

Barbara E. Mundy. *La muerte de Tenochtitlan, la vida de México*. México: Grano de Sal, 2018 [Austin: University of Texas Press, 2015].

Elena MAZZETTO

<https://orcid.org/0000-0002-0762-0224>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Facultad de Filosofía y Letras

elena.mazzetto@yahoo.it

La propuesta central del libro de Barbara E. Mundy se enuncia en la Introducción de su obra, al afirmar que “La muerte de Tenochtitlan quedó confirmada cuando una nueva población, llamada ciudad de México, fue fundada en el espacio de la isla que aquella ocupó. No obstante, aun cuando Tenochtitlan llegó sin duda alguna a su fin en cuanto capital imperial indígena con su conquista, su muerte en cuanto ciudad indígena es un mito” (p. 17). La investigadora estadounidense pretende demostrar cómo la ciudad española y el *altepetl* indígena, en tanto “resultado de las acciones de un gobernante como de un grupo étnico, convivieron en el espacio conformado por la isla de Tenochtitlan” (p. 30-31).

La autora interroga un amplio abanico de documentos y se pregunta ¿cuánto del complejo construido de Tenochtitlan sobrevivió después de la conquista? Acertadamente, reconoce cómo la muerte de la ciudad prehispánica no puede ser “diagnosticada” exclusivamente con base en la simple destrucción de los conjuntos arquitectónicos que formaban el centro ceremonial de la ciudad y de sus cuatro parcialidades, de modo que propone un método de investigación adecuado para lograr este objetivo. Su metodología encuentra apoyo en las investigaciones de Henri Lefebvre y Michel de Certeau, quienes estudian “la ciudad” a partir de la construcción social del espacio como “espacio vivido”, es decir, el espacio recorrido diariamente por los habitantes de la ciudad, ocupados en sus actividades cotidianas. Es así como la autora pretende documentar la vida indígena de la primera Ciudad de México.

Su perspectiva no es totalmente novedosa, pues, como se entiende a partir de la bibliografía citada, le anteceden estudios importantes, desde los



trabajos de Charles Gibson hasta el de William Connell sobre la vida de los nahuas y la reproducción de sus modelos culturales bajo el dominio español a lo largo del siglo xvi. Sin embargo, una omisión importante en la investigación corresponde al artículo de Rossend Rovira Morgado y Clementina Battcock (2013), quienes propusieron un estudio espacial sobre dos de las cuatro parcialidades de la antigua México-Tenochtitlan, precisamente a partir del “espacio vivido”, concepto propuesto por autores como Michel de Certeau y Armand Frémont. Más bien, el enfoque novedoso del libro descansa en haber documentado el vínculo indisociable que existió entre el cabildo indígena y las etapas de reconstrucción de la Ciudad de México, sintetizado en los derechos de propiedad del tianguis de México y en el manejo del agua: dos ámbitos a través de los cuales, según Mundy, los gobernadores indígenas “se posicionaron como herederos legítimos del poder del *altépetl* prehispánico”.

El libro está compuesto por diez capítulos, organizados —como advierte la misma autora— “en un orden cronológico aproximado” (p. 55), recorriendo la etapa prehispánica de Tenochtitlan, en particular el reinado de los últimos *tlatoque* a partir de Ahuitzotl, hasta finales del siglo xvi. Los capítulos son extremadamente densos en información y escritos en un lenguaje claro y accesible. La gran erudición de Barbara E. Mundy se refleja principalmente en el manejo riguroso y experimentado de un conjunto copioso de datos, recabados de fuentes heterogéneas que la autora ha conseguido poner en diálogo de forma magistral. Destacan principalmente los documentos resguardados en el Archivo General de la Nación y el uso de información iconográfica plasmada tanto en los códices de la primera época colonial como en obras religiosas y devocionales del Virreinato.

Los “espacios vividos” de Tenochtitlan

Los capítulos segundo y tercero —“El agua y la ciudad sagrada” y “El *tlatoani* en Tenochtitlan”— ponen en contexto los vínculos estrechos entre Tenochtitlan y sus *tlatoque* con el ecosistema lacustre de la Cuenca de México a través del manejo experimentado del agua. Para ello, la autora considera dos elementos: las impresionantes infraestructuras hidráulicas que caracterizaron la expansión del poder mexica en el valle de México y el difícil y constante proceso de “domesticación” del medio acuático que representó para el gobierno mexica uno de sus principales retos.

