

ESTUDIOS
DE CULTURA

NÁHUATL

59



EN PORTADA

Cabeza de ave con incrustación en mosaico

30 cm x 16.5 cm x 13.5 cm. Madera desconocida, turquesa y turquesa cultural, malaquita, *Spondylus* sp., madre perla (*Pinctada mazatlanica*), posiblemente concha blanca del tipo *Strombus* sp., posiblemente lignito, materiales orgánicos sin identificar.

La colección de la familia ducal de Gotha, conservada en el Palacio Friedenstein de esta ciudad de Alemania, incluye una extraordinaria pieza perteneciente al Posclásico Tardío mesoamericano. Se trata de una escultura en madera esculpida en forma de cabeza de ave y recubierta por un mosaico elaborado con piedras y conchas preciosas. Los rasgos formales de la pieza y su comparación con otros bienes culturales mesoamericanos permiten sostener que la escultura de Gotha es una representación del dios del viento de los grupos nahuas y mixtecos del Posclásico Tardío, con su característico pico de ave, sus dientes exhibidos, una protuberancia prismática en lugar de nariz y grandes volutas encima de los ojos. Es posible que un tocado o penacho estuviera originalmente instalado en la parte superior de la cabeza, donde se encuentra una barra de madera sin incrustación de mosaico y proveída de un trapecio sobresaliente que pudo servir para colocar el atavío, el cual se hubiera sujetado gracias a las dos perforaciones ubicadas en las sienes. En la frente, la cabeza de ave ostenta una figura antropomorfa en posición descendente y diseñada mediante un delicado mosaico polícromo, la cual podría remitir al nacimiento del dios o a su pertenencia al grupo de las deidades Tzitzimime. Debido a sus dimensiones, la Cabeza de Ave de Gotha no pudo ser una máscara; es probable que fuera parte de un tocado o pectoral rituales, o que fungiera como adorno de un envoltorio sagrado.

Élodie Dupey García y Davide Domenici

Fotografía: Davide Domenici

D. R. © Stiftung Schloss Friedenstein Gotha

ESTUDIOS
DE CULTURA **NÁHUATL**

REVISTA FUNDADA POR ÁNGEL MARÍA GARIBAY K. Y MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Estudios de Cultura Náhuatl es una revista científica del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, fundada hace más de sesenta años por Ángel María Garibay y Miguel León-Portilla. Difunde trabajos de investigación sobre la lengua y la cultura de los pueblos de habla náhuatl de ayer y hoy. Publica artículos y traducciones críticas de documentos nahuas, así como reseñas y comentarios sobre la literatura académica más relevante en este campo de estudio.



EQUIPO EDITORIAL

EDITORIA	DRA. ÉLODIE DUPEY GARCÍA
EDITORIA ASOCIADA	DRA. BERENICE ALCÁNTARA ROJAS
EDITORIA TÉCNICA	MTRA. LORENA PILLONI MARTÍNEZ
CUIDADO EDITORIAL	DR. ISRAEL RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ
DISEÑO DE OBRA	MTRA. ÓNIX ACEVEDO FRÓMETA
CORRECCIÓN DE TEXTOS EN INGLÉS	DRA. DEBRA NAGAO
ASISTENTES DE LAS EDITORAS	LIC. OMAR TAPIA AGUILAR, LIC. JESÚS LÓPEZ DEL RÍO

CONSEJO EDITORIAL 2020-2023

CLEMENTINA BATTCOCK	Dirección de Estudios Históricos, INAH, México
KAREN DAKIN	Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México
DANIÈLE DEHOUE	Centre National de la Recherche Scientifique / École Pratique des Hautes Études, París, Francia
DAVIDE DOMENICI	Dipartimento di Storia Culture Civiltà, Università di Bologna, Bologna, Italia
CARLOS GONZÁLEZ GONZÁLEZ	Museo del Templo Mayor, INAH, México
PATRICK LESBRE	Université Jean Jaurès, Toulouse, Francia
DAVID LORENTE FERNÁNDEZ	Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH, México
BARBARA E. MUNDY	Fordham University, Nueva York, Estados Unidos de América
GUILHEM OLIVIER	Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México
CATERINA LUGIA PIZZIGONI	Department of History, Columbia University, Nueva York, Estados Unidos de América
JOHN F. SCHWALLER	College of Arts and Sciences, State University of New York, Albany, Estados Unidos de América
LEOPOLDO VALIÑAS COALLA	Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México

Toda correspondencia relacionada con esta revista dirigirla a: Estudios de Cultura Náhuatl, Instituto de Investigaciones Históricas, Ciudad de Investigación en Humanidades, Cto. Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, Ciudad de México. nahuatl@unam.mx

Los artículos publicados son responsabilidad exclusiva de los autores.

D. R. © 2020. Universidad Nacional Autónoma de México. Estudios de Cultura Náhuatl es una publicación semestral del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, 04510, Ciudad de México. Editora responsable: doctora Ana Carolina Ibarra. ISSN: 0071-1675. Reserva de derechos al uso exclusivo: 04-2003-061812295600-102. Certificado de licitud de título 10480 y certificado de licitud de contenido 7394 otorgados por la Comisión Certificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impreso en Master Copy, Plásticos 84, Local 2, Ala Sur, Fraccionamiento Industrial Alce Blanco, Naucalpan de Juárez, Estado de México. Tiraje: 100 ejemplares. Distribuido por el Instituto de Investigaciones Históricas. Precio del ejemplar \$320.00 MN; 30.00 USD. Precios sujetos a cambio sin previo aviso. Intercambio publicitario y venta: Área de Ventas y Promoción Editorial + 52 555622 7515 / www.historicas.unam.mx / libriih@unam.mx

SUMARIO

ÉLODIE DUPEY GARCÍA 5 **VOLUMEN 59**
BERENICE ALCÁNTARA ROJAS

ARTÍCULOS

- DAVIDE DOMENICI 7 Mesoamerican Mosaics from Early European Collections: Style, Provenance and Provenience
- ERIK DAMIÁN REYES MORALES 67 Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl y su lugar en la sucesión de gobernantes toltecas. Una interpretación a través de la historia colhua
- STAN DECLERCQ 97 “Siempre peleaban sin razón”. La guerra florida como construcción social indígena
- DAVID LORENTE FERNÁNDEZ 131 La configuración alma-espíritus: interioridades anímicas y el cuerpo como vestido entre los nahuas de Texcoco
- JOSÉ ANTONIO FLORES FARFÁN 165 Los rostros del español en el náhuatl de ayer y hoy. Entre el mantenimiento, la sustitución y la revitalización lingüística

ESTUDIOS CLÁSICOS

- HENRY B. NICHOLSON 211 Quetzalcoatl Ehecatl *vs.* Quetzalcoatl Topiltzin de Tollan: a Problem in Mesoamerican Religion and History

**PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN
DEL CÓDICE FLORENTINO**

- JUAN CARLOS TORRES LÓPEZ **233** Paleografía y traducción del náhuatl al español de los capítulos 3 a 6 del libro VII del *Códice Florentino*

RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

- ELENA MAZZETTO **255** John F. Schwaller, *The Fifteenth Month. The Aztec History in the Rituals of Panquetzaliztli*
- CLAUDIA BRITTENHAM **272** Élodie Dupey García y María Luisa Vázquez de Ágredos Pascual (eds.), *Painting the Skin: Pigments on Bodies and Codices in Pre-Columbian Mesoamerica*
- ROBERTO MARTÍNEZ G. **279** Brigitte Faugère y Chistopher S. Beekman (eds.), *Anthropomorphic Imagery in the Mesoamerican Highlands: Gods, Ancestors, and Human Beings*
- PERIG PITROU **293** Vida y muerte en Mesoamérica. Comentario sobre Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*

Como es tradición, los artículos de esta entrega de *Estudios de Cultura Náhuatl* se inscriben en las disciplinas pilares de nuestra revista —historia, arqueología, historia del arte, etnología y lingüística— al mismo tiempo que revisitan grandes temáticas de los estudios mesoamericanos, como la mítica figura de Quetzalcóatl, la guerra florida, el arte del mosaico en el México prehispánico, así como la conformación del cuerpo humano y de la lengua hablada y escrita en comunidades nahuas contemporáneas.

El primer artículo, “Mesoamerican Mosaics from Early European Collections: Style, Provenance and Provenience”, de Davide Domenici, es un análisis del estilo y de las biografías culturales de un conjunto de obras de arte del Posclásico mesoamericano conservadas actualmente en colecciones europeas y recubiertas por mosaicos de materiales preciosos, en particular piedras verdes identificadas como turquesas. Entre estas piezas destaca la escultura de la cabeza de Quetzalcoatl Ehecatl presentada en nuestra portada, la cual ha sido poco estudiada hasta la fecha. Esta pieza ha sido conocida principalmente a través de un par de litografías a color del siglo XIX —varias veces reproducidas y adaptadas— y de una única fotografía incluida en diferentes estudios científicos; un conjunto de imágenes que solamente daban a conocer una cara del objeto. *Estudios de Cultura Náhuatl* pone ahora al alcance de un amplio público su segundo perfil.

La segunda contribución, “Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl y su lugar en la sucesión de gobernantes toltecas. Una interpretación a través de la historia colhua”, de Erik Damián Reyes Morales, aborda justamente la compleja figura de Quetzalcoatl enfocándose en Ce Acatl Topiltzin. El artículo vuelve sobre su identidad y papel en la historia y los mitos nahuas a través de un estudio pormenorizado de fuentes de tradición colhua. Con la meta de contribuir a esta perdurable discusión, nuestra revista también incluye, en la sección Estudios Clásicos, un artículo de 1979 escrito por Henry B. Nicholson, “Quetzalcoatl Ehecatl vs Quetzalcoatl Topiltzin de Tollan: a Problem in Mesoamerican Religion and History”, un trabajo único donde se examinan las relaciones entre la divinidad y el rey de Tollan que comparten el nombre de Quetzalcoatl.

Stan Declercq es el autor del tercer artículo de este número: “‘Siempre peleaban sin razón’. La guerra florida como construcción social indígena”. A partir de una relectura de las fuentes históricas y de una revisión historiográfica, este trabajo plantea una propuesta de interpretación de la práctica náhuatl de la “guerra florida” como una política de antagonismo deseado que permitía —como alternativa al matrimonio— la incorporación del otro a la sociedad bajo la forma de un cautivo-hijo. Nuestra sección de artículos también incluye dos estudios enfocados en las sociedades nahuas contemporáneas. Por un lado, “La configuración alma-espíritus: interioridades anímicas y el cuerpo como vestido entre los nahuas de Texcoco”, de David Lorente Fernández, ofrece nuevos datos etnográficos y una reflexión crítica sobre las teorías nahuas en torno al cuerpo y al sistema anímico a partir de exégesis procedentes de comunidades indígenas de Texcoco. Por otro lado, José Antonio Flores Farfán presenta “Los rostros del español en el náhuatl de ayer y hoy. Entre el mantenimiento, la sustitución y la revitalización lingüística”. En este texto, el autor explora cómo distintos fenómenos de contacto lingüístico han llevado a procesos particulares de transformación léxica y sintáctica —algunos de ellos poco estudiados— en diferentes variantes del náhuatl escrito y hablado el día de hoy.

La sección “Paleografía y traducción del *Códice Florentino*” ofrece la “Paleografía y traducción del náhuatl al español de los capítulos 3 a 6 del libro VII del *Códice Florentino*”, preparada por Juan Carlos Torres López y acompañada por un estudio introductorio. El número 59 de nuestra revista se cierra con cuatro reseñas y comentarios bibliográficos sobre los libros *The Fifteenth Month. The Aztec History in the Rituals of Panquetzaliztli*, de John F. Schwaller (2019); *Painting the Skin: Pigments on Bodies and Codices in Pre-Columbian Mesoamerica*, editado por Élodie Dupey García y María Luisa Vázquez de Ágredos Pascual (2018); *Anthropomorphic Imagery in the Mesoamerican Highlands: Gods, Ancestors, and Human Beings*, editado por Brigitte Faugère y Christopher S. Beekman (2020), y *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de Nube”*, de Guilhem Olivier (2015), los cuales son analizados para *Estudios de Cultura Náhuatl* por Elena Mazzetto, Claudia Brittenham, Roberto Martínez y Perig Pitrou, respectivamente.

Élodie Dupey García
 Berenice Alcántara Rojas
 Ciudad de México, agosto de 2020

Mesoamerican Mosaics from Early European Collections: Style, Provenance and Provenience

Mosaicos mesoamericanos en antiguas colecciones europeas:
estilo, historia de las colecciones y procedencia

DAVIDE DOMENICI Profesor Asociado de Antropología en el Departamento de Historia y Culturas de la Universidad de Bolonia (Italia). Ha sido director del Proyecto Arqueológico Río La Venta (Chiapas, México, 1998–2010) y del Cahokia Project (Illinois, USA, 2011–17). Actualmente estudia las biografías culturales de artefactos mesoamericanos llevados a Italia en el siglo XVI y todavía preservados en museos italianos y europeos. Su libro más reciente es *Il senso delle cose. Materialità ed estetica nell'arte mesoamericana* (Bologna University Press, 2017).

ABSTRACT An important group of Mesoamerican mosaics is today held in museum collections in Europe where they were sent—most of them to Italy—during the sixteenth century. A stylistic analysis of this corpus of mosaics led to the definition of two stylistic groups: one, closely related to the so-called Borgia Group manuscripts and probably from the eastern Nahua region of the Puebla-Tlaxcala valley, is characterized by the use of a wide range of materials and vibrant polychromy; the other, which is defined by a quadripartite chromatic pattern with a clear predominance of turquoise, displays similarities with mosaics from the Mixteca and, to a lesser extent, from the Basin of Mexico. The history of the collections suggests that both groups of mosaics were brought to Italy during the sixteenth century by Dominican missionaries together with other artifacts including Borgia Group and Mixtec codices.

KEYWORDS Mesoamerican mosaics, turquoise, Borgia Group, Eastern Nahuas, Mixtecs, Dominicans, Domingo de Betanzos

RESUMEN Un grupo importante de mosaicos mesoamericanos se encuentra resguardado hoy en colecciones museográficas de Europa, a donde fueron enviados —la mayoría de ellos a Italia— en el siglo XVI. Un análisis estilístico de este corpus de mosaicos permite definir dos grupos estilísticos: uno, estrechamente ligado a los manuscritos del llamado Grupo Borgia y procedente probablemente de la región nahua oriental del valle de Puebla-Tlaxcala, se caracteriza por el uso de una amplia gama de materiales y por su policromía; el otro, que se define por un patrón cromático cuatripartito con una clara predominancia de la turquesa, presenta semejanzas con mosaicos de la Mixteca y, en menor medida, de la cuenca de México. La historia de las colecciones sugiere que ambos grupos de mosaicos fueron llevados a Italia en el siglo XVI por misioneros dominicos junto con otros artefactos entre los cuales se cuentan códices del Grupo Borgia y de la Mixteca.

PALABRAS CLAVE mosaicos mesoamericanos, turquesa, Grupo Borgia, nahuas orientales, mixtecos, dominicos, Domingo de Betanzos

Mesoamerican Mosaics from Early European Collections: Style, Provenance and Provenience

Davide Domenici

In memory of Colin McEwan who,
like an accomplished *tlatecqui*,
made the turquoise shine

INTRODUCTION

Mosaics are among the most popular and iconic ancient Mesoamerican artworks, often reproduced on book covers and museum posters. Ethnohistorical information and archaeological finds show that “turquoise” mosaics—actually manufactured with an array of different materials—were produced in various Mesoamerican regions and periods. However, a significant number of the known Late Postclassic specimens seem to have originated in a broad region including the Basin of Mexico and the present-day states of Tlaxcala, Puebla, Oaxaca, and Guerrero, in a culturally and linguistically heterogeneous area mostly inhabited by speakers of Uto-Aztecan and Otomanguan languages such as Nahuatl, Mixtec, Chocho/Popoloca, and Cuicatec. Given the uncertain ethno-linguistic identity of their makers, Late Postclassic turquoise mosaics are often designated with dual formulae, such as “Mixtec/Aztec” (e.g., Pasztory 1983, color plates 52–64), “Aztec/Mixtec” (e.g., Matos and Solís 2003, 325–29), “Mixtec-Mexica” (e.g., McEwan and López Luján 2009, 158, 160, 168, 239), or “Mexica-Mixtec” (e.g., McEwan and López Luján 2009, 146, 206, 214). This is especially true of a group of artifacts whose presence in European collections since the sixteenth century is backed by documentary sources, such as private letters, manuscript inventories, collection catalogues, and historical chronicles.

