilado y del tejido, es decir, por medio del malacate y el tzotzopastle.

Como es bien sabido, el nombre de la Gran Hilandera y Tejedora, Tlazolteotl, está compuesto con las raíces *tlazolli*, que significa ‘basura, suciedad, porquería’, y *teotl*, ‘deidad’. Consecuentemente, el teónimo en cuestión se puede traducir como “Diosa de la inmundicia”. Por la vía de la metáfora, dicho nombre extiende su significado a “Diosa de los excesos sexuales, las perversiones y los amores ilícitos”. Mas no se vaya a pensar que todos los atributos son sicalípticos, pues en el otro plato de la balanza está la Tlazolteotl del noble amor espiritual, la del amor a todo lo que vive y pulsa, el amor que se expresa con el verbo *tlazotla*, cuya raíz se relaciona, por paronomasia, con aquel *tlazolli* que significa “basura, suciedad”. Aquí cabe subrayar que los parónimos, en general, tienden a aproximar su significación, como en el conocido refrán italiano: *Traduttore, traditore*, “Traductor, traidor”. O como cuando el Lazarillo de Tormes, del andaluz Luis de Góngora, le reclamó al ciego, con voz en cuello: “Vendado que me has vendido”.

Así, pues, la reducción de la distancia semántica entre *tlazolli* y *tlazotla* propicia su integración en un solo concepto, lo que, a su vez, alimenta la idea de que en el principio sólo había una clase de amor. Ese amor primordial —el de la pareja original— que se extendió y diversificó profusamente, de acuerdo con los tipos y modalidades de relaciones humanas en las que entró. No está de más apuntar que el susodicho amor —desde el génesis, e independientemente de sus acepciones— constituyó uno de los motores más interesantes en el empuje de la creatividad y la inventiva humana.

Sin lugar a dudas, aquella Tlazolteotl en la que se armonizan instinto y espíritu, es la que se arrima a la luna contenedora del conejo, la que se retrata en la lámina 55 del *Códice Borgia*.

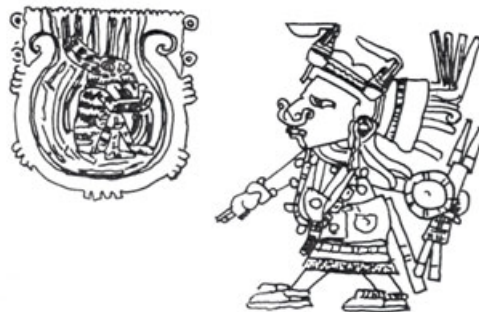


Fig. 3: Lámina 55 del *Códice Borgia*

La relación entre Tlazolteotl y nuestro satélite no debe sorprender a nadie, porque sus husos o malacates giran regularmente con un movimiento que inexorablemente remite a la rotación del conjunto cósmico y, consecuentemente, al concepto del eterno retorno. En este sentido, recordemos que entre los especialistas hay consenso en considerar a la luna como el primer metrónomo de los ritmos de la vida, incluido el de la regeneración. Tocante al conejo, sobra apuntar que sus hábitos nocturnos y su gran fecundidad, lo hacen cómplice idóneo del satélite en cuestión. Se

trata, entonces, de la Tlazoteotl como símbolo de fertilidad, se trata de “La Gran Paridora”, “La Magna Mater”, “La Madre Tierra”, la que garantiza la proliferación de la especie. Y es justo en este contexto donde se debe inscribir la siguiente adivinanza que documentó Sahagún, en el libro VI del *Códice Florentino* (p.240):

Çaçan tleino, ineitotiaian qujtitique, cotztique. Ca malacatl.

Adivina adivinanza ¿qué son esas cosas que en su lugar de baile se embarazan y engordan? Son los husos, los malacates.



Fig. 4: *La anunciación* de Eugène Amaury-Duval, 1860.

Por supuesto, los grupos nahuatlato no tienen patente de exclusividad sobre estos usos simbólicos del huso o malacate. Prueba de ello es que incluso en la iconografía cristiana, cuando se representa el momento en que el arcángel Gabriel le anuncia a María que está embarazada, la Virgen suele aparecer con un huso en la mano, como en los cuadros de Eugène Amaury-Duval (1860) y John William Waterhouse (1914), sólo por mencionar dos de los ejemplos más claros (figs. 4 y 5).