El complejo sistema de diques y acueductos que convirtieron la laguna salobre del lago de Tezcoco en el ordenado espacio acuático, rebosante de huertas y flores que conocieron los españoles de Hernán Cortés, es analizado por Mundy a partir de las diferentes cualidades que los mexica le otorgaban al agua. Su análisis se completa con el fino estudio del *Mapa de Santa Cruz*, donde los materiales cromáticos empleados para pintar los lagos del valle de México evidencian el afán de los *tlacuiloque* por distinguir las aguas saladas (representadas con pigmentos verdosos) de las aguas dulces (pintadas con lo que probablemente sea azul maya). En este “espacio vivido” de la antigua capital insular —en esta historia contada desde “abajo”—, la autora les otorga voz a los espacios acuáticos, resaltando la existencia de un verdadero lenguaje que nos guía a través de los mapas coloniales y nos lleva al conocimiento detallado de la naturaleza de las aguas que brotaban desde los manantiales que rodeaban Tenochtitlan.

Por lo tanto, en el vínculo entre gobernante y ecosistema, donde la ciudad se yergue como representación del espacio cósmico,¹ Mundy le atribuye centralidad al agua en tanto “mujer violenta o incontrolable” y, sucesivamente, como “derrotada o aplacada por el *tlatoani* del *altepetl* de Tenochtitlan” (p. 61). ¿Qué mejor manera para estudiar este líquido vital que hacerlo a través del rostro de la diosa Chalchiuhtlicue? En las representaciones artísticas promovidas por la política oficial de los gobernantes mexica, tanto en el Teocalli de la Guerra Sagrada como en la llamada Piedra de Acuecuxatl, la diosa habría sido identificada con un “peligroso espacio femenino” e imprevisible que el *tlatoani* debía controlar y dominar. En este sentido, hay que recordar cómo el gobernante mexica era a menudo representado como el *ixiptla* de los dioses masculinos más poderosos del universo nahua (p. 95). En dichos monumentos se manifestaría de forma poderosa la “capacidad para transformar el espacio” del *tlatoani*, quien, al dejar grabados en la piedra sus actos rituales, como las escenas de autosacrificio que caracterizan ambos monolitos, renovarían su eficacia y su dominio espacial en tanto figuras cargadas de su agencia (pp. 122-123).²

¹ Si bien, como la autora menciona, en la arquitectura del Templo Mayor se tuvo en cuenta el desplazamiento del sol, el texto señala que: “Los arqueólogos demostraron que los primeros arquitectos (de la Fase II) alinearon cuidadosamente el edificio viendo hacia el oriente [...]” (p. 68; p. 30 en la primera edición en inglés). Sin embargo, bien es sabido que los santuarios del Templo Mayor, así como toda su estructura piramidal, estaban orientados hacia el poniente.

² En este interesante apartado, llama la atención que para el análisis de los términos en náhuatl de *teotl* e *ixiptla*, centrales en la religión de los nahuas prehispánicos, Mundy haya

La relación del *tlatoani* con los espacios vividos de la ciudad le permitía también detentar cierto dominio espacial, en particular sobre algunos de los ejes principales que subdividían la isla en cuatro cuadrantes —correspondientes a las parcialidades de Moyotlan, Teopan, Atzacolco y Cuexpopan— y en los cuales se llevaban a cabo sus apariciones públicas. De los recorridos realizados por el *tlatoani*, en particular durante la ceremonia de entronización, la autora enfatiza el eje este-oeste, cuando el nuevo gobernante transitaba por los espacios del Templo Mayor para alcanzar sucesivamente el templo de Yopico, en la parcialidad de Moyotlan, y el templo de Huitznahuac, en la parcialidad de Teopan. Asimismo, en ocasión del regreso triunfal del gobernante de una campaña militar, según la autora, el recorrido empezaba por la calzada poniente de Tlacopan, siguiendo el camino de agua trazado por el acueducto de Chapultepec (p. 120). Considero que, de haber integrado en su análisis espacial las investigaciones de Rossend Rovira Morgado (2011, 2012, 2013, 2016; Mazzetto y Rovira Morgado 2014) acerca de la geografía ritual de las parcialidades de México-Tenochtitlan en la época prehispánica y virreinal, el análisis de Mundy se habría visto aun más enriquecido. En particular, en relación con la ubicación de los edificios de culto visitados por los *tlatoque* durante sus ritos de entronización, así como con respecto al simbolismo de los espacios acuáticos vinculados con dicho recorrido.