This group of mosaics—hereafter called the “early European corpus”—is the focus of the present article, whose main aim is to combine stylistic and

iconographic observations with provenance data in order to define two previously unrecognized stylistic groups, with no clear parallels in the extant archaeologically-excavated corpus, and to propose that their existence within the early European corpus is to be understood as the result of specific “provenance events”. More specifically, the distribution of most members of the two stylistic groups in early modern Italian collections reveals meaningful associations with other kinds of artifacts, such as pictorial manuscripts, carved and gilded spearthrowers, and stone figurines. Joining stylistic, iconographic and provenance data, it will be argued that one group of mosaics (Group 1) is strictly related to the Borgia Group manuscripts and could thus be ascribed to Eastern Nahua groups of the Puebla-Tlaxcala valley. The second group of mosaics (Group 2), on the other hand, was historically associated with Mixtec artifacts and could be related to mostly Otomanguan groups from Southern Puebla-Northwestern Oaxaca. Both groups of mosaics seem to have been brought to Italy by one or more Dominican missionaries during the sixteenth century. Additional observations will also be offered regarding the few mosaics in the early European corpus that do not fit into the two proposed stylistic groups : if Coastal Mixtec mosaics were also brought to Italy during the sixteenth century by a (probably Dominican) friar, the few properly Mexica mosaics within the extant early European corpus seem to have a collection history unrelated to the Italian peninsula, thus confirming the strict and meaningful relationships linking provenance and ultimate provenience.¹

THE CORPUS AND THE METHOD OF ANALYSIS

Mesoamerican mosaics in early European collections have long been the subject of study of an important scholarly tradition dating back at least to the seventeenth century (e.g., Aldrovandi 1648; Liceti 1634), with a veritable

¹ Following a now common usage, with “provenience” I refer to the original context(s) where an object was produced, used, and/or archaeologically recovered; “provenance”, on the other hand, refers to the history of its movements up to the place where it is currently held or, in other words, to its collection history.

boom of studies during the second half of the nineteenth century. Starting with the publication of Edward Burnett Tylor's *Anahuac* (Tylor 1861, 101, 337–39), different scholars initiated the systematic description of mosaics in various European collections, rapidly adding previously unknown (or, better said, forgotten) specimens to the known corpus. The main corpus of twenty-two extant specimens has been known since Hercules Read's publication of a mosaic helmet then in the Christy collection (Read 1895), in which the author reviewed the entire corpus. A rather unique specimen—a wooden sculpture in Vienna displaying a small mosaic decoration on the belly—was then added in 1906 (Heger 1906) as the twenty-third specimen, and in 1907 Walter Lehmann gave the first detailed description of two pieces in Berlin which had been previously mentioned only in passing (Lehmann 1907). Many other mosaics enumerated in early modern sources are today lost, so they cannot be considered as part of the extant early European corpus; however, among the lost specimens, a knife handle once owned by Jacob Gaffarel deserves special attention and will be included here as the twenty-fourth specimen of the corpus, due to the fact it was commented on and illustrated by Fortunio Liceti in an engraving (Liceti 1634, 116–22) whose scholarly relevance was first noted by Luigi Pigorini (1885). Despite its obvious limitations, the existence of this engraving permits interesting formal observations.

From 1907 onwards, the corpus of “early European” Mesoamerican mosaics had been so well-known that it became a standard part of every subsequent survey of Mesoamerican mosaic work (e.g., Pasztory 1983, 275–77; Saville 1922), to which were often added new specimens from archaeological deposits, either illegally looted or formally excavated.² The beginning of the twenty-first century marked a renewed interest in Mesoamerican mosaics and—especially due to the new possibilities provided by scientific analytical techniques—important breakthroughs were made in understanding the materiality mosaics, leading to a new wave of publications rich in scientific,

² Space constraints do not permit a detailed review of the rich literature on Mesoamerican mosaics. For the best general treatments of the topic, see Izeki 2007; King et al. 2012; McEwan et al. 2006; Saville 1922. Ramsey (1975) attempted a stylistic analysis of “Mixtec” minor arts, but with limited results on mosaics. Specific references are provided below in the text.

historical, and aesthetic analyses (e.g., King et al. 2012; McEwan et al. 2006; Melgar Tísoc et al. 2018; Thibodeau et al. 2018).

In addition to stylistic and iconographic aspects, scholars have also explored the mosaics' provenance. Since 1906, Lehmann's hypothesis that most of them must have been part of the early shipments sent by Juan de Grijalva and Hernán Cortés (Lehmann 1906)—although completely speculative and unsupported by documents—became commonplace, uncritically reiterated time and again (e.g., Biscione et al. 1993, 30; Cabello 2018; Izeki 2007, 170; Quiñones Keber 1995, 230; Toscano 1952, 249). Nevertheless, recent contributions have substantially enriched our understanding of the collection history of the early European corpus of mosaics, so their provenance history—which in many cases can be traced back to missionary gifts rather than to conquistadors' shipments—can now be identified with a fair amount of precision.³

The following is a list of the twenty-four pieces constituting the early European corpus, with the designations that will be used in this article to avoid becoming bogged down in conflicting iconographic interpretations, tangential to the present research:⁴

- Rome Long-Nosed Mask (Museo delle Civiltà, hereafter MUCIV, Rome, inv. 4214) (pl. 1)
- Gotha Bird Head (Friedenstein Schloss, Gotha, inv. Eth7R) (pl. 2)
- Copenhagen Animal Head (National Museum of Denmark, Copenhagen, inv. A.424-ODIh.40) (pl. 3)
- Copenhagen Tall Animal Head (National Museum of Denmark, Copenhagen, inv. A.425-ODIh.41) (pl. 4)
- London Jaguar Cup (British Museum, London, inv. Am +.165) (pl. 5)
- London Helmet (British Museum, London, inv. Am +6382) (pl. 6a–b)

³ See, for example, Carmichael 1970; Caygill 2012; Domenici 2014, 2016a, 2017a, 2017b, 2017c, in press a; Domenici and Dupey García in press; Domenici and Laurencich 2014; Domenici and Nielsen 2018; Donattini 2008; Feest 1985, 1990, 1995, 2012; Heikamp 1972, 1976, 1982; König and Domenici in preparation; Laurencich Minelli 1980, 1982, 1983, 1984, 1985, 1992, 2012; Laurencich Minelli and Filippetti 1983; Markey 2016; Nielsen and Domenici 2012.

⁴ The present article includes color or black and white illustrations of the nineteen specimens of the early European corpus central to our discussion. References to illustrations published elsewhere are given for the five remaining mosaics, less relevant for the discussion.

- Berlin Double Jaguar (formerly in the Berlin Ethnologisches Museum, inv. IV Ca 4014, now lost) (figs. 1–2)
- Rome Anthropomorphic Knife (MUCIV, Rome, inv. 4216) (pl. 7)
- Rome Zoomorphic Knife (MUCIV, Rome, inv. 4215) (pl. 8)
- London Anthropomorphic Knife (British Museum, London, inv. Am St.399) (pl. 9)
- Gaffarel Anthropomorphic Knife (formerly owned by Jacques Gaffarel, now lost) (fig. 3)
- London Serpent Pectoral (British Museum, London, inv. Am Am 1894,-.634) (pl. 10)
- London Anthropomorphic Mask (British Museum, London, inv. Am St.400) (pl. 11)
- London Serpent Mask (British Museum, London, inv. Am 1987,Q.3) (pl. 12)
- Rome Anthropomorphic Mask (MUCIV, Rome, inv. 4213) (pl. 13)
- London Shield (British Museum, London, inv. Am. St.397a) (pl. 14)
- London Animal Head (British Museum, London, inv. Am St.400a) (pl. 15)
- Berlin Jaguar Head, (formerly at the Berlin Ethnologisches Museum inv. IV Ca 7159, now lost) (fig. 4)
- Rome Notched Human Femur (MUCIV, Rome, inv. 4209) (pl. 16)
- London Skull Mask (British Museum, London, inv. Am. St.401) (McEwan et al. 2006, figure 102)
- Berlin Skull Mask (formerly at the Berlin Ethnologisches Museum inv. IV Ca 7160, now lost) (Schwarz 2013/2014, plates 1–3, 5)
- Vienna Animal Head (Museum für Völkerkunde, Vienna, inv. 43382) (Feest 2012, figure 8)
- Vienna Shield (Museum für Völkerkunde, Vienna, inv. 43379) (Feest 2012, figures 1–4)
- Vienna Wooden Sculpture (Museum für Völkerkunde, Vienna, inv. 12585) (Feest 2012, figure 10)

The following stylistic analysis is based on the identification of what I call formal resources and iconographic motifs. On the one hand, “formal resources”—such as the preferential use of certain materials, the creation of



Figure 1. Berlin Double Jaguar (formerly at the Berlin Ethnologisches Museum, inv. IV Ca 4014, now lost).

Photography: © Ethnologisches Museum der Staatlichen Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz



Figure 2. Upper part of Berlin Double Jaguar (formerly at the Berlin Ethnologisches Museum, inv. IV Ca 4014, now lost).

Photography: © Ethnologisches Museum der Staatlichen Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz



Figure 3. Gaffarel Anthropomorphic Knife
(formerly owned by Jacques Gaffarel, now lost).
Source: Drawing from Liceti 1634



Figure 4. Berlin Jaguar Head (formerly at the Berlin Ethnologisches
Museum inv. IV Ca 7159, now lost).
Photography: © Ethnologisches Museum der Staatlichen Museen
zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz

subtle changes of tonality within a same color area, and the intentional play with the three-dimensionality of the mosaic surface—depend on the manufacturing technique and are often shared by different mosaic groups, also including specimens from archaeological contexts. “Iconographic motifs”, on the other hand, are well known elements such as “stellar (or starry) eyes” and other motifs, which often seem to function as “property qualifiers”.⁵ Even through most of them cross over into different media (e.g., codices, pottery, mural painting, etc.), when they appear in mosaics they seem to be group-specific. Formal resources and iconographic motifs are used as elements defining the two main stylistic groups, in which they form polythetic or discretionary groups of traits; this means that not all formal resources and motifs always appear on all the mosaics of a group, but rather, that several of them are recurrent and associated in the pieces of a specific group. Brief observations on the iconography of the mosaics of each group (a topic beyond the scope of the present discussion) will also be provided.

GROUP 1: “THE COLORFUL BUNCH”

Members. Rome Long-Nosed Mask (pl. 1); Gotha Bird Head (pl. 2); Copenhagen Animal Head (pl. 3); Copenhagen Tall Animal Head (pl. 4); London Jaguar Cup (pl. 5); London Helmet (pl. 6a–b); Berlin Double Jaguar (figs. 1–2); Rome Anthropomorphic Knife (pl. 7); Rome Zoomorphic Knife (pl. 8); London Anthropomorphic Knife (pl. 9); Gaffarel Anthropomorphic Knife (fig. 3).

Description. The most striking visual element defining the mosaics of this group is their conspicuous polychromy, obtained by juxtaposing tesserae of dramatically different materials, colors, shapes, and dimensions. The materials

⁵ Property qualifiers are motifs with an attributive function, often expressing the material quality of an object or being. They are well known, for example, in Maya iconography (with signs standing for “stony”, “woody”, “bony”, “shiny”, “dark”, etc.; see Stone and Zender 2011, 13–15). Similar motifs, or patterns, were also employed in Late Postclassic Nahua and Mixtec iconography; see Mikulska (in press) for a recent treatment of their use in the codices Vaticanus B and Borgia.

are turquoise,⁶ red/orange/pink/purple shell (*Spondylus* sp.), white shell (*Strombus gigas*), mother-of-pearl (*Pinctada mazatlanica*), malachite, lignite, gold and—rarely—pyrite (e.g., London Jaguar Cup).⁷ These materials—as well as red and bluish paints⁸—provided a rich chromatic palette that was mostly used to create flat colored areas, with no shaded changes of tonality within a single color field. Nevertheless, Group 1 turquoise areas still display notable complexity: the use of different shades of turquoise tesserae in a single area creates a non-uniformly colored surface, whose irregular appearance was intentionally enhanced by bold variations in the dimensions of the tesserae (Rome Zoomorphic Knife; Gotha Bird Head; Copenhagen Tall Animal Head; Copenhagen Animal Head; London Helmet). This technique did not impede

6 Following a widespread practice, I will use the term “turquoise” to collectively refer to the various minerals usually known as “cultural turquoise”, including both proper “chemical turquoise” and other minerals such as chrysocolla, azurite, malachite, amazonite; at times calcite is also employed (Laclavetine et al. 2014; Martínez del Campo 2010; Melgar Tísoc et al. 2018, 19–21; Weigand 1993, 300–03; Weigand, Harbottle and Sayre 1977, 16). Martin Berger and colleagues recently observed that some Mixtec artifacts in the collection of the Royal Museums of Art and History in Brussels show an intentional use of chrysocolla as a material differentiated from turquoise, thus the inclusion of the former in “cultural turquoise” should probably be reconsidered (Berger, Moreau, Lemaitre, in press). The “cultural turquoise” phrase refers to the *emic* taxonomy of materials, rather than their *etic* geological characterization, since these minerals were collectively called *xibuitl* in Nahuatl. On the meaning and symbolism of *xibuitl*, see Dehouve 2018; Izeki 2007; Johansson 2012; Taube 2000, 2012.

7 For a scientific study of conch shell employed in mosaics, see Cartwright and Meeks 2007. Other, less common materials appear rarely in Group 1 mosaics, such as the single garnet on Rome Long-Nosed Mask, which might correspond to a later, European “restoration”. The material transformations that mosaics underwent during their European life (including the stripping of materials such as gold, additions of non-Mesoamerican minerals, etc.) is an extremely interesting topic, which merits a specific study on its own.

8 Apart from the (red or greenish blue) paints used to cover ample areas that were never covered by mosaic, traces of paint of the same colors are sometimes seen beneath missing tesserae, suggesting that painting was also employed to trace guidelines on the wooden surface of the sculpture before covering it with mosaic (for a description of this practice on the Gotha Bird Head, see Domenici and Dupey García in press). The wooden surfaces of the Copenhagen Tall Animal Head and of the Rome Zoomorphic Knife also display incisions that functioned as guidelines to apply the mosaic; interestingly, the former shows engraved wrinkles on one side of the snout that were not reproduced in the mosaic covering. These details providing hints on the mosaic manufacturing process, which deserves further study on its own, are not employed here as classificatory elements.

the creation of chromatically homogeneous areas, also used for refined juxtapositions between bluish and greenish turquoise surfaces.

As said, the striking polychromy of Group 1 is primarily determined by the ample use of non-turquoise materials. The quantitative and visual relevance of red and white shells and dark green malachite is a key aspect of the group. *Spondylus princeps* provided orange and red hues, while *Spondylus calcifer* was probably used for purple (Carter 2011, 64), the latter clearly as a color on its own and not merely as a shade of red. Dark green malachite, also employed as a color on its own and not as a greenish shade of “cultural turquoise”,⁹ is a fundamental material in the group: on the one hand, it “plays” with turquoise in blue/green pairings; on the other, it is often used for visually startling chromatic contrasts with orange *Spondylus*, white shell, and mother-of-pearl (London Helmet, London Anthropomorphic Knife, Copenhagen Tall Animal Head, Gotha Bird Head).¹⁰

In connection with the ample use of non-turquoise materials, Group 1 mosaics exhibit a remarkable tendency toward the use of elongated, regularly shaped tesserae of these materials, often assembled in “Lego-like” fashion where one or a few tesserae can occupy an entire color field (e.g., Rome Anthropomorphic Knife, pl. 7). This usage of regularly cut non-turquoise tesserae (turquoise ones are never regularly shaped, probably due to technological constraints) often leads to the creation of color stripes, sometimes forming multicolored striped areas. The pairing of white and dark green stripes seems to have been especially appreciated (underside of London Anthropomorphic Knife and Rome Anthropomorphic Knife, fig. 5; ear ornaments of the Copenhagen Tall Animal Head, pl. 4).

9 Malachite comes in various chromatic hues, including a light green-blue color, so it was also used as “cultural turquoise” as, for example, in the shield excavated in Templo Mayor Offering 99 (Velázquez et al. 2012, 77). What is distinctive of dark green malachite in Group 1 is its usage to create homogenous dark green areas, which to the eye are clearly distinct from greenish “turquoise” fields (e.g., Rome Anthropomorphic Knife): this is what I mean when I say that dark green malachite is employed as a color “on its own”.

10 The pairing of dark green malachite and orange *Spondylus* that predominates in the London Helmet recalls the similar chromatic treatment seen in the Codex Laud, p. 40 (ballcourt and Tlaloc censor).



Figure 5. Underside of the Rome Anthropomorphic Knife.
 Notice the dark green-white striped motif, almost identical to the one seen on the underside of the London Anthropomorphic Knife (McEwan et al. 2006, 77).
 Photography: Davide Domenici. © Museo delle Civiltà/MPE “L. Pigorini”

The Rome Long-Nosed Mask shows a complex striped pattern on most of its facial traits (pl. 1). Striping is especially common on the group’s three knives, whose diminutive mosaic surfaces seems to have increased the tendency for a “Lego-like” assemblage of the tesserae. In some instances, “bare” stripes were originally covered by some now-missing material, as in the case of the two large horizontal bands cutting across the headdress of the Copenhagen Tall Animal Head (pl. 4). Scientific analyses of other mosaics pertaining to both Groups 1 and 2 suggest these areas probably originally had gold foil (McEwan et al. 2006, 31, 45, 50, 54–57, 81).