Fig. 5: *La anunciación* de John William Waterhouse, 1914.

Al respecto, los entendidos afirman que la presencia del huso, en este contexto, no es sino una remisión a la madre primigenia, a la Eva del Génesis, a la que el predicador rebelde, John Ball, recurrió en 1831, durante la revolución campesina de Inglaterra. Para difundir su credo protocomunista —la convicción de que todos los hombres fueron creados iguales— el predicador Ball compuso el siguiente ripio, célebre de tan popular:

When Adam dalf, and Eve span, who was thanne a gentilman?

Cuando Adán labraba y Eva hilaba, en aquel entonces ¿quién era el patrón?

Para terminar, es obligado hacer notar que el isomorfismo entre el hilo y el cabello es evidente. De hecho, en el pensamiento simbólico los cabellos están ligados a la hierba, que no es sino la cabellera de la tierra. Ambos crecen de manera semejante. De ahí que los cabellos también representen una fuerza generadora y contengan tanto el sentido de fertilidad, como el de abundancia. Con respecto a este particular, es relevante que la palabra náhuatl *tzontli*, “cabello, cabellera”, se utilice para formar el número 400, *centzontli*, el cual connota “profusión”, como en los vocablos *centzontlatolle*, “pájaro de las cuatrocientas voces, de los innumerables trinos” y *centzommaye*, “ciempiés”, literalmente “cuatrocientas manos”. En

este mismo tenor, también existe el verbo *centzonteti*, que significa “endurecerse mucho”.

Entonces, al reandar la vereda de la exposición, tenemos que las ideas esenciales del Dr. Dunbar, en cuanto al origen del lenguaje, no son muy diferentes a las contenidas en el génesis xaliteco, con que se inició la ponencia. En ambos casos, los piojos y el despiojamiento mutuo constituyen el gatillo que dispara el proceso de emergencia del lenguaje. La presencia de los piojos remite a la de los malacates, los cuales, a su vez, se asocian con la diosa Tlazolteotl. A partir de ahí es posible integrar a las pasiones corporales con las espirituales, en torno al concepto del amor. Finalmente, se establecen vínculos simbólicos con la luna, el conejo y el cabello, todos los cuales, en última instancia, son metáforas de la fecundidad y la abundancia. De ahí que no resulte aventurado convalidar las enseñanzas míticas, suscribir su sabiduría, en el sentido de que los piojos son precursores del lenguaje social y, en consecuencia, heraldos de la fertilidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcina Franch, José. 1991. “Procreación, amor y sexo entre los mexica”, en *Estudios de cultura náhuatl*, no. 21, pp. 59-82.
- Corona Olea, Horacio. 1972. “Descripción de la diosa Tlazolteotl”, en *Religión en Mesoamérica. XII Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, edd. Noemí Castillo Trejo y Jaime Litvak King. Sociedad Mexicana de Antropología. México.
- Dunbar, Robin. 1993. “Coevolution of Neocortical Size, Group Size and Language in Humans”, en *Behavioral and Brain Sciences*, no. 16, pp. 681-735.
- . 1996. *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*. Faber and Faber. London.
2004. *La anunciación*. Phaidon Press. China.
- Lastra de Suárez, Yolanda. 1986. *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*. UNAM. México.
- Molina, Alonso de. 1777 (1571). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Editorial Porrúa. México.

- Quezada, Noemí. 1975. *Amor y magia amorosa entre los aztecas*. UNAM. México.
- Robelo, Cecilio A. 1905. *Diccionario de mitología nahoa*. Imprenta del Museo Nacional. México.
- Sullivan, Thelma D. 1982. "Tlazolteotl-Ixcuina: the Great Spinner and Weaver", en *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*, ed. Elizabeth Hill Boone. Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University. Washington, D.C.
- Sahagún, Fray Bernardino de. 1969 (ca. 1577). *Florentine Codex*, Libro 6, edd. Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. The School of American Reserch and the University of Utah. Santa Fe.
- Spranz, Bodo. 1973 (1964). *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*. Fondo de Cultura Económica. México.