En los capítulos subsiguientes de la obra destaca el papel significativo de la vida política, administrativa y religiosa de las cuatro subdivisiones de Tenochtitlan, a partir del rol protagónico ostentado por San Juan Moyotlan, espacio que se convertiría en el núcleo del poder indígena durante la construcción de la ciudad colonial. A este respecto, la autora propone vincular Moyotlan con el *tlatoani* Motecuhzoma Xocoyotzin, al coincidir el emplazamiento de sus “casas de placer” y de sus jardines dentro de los límites de esta parcialidad, según se observa en el mapa de 1524 que acompaña la segunda *Carta de Relación* de Hernán Cortés. No obstante, poco después Mundy reconoce que: “las pruebas actuales son muy escasas como para

recuperado la interpretación de Arild Hvidtfeldt (1958), en la cual el concepto de *teotl* es comparado con la noción polinesia de *mana* (p. 63). Hoy en día, dicho enfoque resulta inadecuado, puesto que se tiende a privilegiar el uso de las categorías nativas. En la última década han destacado las contribuciones de especialistas como Molly Bassett (2015), Danièle Dehouve (2016) y Guilhem Olivier (2019a, 2019b), las cuales constituyen actualmente referencias obligadas para desentrañar los complejos campos de acción de ambos términos nahuas.

asignar de manera definitiva los gobernantes prehispánicos a las diferentes partes de la ciudad” (p. 118). De haber contado la historiadora con el estudio *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio: Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII-XVI)*, de María Castañeda de la Paz (2013), habría matizado esta última enunciación. Así, habría podido detallar que no únicamente don Pedro Moctezuma Tlacahuepantli estaba vinculado con la parcialidad noreste de Atzacualco (p. 118), sino también el linaje real de Tenochtitlan, al menos con relación a Axayacatl y Ahuizotl, padre y tío de Motecuhzoma Xocoyotzin, respectivamente.³

La última parada del recorrido que emprende la autora por la etapa prehispánica del valle corresponde a Chapultepec, espacio elegido por los *tlatoque* mexica para inmortalizar sus semblantes en petrograbados.⁴ La autora analiza su estructura espacial, rastreando datos históricos y arqueológicos con los que logra restituir un simbolismo poderoso, construido intencionalmente a partir de la presencia conjunta de los manantiales de agua dulce canalizados por el acueducto, de dos imponentes ahuehuetes y de la imagen del soberano en tanto *ixiptla* del dios Xipe Totec, quien reafirmaba así su “dominio sobre el mundo natural” (p. 145).

Las expresiones del poder indígena en la Ciudad de México colonial

A partir del capítulo cuarto —“La ciudad después de la conquista”— y hasta el capítulo noveno —“El agua y el *altepetl* a finales del siglo XVI”— Mundy describe a detalle las políticas internas perpetradas por los gobernadores indígenas de la Ciudad de México a lo largo del siglo XVI. Destaca las

³ Castañeda de la Paz identifica Atzacualco como la parcialidad de origen del linaje de Tenochtitlan a partir de un conjunto de documentos, como el fol. 3v del *Código Cozcatzin*, donde Axayacatl está representado frente a su *tecpan*, ubicado en esta parcialidad. Otra mención sugerente se encuentra en la obra de Juan de Torquemada, donde el religioso explica cómo la hermana de este *tlatoani* se casó con Moquihui de Tlatelolco, llevando “como dote unas tierras del barrio de Atzacualco, parcialidad a la que pertenecía su linaje” (Castañeda de la Paz 2013, 288, 290).