The group’s preference for clearly defined, flat areas of color is best exemplified by the mode employed to darken the foreheads of the beings represented. Actually, a darker central region of the forehead of anthropomorphic and zoomorphic beings (hereafter “enhanced forehead”) is one of the most consistent traits in the entire corpus of Central and Southwestern Mesoamerican mosaics (not only the “early European” ones). A detailed interpretation of the meaning of this intriguing trait, perhaps a visual expression of some kind of *tonalli*-like spiritual force residing in the head, is beyond the scope of this article, but it is important to note that its recurrence in mosaics pertaining to different stylistic groups makes it especially useful for inter-group comparisons aimed at showing the diversity of technical and



Figure 6. Forehead of the Gotha Bird Head with descending skeletal figure.
 Photography: © Davide Domenici, Stiftung Schloss Friedenstein, Gotha

aesthetic solutions. As seen on the Rome Long-Nosed Mask (pl. 1) and on top of the Copenhagen Animal Head (pl. 3), in Group 1 enhanced foreheads are represented by straight, well-defined areas of dark green malachite, *Spondylus*, or turquoise, whose regular borders are neatly delimited by tesserae of a different color. A variation on this pattern is represented by the vertical *Spondylus* area between the eyes of the Copenhagen Tall Animal Head (pl. 4). The Gotha Bird Head displays a complex usage of the “forehead” functional niche, where a descending skeletal figure is represented above a neatly defined red *Spondylus* area (fig. 6) (Domenici and Dupey García in press).

Group 1 mosaics are characterized by the presence of at least four highly distinctive iconographic motifs (“precious dots”, “rosettes”, “stellar eyes”, and “Black & White motifs”), which will be briefly described along with provisional interpretations of their possible meanings. However, a detailed iconographic interpretation of these motifs would require a considerably larger comparative undertaking, not possible to carry out here; therefore, singling out these iconographic motifs is mainly aimed at stressing how they only appear in one of the stylistic groups being defined.

One of the most distinctive iconographic motifs of Group 1 is represented by circular, dot-like tesserae, either isolated or in multicolored rows of two, three, four or six dots. When in rows, dots can be either contiguous (Gotha Bird Head, pl. 2; London Helmet, pl. 6a; Rome Anthropomorphic Knife, pl. 7, fig. 5; Rome Zoomorphic Knife, pl. 8) or separated (eyebrows of Rome Long-Nosed Mask, pl. 1; back of Berlin Double Jaguar, along the white stripes, fig. 2). Rows of three dots (at times with a larger, central dot; see Gotha Bird Head, pl. 2) often display a symmetric chromatic pattern (Gotha Bird Head, pl. 2; Rome Anthropomorphic Knife, fig. 5; London Helmet, pl. 6a), while longer series tend to be sequentially colored (e.g., back of Rome Anthropomorphic Knife, pl. 7).

At first sight, especially when arranged in contiguous rows, these dots strongly resemble the multicolored series of numeral dots in Mixtec codices; nevertheless, in mosaics they are never associated with day signs, and numeral dots are represented in a slightly different way on the Copenhagen Tall Animal Head (see below). Rows of colored dots on mosaics instead recall similar motifs employed in codices, arranged both in a contiguous string of bead-like shapes and in a non-contiguous form, either with or without central circles (the central circle alluding to a “bead” shape). Jewel-like rows of dots/beads, usually in alternating blue and green, are employed (when not representing actual jewels worn by humans and deities) as “visual metaphors” or “graphic compounds of meaning” (Mikulska 2010, 2015a, 2015b) in Borgia Group codices. For example, on p. 22 of the Codex Borgia, where they appear within a blood stream, they represent jade and turquoise beads alluding to the verbal couplet *in chalchihuitl, in teoxihuitl*; indeed, this metaphoric value of jewel representations in codex imagery mirrors Nahua oral expressions in which terms such as “precious necklace”, “precious bracelet”, “precious turquoise”, as well as many other precious materials, are employed to refer to people, words, etc. (Mikulska 2017/2018, 487–91).¹¹

When not contiguous (e.g., eyebrows of Rome Long-Nosed Mask, pl. 1; Rome Zoomorphic Knife, pl. 8; Rome Anthropomorphic Knife, fig. 7), dots

11 It is important to stress that these couplets transcended linguistic boundaries and Nahuatl examples are mentioned here given the far richer data for Nahuatl than for other elite languages.

can display different color patterns, including a single color, the typical green/blue pattern, or even multiple colors including red, white and yellow, probably also representing materials such as white, red and yellow shell or gold; this last pattern appears both in Borgia Group codices (e.g., Codex Borgia, p. 22; see also Oudijk 2020, 364) and in Mixtec ones (e.g., Codex Vindobonensis, p. 1, in pulque foam). Furthermore, similar rows of multicolored dots/precious materials appear on both Nahua and Mixtec polychrome pottery, as in the headdress of the goddess 9 Grass on the Nochixtlan pitcher (Pohl 2007, 16–19; Quiñones Keber 1994, figure 3) and in various examples from Tututepec (Forde 2006, 96–96); rows of red and white dots are also frequent in the Mitla mural paintings (Fahmel 2014).

In light of these comparisons, I would call the dots on mosaics (either isolated or in rows, both contiguous and non-contiguous, always without an inner concentric dot) “precious dots”, provisionally assuming that they represent precious materials and that in most cases they function as property qualifiers expressing “preciousness”.

A similar motif, also distinctive of Group 1 mosaics, is the “rosette”, in other words, a “precious dot” surrounded by a larger ring of tesserae distinguished from the outer surface by its color and circular arrangement. In some instances, the surface of the rosette is raised, higher than the surrounding mosaic surface. The central element of the rosette is composed of various materials, at times rare minerals such as garnet (a later addition?) on the right cheek of the Rome Long-Nosed Mask (which also displays two rosettes with central *Spondylus* dots on the left side of the mandible, pl. 1) or pyrite on the left foreleg of the London Jaguar Cup (pl. 5; see McEwan et al. 2006, 78); the latter also displays unique oval-shaped rosettes which have been interpreted by Berdan as possible depictions of mirrors (McEwan et al. 2006, 78–79, figure 122, note 63). It has been proposed that the rosettes on the Berlin Double Jaguar (figs. 1, 2) and the London Jaguar Cup (pl. 5) represent fur spots (Lehmann 1907; Mac Ewan et al. 2006, 79), but the appearance of the same motif on the mandible of the Rome Long-Nosed Mask and on the jaw of the Copenhagen Animal Head (whose specific identity, albeit unclear, is hardly feline, pl. 3) makes this interpretation unlikely. On the London Helmet (pl. 6b), *Spondylus* and malachite rosettes can be seen on the bodies of the two animals. I suspect that rosettes are sort of larger or “expanded”

precious dots, as also evoked by intermediate forms (e.g., cheek (fig. 7) and torso (pl. 7) of Rome Anthropomorphic Knife; parallel lines of dots on the back of Berlin Double Jaguar, fig. 2), where the rosette-effect is provided only by the circular arrangement of the first row of tesserae around the central dot, the outer ring not distinguished by either color or depth.

In codex imagery any bead could resemble the concentric arrangement of the rosette but more complex, concentric rosette-like circular motifs can be observed on the loincloths and bodies of Tezcatlipoca, Ehecatl, and other deities in the Codex Borgia, as on the painted surface of the Ocotelulco altar. Both Peperstraete (2006, 19) and Dupey García (2010, 450; 2014–2015, 84) interpreted them as symbols for the light-emitting stars of the night sky. In some instances (e.g., the Ocotelulco altar and Codex Borgia, p. 17) the circular motifs are inserted into a net-like pattern that visually mimics that of the “turquoise mantle” (*xiuhtilmatli*) of Nahua kings (Olko 2005, 218–32). This visual analogy between stars and large turquoise beads was probably based on the close link between *xihuitl* and celestial fire, also supported by the fact that comets and meteors were also called *xihuitl* (Taube 2000, 289–90). Thus, it seems possible that the rosettes qualify the mosaic surfaces (as well as the beings represented) not only as “precious”, but also as “light emitting”, “shiny”, or “brilliant”, an interpretation that would also fit with Berdan’s explanation of some rosettes as mirrors (which, for instance, in codex imagery assume a rosette-like shape).

The preference for neatly defined, flat color areas and the fact that knife handles are the only full-bodied anthropomorphic figures in the corpus give the costume items represented on the handles (*xicolli*, mantles, loincloths, bracelets, anklets, wings, etc.) particular significance for their details. In these costumes most examples of alignments of circular, semilunar, or feather-shaped tesserae usually appear along the edges of garments (e.g., anklets and leg ornaments of Rome Anthropomorphic Knife, fig. 5, pl. 7; anklets of London Anthropomorphic Knife, pl. 9). Although sometimes visually similar to the abovementioned multicolored rows of precious dots, I think these rows (usually monochrome and often including mother-of-pearl) perform a slightly different, albeit overlapping, semantic function, representing actual bracelets, anklets, and feathered/tasseled elements of garments and anatomical features (like the outer rims of the brows of the Rome Long-Nosed

Mask, pl. 1). A similar function seems to be represented by the single, circular mother-of-pearl tesserae constituting the base of the feather tufts emerging from the back of the head of the two entwined serpents on the London Helmet (pl. 6b). Their use recalls the larger (and engraved as if to represent feather down) circular mother-of-pearl tesserae of the base of the striped tufts hanging from the heads of the Berlin Double Jaguar (fig. 2); similar, feather down-like engraved *Strombus* tesserae appear on the wrists of the Rome Zoomorphic Knife, while feather-like, engraved triangular mother of pearl tesserae encircle the animal's neck (pl. 8). If the above-mentioned "precious dot" property qualifiers are distinctive of Group 1 mosaics, the frequent appearance of actual jewels on Group 1 mosaics is a consequence of the group's tendency to render garments in greater detail than in any other group, rather than constituting an exclusive trait of it (see, for example, the London Serpent Pectoral, pl. 10, below). Interestingly, both the Rome (pl. 7, fig. 7) and London (pl. 9) Anthropomorphic Knives display garments with a series of eyes along the border, a prestigious trait called *tenixyo* ("bordered with eyes") in the Nahuatl lexicon of ceremonial attire (Olko 2005, 212–14).

Apart from precious dots, rosettes and garment items, circular shapes can be observed in the form of shell rings framing circular tesserae. On the front of the Copenhagen Tall Animal Head (pl. 4), for instance, shell rings once encircled the numeral dots of the 3 Dog day name, thus clearly distinguishing them from the rows of precious dots seen on other pieces in the group. On the Copenhagen Animal Head, large circles with outer rings represented the animal's nose ornaments (pl. 3, on the animal snout just before the eye); although completely lost today, the shape of the tesserae is clearly visible on the underlying adhesive layer. On the London Helmet, a white shell ring encircles a large malachite nodule in a poorly understood detail of the decoration (pl. 6a). On the Rome Anthropomorphic Knife, engraved shell rings frame the circular elements of the right hand's bracelet (pl. 7).

One of the most distinctive traits of Group 1 is the representation of eyes by means of white shell tesserae engraved with a circular groove, filled with a thin line of the same adhesive used to attach the mosaic. Following a common Mesoamerican pattern, one side of the eye is often marked by a red *Spondylus* tessera. This way of representing eyes is employed both for the actual eyes of living beings (skeletal figure on the forehead of Gotha Bird

Head, fig. 6; anthropomorphic being emerging from the jaws of Copenhagen Animal Head, pl. 3; Copenhagen Tall Animal Head, pl. 4; Rome Anthropomorphic Knife, pl. 7, fig. 7; London Anthropomorphic Knife, pl. 9) and for disembodied “stellar eyes” (Gotha Bird Head, pl. 2; Rome Anthropomorphic Knife, figs. 5, 7; London Anthropomorphic Knife, pl. 9; Berlin Double Jaguar, fig. 1, both on the ends of the headband and between the actual eyes), which mark dark/nocturnal phenomena and beings in Mesoamerican imagery. In various instances, the presence of white and red stellar eyes with no sign of engraved pupils suggests that a now lost adhesive line could have originally been drawn directly on their flat surface (e.g., Rome Long-Nosed Mask, pl. 1). A stellar eye seems to have occupied the cheek of the individual on the Gaffarel Knife (fig. 3); this trait, as well as the overall similarity with the Rome and London Anthropomorphic Knives (including striped decorations), is the main reason for ascribing the lost Gaffarel Knife to Group 1. The same technique employed for the eyes was also used to produce the earflares of the Rome Anthropomorphic Knife (fig. 7).

Another highly distinctive element of Group 1 is the Black & White motif, where a linear color band is interrupted by a brief sequence of alternating black and white tesserae (forming BWB, WBW, BWBWB patterns); this is one of the few instances in which lignite is employed in Group 1.¹² The Black & White motif is often found in the red linear lips/gums of zoomorphic and anthropomorphic beings (Rome Long-Nosed Mask, pl. 1; Gotha Bird Head, pl. 2; Rome Zoomorphic Knife, pl. 8); the only instances where the Black & White motif is not on lips/gums are on the Gotha Bird Head (a banded section of Ehecatl’s nasal protuberance and the stripes on the bird’s temples, pl. 2, fig. 6) and on the Rome Zoomorphic Knife (on bracelets and garment edges, pl. 8, fig. 8).

Both in codex and ceramic imagery, black and white motifs (usually alternating thick and thin lines) indicate certain kinds of feathers, a meaning that does not seem to be intended by the Black & White motif on mosaics,

12 Other instances are the ribbon-like ornaments embellishing the heads of the Berlin Double Jaguar, where lignite is also associated with white *Strombus* tesserae, as well as the facial paint and other areas on the Copenhagen Tall Animal Head.



Figure 7. Front of the Rome Anthropomorphic Knife.
Notice how a similar technique was employed to represent eyes (both real and stellar ones) and earflares.
Photography: Davide Domenici. © Museo delle Civiltà/MPE “L. Pigorini”



Figure 8. Underside of the Rome Zoomorphic Knife.
Notice the Black & White motif beside the Spondylus tessera, as well as the rounded perforation on the figure's abdomen.
Photography: Davide Domenici. © Museo delle Civiltà/MPE “L. Pigorini”

where it is mostly associated with lips/gums.¹³ Lips/gums are rarely marked by property qualifiers in codex imagery, with the exception of Codex Vaticanus B, where lips are marked by a series of different patterns: red dots mark dogs' and other animals' "fleshy" lips, while pairs of vertical (usually red) lines often appear on the lips of diverse animals (e.g., serpents on Codex Vaticanus B, p. 26, 27); this last motif seems to be interchangeable (e.g., Codex Vaticanus B, deer on p. 29, Xolotl on p. 64) with the one usually marking shiny materials (Mikulska 2017–18, 481–83; in press), so it probably marks lips as (wet and) shiny. Thus, the Black & White motif might have functioned as a property qualifier, marking shiny surfaces, both of stone bracelets (as on Rome Zoomorphic Knife) and wet lips/gums.

Despite the uncertainties on their meaning, which remains to be fully and systematically explored in the future, the recurrence of the four above-mentioned iconographic motifs is a highly distinctive trait of Group 1 mosaics, since they do not appear at all in any other group.

Iconography. Group 1 knife handles represent a variety of costumed anthropomorphic figures (Gaffarel, Rome, and London Anthropomorphic Knives; see McEwan and López Luján 2009, 146) and a Xiuhtli-like creature (Rome Zoomorphic Knife). The Copenhagen Tall Animal Head has been recently identified as Xolotl, marked by a 3 Dog day sign represented as a disembodied ear, an almost unique trait only shared with the Codex Fejérváry-Mayer (Domenici and Nielsen 2018). The Gotha Bird Head has been interpreted as Ehecatl whose forehead bears an iconographic reference to the *tzitzimitl*-like deity represented on the Codex Borgia's central pages (Domenici and Dupey García, in press). Regarding the identity of the Rome Long-Nosed Mask, I concur with J. Eric S. Thompson's identification of it as the merchant god Yacatecuhtli (Thompson 1966, 169). The unique shape of the chin is matched by the "parallel" Maya merchant deity God M/Ek Chuah as depicted in the Madrid Codex, the Santa Rita Corozal murals, and other Maya artworks (Tokovinine and Beliaev 2013, 191–94), as well as by

13 A similar motif, whose specific meaning is unclear to me, is seen at the base of the temple jambs in the Codex Fejérváry-Mayer, p. 33–37, and the Codex Laud, p. 44.

the chin of a long-nosed figure in the Codex Borgia, p. 64. The upward pointing nose of the mask, on the other hand, closely recalls the way in which Yacatecuhtli (also known as Yacapitzahuac, “He with a pointed nose”) is represented in the Codex Fejérváry-Mayer, p. 36 and 37 (see Olivier 1999). Additionally, I cannot see any trait confirming alternative hypotheses on the mask as a representation of Xolotl or Ehecatl (e.g., Laurencich 1992, 119–20). This said, clearly various Group 1 mosaics represent divine beings (Ehecatl, Xolotl, Yacatecuhtli) linked with the Quetzalcoatl cult in ways that strongly recall the visual lexicon of the Borgia Group manuscripts.

Functional categories. From a functional point of view, mosaics of Group 1 are represented by three knives, three animal heads, one full-bodied animal, one mask, one helmet, and one “cup”. The Copenhagen Tall Animal Head and the Berlin Double Jaguar have sockets which suggest they were mounted on top of a staff or baton. Most of the objects could have been part of godly insignia, perhaps worn as impersonator costumes (by humans or statues) or attached to ritual bundles (Domenici in press b; Domenici and Dupey García in press; Domenici and Nielsen 2018). Interestingly, the London Anthropomorphic Knife seems to have been a non-functional item due to the weak insertion of the blade into the handle and the lack of any trace of blood (McEwan et al. 2006); the loss of both blades of the Rome knives, whose empty sockets have been later filled with an unidentified material (fig. 7), attest to a similar structural weakness. The fact that knives were not intended to be used as actual sacrificial implements, as well as the perforation on the abdomen of the Rome Zoomorphic Knife probably aimed at inserting the handle on a staff (fig. 8), suggest that they were also part of divine insignia or bundles. The Rome Long-Nosed Mask displays an undecorated protuberance below the curled chin which could have been used to insert the mask into some kind of support. Group 1 includes two specimens with unambiguous evidence that they had some kind of (feather?) appendages (Gotha Bird Head; Copenhagen Animal Head) (Domenici and Dupey García in press).