⁴ En esta sección (pp. 125-26), un error de traducción (es decir, que no está presente en la primera edición en inglés, p. 61) que debe ser tomado en cuenta por el lector no especializado es la confusión entre Tezozomoc, señor de Azcapotzalco, de quien fueron tributarios los mexica antes de la creación de la Triple Alianza, y Hernando de Alvarado Tezozomoc, hijo de Diego de Alvarado Huanitzin, cronista autor de la *Crónica mexicana* y de la *Crónica mexicayotl*.

iniciativas que marcaron el dominio indígena sobre el espacio, en particular con respecto a la parcialidad de San Juan Moyotlan —nuevo epicentro del poder indígena— en su intento de conservar su identidad como *altepetl*. El tianguis de México —ese *tianquiztli* prehispánico cuyo glifo se asociaba tanto con “lo precioso” (*chalchihuitl*) como con el *quincunce*, reproducción en miniatura del cosmos— junto con el *tecpan*, el palacio del gobernador, se convierten en los espacios privilegiados de reproducción y reafirmación de la cultura nahua y de la autoridad indígena.

Esta autoridad, como destaca la investigadora, seguía expresándose a través de categorías nativas. Así, por ejemplo, en el mosaico de plumas enviado por Diego de Alvarado Huanitzin al papa, en el que se plasma *La misa de San Gregorio*, se reproducía el código de los “dones asimétricos” de los gobernantes mexica, ya que “solían impresionar a los dirigentes menores por medio de obsequios asimétricos, es decir, haciendo a un inferior el obsequio de una obra que este último no habría podido corresponder” (p. 209). Asimismo, la investidura de Diego de San Francisco Tehuetzquititzin como nuevo gobernador incorporó parte de los actos rituales típicos de la entronización de los antiguos *tlatoque*, como el baño ritual y la realización de una guerra. Esta beligerancia se refiere a la Guerra del Mixtón, con la cual también se representó el compromiso del gobernador entrante para incorporarse en nuevas conquistas, consolidando su lealtad al gobierno español.

La investigación de Mundy permite también vislumbrar una red de alianzas entre familias de la elite indígena, la cual no se desmoronó con la conquista, sino que perduró al menos hasta finales del siglo xvi. Esta red implicó un conjunto de pericias diplomáticas tanto con las autoridades españolas como con el pueblo. Tal es la “estrategia festiva” del gobernador Tehuetzquititzin, en la que es de notar cómo, durante las festividades del Jueves Santo de 1595, detentó un rol central en la redistribución fastuosa de riquezas hacia los miembros más humildes del *altepetl*, claramente inspirada en las reparticiones de bienes realizadas por el *tlatoani* en la época prehispánica.

Por otra parte, la reapropiación del espacio de la elite indígena también implicó una estrategia de “reorientación de la memoria pagana” utilizada por los franciscanos en su proceso de evangelización. Dicha táctica se concretó, en los primeros años de la colonia, en la reconstrucción de los lugares de culto centrales de las cuatro parcialidades de la antigua capital insular, donde los templos prehispánicos fueron sustituidos por capillas católicas. Con el objetivo de averiguar los mecanismos de sustitución de las

entidades sobrenaturales prehispánicas con los santos patronos, así como la posible coincidencia entre los días de las fiestas de estos últimos y las fechas asociadas con las festividades más significativas del año solar nahua, la autora propone una comparación entre el calendario litúrgico católico y el ciclo de las fiestas mexica, destacando la importancia de los solsticios y los equinoccios.

En mi opinión, las potencialidades de dicho enfoque distan de estar agotadas por parte de los especialistas, por lo que el análisis de Mundy es sin duda prometedor. Sin embargo, la autora subestima la relación existente entre la elección del 15 de agosto, día de la Asunción de la Virgen María, como fiesta principal de la parcialidad de Santa María Cuepopan, y las celebraciones correspondientes en la época mexica, pues Mundy afirma que este día “caía durante el mes indígena de Xocotlhuetzi, una antigua celebración por la cosecha, pero no de importancia mayor”. De modo que, desde su punto de vista, “la razón de esa elección puede haber sido la devoción de los franciscanos por la virgen” (p. 250). Esta afirmación es acertada siempre que el enfoque esté totalmente del lado de los mexica, quienes celebraban a su dios tutelar en Panquetzaliztli, entre finales de noviembre y principios de diciembre en 1519, y no en Xocotlhuetzi. En efecto, como la misma historiadora señala más adelante (p. 339-40), Cuepopan era una parcialidad formada en su mayoría por otomíes, cuya ubicación al noroeste de la isla implicaba una relación privilegiada con los grupos tepaneca que residían en Tlacopan y Coyoacan. Hay que recordar, además, que el área de Cuepopan, según los *Anales de Cuauhtitlan*, pertenecía originalmente a los xaltocameca, de identidad otomí (*Anales de Cuauhtitlan* 2011, 95; Alva Ixtlilxóchitl 1985, 1: 322; Battcock y Gotta 2011, 140). En este sentido, efectivamente Xocotlhuetzi era la veintena principal celebrada tanto por grupos otomianos como tepaneca, por lo que sería necesario profundizar en la posible relación entre la elección de la fiesta de la Asunción de la Virgen María y la fecha de esta veintena.

Otro aspecto que hubiera requerido de mayor contexto a partir de los datos disponibles sobre la época prehispánica es la advocación doble que presentaron en la época colonial las parcialidades de San Juan Moyotlan —asociada a San Juan Bautista y San Juan Evangelista— y San Pablo Teopan, dedicada a San Pedro y San Pablo. En efecto, es de notar que también en la época mexica algunos *calpulli* tenochca y tlattelolca, así como numerosos espacios de culto relacionados con las cuatro parcialidades, acogían diferentes advocaciones divinas. A este respecto, dos ejemplos sugerentes están

representados por el *calpulli* de Huiznahuac, vinculado con los cultos a Huitzilopochtli y Tezcatlipoca, así como a dos de sus advocaciones: Omacatl y Tlacahuepan Cuexcotzin, y Pochtlan, un espacio de culto asociado tanto con el maíz como con el fuego (Mazzetto 2014).

En el capítulo octavo —“Los ejes de la ciudad”— se analiza otra expresión notable de la identidad indígena, pues Mundy ahonda en la trascendencia de los gremios en el orden adoptado durante las procesiones religiosas llevadas a cabo en la Ciudad de México. En efecto, diferenciar los ejes recorridos, por un lado, por los habitantes españoles y, por el otro, por los habitantes indígenas, permite trazar en detalle la geografía del poder que la nobleza nahua quería reafirmar, así como ciertos mecanismos de reproducción cultural. Éstos, en tanto herencia transmitida entre generaciones, eran exteriorizados a través del uso de atuendos vistosos —verdadero patrimonio familiar, reliquias de los tiempos prehispánicos— y de la realización de “mitotes”.

El espacio que la autora le dedica en su obra a la solicitud de construcción de un acueducto para conectar los manantiales de Chapultepec con la parcialidad de San Juan Moyotlan y con el tianguis de México, hecha por el “*tlamatini*” don Antonio Valeriano en 1575, vuelve a colocar como eje el vínculo “gobernante-agua dulce”, destacado ya por Mundy en los primeros capítulos de la obra para la época prehispánica. De este modo, la autora reafirma cómo “la persistencia histórica de los vínculos entre el dominio del agua y el gobernante indígena se mantuvo durante el periodo colonial” (p. 61).

Distinto al manejo funesto del ecosistema del valle de México perpetrado por el gobierno español —representado por deforestación indiscriminada y desecación de los lagos que causaron la reducción de la capacidad de absorción de la tierra y las inundaciones— la historiadora resalta el refinado conocimiento hidráulico atesorado por la elite nahua en “pinturas antiguas” (p. 382). Esa competencia sobre la creación de diques que, durante el gobierno de los *tlatoque* mexica, había permitido el uso del agua de los lagos para fines agrícolas, a pesar de su parcial salinidad, era la misma que posibilitó, en la segunda mitad del siglo xvi, la canalización del agua dulce de Chapultepec hacia el centro de San Juan Moyotlan. Al interpretar dicho acontecimiento como un intento de restauración del *altepetl* prehispánico, donde el manejo de las aguas había decretado la supremacía del gobernante sobre los lagos, la historiadora termina reconociendo cómo “la

ideología indígena del *altepetl* no constituyó una fuerza menor que la ideología de la *civitas* importada de Europa” (p. 403).