Wood and adhesive. The three scientifically analyzed objects of Group 1 (London Anthropomorphic Knife; London Jaguar Cup; London Helmet) are

all sculpted in *Cedrela odorata* wood. The adhesive employed in all three mosaics is pine resin, sometimes mixed with copal resin from the species *Bursera* sp. and *Protium* sp. (McEwan et al. 2006, 53, 75, 79; Stacey, Cartwright, and McEwan 2006).

Provenance. Seven of the eleven members of Group 1 surely are from early Italian collections. The Rome Long-Nosed Mask and the two Roman knives were in the Bolognese Aldrovandi and Cospi collections, respectively (Aldrovandi 1648, 550–51; Legati 1677, 477–78); the two Copenhagen Animal Heads and the Gotha Bird Head have a documented Roman origin (Domenici and Dupey García in press; Domenici and Nielsen 2018), while the London Anthropomorphic Knife is probably from Venice (Caygill 2012, 187).¹⁴

Of the four remaining specimens, two can also be traced—with differing degrees of probability—to Italy. A Venetian origin can be assumed for the Gaffarel knife because a letter that Jacques Gaffarel wrote to Fortunio Liceti informing him about the knife was signed in Venice, on September 17, 1633 (Liceti 1634, 118–19; also Capitan 1916); since it also included a detailed drawing of the knife (fig. 3), which could hardly have been drawn from memory, it is reasonable to assume that Gaffarel had the specimen with him in Venice, where he probably acquired it. The Berlin Double Jaguar, once owned by Alexander von Humboldt (Bastian 1885, 201; Lehmann 1907, 340), could have been acquired either in Mexico or Rome. Since it is not mentioned in Humboldt’s writings describing his Mexican acquisitions, it is possible he obtained it in Rome, where he was staying in 1805 and where he had the opportunity to see the Codex Borgia and be informed that it came from the collection of the Giustiniani family, who also owned dozens of Mesoamerican mosaics (Domenici and Laurencich 2014); the possibility that he obtained the double jaguar in Rome is thus worth further research (König and Domenici in preparation).

¹⁴ Unfortunately, the documents concerning its origin are rather confusing. Bram Hertz stated in a 1859 letter that the London Anthropomorphic Knife and the London Serpent Mask—that he had bought in London—once belonged to “a celebrated collection in Florence”; in the same letter, however, Hertz then stated the knife came from Venice (Caygill 2012, 187).

The only two specimens of Group 1 that for the moment have no known relationships with Italy are the London Jaguar Cup and the London Helmet. The ultimate provenance of the former, bought in 1877 from the art dealer Joseph Myers (Caygill 2012, 194–95), is completely unknown, while the latter once belonged to Thomas Bateman who acquired it from the art dealer William Chaffers, who in turn had bought it in Paris in 1854 (Caygill 2012, 195); interestingly, this same William Chaffers also sold the two Roman mosaics to the Copenhagen Cabinet of Antiquities in 1856 (Domenici and Nielsen 2018, 123), so it is possible he was acting on behalf of various Italian families that were selling part of their heritage during the nineteenth century (Domenici in preparation a).

GROUP 2: TURQUOISE, RED, WHITE AND GOLD

Members. London Serpent Pectoral (pl. 10); London Anthropomorphic Mask (pl. 11); London Serpent Mask (pl. 12); Rome Anthropomorphic Mask (pl. 13); London Shield (pl. 14); Berlin Jaguar Head (fig. 4).

Description. Various formal resources are common to the whole group, being highly distinctive of Group 2 and clearly differentiating it from Group 1. The prominence of turquoise with respect to other materials is indisputable since, with the exception of *Spondylus* (whose usage is highly peculiar and meaningful, see below), materials such as *Strombus* shell, mother of pearl (*Pinctada mazatlanica*) and gold/pyrite are used more as inlays (eyes, teeth, serpent rattles, etc.) rather than as proper mosaic tesserae. The quadripartite combination of turquoise, red (*Spondylus*/paint), white (*Strombus* and mother-of-pearl), and gold (or gold-like minerals such as pyrite) seems to be the chromatic hallmark of Group 2, and thus one of its basic defining traits.¹⁵

The dominant turquoise areas in Group 2 mosaics are mostly composed of tiny, irregular turquoise tesserae employed to create highly controlled

15 It may be worth noting that gold, turquoise, white shell, and red shell are the characteristic materials of the four Quetzalcoatl's houses in Tula as described in the *Florentine Codex*, Book 10, chapter 29, where *teocuitlatl* (gold), *chalchihuitl/xihuitl* (jade/turquoise), *tecciztli* (shell), and *tapachtli* (*Spondylus*) are listed.

chromatic areas, at times characterized by subtle variations in color tonality (London Serpent Pectoral, pl. 10, see McEwan et al. 2006, 57; London Anthropomorphic Mask, pl. 11). Small turquoise tesserae are often interspersed with much larger irregular tesserae and cabochons. Indeed, cabochons—never seen neither in Group 1 nor in any of the archaeologically known specimens (see below)—are common to all Group 2 mosaics, so they are one of the group’s main distinctive traits; their usage suggests they should not be understood as representations of skin warts (as supposed when identifying the London Anthropomorphic Mask as Nanahuatzin, see Carmichael 1970, 21) or allusions to the scaled skin of the serpent (McEwan et al. 2006, 57), but rather as aesthetically refined formal resources that enhance the “visual instability” of the mosaic surface, playing with light and three-dimensionality and giving it a dynamic, almost iridescent quality (fig. 9). Indeed, the combination of nuanced variations of tonality, large irregular tesserae,¹⁶ and cabochons creates chromatically complex turquoise surfaces and a distinctive sort of polychromy.

In line with these prevalent modes, the “enhancing” of foreheads in Group 2 is achieved by means of shaded variations of tonality in the tesserae (London Anthropomorphic Mask, pl. 11; Rome Anthropomorphic Mask, pl. 13). Visual and chromatic complexity is also achieved by juxtaposing surfaces of slightly different green/blue hues (London Serpent Mask, pl. 12)¹⁷ and by subtle variations in the depth of the mosaic surface (London Serpent Pectoral, pl. 10; London Shield, pl. 14), as also seen in Group 1.

Besides turquoise, red is the second most prevalent color of Group 2, mainly forming thin lines along the turquoise fields and often representing lips/gums. Most of the red lines are composed of small irregular *Spondylus* tesserae, but the lips/gums or similar red stripes are the only areas where elongated, stripe-like, tesserae, similar to those common in Group 1, are

16 It is interesting to note that the use of large irregular turquoise tesserae scattered within fields of tiny ones (also seen on the Berlin and London Skull masks) visually recalls masonry techniques employed in the Mixtec region, especially at the Classic period Nuiñe site of Cerro de las Minas (Winter 1994, fig. 10); nevertheless, since the walls were covered by stucco, their masonry would have been hidden from view.

17 See Caplan (2019, 130–36) for a refined analysis of the chromatic play in the London Serpent Mask.



Figure 9. Oblique view of Rome Anthropomorphic Mask. Notice the cabochons scattered on the surface of the mask and how they “play” with light.
Photography: Davide Domenici. © Museo delle Civiltà/MPE “L. Pigorini”

employed (London Serpent Pectoral, pl. 10; Berlin Jaguar Head, fig. 4; London Shield, pl. 14; a single tessera in Rome Anthropomorphic Mask, pl. 13); significantly, Black & White motifs never occur on lips/gums, so they are completely absent in Group 2. The absence of Black and White motifs is especially noticeable in the prominent *Spondylus* stripes representing the gums of the large, open jaws of the Rome Anthropomorphic Mask (pl. 13). Purple *Spondylus* (probably from the *calcifer* species) is present in Group 2, but it is used as part of the red range, not as a color on its own; even in the single case where it has been clearly selected to create purplish lines on the body and tail of the serpents on the sides of the Rome Anthropomorphic Mask (fig. 10), it still functions as a shade of red in the general chromatic architecture of the object. In two instances, as in Group 1 mosaics, the red color comes from paint, as in the hematite-painted resin gums and ochre-painted back of the London Serpent Mask and in the cinnabar-painted back of the London Anthropomorphic Mask (McEwan et al. 2006, 47–50).

Strombus shell and mother-of-pearl are used (together with real animal fangs) to represent teeth, both slab-like as in the London Anthropomorphic Mask (pl. 11), and in canine-like form, as in the London Serpent Pectoral (pl. 10) and the Berlin Jaguar Head (fig. 4), which also share a



Figure 10. Side of Rome Anthropomorphic Mask.
 Notice the Xiuhtcoatl-like serpent, with upturned snout and tail ending with a knife;
 the eye of the serpent has the pupil marked with adhesive.
 Photography: Davide Domenici. © Museo delle Civiltà/MPE “L. Pigorini”

highly similar shape of serrated shell teeth. Eyes are often represented by means of single pieces of shell or mother-of-pearl with a central perforated dot (London Anthropomorphic Mask, pl. 11) or marked with resin (serpents of Rome Anthropomorphic Mask, fig. 10) in a way markedly different from that of Group 1 artifacts, where they are always represented by means of round white shell inlays with a central, circular groove filled with adhesive.

The last color used in the group is gold, represented by both actual gold leaf (maybe in the form of different gold alloys) and pyrite, whose visual resemblance to gold, at least in Western culture, is the reason of its proverbial name: “fools’ gold”. The London Anthropomorphic Mask has gilded eyelids (McEwan et al. 2006, 45, 47), the rattles of the London Serpent Mask were gilded (McEwan et al. 2006, 47–50), the back of the London Serpent Pectoral was probably completely gilded and the eyes of its serpents could have had polished pyrite orbs (McEwan et al. 2006, 54–57, 58), while the London Shield (pl. 14) shows a long sequence of gilded resin studs (McEwan et al. 2006, 64). It is noteworthy that the London Shield is the only known mosaic-covered shield employing—besides turquoise—*Spondylus*, white shell, and



Plate 1. Rome Long-Nosed Mask (MUCIV, Rome, inv. 4214).
Photography: Davide Domenici. © Museo delle Civiltà/MPE "L. Pigorini"



Plate 2. Gotha Bird Head (Friedenstein Schloss, Gotha).
Photography: © Davide Domenici/Stiftung Schloss Friedenstein, Gotha



Plate 3. Copenhagen Animal Head (National Museum of Denmark,
Copenhagen, inv. A.424-ODIh.40).
Photography: Roberto Fortuna. © Nationalmuseet



Plate 4. Copenhagen Tall Animal head (National Museum of Denmark, Copenhagen, inv. A.425-ODlh.41).
Photography: Roberto Fortuna. © Nationalmuseet



Plate 5. London Jaguar Cup (British Museum, London, inv. Am +.165)
Photography: © British Museum, London



Plates 6a-6b. London Helmet (British Museum, London, inv. Am +6382)
Photography: © British Museum, London



Plate 7. Rome Anthropomorphic Knife (MUCIV, Rome, inv. 4216).
Photography: Davide Domenici. © Museo delle Civiltà/MPE “L. Pigorini”



Plate 8. Rome Zoomorphic Knife (MUCIV, Rome, inv. 4215).
Photography: Davide Domenici. © Museo delle Civiltà/MPE “L. Pigorini”



Plate 9. London Anthropomorphic Knife (British Museum, London, inv. Am St.399)
Photography: © British Museum, London



Plate 10. London Serpent Pectoral (British Museum, London, inv. Am 1894,-634)
Photography: © British Museum, London



Plate 11. London Anthropomorphic Mask (British Museum, London, inv. Am St.400)
Photography: © British Museum, London

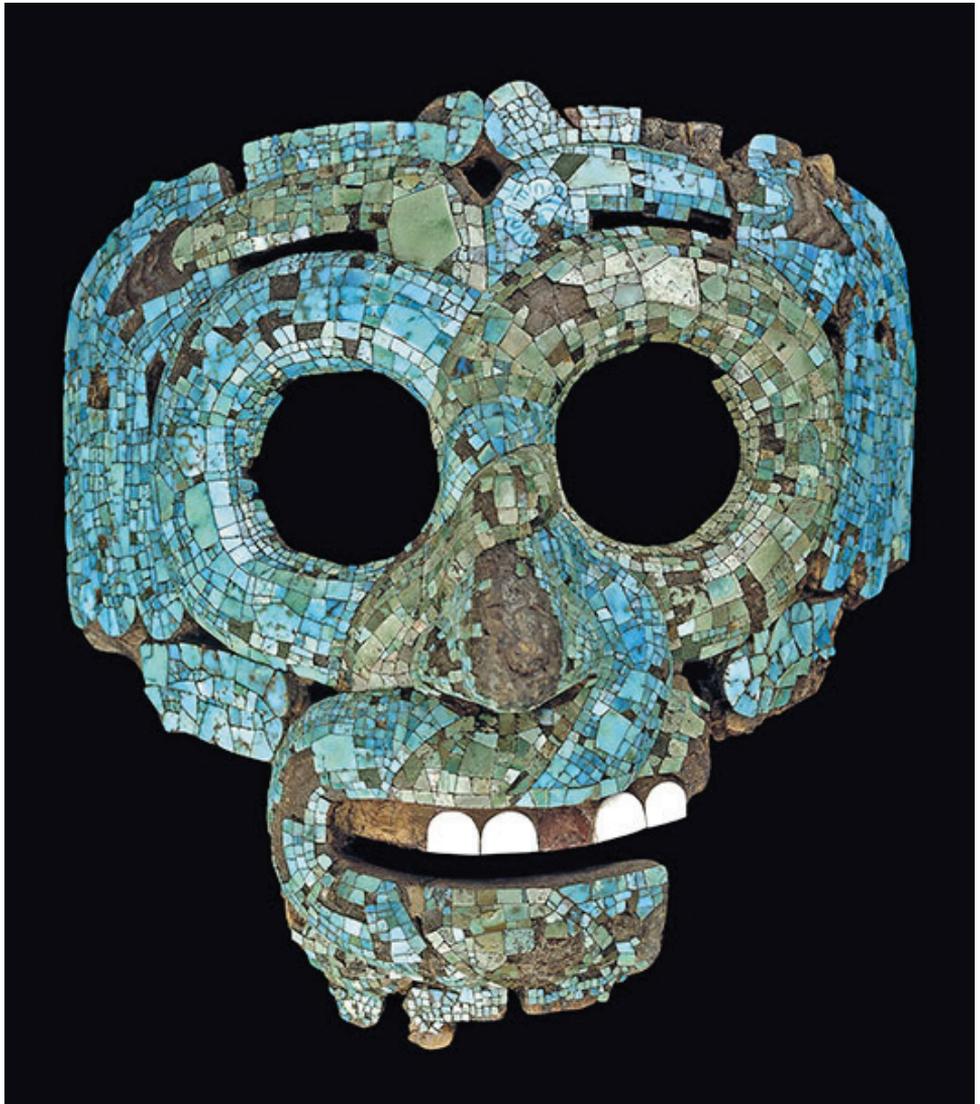


Plate 12. London Serpent Mask (British Museum, London, inv. Am 1987, Q.3)
Photography: © British Museum, London



Plate 13. Rome Anthropomorphic Mask (MUCIV, Rome, inv. 4213)
Photography: Davide Domenici. © Museo delle Civiltà/MPE "L. Pigorini"

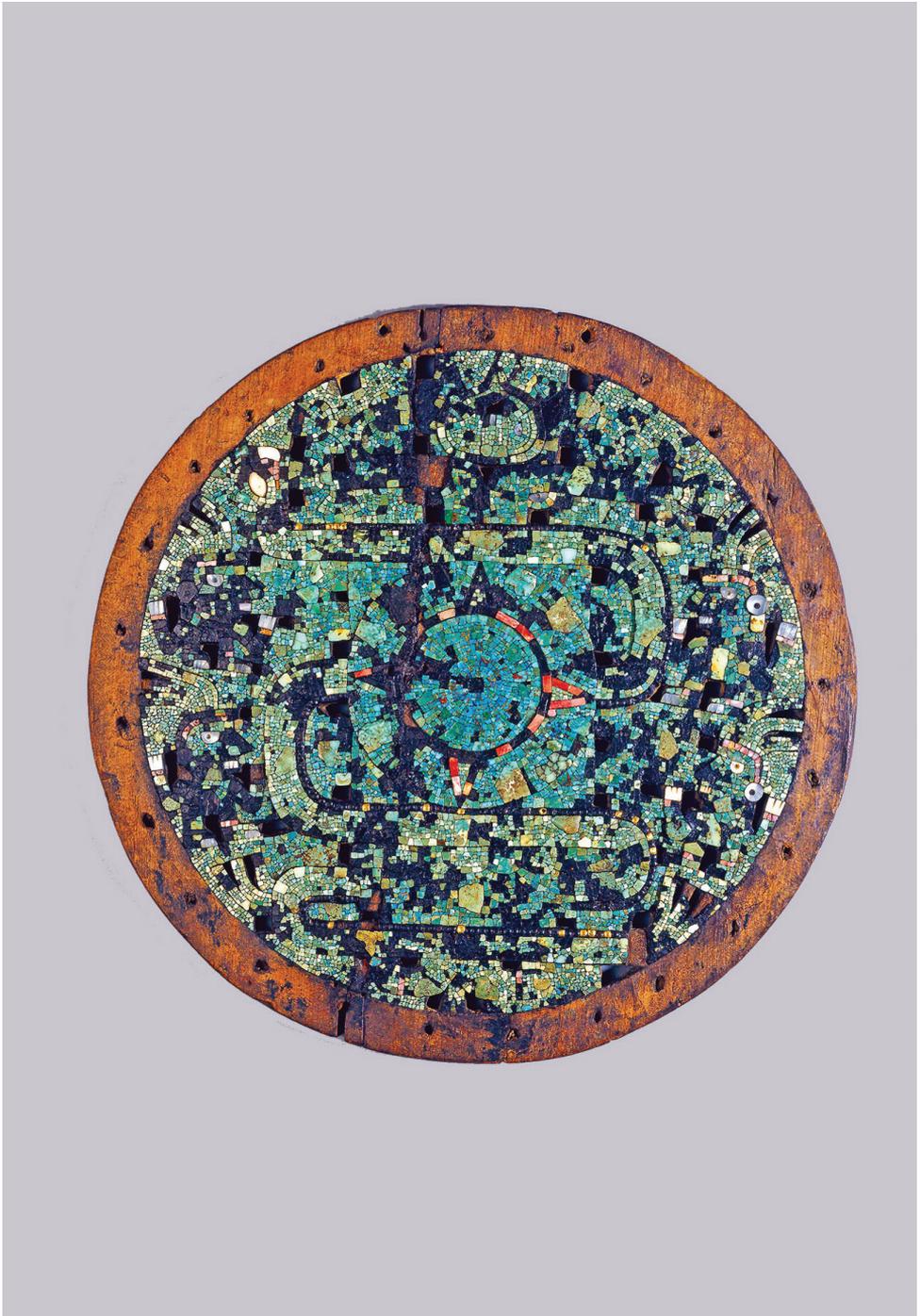


Plate 14. London Shield (British Museum, London, inv. Am. St.397a)
Photography: © British Museum, London



Plate 15. London Animal Head (British Museum, London, inv. Am St.400a)
Photography: © British Museum, London



Plate 16. Rome Notched Human Femur (MUCIV, Rome, inv. 4209)
Photography: © Museo delle Civiltà/MPE "L. Pigorini"

gold,¹⁸ thus tightly fitting the Group 2 chromatic pattern and clearly distinguished from all other known shields (as is also the case for the use of cabochons); the formal treatment of human figures, not to mention the multiple perforations in its mosaic-covered surface, also clearly set this shield apart from all other known specimens with figurative scenes (see below).

The quadripartite chromatic uniformity of Group 2 implies that materials such as lignite and dark green malachite are completely absent. Furthermore, the tendency to create geometrically regular tesserae, a feature strictly restricted to *Spondylus* in Group 2, is also extremely limited. Likewise, stellar eyes, “precious dots”, rosettes and Black & White motifs are completely absent from Group 2. The London Serpent Pectoral shows rows of extremely regular, “pill-like” circular tesserae on the serpents’ noses, displaying a red-red-turquoise-turquoise pattern (pl. 10; McEwan et al. 2006, 58); they are not to be confused with the precious dots of Group 1, since they seem to represent actual jewels similar to those seen in Group 1 anklets and bracelets.

Some members of Group 2 seem to represent opposite extremes of the range of internal variation in the group: the chromatically irregular surface of the Rome Anthropomorphic Mask (pl. 13) to a certain degree is reminiscent of the irregular turquoise surfaces of Group 1,¹⁹ while the almost “monochrome” surface of the London Anthropomorphic Mask (pl. 11) recalls the mostly “monochrome” surfaces of archaeologically recovered specimens (see below).²⁰ Despite these inevitable degrees of “proximity” among items

18 *Spondylus* is used, together with turquoise, on the Zaachila disk with four anthropomorphic figures (Melgar Tísoc et al. 2018, plates 51–52; see below). It is not clear to me if *Spondylus* was also employed in the Mixtec shield today in the Art Institute of Chicago. Be that as it may, none of these specimens clearly fit the quadripartite chromatic pattern of Group 2 mosaics. Notice how numerals on the Chicago shield—in the form of plain, round turquoise tesserae in the 4 House day sign (rendered in distinctively Mixtec style, with pointed roof) and in the 3 Flint year sign—are clearly distinguished from both those of Group 1 Copenhagen Tall Animal Head and those of the Berlin Skull Mask. On the same shield, circular tesserae also form the vertebral column of the skeletal figure.

19 As also noticed by Martin Berger (personal communication, January 2020).

20 For lack of a better term, I use “monochrome” to refer to mosaics solely employing cultural turquoise. Nevertheless, as observed in the description of the Group 2 mosaics, clearly the usage of different hues of turquoise makes these mosaics veritable polychrome objects. Although strictly speaking incorrect, the term «monochrome» still

assigned to different groups, the internal consistency and coherency of Groups 1 and 2 are still remarkable.

Iconography. The iconography of some Group 2 mosaics, such as the Berlin Jaguar Head and the London Anthropomorphic Mask, is so generalized that its assignment to a specific iconographic tradition is extremely difficult.²¹ The same can be said about the London Serpent Pectoral, but it is worth noting that a very similar pectoral in the form of an undulating double-headed serpent (*maquizcoatl*, in Nahuatl) is worn by Tlaloc in the Codex Vaticanus B, p. 45.²² The Rome Anthropomorphic Mask has been variously interpreted (for example as Quetzalcoatl, see Matos and Solís 2003, figure 52), but the most convincing interpretations identified it as the Mixtec goddess Lady 9 Reed (Beyer 1921; Nicholson and Quiñones Keber 1983, 172–73) or as a conflation of the Mixtec Lady 9 Reed and the Nahua Water Goddess Chalchiuhtlicue (McEwan and López Luján 2009, 160). The identification of Lady 9 Reed would also fit the iconographically identical wooden mask found in the Santa Ana Teloxtoc “*ñuhu* complex” deposit (see below), especially in light of the role that the Mixtec goddess played in the episode of the war waged against the *ñuhus* (Rivera, Jansen, and Pérez 2016). Moreover, as noticed by Javier Urcid (personal communication, June 2020), the fact that the tails of the Fire Serpents on the Rome Anthropomorphic Mask end

seems useful to me to easily distinguish Group 2 mosaics from those of Group 1. Other possible terms, such as “mono-material”, would be equally incorrect, since we know “cultural turquoise” included an array of different minerals.

21 The common interpretations of the London Anthropomorphic Mask as Nanahuatzin or Xiuhtecuhtli (Carmichael 1970, 21; McEwan et al. 2006, 45; McEwan and López Luján 2009, 274) are doubtful: the former is based on a misunderstanding of the function of the cabochons, which are a formal resource common to all the mosaics in the group and are not iconographic markers; the latter is based on an erroneous reading of the darker areas of the face as the image of a butterfly and on such a generic assumption (a “turquoise” face represents the “Turquoise Lord”) that it would fit most of the known mosaics from archaeological contexts (see below).

22 In other instances, the Storm God wears a similar pectoral, but in a simpler, U-like shape, as in the Codex Borgia, p. 16. As Javier Urcid kindly pointed out to me, a similar U-shaped pectoral, with right angles, appear in the two (Huave?) ceramic effigies of the rain deity found on the island of Manopostiac in the Laguna Superior of the Isthmus of Tehuantepec, on the Pacific Coast of Oaxaca (Fields, Pohl, and Lyall 2012, 152; Sellen 2017, 368–70).

with flint knives (fig. 10) is also consistent with a Mixtec rendition of this entity, since in the Nahua area it was usually represented with a tail ending in a sun's ray. A Mixtec manufacture is also reasonable for the London Shield since, as already noted (McEwan and López Luján 2009, 206–07), the scene of birth from a tree closely resembles a similar one in the Codex Vindobonensis, p. 37.

In contrast, it has been noted (e.g., McEwan et al. 2006, 50; McEwan and López Luján 2009, 158) that the London Serpent Mask—where two (blue and green) serpents intertwine around the deity's nose and mouth, with the serpents' feathered rattles ending over the eyes—has close parallels to Mexica representations of the Nahua Rain God Tlaloc. Similar examples can be seen in various Tlaloc jars found in Templo Mayor. Another highly significant comparative example is the Tlaloc sculpture in the Jay I. Kislak collection at the Library of Congress in Washington, D.C., where the deity's goggles are formed by the serpent bodies (also going around the mouth) and where the tails end in rattles, as on the mask (AA.VV. 2007, 66, cat. 210).²³ However, such representations of Tlaloc are not limited to the Basin of Mexico, as shown by a Storm God censer now at the Dallas Museum of Art (inv. 1967.5; Pitman 2012, 51) said to be from Teotitlan del Camino, Oaxaca, an area of sustained interaction between Nahua and Mixtec groups.²⁴

23 It has been noticed (e.g., Pasztory 1983, 276–77) that a *coaxayacatl* (“serpent mask”) is mentioned in the Nahuatl text of the *Florentine Codex*, Book XII, Chapter 3, as part of the first Quetzalcoatl costume that Moctezuma sent to Hernán Cortés; the corresponding Spanish text describes it as a “una máscara labrada de mosaico de turquesas; tenía esta mascara labrada de las mismas piedras una culebra doblada y retorcida cuya doblez era el pico de la nariz y lo retorcido iba hasta la frente; era como lomo de la nariz; luego se dividía la cola de la cabeza, y la cabeza con parte del cuerpo iba por sobre un ojo de manera que hacía ceja y la cola con parte del cuerpo iba por sobre el otro ojo y hacía otra ceja. Estaba esta mascara enjerida en una corona alta y grande llena de plumas ricas, largas y muy hermosas de manera que poniéndose la corona sobre la cabeza se ponía la mascara en la cara”. A similar mask, but with a double-headed serpent is also represented below Quetzalcoatl's portrait in the Codex Durán, folio 228r. These data have led to the interpretation of the London Serpent Mask as Quetzalcoatl (e.g., Carmichael 1970, 25), but the presence of two intertwined serpents, and especially the goggle-like circles formed by their bodies, suggest the London specimen should be interpreted as an image of Tlaloc.

24 As Martin Berger (personal communication, June 2020) kindly pointed out to me, the provenience from “Teotitlán del Camino” was quite commonly attributed by art dealers to looted, unprovenanced materials in the 1960s and it is thus doubtful.

Nevertheless, I am not aware of any comparable specimen within the corpus of properly Mixtec representations of the Rain God Dzahui. In sum, the iconography of Group 2 mosaics is hardly indicative of a specific cultural/linguistic tradition, suggesting, rather, a blend of iconographic elements mostly found in Mixtec and Nahuatl artifacts (but probably also shared by less-known visual traditions attributable to other linguistic groups).

Functional categories. Group 2 includes three masks, one jaguar head, one shield, and one pectoral, items that could have been part of deity costumes worn by impersonators, statues, or attached to sacred bundles. The group does not include knives, but this could be related to contingent preservation issues rather than with the original ritual assemblages.

Wood and adhesive. The four specimens scientifically analyzed (London Anthropomorphic Mask; London Serpent Mask; London Serpent Pectoral; London Shield) were mostly carved in *Cedrela odorata* wood, with the exception of the shield which is made of *Pinus* sp. wood; adhesives have been identified as *Pinus* sp., and *Bursera* sp. resins (McEwan et al. 2006, 47, 50, 54, 57, 65; Stacey, Cartwright, and McEwan 2006).

Provenance. Five of the six members of Group 2 have a known Italian provenance: the Rome Anthropomorphic Mask, the London Anthropomorphic Mask, and the London Serpent Mask were originally in collections in Florence, the London Shield comes from Turin, while the London Serpent Pectoral is from Rome (Caygill 2012). The only member of the group without a documented Italian provenance is the Berlin Jaguar Head, in Bevern Castle until 1767 when—together with the Berlin Skull Mask—it was transferred to the Braunschweig Ducal Museum and then, in 1885, to the Berlin Ethnologisches Museum. How the two objects arrived at Bevern Castle is unknown, but a Berlin Museum inventory entry records a possible Italian origin (Bastian 1885; Lehmann 1907, 345; Schwartz 2013/2014, 39); this hypothesis, in consonance with the strong stylistic similarity between the Berlin Jaguar Head and the other members of Group 2, requires further exploration (König and Domenici in preparation).

UNCLASSIFIED SPECIMENS

Seven mosaics of the early European corpus did not fit into the two above-defined stylistic groups, namely the London Animal Head, the Rome Notched Femur, the London Skull Mask, the Berlin Skull Mask, the Vienna Animal Head, the Vienna Shield, and the Vienna Wooden Sculpture. A detailed analysis of their stylistic traits is well beyond the scope of this article but, given the relevance of provenance issues for our discussion, it is important to note that most of these unclassified specimens do not have any documented relationship with Italy. Indeed, only the London Animal Head and the Rome Notched Human Femur have a documented Italian provenance. For this reason, they deserve to be briefly discussed in more detail.

London Animal Head. The London Animal Head (pl. 15), said to be from “Northern Italy” (Caygill 2012, 194), shows broad turquoise fields, a shaded enhanced forehead, and shell rings encircling the pyrite orbs that would assign it to Group 2, but the lack of red color and the presence of dark green malachite prevent its full inclusion in the group. Indeed, the usage of dark green malachite as a separate color—with tesserae cut in small, irregular shapes as also seen in the Gotha Bird Head and not in the regular, geometric form most common in Group 1—recalls the modes of Group 1. Rather than being completely unrelated to Groups 1 and 2, the London Animal Head seems then to stand in between them, so it serves as an important reminder of the fact that the definition of tight stylistic groups inevitably incurs the pitfalls of any taxonomic intent, attempting to draw neat boundary lines across fields of nuanced variations. Despite the general similarity that the London Animal Head shows with mosaics pertaining to Groups 1 and 2, its eccentric position is obviously enhanced by the usage of an array of highly unusual materials such as shark teeth, garnet, beryl, seed pearls, etc., at least in part stemming from later (European) restorations (McEwan et al. 2006, 83–85). Indeed, this last trait recalls the Vienna Animal Head, also employing unusual materials, both Mesoamerican (jade) and European (glass) (Feest 2012, 110–14). Although strikingly different in style, the two objects also share the same function: both are portable mirror frames, which were probably intensely manipulated (and thus broken and restored) in colonial times. The

analogies between the two objects thus seem to depend more on their function and chronology than on their belonging to related stylistic traditions.

Rome Notched Human Femur. This human femur worked into a musical instrument (pl. 16), is from the coastal Mixtec kingdom of Tututepec (Oaxaca) and, along with other artifacts including a mosaic-covered human skull (probably its sound box), it was brought to Italy by a priest (probably a Dominican) around 1564–70, then passing through various Italian collections until the present (Domenici 2016a). The femur’s head shows traces of a poorly preserved mosaic including red *Spondylus* and black obsidian. Most of the original tesserae are lost, but their “prints” are visible on the adhesive layer; unfortunately, no hints about the decorative pattern can be discerned. The use of obsidian tesserae, the function of the object, and its provenience from Tututepec clearly set it apart from the rest of the Italian corpus, as also does its highly specific and well-documented provenance history.

COMPARISON WITH ARCHAEOLOGICAL SPECIMENS

It is now time to test the validity of the proposed stylistic groups against the larger corpus of known Late Postclassic mosaics, both unprovenanced pieces in museum collections and those from known archaeological contexts. The latter are especially important to build hypotheses on the possible provenience of the two groups discussed herein.

The corpus of archaeologically recovered Central-Southwestern Mesoamerican Late Postclassic mosaics is huge, including hundreds of specimens. Unfortunately, most of them were looted during illegal excavations and are today in museums and private collections in Europe and the Americas. The specimens recovered during formal archaeological excavations, with varying degrees of scientific control, form a relatively small group of crucial importance to investigate ancient patterns of use of mosaic-encrusted artifacts, as well as to provide comparative data that can help to “anchor” the decontextualized specimens in time and space.