De dioses tutelares y manantiales

A lo largo del libro, Barbara E. Mundy va presentando nuevas facetas del poder de los *tlatoque* y de los gobernadores indígenas de la época virreinal acerca de su relación histórica de control sobre el agua. Su regulación reafirmaba el dominio espacial del soberano a través de ejes muy significativos de la capital insular. Así, la relación “*tlatoani*-agua dulce” representa un binomio bastante sugerente desvelado por la autora, el cual se antoja a ser profundizado. La trascendencia de los ejes occidental y meridional de Tenochtitlan como caminos de tránsito del *tlatoani* es enfatizada por la autora a través de las iniciativas hidráulicas enfocadas en la construcción de los acueductos de Chapultepec y de Acuecuexco. Lo anterior, independientemente de que, en el último caso, el intento de control sobre los manantiales sureños del valle haya representado un rotundo fracaso para el gobierno de Ahuitzotl. Mundy dedica buena parte del tercer capítulo a dicho acontecimiento, señalando cómo la descripción de las celebraciones proporcionada por Diego Durán, en lugar de “marcar una gran hazaña de ingeniería [...] fueron de carácter religioso” (p. 132), enfocados en la participación del *ixiptla* de Chalchiuhtlicue.

Ahora bien, a pesar de que la investigadora reconoce que los ejes principales del poder real de la ciudad fueron el occidental y el meridional, enfoca su atención en el primero a través de su estudio sobre Chapultepec, dejando de lado el segundo, no menos importante desde mi punto de vista para entender la geografía del poder mexica. En mi opinión, el estudio de la elección de estos ejes espaciales, además del dominio sobre el agua dulce que detentaba el *tlatoani*, debería incluir la red de espacios de culto dedicados a Huitzilopochtli que los mexica levantaron en lugares clave del valle de México, un tema que, desafortunadamente, Mundy no menciona.

En el caso de Chapultepec, hay que recordar que no sólo se trataba —como destaca la autora— de la última etapa de la migración mexica antes de la fundación de Tenochtitlan, sino también de un importante lugar de culto dedicado al dios colibrí y una de las paradas del recorrido ceremonial conocido como *Ipaina Huitzilopochtli*. La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2011, 59) menciona cómo los mexica, en la época de las migra-

ciones, “hicieron en el cerro de Chapultepec un grande templo a Huitzilopochtli”. La relevancia del culto al dios tutelar mexica practicado en este cerro se reafirma en las *Relaciones geográficas* de San Juan Teotihuacan (*Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. 2, edición epub), donde se describe cómo los mexica “tenían por ídolo principal a Huitzilopochtli, el cual, por mayor veneración, estaba en la Ciudad de México, en el cerro de Chapultepec”. El vínculo entre el gobernante y el dios tutelar mexica fortalece sin duda la vocación regia de este espacio natural. Por otra parte, cómo no mencionar que Chapultepec fue el lugar donde aparecieron los *tlaloque*, después de los cuatro años de hambruna que azotaron a los toltecas, decretando el pasaje del poder de estos últimos a los mexicas (“Leyenda de los Soles”, 2011, 197), así como el lugar de la primera aparición de Huemac, en el conocido episodio de la huida de Motecuhzoma Xocoyotzin hacia el Cincalco (Alvarado Tezozomoc 1997, 443).

Para el caso del manantial Acuecuexatl y su cercanía con Huitzilopochtco, el mismo nombre del lugar alude a la relevancia de este espacio para el culto oficial mexica. Sus manantiales desempeñaban un papel esencial en los rituales de Panquetzaliztli, veintena que celebraba el nacimiento mítico del dios. De hecho, era precisamente el agua de sus fuentes la que se empleaba para bañar ritualmente a las futuras víctimas sacrificiales que se convertirían en *ixiptla* de la deidad. El mismo fraile Durán destaca cómo la solemnidad de las penitencias llevadas a cabo por Ahuitzotl en Huitzilopochtco fue “tanta y más que en México” (Durán 1995, 1: 424). Ahora bien, de acuerdo con el estudio de Villa Córdova (2014, 314), también en este *altepetl* sureño se vislumbraría el binomio “manantial de agua dulce-ahuehuete” destacado por Mundy para el caso de Chapultepec, al haber existido un ojo de agua junto a dicho árbol, cerca de uno de los templos principales que conformaban el recinto ceremonial de Huitzilopochtco. Precisamente, uno de sus antiguos *tlaxilacalli* era denominado Ahuehuetitlan (Navarro de Vargas 1909, 560; Villa Cordova 2014, 314). Con base en los datos anteriores, considero que valdría la pena extender el sugerente análisis realizado por Mundy sobre el eje oeste y ampliarlo al menos hacia el eje sur.

Asimismo, la preocupación de las fuentes utilizadas por Durán para documentar la inauguración del acueducto de Acuecuexco, desde el punto de vista religioso, refleja los campos de acción del gobernante, cuyo poder era ejercido sin una separación tajante entre la esfera política y la esfera ritual. La investigadora resalta oportunamente el petrograbado de

Moteczuhzoma Xocoyotzin en tanto *ixiptla* de Xipe Totec en Chapultepec, pero sería adecuado destacar también cómo el dominio espacial del *tlatoani* coincidía con el de Huitzilopochtli. De ahí la importancia de insertar los movimientos del gobernante que “marcaban el espacio” en una constelación de lugares de culto, caracterizados por manantiales, donde el dominio mexica sobre territorios antes pertenecientes a otros grupos, como los tepaneca, los otomíes o los xochimilca, se reafirmaba a través de la construcción de templos dedicados al dios colibrí —no solamente en Chapultepec y Huitzilopochco, sino también, por ejemplo, en Chalco o Iztapalapa—, divinidad cuyo semblante era adoptado por el mismo gobernante.

Conclusión

No sería posible concluir esta reseña sin destacar cómo el fluir del agua y la voz indígena del antiguo *altepetl* de Tenochtitlan nos acompañan a lo largo del libro. Como un ser vivo, la ciudad va transformándose a través del paso del tiempo, mientras que el ecosistema del valle de México —en particular sus lagunas y manantiales— va sufriendo una transformación irremediable de cambios, de impactos ecológicos irreversibles. Si el vínculo “gobernante-agua dulce” constituye uno de los tópicos principales de la obra, el otro está sin duda representado por la relación “agua-mundo indígena”. En efecto, el apogeo de la vida de la Tenochtitlan prehispánica, tan elocuentemente presente en el título del libro, no podría ser comprendida sin su vínculo con el espacio lacustre. Por otro lado, su agonía coincide con el largo y desgastante proceso de desecación de la laguna oeste, mientras que el silencio de sus voces, las de sus gobernantes, mercaderes y comuneros nahuas, coincide con la desaparición casi completa del ecosistema lacustre, sustituido por un nuevo orden social y espacial; donde la laguna, lejos de seguir representando una extraordinaria fuente de riqueza, se convierte en un problema sin solución.

En mi opinión, uno de los puntos fuertes de *La muerte de Tenochtitlan, la vida de México* es que Barbara E. Mundy nos presenta una obra construida rigurosamente a través del empleo erudito de los documentos escritos y pictográficos, respaldado por un conocimiento fino de la primera época virreinal y cuyos protagonistas son los habitantes indígenas de la naciente Ciudad de México, que habitaron diariamente sus “espacios vividos”, construyéndolos y modificándolos según lógicas auténticamente nativas.

Percibir la fuerza de su voz en el entramado de las fuentes oficiales producidas por el gobierno español y de los documentos en náhuatl constituye un reto digno de consideración. Con ello, se cumple cabalmente con uno de los objetivos del trabajo: “alejarnos del pensamiento de la ciudad como producto de sus élites políticas o mediante la arquitectura que ha sobrevivido” (p. 404).