Combining functional and stylistic analyses, provenance studies, and archaeological records makes it possible to split the larger corpus of

“archaeological” mosaics into various major groups. Space constraints make it impossible to describe them in detail, so my comments will be limited to those aspects that are useful in ascertaining their degree of similarity with the early European corpus.²⁵

The ñuhu complex. A huge number of mosaic masks, shields, earspools, and dog-shaped pectorals were looted (along with a wide variety of other materials such as textiles, mats, sandals, and artifacts of vegetal fibres) from one or more caves in the vicinities of Tehuacan and Acatlan, Puebla (Berger 2019; Berger, Moreau, and Lemaitre in press; Domenici 2016b, in press b; Montoya 2017; Saville 1922). Highly similar items, conforming analogous archaeological assemblages, were excavated in caves such as Santa Ana Teloxtoc, Puebla (Vargas 1989), Cueva de Ejutla, Oaxaca (Moser 1983), and Cueva Cheve, Oaxaca (González and Márquez 1994; Steele 2005; Steele and Snively 1997). Since I have described and illustrated this complex in detail elsewhere (Domenici in press b) and Martin Berger has thoroughly investigated its collection history (Berger 2019), suffice it to say here that most of the mosaics of this complex seem to represent *ñuhus*, key beings from Mixtec sacred histories that in the mosaics are characterized by codified traits such as blackened eyelids, fanged mouths, and temporal perforations. As can also be seen in various scenes of the Codex Selden (p. 3, 4, 5, 12), masks, earspools, shields, arrows, pectorals, and other items would have been attached to sacred *ñuhu* bundles deposited in caves in the Mixteca Baja and Cañada de Cuicatlán, as part of ritual evocations of the so-called “War with Earth, War with Heaven”.²⁶ Interestingly enough, most of these mosaics were found in regions lying outside the “core” region of the Mixteca Alta, that is to say regions where Mixtecs interacted with Popolocas and Nahuas (in the Mixteca Baja) and with Cuicatecs (in the Cañada region). A stylistically distinct group of *ñuhu* masks have been found in Zaachila Tomb 1 (Melgar Tísoc et al. 2018, plates 43–45), thus probably representing a specific Oaxaca

25 The following synthesis is far from exhaustive. I will exclude, for example, early Postclassic Central Mexican mosaics, as well as Late Postclassic Maya, Purépecha, and other isolated finds, given their limited relevance for our discussion.

26 Scholarly discussions of the War with Earth, War with Heaven are abundant; for specific references see Domenici in press b, note 34.

Central Valley branch of the “*ñuhu* complex”, which seems to have been shared by various Otomanguan-speaking groups of Northern Oaxaca and Southern Puebla (thus, my use of the Mixtec term *ñuhu* does not necessarily imply a specific ethno-linguistic affiliation). The attention focused on representing the black eyelids of the vanquished *ñuhus* suggests that these “prototypical enemies” were perceived as Nahua, called *sahmi nuu* (“burnt eyes”) in Mixtec as an allusion to a famous episode of the Mixcoatl saga (Jansen and Pérez 2010, 38–39; Pohl 1994, 95).

Actually, the “*ñuhu* complex” is more a thematic than stylistic group, since different mosaic styles can be spotted among the various archaeological contexts where the complex appears. The most common of these styles is represented by masks and shields where an extremely “coarse” mosaic of turquoise and a shale-like, yellowish unidentified material (which, in some instances, could be turtle’s carapace) were glued with a “paste-like” substance, containing sand or grit of varying granulometry; this paste often covers entire areas of the objects, constituting the “mosaic” itself. Subtle variations in the dimension of the grit are used to create “shades”, such as those meant to represent the enhanced forehead of the *ñuhus*. The eyes are usually represented by oval pottery, stone, or mother-of-pearl plaques. Associated with these masks and shields (usually bearing solar imagery), there are often very crude wooden “masks” (actually small wooden plates) where black and red paints were used to trace the distinguishing traits of the *ñuhus*; in some instances, “strokes” of sandy paste are irregularly spread over the wooden surface, often in the center of the forehead. Interestingly, a shield of the kind usually included in “*ñuhu* complex” assemblages was found in Offering 48 of the Templo Mayor; scientific analyses confirmed that its manufacture technique (tesserae worked with basalt, cut with obsidian, polished with silex and burnished with animal hide) is clearly different from the technique most commonly found in the Templo Mayor and matches the one detected on Mixtec artifacts, so that the shield has been interpreted as a non-local piece from the Mixtec region (Melgar Tísoc et al. 2018, 54, 78–82). The masks found in Coixtlahuaca, although not part of the “*ñuhu* complex”, share similar stylistic traits (Solís 1998, 175).

A second stylistic group in the “*ñuhu* complex” is represented by some refined mosaics within the “Purpus lot” today in the National Museum of

the American Indian (Saville 1922). In this second group, diminutive turquoise tesserae were employed to create shaded areas both on *ñuhu* masks and shields, often showing subtle depth variations. Within this group is the famous shield decorated with a complex scene with two individuals flanking a “Bent Mountain” glyph beneath a descending deity. Completely “monochrome” (that is, only employing various hues of cultural turquoise), this shield is strikingly different from the dozens of other shields found in the “*ñuhu* complex”, giving the impression it is somewhat “out of place”. Since it recalls in many ways the shield excavated in Templo Mayor Offering 99 (showing evidence of local, Mexica “imperial” manufacture, see Melgar Tísoc et al. 2018, 82), it could also be an “intrusive” Nahuatl object within the “*ñuhu* complex”, thus mirroring the presence of the above-mentioned Mixtec shield in Templo Mayor Offering 48.

The usage of *Strombus* and *Spondylus* in the “*ñuhu* complex” mosaics is limited, but still present: the latter appears on the Cueva Cheve tablet and probably on a mask at the Milwaukee Public Museum (Gredell 2007, 26). It is also worth noting that no mosaic-covered knives are so far represented in the “*ñuhu* complex”: the only known knives from Cuicatlan Cañada, not clearly associated with the “*ñuhu* complex”, display sculpted wooden handles with no traces of mosaic (Holland and Weitlaner 1960).

Mosaic covered skulls. Various Mixtec mosaic-covered human skulls are known. Besides the famous piece excavated in Monte Albán Tomb 7, which also displays red paint (Caso 1969; Izeki 2007, 343), various other examples are held in museum collections. According to Javier Urcid (2010) and Martin Berger (2013), most of these items—when not modern forgeries—are modern reconstructions assembled with original tesserae looted from archaeological contexts. Interestingly, *Spondylus* and *Strombus* are frequently used alongside turquoise. Less frequent materials are pyrite, jade, and quartz (Berger 2013, 19–23). The use of mosaic-covered skulls in the Mixtec region is also reported in the *Descrittione dell’India occidentale*, where such an item from the coastal Mixtec kingdom of Tututepec is described (Domenici 2017a).

Mexica group. Our knowledge of the Mexica mosaic tradition is limited, largely represented by the specimens found in the Templo Mayor, including

earflares, pendants, nose ornaments, knives, scepters, disks, and the wonderful figurative shield found in Offering 99 (Laclavetine et al. 2014; Melgar Tísoc et al. 2018, cat. 32; Velázquez et al. 2012). Mexica mosaics, which share technological traits with other materials found in the Templo Mayor strongly suggesting local manufacture (Melgar Tísoc et al. 2018, 82), mostly employ turquoise (often the proper, “chemical” one)—at times forming subtly shaded areas—while jade, *Pinctada mazatlanica*, *Strombus*, *Spondylus*, lignite, and pyrite are also employed, but are quite rare (shells are used for teeth and eye-frames but not as tesserae). The shield at the Museum für Völkerkunde in Vienna, which probably derives from an early shipment sent by Spanish conquistadors to the Hapsburg court, shares similar stylistic traits, showing a complex figurative scene with anthropomorphic figures and employing only turquoise tesserae (Feest 2012, 104–10). Some of its stylistic characteristics, such as the human faces and flexed arms made with a single turquoise piece, are more reminiscent of the Purpus Shield and the Cueva Cheve tablet than the Templo Mayor shield, while the human trunks and legs composed of various tesserae do indeed recall the Templo Mayor piece (cf. Melgar Tísoc et al. 2018, 106). However, the absence of *Spondylus* and *Strombus*, which do occur in the Templo Mayor and Purpus shields, clearly sets the Vienna Shield apart from the Cueva Cheve tablet. The attribution of the Vienna Shield to the Mexica or to the Mixtec tradition, as well as a clear-cut distinction between these traditions in their figurative mosaic expressions (which seems to be more complex than outlined in Melgar Tísoc et al. 2008) obviously requires further investigation, but a Mexica origin seems to be conceivable.

Zaachila group. Besides the abovementioned *n̄uhū*-like masks, various mosaics disks and shields were found at Zaachila. An outstanding shield shows an important use of gold foil together with turquoise tesserae, while mosaic disks display the ample use of *Spondylus* and turquoise (Melgar et al. 2018, plates 30, 51, 52).

Comparisons. If we compare the two groups of the early European corpus with the “archaeological” ones summarized above, the first striking difference is the absolute lack of archaeologically recovered mosaics sharing the stylistic traits of Group 1, thus confirming its highly distinctive stylistic

character. An unprovenanced mosaic mask in the Dallas Museum of Art (McEwan et al. 2006, 14) shows a generally colorful appearance, which to a certain degree resembles that of Group 1 mosaics, especially the Rome Long-Nosed Mask; however, the Dallas mask only employs turquoise, *Spondylus*, and lignite and lacks all the distinctive iconographic motifs of Group 1, so it cannot properly be included in it. In contrast, a Mixtec (?) ornithomorphic knife at the De Young Museum in San Francisco shows the use of engraved, “precious dot”-like circular tesserae on the handle’s edge, as well as multicolored bands and a rosette-like eye; however, despite these traits, its general appearance can hardly be described as fitting the flagrant polychromy of the mosaics of Group 1, which thus appears to be a highly specific and internally homogeneous group with no clear counterparts outside of the early European corpus.

Instead, the predominant use of turquoise in Group 2 mosaics, as well as its use to create subtle tonal variations have clear parallels in some of the “archaeological” specimens, especially the NMAI Purpus lot specimens and the Templo Mayor figurative shield from Offering 99. The use of large, irregular tesserae interspersed among fields of tiny turquoise tesserae, seen on various Group 2 specimens and especially evident in the London Serpent Pectoral, has a close parallel on the Brussels shield. However, unlike the London Shield from Group 2, most of the archaeological shields completely lack *Spondylus*. The only known archaeological mosaics, beside some specimens of the “*ñuhu* complex” (e.g., Cueva Cheve tablet), which frequently employ *Strombus* and *Spondylus*, are the Zaachila disks, various Mixtec skulls, and the mask from Malinaltepec, Guerrero (Martínez Del Campo 2010). The Rain God mask at the Saint Louis Art Museum, probably from the Mixtec region, also employs these materials, with a clear predominance of a tripartite turquoise/red/white color pattern, which, if not perfectly matching the quadripartite pattern of Group 2, is close to it. Of outmost comparative interest is the wooden mask (devoid of any mosaic covering) found in the cave of Santa Ana Teloxtoc (Vargas 1989, 128, figure 37, plate 2) which, as quite unique within the “*ñuhu* complex”, is almost identical in shape to the Group 2 Rome Anthropomorphic Mask. This mask, the similar color pattern of the mosaics from the Mixtec/Popoloca/Cuicatec regions, and the use of large irregular tesserae on the Brussels shield suggest that the

closest comparisons for Group 2 are from the Mixtec—or, more generally, Otomanguan—mosaic tradition. Nevertheless, the quadrichrome pattern and the use of cabochons (never seen in archaeologically recovered specimens) clearly mark Group 2 as a specific, separate group, with no exact matches in the archaeological corpus.

PROVENANCE

In addition to the stylistic homogeneity and the lack of clear parallels in the archaeologically-recovered corpus, a striking trait of mosaics in Groups 1 and 2 is the fact that the vast majority of them can be traced back to Italian collections, thus suggesting the very existence of the two groups within the early European corpus could be the result of specific, Italy-related “provenance events”.

To explore this possibility further, it is useful to recall that Group 1 mosaics were held in Rome, Bologna, and Venice, while Group 2 mosaics were from Rome and Florence. This distributional pattern becomes even more meaningful if we bring into the picture other Mesoamerican artifacts, such as pictorial manuscripts. On the one hand, three of the five pre-Hispanic Mesoamerican codices with a known Italian provenance pertain to the Borgia Group (Cospi, Borgia, Vaticanus B) and were held in Rome and Bologna, precisely matching the distribution of Group 1 mosaics with which they also share several iconographic and stylistic similarities. On the other hand, two Mixtec codices (Vindobonensis and Nuttall) were held in Rome and Florence, precisely matching the distribution of Group 2 mosaics, which show several Mixtec iconographic elements. This apparently neat division between Borgia Group codices/Group 1 mosaics, on the one hand, and Mixtec codices/Group 2 mosaics on the other, becomes more blurred if we consider other categories of artifacts in the same ancient Italian collections, namely three Mixtec carved and gilded spearthrowers, in Bologna and Florence (Buscaroli 2017; Laurencich 1992, 118–19), and a series of stone figurines, including Mixtec penates, in Rome, Florence and Bologna (Domenici in preparation b; Heikamp 1972, plates 58–59).²⁷ In sum, leaving aside objects

²⁷ Laura Laurencich (1992, 118–19) interpreted the spearthrower from Bologna on the basis of Nahua iconography and mythology, but its Mixtec identification is made clear

clearly unrelated to the issues discussed here, the distribution of pre-Hispanic artifacts in historical Italian collections can be summarized as follows: Florentine collections only included Mixtec figurines, Mixtec spearthrowers, one Mixtec codex (Nuttall), and Group 2 mosaics; Venetian collections only had Group 1 mosaics; Bolognese collections included a Borgia Group Manuscript (Codex Cospi), various Group 1 mosaics, and a few Mixtec artifacts (one spearthrower and, perhaps, some greenstone figurines); finally, Roman collections had both Group 1 and 2 mosaics, as well as both Borgia Group (Borgia and Vaticanus B) and Mixtec manuscripts (Vindobonensis).

This geographical distribution of mosaics and other artifacts in Italian collections was clearly the result of the contingencies of specific “provenance events”, such as gifts, exchanges, etc. At present, we know of four documented events that occurred during the sixteenth century that involved the transfer of pre-Hispanic Mesoamerican artifacts to Italy.²⁸ The first, and most doubtful one, regards Codex Vindobonensis Mexicanus I which, according to a late manuscript note traced between 1537 and 1557 by Albrecht Widmanstetter, said to have been donated to Cardinal Giulio de Medici (the future Pope Clement VII) in 1521 by Manuel I, king of Portugal. Since the information is hardly believable given the very early date of the event, we are led to agree with J. Eric S. Thompson’s opinion that the codex must have

by the presence of the image of a *yahui* with its typical body in the shape of a turtle carapace. Various other stone figurines (e.g., Heikamp 1972, plates 7, 8, 9, 60) are of unclear cultural attribution.

28 For further details on these four events and on the history of Mesoamerican objects in early modern Italian collections see Domenici (in press a) and Domenici and Laurencich (2014), where specific references can be found. The four events mentioned here are by no means the only instances in which pre-Hispanic Mesoamerican artifacts were brought to Italy during the sixteenth century. Indeed, the presence of pre-Hispanic objects in collections such as those, for example, of the Farnese family, Tommaso de Cavalieri, Ferrante Imperato, and Paolo Giovio, not always traceable to the four events described here (perhaps with the exception of the codex owned by Giovio, who also possessed various pieces of featherwork and a greenstone heart received from Cortés; see Domenici and Laurencich 2014, 186, n. 27, 197–98), suggests that Mesoamerican artifacts also arrived on other, currently unknown occasions; however, to the best of my knowledge, none of these collections included mosaics. Later, mostly seventeenth century events, such as those that brought the Teotihuacan mask (Domenici 2017d) and other items in the Medici collections (e.g., Heikamp 1972, plates 43, 56, 61), are almost surely unrelated to the issues discussed herein.

reached the hands of Giulio de Medici on a later, unknown occasion (Thompson 1972, 14, n. 1; see also Domenici and Laurencich 2014, 196–97).

A second, poorly known event is the “rich gift” that, according to Bernal Díaz del Castillo, Juan de Herrada offered to Pope Clement VII on the occasion of a Spanish embassy sent by Cortés to the Vatican in 1529; unfortunately, Bernal Díaz did not describe the gift at all (Díaz del Castillo 1991, 795–96; Domenici and Laurencich 2014, 353). The same event was synthetically recorded by the Italian humanist Paolo Giovio who was present at the encounter, but he only mentioned some “small golden images” brought by the Nahua nobles that were part of the embassy, giving much more attention to the gifts that the Pope gave them in exchange (Giovio 1551, 305).²⁹ One of the indigenous nobles who took part in this event may have recalled its memory in a song collected in the *Cantares Mexicanos* (Bierhorst 1985, 335–37).

The richest and best documented arrival of Mesoamerican objects in Italy was due to the Dominican friar Domingo de Betanzos who, between 1532 and 1533, met Pope Clement VII twice, offering him two different gifts, one in Rome and one in Bologna (Domenici and Laurencich 2014). Both gifts included mosaics. The first one, offered in Rome in 1532, was described in a very synthetic way by Agustín Dávila Padilla, who stated that, apart from featherwork and knives, Betanzos gave a mitre “hecha de pedreria, de turquesas y esmeraldas” (Dávila Padilla 1596, 73–74). On March 3, 1533 Betanzos met the Pope again in Bologna, giving him featherwork, painted codices, and “some very thick masks furnished with turquoise, through which he said the demons were speaking to those peoples. Then a two finger-wide and two ounce-long knife made of yellow stone with the handle entirely covered by turquoise” as well as “many other similar objects” (Alberti [1548] 2006, 629–30).

The fourth event is described by the anonymous and undated *Descriptione dell’India occidentale*, perhaps written and printed in Venice between 1564 and 1570, narrating the arrival of a (probably) Dominican friar in Rome (Domenici 2017a). Among the objects that the friar brought, said to

²⁹ Byron Hamann (personal communication, May 2020) kindly shared with me his knowledge about this embassy, which he is studying as part of a current research project.

be from the coastal Mixtec kingdom of Tututepec, there were a mosaic-covered skull and the Rome Notched Human Femur (Domenici 2016a).

Of these four events, Domingo de Betanzos's trip to Italy in 1532–33 seems to have the stronger explanatory potential. Indeed, the presence of three Group 1 mosaics (Rome Long-Nosed Mask; Rome Anthropomorphic Knife; Rome Zoomorphic Knife) and the Codex Cospi in sixteenth–seventeenth century Bologna, a city where the only known arrival of Mesoamerican objects was due to Domingo de Betanzos, strongly suggests that the Italian voyage of the Dominican friar could be the specific event that gave rise to the presence of Group 1 mosaics and Borgia Group manuscripts in sixteenth-century Italy. On the one hand, the presence of both Group 1 mosaics (Copenhagen Tall Animal Head; Copenhagen Animal Head; Gotha Bird Head; and, perhaps, Berlin Double Jaguar) and Borgia Group codices (Borgia and Vaticanus B) in Rome is also consistent with such a hypothesis, since Betanzos resided in Rome, where he first met Clement VII. On the other hand, the presence of two Group 1 mosaics in Venice (London Anthropomorphic Knife; Gaffarel Knife) is at the moment unexplained and could be related either to an unknown detour of the friar (who also stayed “in other Italian convents” according to Dávila Padilla [1596, 72]) or to subsequent, unrecorded movements of the objects within the Italian peninsula.

Group 2 mosaics and Mixtec objects were mainly preserved in Florence (Rome Anthropomorphic Mask; London Anthropomorphic Mask; London Serpent Mask; Codex Nuttall; Florence spearthrowers; Florence greenstone figurine) and Rome (London Serpent; Codex Vindobonensis). In both cities, several of these objects were owned by members of the Medici family, Clement VII (Giulio de Medici) foremost among them. At the same time, the fact that the Codex Nuttall was in the Dominican convent of San Marco in Florence further suggests a “Dominican connection” behind its arrival to Italy. Since Bolognese collections, arguably from Betanzos's voyage, also included Mixtec artifacts, and since Betanzos met Clement VII on two occasions, the possibility that Group 2 mosaics and several Mixtec codices and artifacts might also be traced back to Betanzos's trip is certainly worth considering. This possibility is further strengthened by the fact that mosaics from both Group 1 and 2 (Gotha Bird Head and London Serpent Pectoral) could ultimately derive from the same Giustiniani collection (Domenici in preparation

a; Domenici and Dupey García in press), which in the early years of the seventeenth century included around forty (!) mosaics and the Codex Borgia. In sum, if the relationship linking Group 1 mosaics and Borgia Group codices with Domingo de Betanzos's voyage is quite obvious, the hypothesis that the same Dominican missionary also brought Group 2 mosaics and Mixtec codices and artifacts is worth considering, without ruling out the possibility of other, currently unknown, Dominican-related events.

Finally, the presence of the Rome Notched Human Femur, whose arrival was recorded in the *Descrittione dell'India occidentale*, can be traced to a later event (ca. 1564–70), tied to an anonymous friar who I tentatively identified as the Dominican Juan de Córdova, who was probably also involved with the arrival of the Codex Vaticanus A (Domenici 2016a, 2018).

The picture sketched out so far clearly shows that most pre-Hispanic objects in sixteenth-century Italy were brought by Dominican missionaries and ultimately came from Mesoamerican regions within the Dominican sphere of activity, such as the Eastern Nahua area of Puebla-Tlaxcala and the mainly Otomanguan regions of Southern Puebla/Northwestern Oaxaca. Contrary to what is commonly assumed, none of these objects shows any relationship with the Cortés shipments. Conversely, the few Mexica objects in early modern Italian collections (e.g., a now lost greenstone heart owned by Paolo Giovo in Como and perhaps a greenstone figurine held in Verona and then in Parma by members of the Farnese family; Domenici and López Luján, in preparation) derived from specific, contingent events which at the moment appear to be completely unrelated to the above-mentioned pattern of Dominican activities.

CONCLUSIONS

Combining stylistic and iconographic analyses with provenance data, I have attempted to define different groups of mosaics within the early European corpus, in order to put forward hypotheses on their ultimate provenience and cultural attribution, as well as on the historical circumstances that led them to early modern Europe. The general picture that has emerged from my analysis can be summarized as follows:

Group 1 is composed by eleven mosaic specimens characterized by a conspicuous polychromy mostly the result of the ample usage of turquoise, red and purple *Spondylus*, white shell (*Strombus* sp.), mother of pearl (*Pinctada mazatlanica*), dark green malachite, lignite, gold, and pyrite. All Group 1 mosaics were attached with pine resin on bases sculpted in *Cedrela odorata* wood. These mosaics often employ a highly distinctive set of iconographic motifs (stellar eyes, precious dots, rosettes, Black & White motifs). No mosaics ascribable to Group 1 are known outside the early European corpus. Both iconographic elements and provenance data strongly suggest that Group 1 mosaics might be related to the Borgia Group manuscripts and thus, according to the prevalent hypothesis on their much-debated geographic origin and cultural affiliation (Olivier 2020), with the Eastern Nahua groups of the Puebla-Tlaxcala region. Interestingly, the mosaic tradition of this area is currently unknown from an archaeological point of view, so that Group 1 mosaics could well fill this void. The iconography of the mosaics, representing beings such as Ehecatl, Xolotl, and Yacatecuhtli, is also consistent with an Eastern Nahua attribution. As far as their function is concerned, Group 1 mosaics include (probably non-functional) knives, masks, and “standards”, which could have been part of godly costumes or attached to sacred bundles similar to those represented in the Codex Vaticanus B, p. 64 (Bundled Xolotl) and Selden Roll (Ehecatl bundles). Group 1 mosaics and some Borgia Group codices (Cospi, Borgia, and Vaticanus B) were most probably brought to Italy by the Dominican friar Domingo de Betanzos in 1532–33, a fact that is perfectly consistent with the important missionary activity that Dominicans carried out in the Puebla-Tlaxcala region.³⁰ After passing through several Italian collections, Group 1 mosaics ended up in various European museums, so today they can be seen at the Museo delle Civiltà in Rome, the British Museum in London, the National Museum of Denmark in Copenhagen, and the Freidenstein Schloss in Gotha; sadly, the double jaguar once held in the Berlin Ethnologisches Museum was lost in the final phases of WWII.

Group 2 is composed by six mosaics characterized by the predominance of turquoise in a quadripartite chromatic pattern also including red (*Spondy-*

30 See Domenici (2014, 2017b, in press a) for more detailed discussions of this topic.

lus/hematite/cinnabar), white/yellowish (*Strombus/Pinctada mazatlanica*), and gold (gold/pyrite) colors. White shell (as well as gold and pyrite) is mainly used as inlays (eye-rings, teeth, etc.) rather than as proper mosaic tesserae. Cabochons are a distinctive trait of this group and have no counterparts in archaeologically recovered mosaics. The peculiar iconographic motifs seen in Group 1 are never found in Group 2. A certain material heterogeneity within Group 2 is supported by scientific analyses, which revealed the use of various woods and resins. Comparisons with archaeological specimens suggest that Group 2 mosaics could be from northern marginal areas of the Mixtec region, such as the Mixteca Baja, areas of sustained interactions between Otomanguan and Uto-Aztecan speakers. The blend of Mixtec and Nahuatl iconographic traits in Group 2 mosaics seems compatible with such a hypothesis. The arrival of Group 2 mosaics, Mixtec codices, and other Mixtec greenstone sculptures in sixteenth-century Italy could also be related to Domingo de Betanzos's 1532–33 trip or to another, still unknown, provenance event connected to the Dominican world. Group 2 mosaics were held in Italian collections until the nineteenth century, when most of them were sold abroad (Domenici in preparation a). Group 2 mosaics can be found today at the Museo delle Civiltà in Rome and at the British Museum in London. The Berlin jaguar head was unfortunately lost in WWII.

A third “group” in the early European mosaic corpus is represented by the Rome Notched Human Femur from Tututepec (Oaxaca), whose specific cultural biography, also related to the Dominican world, is known in detail (Domenici 2016a). Unfortunately, the mosaic covering of the musical instrument is too poorly preserved to provide any insight into the specific characteristics of the coastal Mixtec mosaic tradition, beyond the use of *Spondylus* and obsidian tesserae.

A fourth “group” in the early European corpus is represented by the Vienna Shield, whose iconography and “monochrome” turquoise mosaic strongly suggest a Mexica attribution, which would also be consistent with the shield provenance from the Hapsburg's collections at Ambras Castle (Feest 2012, 104–10). If the general classification that I am proposing here is valid, it would mean that—contrary to what has often been assumed—the Vienna Shield and the London Skull Mask (see below) would be the only properly Mexica mosaics within the early European corpus. As strange as it

might seem, this situation would almost perfectly mirror that of pictorial manuscripts, since no Mexica codices were preserved in early European collections. It is also worth noting that the general similarity between Mexica and Mixtec mosaics (which to a certain extent is also mirrored in Group 2 mosaics), much stronger than any similarity they share with specimens from Group 1, could be the result of the intense contacts between the two regions in the Late Postclassic period, witnessed by the presence of a technologically and stylistically Mixtec shield in the Templo Mayor, as well as by ethnohistorical information recorded in the *Matrícula de Tributos* and in the Codex Mendoza, confirming that mosaics and turquoise from Oaxaca and Guerrero were given as tribute to the Mexica imperial capital (Berdan 2012; Melgar et al. 2018, 82–102; Thibodeau et al. 2018, 6).

Finally, five mosaics of the early European corpus—two mirror frames (London Animal Head, Vienna Animal Head) and two skull masks (London Skull Mask, Berlin Skull Mask)—do not fit the picture sketched out here and were not studied in detail on this occasion. The London Animal Head, in consonance with its Italian provenance, still displays strong similarities with Groups 1 and 2 mosaics. The London Skull Mask, once held in Bruges (Belgium), displays clear Mexica iconographic attributes, apparently merging traits of Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, and Mictlantecuhtli (McEwan and López Luján 2009, 168–69). The Berlin Skull Mask, whose possible Italian provenance remains to be explored, originally had an attached rectangular nose bearing a 4 Flint date (Schwarz 2013/2014, 37), where the flint knife was represented with horizontal partitions typical of the Borgia and Mixtec styles but not the Mexica style, where knives are crossed by a diagonal line (Lacadena 2010, 391–92); the association of the flint knife with a rope also recalls an image from the Codex Borgia, p. 16. The Vienna Wooden Sculpture is probably the representation of a *ñuhu*, thus suggesting an ultimate provenience from the Otomanguan world. The Vienna Animal Head is probably the most “eccentric” mosaic of the early European corpus, which could be due to both regional origin and chronology.

I am aware that the panorama sketched out so far is inevitably fraught with the pitfalls and over-simplifications of any classification, which should be kept in mind to counterbalance a necessarily contrived attempt to create a taxonomy. I am also aware of the risks inherent in proposing specific

correlations between stylistically-defined material assemblages and ethnic or linguistic traditions, especially in regions such as those of Postclassic Central and Southwestern Mexico, which were characterized by a complex ethnic mosaic and sustained translinguistic interactions which gave rise to the so-called Mixteca-Puebla style (Nicholson and Quiñones Keber 1994). However, it is important to emphasize that my primary concern has been to propose a correlation between the newly defined mosaic stylistic groups and wider assemblages of material culture (especially pictorial manuscripts) and then, consequently, with specific ethnic and linguistic traditions. Without intending to discuss the ways in which my proposal could contribute to a revision of the much-debated Mixteca-Puebla concept, I would say that my attempt follows the lead of previous ceramic studies that succeeded in distinguishing between Nahua and Mixtec stylistic and thematic modes, connecting them to ceremonial behaviors that were predominant in specific regions of the macro-region of highland Mesoamerica (e.g., Hernández 2005; Lind 1994; Pohl 1998). Another problem that must be kept in mind is that of chronology, since given the lack of firm radiometric data, in my comparative analysis I have treated all Late Postclassic mosaics (including the archaeological specimens) as roughly contemporaneous; clearly, chronological differences could account for formal variations, here mainly understood as evidence of different spatial/ethnic identifications.

Hopefully, fresh data from controlled excavations and scientific material analyses will confirm, reject, or modify the general classification proposed here. If it is to retain some value, part of it would depend on the contributions provided by provenance studies, a research field that, although rarely employed with stylistic analyses in Mesoamerican scholarship, has a strong potential to shed light on wider cultural-historical phenomena.

ACKNOWLEDGMENTS

I would like to express my deepest thanks to all the friends and colleagues who shared their ideas and opinions on Mesoamerican mosaics on various occasions or invited me to conferences where I presented parts of my research: Frances Berdan, Martin Berger, James Brady, Byron Hamann, Viola

König, Nicolas Latsanopoulos, Mary Ellen Miller, the late Laura Lauren-cich Minelli, Leonardo López Luján, Guilhem Olivier, John Pohl, Hansjorg Schwarz, Rebecca Stacey, and Javier Urcid. My research has been made possible by various museums and their personnel, which also conceded photos publication permits: Donatella Saviola and Filippo Maria Gambari (Museo delle Civiltà, Roma), Mille Gabriel (National Museum of Denmark, Copenhagen), Ute Däberlitz (Stiftung Schloss Friedenstein, Gotha), Birgit Sporleder (Ethnologisches Museum der Staatlichen Museen zu Berlin), María Martínez and Emily Kaplan (National Museum of the American Indian, Washington, D.C.). Two anonymous reviewers offered extremely useful comments and criticisms. Debra Nagao revised my English text, greatly improving its clarity. Valeria Bellomia kindly assisted me during my work at the Museo delle Civiltà. With Jesper Nielsen I had the pleasure of studying the Copenhagen mosaics. Last but not least, Élodie Dupey García must be acknowledged not only for inviting me to publish this article in *Estudios de Cultura Náhuatl* and for commenting on a draft of the text, but also for sharing with me her profound knowledge of Mesoamerican art and aesthetics; many of the ideas expressed here took shape during our endless discussions, many of them in front of the Gotha Bird Head that we had the great privilege to study together. The responsibility for the opinions expressed in this article and for any error or misinterpretation is solely mine.

REFERENCES

- Alberti, Leandro, O. P. [1548] 2006. *Historie di Bologna, 1479–1543*. Bologna: Costa Editore.
- Aldrovandi, Ulisse. 1648. *Musaeum Metallicum*. Bologna: Ferroni.
- Bastian, Adolf. 1885. “Zwei altmexikanische Mosaiken.” *Verhandlungen der Berliner Anthropologie Gesellschaft*: 201.
- Berdan, Frances. 2012. “Turquoise in the Aztec Imperial World.” In *Turquoise in Mexico and North America*, edited by J. C. H. King et al., 91–102. London: Archetype.

- Berger, Martin. 2013. "Real, Fake or a Combination? Examining the Authenticity of a Mesoamerican Mosaic Skull." In *Creating Authenticity: Authentication Processes in Ethnographic Museums*, edited by Alex Geurds and Laura Van Broekhoven, 11–37. Leiden: Sidestone Press.
- . Christophe Moreau, and Serge Lemaitre. In press. "Reconnecting Collections – Provenance, Material Analysis and Iconographic Study of Mesoamerican Turquoise Mosaics and Related Pieces." In *Contextualizing Museum Collections at the Smithsonian Institution: The Relevance of Collections-Based Research in the 21st Century*, edited by Maria M. Martinez, Erin Sears, and Lauren Sieg. Washington D. C.: Smithsonian Institution Scholarly Press.
- . 2019. "'From a Cave near Tehuacán'. An Attempt to Reassemble Post-Classic Mesoamerican Ritual Deposits that were Separated by the Art Market." In *The Market for Mesoamerica: Reflections on the Sale of Pre-Columbian Antiquities*, edited by Cara G. Tremain, and Dona Yates, 112–35. Gainesville: University Press of Florida.
- Beyer, Hermann. 1921. "Una máscara prehispánica con mosaico de turquesa." *Revista de Revistas*, 12: 43–44.
- Bierhorst, John. 1985. *Cantares Mexicanos. Songs of the Aztecs*. Stanford: Stanford University Press.
- Biscione, Marco, Carlo Nobili, Donatella Saviola, and Ilaria Candeloro. 1993. *Prima America. Gli oggetti americani nelle "Camere delle meraviglie."* Rome: Ministero per i Beni Culturali e Ambientali.
- Buscaroli, Giulia. 2017. "A New Iconographic Analysis of the Two Mesoamerican Dart-Throwers of the Museum of Anthropology and Ethnology of Florence." *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia*, 147: 33–52.
- Cabello Carro, Paz. 2018. "Las colecciones perdidas de Cortés y Pizarro. Descubriendo un Museo Real desaparecido." In *Arqueología de los museos: 150 años de la creación del Museo Arqueológico Nacional*, edited by Andrés Carretero Pérez, Concha Papí Rodes, and Gonzalo Ruiz Zapatero, 977–96. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- Capitan, Louis. 1916. "Le couteau de pierre à sacrifices humains de l'ancien Mexique dans deux livres du XVIIe siècle; comparaison avec les deux pièces originales." *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 60(5): 368–77.