A través de tal poderosa inversión de perspectivas, la investigadora nos acompaña de la mano a descubrir una ciudad en busca de nuevos modelos de reafirmación identitaria, invitándonos a perdernos en la cacofonía sensorial producida por los aromas y los sonidos del tianguis de México. Es una incitación a echar un vistazo detrás del estilo ampuloso y ufano de descripciones urbanas como las del humanista castellano Francisco Cervantes de Salazar, donde “no existe indicio alguno de la profunda historia mexicana anterior a la conquista española” (p. 405). En este emocionante viaje por el tiempo, Barbara E. Mundy nos regala una obra de aquí en adelante imprescindible para conocer la historia de la imponente Ciudad de México.

BIBLIOGRAFÍA

- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando. 1985. *Obras Históricas*. Edición de Edmundo O’Gorman. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 1997. *Crónica mexicana*. Edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro. Madrid: Historia 16.
- Anales de Cuauhtitlan*. 2011. Edición de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Bassett, Molly. 2015. *The Fate of Earthly Things. Aztec Gods and God-Bodies*. Austin: University of Texas Press.
- Battcock, Clementina y Claudia Andrea Gotta. 2011. “La resemantización de un espacio sagrado en la Nueva España: Cuepopan, de mojonera y escenario ritual a Santa María la Redonda”. *Cuicuilco* 51: 137-56.
- Battcock, Clementina y Rossend Rovira Morgado. 2013. “Consideraciones en torno a la territorialidad del espacio vivido en las parcialidades de Cuepopan-Tlaquechihua y Teopan de México-Tenochtitlan”. *Boletín Americanista* LXIII (66): 143-60.

- Castañeda de la Paz, María. 2013. *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio: Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII-XVI)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Dehouve, Danièle. 2016. "El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de 'personificación'". *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevo-mundo.69305> [Consultado el 19 de febrero de 2022].
- Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edición de Rosa Camelo y José Rubén Romero Galván. 2 vols. México: Porrúa.
- "Historia de los mexicanos por sus pinturas". 2011. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición de Rafael Tena, 24-95. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Hvidtfeldt, Arild. 1958. *Teotl and Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion*. Copenhagen: Munksgaard.
- "Leyenda de los Soles". 2011. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición de Rafael Tena, 175-205. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Mazzetto, Elena. 2014. *Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan*. Oxford: British Archaeological Reports.
- 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.
- Navarro de Vargas, Joseph. 1909. "Padrón del pueblo de San Mateo Huitzilopochco, inventario de su iglesia y directorio de sus obveciones parroquiales". *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología* 1 (1): 353-599.
- Olivier, Guilhem. 2019a. "Controlar el futuro e integrar al otro. Los presagios de la Conquista de México". En *Tetzáhuatl. Los presagios de la Conquista de México*, coordinación de Guilhem Olivier y Patricia Ledesma Bouchan, 43-106. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Olivier, Guilhem. 2019b. "*Teotl and Diablo*. Indigenous and Christian Conceptions of Gods and Devils in the Florentine Codex". En *The Florentine Codex. An Encyclopedia of the Nahuatl World*, coordinación de Jeanette Favrot y Kevin Terraciano, 110-22. Austin: University of Texas Press.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: México*. 2017. Edición de René Acuña. 3 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Edición epub.
- Rovira Morgado, Rossend. 2011. "Huitznáhuac. Ritual político y administración segmentaria en el centro de la parcialidad de Teopan (México-Tenochtitlan)". *Estudios de Cultura Náhuatl* 41: 41-64.
- Rovira Morgado, Rossend. 2012. "San Pablo Teopan: pervivencia y metamorfosis virreinal de una parcialidad indígena de la Ciudad de México". En *De márgenes*,

barrios y suburbios en la Ciudad de México, siglos XVI-XXI, coordinación de Marcela Davalos, 31-51. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Rovira Morgado, Rossend. 2013. “De valeroso *quauhpilli* a denostado *quauhtlatoni* entre los tenochcas: radiografía histórica de don Andrés de Tapia Motelchiuhtzin”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 45: 157-95.

Rovira Morgado, Rossend. 2016. “De pueblos a barrios. Reconfiguraciones espaciales y administrativas en la frontera sur de la isla de México-Tenochtitlan durante las décadas de 1550 y 1560”. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 21 (1): 15-49.

Villa Córdova, Tomás. 2014. “Apuntes sobre Huitzilopochco”. *Arqueología* 47: 298-327.