- Caplan, Allison. 2019. "Their Flickering Creations: Value, Appearance, Animacy, and Surface in Nahua Precious Art." PhD Dissertation, Tulane University.
- Carmichael, Elizabeth M. 1970. *Turquoise Mosaics from Mexico*. London: British Museum.
- Carter, Benjamin. 2011. "Spondylus in South American Prehistory." In *Spondylus in Prehistory: New Data and Approaches. Contributions to the Archaeology of Shell Technologies*, edited by Fotis Ifantidis, and Marianna Nikolaidou, 63–89. Oxford: British Archaeological Reports, Archaeopress.
- Cartwright, Caroline, and Nigel Meeks. 2007. "Aztec Conch Shell Working: High-Tech Design." *British Museum Technical Research Bulletin*, 1: 35–42.
- Caso, Alfonso. 1969. *El tesoro de Monte Albán*. Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Caygill, Marjorie. 2012. "Henry Christy, A.W. Franks and the British Museum's Turquoise Mosaics." In *Turquoise in Mexico and North America*, edited by J. C. H. King et al., 183–96. London: Archetype.
- Dávila Padilla, Agustín, O. P. 1596. *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México*. Madrid.
- Dehouve, Danièle. 2018. "La polisemia de *xihuitl*. Un ejercicio de análisis cognitivo." *Estudios de Cultura Náhuatl*, 55: 9–52.
- Díaz del Castillo, Bernal. 1991. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Madrid: Alianza Editorial.
- Domenici, Davide. 2014. "Cose dell'altro mondo: nuovi dati sul collezionismo italiano di oggetti messicani tra XVI e XVII secolo." In *L'Impero e le Hispaniae. Da Traiano a Carlo V. Classicismo e potere nell'arte spagnola*, edited by Sandro de Maria, and Manuel Parada López de Corselas, 471–83. Bologna: Bononia University Press.
- . 2016a. "The Wandering 'Leg of an Indian King'. The Cultural Biography of a Friction Idiophone Now in the Pigorini Museum in Rome, Italy." *Journal de la Société des Américanistes*, 102: 79–104.
- . 2016b. "Máscaras, escudos y tablas con mosaicos de turquesa en Puebla y Oaxaca." *Arqueología Mexicana*, 141: 44–49.

- . 2017a. “The *Descrittione dell’India occidentale*, a Sixteenth-Century Source on the Italian Reception of Mesoamerican Material Culture.” *Ethnohistory*, 64: 497–527.
- . 2017b. “Missionary Gift Records of Mexican Objects in Early Modern Italy.” In *The New World in Early Modern Italy, 1492–1750*, edited by Elizabeth Horodowich, and Lia Markey, 86–102. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2017c. *Il senso delle cose. Materialità ed estetica nell’arte mesoamericana*. Bologna: Bononia University Press.
- . 2017d. “Maschera litica da Teotihuacan (Messico).” In *Leopoldo de’ Medici, principe dei collezionisti*, 336–37. Florence: Tesoro dei Granduchi.
- . 2018. “Códices mesoamericanos en la Italia de la primera edad moderna: historia y recepción.” In *Códices y cultura indígena en México. Homenaje a Alfonso Lacadena García-Gallo*, edited by Juan José Batalla Rosado, José Luis de Rojas, and Lizardo Pérez Lugones, 351–75. Madrid: Distinta Tinta Ediciones.
- . In preparation a. “From the Market to the Museum. Nineteenth-Century Circulation, Display and Scholarly Study of Mesoamerican Artifacts in Italy and Beyond”, in *Collecting Mesoamerican Art Before 1940*, edited by Andrew D. Turner, Megan E. O’Neil, and Matthew H. Robb. Los Angeles: Getty Research Institute Publications.
- . In preparation b. “The Return of the *Idolum pileatum*. Rediscovery of a Mesoamerican Greenstone Sculpture from the Collection of Ulisse Aldrovandi.”
- . In press a. “The Dominicans as Conveyors of Mesoamerican Objects to Italy and Europe.” *Oxford Research Encyclopedia of Latin America*.
- . In press b. “The Gaze of the *Ñuhu* Bundles. An Interpretation of Mesoamerican Mosaics at the National Museum of the American Indian.” In *Contextualizing Museum Collections at the Smithsonian Institution: The Relevance of Collections-Based Research in the 21st Century*, edited by Maria M. Martinez, Erin Sears, and Lauren Seig. Washington DC: Smithsonian Institution Scholarly Press.

- Domenici Davide, and Élodie Dupey García. In press. “The Wind God and the Descent of the Tzitzimitl. New Insights on the Iconography and Provenance of the Mosaic-Encrusted Bird Head at the Friedenstern Palace, Gotha (Germany).” *Ancient Mesoamerica*.
- Domenici, Davide, and Jesper Nielsen. 2018. “The Face of Xolotl: A Unique Mosaic-covered Object in the National Museum of Denmark.” *Mexicon*, XL(5): 122–34.
- Domenici, Davide, and Laura Laurencich Minelli. 2014. “Domingo de Betanzos’ Gifts to Pope Clement VII in 1532–1533: Tracking the Early History of Some Mexican Objects and Codices in Italy.” *Estudios de Cultura Náhuatl*, 47: 169–209.
- Domenici, Davide, and Leonardo López Luján. In preparation. “A Tale of Two Gods. The Curious Story of Two Twin Huitzilopochtli between Italy and France.”
- Donattini, Massimo. 2008. “Il mondo portato a Bologna: viaggiatori, collezionisti, missionari.” In *Storia di Bologna*, III vols., *Bologna nell’età moderna (secoli XVI -XVIII)*, t. II: *Cultura, istituzioni culturali, Chiesa e vita religiosa*, edited by Adriano Prosperi, 537–682. Bologna: Bononia University Press.
- Dupey García, Élodie. 2010. “Les couleurs dans les pratiques et les représentations des Nahuas du Mexique Central (XIVe-XVIe siècles).” PhD dissertation, École Pratique des Hautes Études, Paris.
- . 2014–15. “The materiality of color in the body ornamentation of Aztec gods.” *RES: Anthropology and Aesthetics*, 65/66: 72–88.
- Fahmel Beyer, Bernd. 2014. *Las pinturas murales de los palacios de Mitla*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Feest, Christian. 1985. “Mexico and South America in the European Wunderkammer.” In *The Origin of Museums. The Cabinet of Curiosity in Sixteenth and Seventeenth Century Europe*, edited by Oliver Impey, and Arthur MacGregor, 237–44. Oxford: Clarendon Press.
- . 1990. “Vienna’s Mexican Treasures: Aztec, Mixtec, and Tarascan Works from Sixteenth-Century Austrian Collections.” *Archiv für Völkerkunde*, 45: 1–64.
- . 1995. “The Collecting of American Indian Artifacts in Europe, 1493–1750.” In *America in European Consciousness, 1493–1750*, edited by

- Karen Ordahl Kuppermann, 324–60. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- . 2012. “Mexican Turquoise Mosaics in Vienna.” In *Turquoise in Mexico and North America*, edited by J. C. H. King et al., 103–16. London: Archetype.
- Fields, Virginia, Pohl, John M.D., and Victoria I. Lyall, eds. 2012. *Children of the Plumed Serpent. The Legacy of Quetzalcoatl in Ancient Mexico*. Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art.
- Forde, Jamie. 2006. “Ideology, Identity, and Icons: A Study of Mixtec Polychrome Pottery from Late Postclassic Yucu Dzaa (Tututepec, Oaxaca).” M. A. Thesis, University of Colorado.
- Giovio, Paolo. 1551. *Elogia virorum bellica virtute illustrium veris imaginibus supposita, quae apud Musaeum spectantur*. Florence: Lorenzo Torrentino.
- González Licón, Ernesto and Lourdes Márquez Morfín. 1994. “Rito y ceremonial prehispánico en las cuevas de la Cañada, Oaxaca.” In *Mixteca-Puebla. Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*, edited by Henry B. Nicholson, and Eloise Quiñones Keber, 223–34. Culver City: Labyrinthos.
- Gredell, Erin B. 2007. “The Research Potential of Poorly Provenienced Museum Collections: A Case Study of a Mexican Cave Assemblage at the Milwaukee Public Museum.” M. S. Thesis, The University of Wisconsin-Milwaukee.
- Heger, Franz. 1906. “Verschwundene altmexikanische Kostbarkeiten del XVI. Jahrhunderts, nach urkundlichen Nachrichten.” In *Anthropological Papers written in Honor of Franz Boas*, edited by Berthold Laufer, 306–15. New York: G.E. Stechert & Co.
- Heikamp, Detlef. 1972. *Mexico and the Medici*. Florence: Edam.
- . 1976. “American Objects in Italian Collections of the Renaissance and Baroque: A Survey.” In *First Images of America. The Impact of the New World on the Old*, edited by Fredi Chiappelli, 455–82. Berkeley: University of California Press.
- . 1982. “Mexico und die Medici-Herzöge.” In *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*, edited by K. Heinz Köhl, 126–46. Berlin: Frölich & Kaufmann.

- Hernández Sánchez, Gilda. 2005. *Vasijas para ceremonia. Iconografía de la cerámica tipo códice del estilo Mixteca-Puebla*. Leiden: CNWS Publications.
- Holland, William R., and Robert J. Weitlaner. 1960. "Modern Cuicatec Use of Prehistoric Sacrificial Knives." *American Antiquity*, 25(3): 392–96.
- Izeki, Mutsumi. 2007. "Conceptualization of Xihuitl: History, Environment and Cultural Dynamics in Postclassic Mexica Cognition." PhD dissertation, University of London.
- Jansen, Maarten E.R.G.N., and Gabina Aurora Pérez Jiménez. 2010. *The Mixtec Pictorial Manuscripts. Time, Agency, and Memory in Ancient Mexico*. Brill: Leiden-Boston.
- Johansson, Patrick K. 2012. "Teoxihuitl: Turquoise in Aztec Thought and Poetry." In *Turquoise in Mexico and North America*, edited by J. C. H. King et al., 135–44. London: Archetype.
- King, J. C. H., Max Carocci, Caroline Cartwright, Colin McEwan, and Rebecca Stacey, eds. 2012. *Turquoise in Mexico and North America*. London: Archetype Publications.
- König, Viola, and Davide Domenici. In preparation. "On the Provenance of some Mesoamerican Mosaics in German Collections."
- Lacadena, Alfonso. 2010. "Highland Mexican and Maya Intellectual Exchange in the Late Postclassic: Some Thoughts on the Origin of Shared Elements and Methods of Interaction." In *Astronomers, Scribes, and Priests. Intellectual Interchange between the Northern Maya Lowlands and Highland Mexico in the Late Postclassic Period*, edited by Gabrielle Vail, and Christine Hernández, 383–406. Washington, DC: Dumbarton Oaks.
- Laclavetine, Kilian, José Luis Ruvalcaba-Sil, Christian Duverger, and Emiliano Ricardo Melgar Tísoc. 2014. "Les 'turquoises culturelles' et la caractérisation par fluorescence de rayons X (XRF) *in situ* du disque de mosaïque de l'offrande 99 du *Templo Mayor* de México Tenochtitlan." *ArcheoSciences*, 38: 205–18.
- Laurencich Minelli, Laura. 1980. "L'interesse americanista di Bologna attraverso i secoli." *Il Carrobbio, Rivista di studi bolognesi*, VI: 236–37.
- . 1982. "Bologna und Amerika vom 16. bis zum 18. Jahrhundert." In *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*, edited by K. Heinz Köhl, 147–54. Berlin: Frölich & Kaufmann.

- _____. 1983. "Oggetti americani studiati da Ulisse Aldrovandi." *Archivio per la Antropologia e la Etnologia*, CXIII: 187–06.
- _____. 1984. "L'indice del Museo Giganti: Interessi etnografici e ordinamento di un museo cinquecentesco." *Museologia Scientifica*, 1: 191–242.
- _____. 1985. "Museography and Ethnographical Collections in Bologna during the Sixteenth and Seventeenth Centuries." In *The Origin of Museums. The Cabinet of Curiosity in Sixteenth and Seventeenth Century Europe*, edited by Oliver Impey, and Arthur MacGregor, 17–23. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 2012. "From the New World to Bologna, 1533. A gift for Pope Clement VII and Bolognese collections of the sixteenth and seventeenth centuries." *Journal of the History of Collections*, 24: 145–58.
- Laurencich Minelli, Laura, and Alessandra Filipetti. 1983. "Per le collezioni americaniste del Museo Cospiano e dell'Istituto delle Scienze. Alcuni oggetti ritrovati a Bologna." *Archivio per la Antropologia e la Etnologia*, CXIII: 207–26.
- Laurencich Minelli, Laura, ed. 1992. *Bologna e il Mondo Nuovo*. Bologna: Grafis.
- Legati, Lorenzo. 1677. *Museo Cospiano annesso a quello del famoso Ulisse Aldrovandi e donato alla sua patria dall'illustrissimo signor Ferdinando Cospi*. Bologna: Giacomo Monti.
- Lehmann, Walter. 1906. "Altmexikanische Mosaiken und die Geschenke König Motecuzomas und Cortés." *Globus*, XV(20): 318–22.
- _____. 1907. "Altmexikanische Mosaiken in Kgl. Museum für Völkerkunde zu Berlin." *Congrès Internationale des Américanistes, XV Session, Quebec 1906*, vol. 2, 339–49. Quebec: Doussault and Proulx.
- Liceti, Fortunio. 1634. *Pyronarcha sive de fulminum natura deque februm origine libri duo*. Padua: Crivellarium.
- Lind, Michael. 1994. "Cholula and Mixteca Polychromes: Two Mixteca-Puebla Regional Sub-styles." In *Mixteca-Puebla. Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*, edited by Henry Nicholson, and Eloise Quiñones Keber, 79–99. Culver City: Labyrinthos.
- Markey, Lia. 2016. *Imagining the Americas in Medici Florence*. University Park: Pennsylvania State University Press.

- Martínez del Campo Lanz, Sofía, ed. 2010. *La máscara de Malinaltepec*. Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Matos Moctezuma, Eduardo, and Felipe Solís, eds. 2003. *Aztecs*. London: Royal Academy Publications.
- McEwan, Colin, and Leonardo and López Luján. 2009. *Moctezuma. Aztec ruler*. London: British Museum Press.
- McEwan, Colin, Andrew Middleton, Caroline R. Cartwright, and Rebecca J. Stacey. 2006. *Turquoise Mosaics from Mexico*. London: British Museum Press.
- Melgar Tísoc, Emiliano Ricardo, Reyna Beatriz Solís Ciriaco, and Hervé Victor Monterrosa Desruelles. 2018. *Piedras de fuego y agua. Turquesas y jades entre los nahuas*. Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Mikulska, Katarzyna. 2010. "Secret Language in Oral and Graphic Form: Religious-Magic Discourse in Aztec Speeches and Manuscripts." *Oral Tradition*, 25(2): 325–63.
- . 2015a. "Las 'metáforas visuales' en el *Códice Borbónico* y otros manuscritos religiosos: signos de bolas de zacate y de la noche." In *Entre el arte y el ritual. Las manifestaciones artísticas en México pre-colonial y colonial, y sus supervivencias actuales*, edited by Katarzyna Szoblik, 31–67. Warsaw: Polish Institute of World Art Studies.
- . 2015b. *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense; Warsaw: University of Warsaw, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos.
- . 2017-18. "Green Jewels and divine Turquoises. Glyph Design in Mesoamerican Divinatory Books." *Etnografía nowa/The new ethnography*, 9/10: 467–509.
- . In press. "Tres componentes de codificación en el sistema de comunicación gráfica de los códices *Vaticano B* y *Borgia*." In *Nuevo comentario al Códice Vaticano B (Vat. Lat. 3773)*, edited by Katarzyna Mikulska. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México; Warsaw: University of Warsaw; Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana.

- Montoya, Julia. 2017. "Textiles y otros materiales arqueológicos del valle de Tehuacán, México, en los Museos Reales de Arte e Historia (MRAH), Bruselas." In *PreColumbian Textile Conference VII / Jornadas de Textiles PreColombinos VII*, edited by Lena Bjerregaard, and Ann Peters, 104–31. Lincoln: University of Nebraska.
- Moser Christopher L. 1983. "A Postclassic Burial Cave in Southern Cañada." In *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilization*, edited by Kent Flannery, and Joyce Marcus, 270–72. New York: Academic Press.
- Nicholson, Henry B., and Eloise Quiñones Keber. 1983. *Art of Aztec Mexico: Treasures of Tenochtitlan*. Washington, DC: National Gallery of Art.
- Nicholson, Henry B., and Eloise Quiñones Keber, eds. 1994. *Mixteca-Puebla. Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*. Culver City: Labyrinthos.
- Nielsen, Jesper, and Davide Domenici. 2019. "'Kjøbt underhaanden': Historien om en samling ægte og falske genstande fra det gamle Mexico." In *Yearbook of the National Museum of Denmark*, 78–98. Copenhagen: National Museum of Denmark.
- Olivier, Guilhem. 1999. "Espace, guerre et prospérité dans l'ancien Mexique central: les dieux des marchands à l'époque postclassique." *Journal de la Société des Américanistes*, 85: 67–91.
- . 2020. "Controversy on the Borgia Group Codices from Ancient Mexico." In *Encyclopédie des historiographies: Afriques, Amériques, Asies, Volume 1: sources et genres historiques* (Tome 1 and 2). Paris: Presses de l'Inalco. Online edition: <http://books.openedition.org/pressesinalco/23406>
- Olko, Justyna. 2005. *Turquoise Diadems and Staffs of Office. Elite costume and Insignia of Power in Aztec and Early Colonial Mexico*. Warsaw: University of Warsaw.
- Oudijk, Michael. 2020. "The Making of an Academic Myth." In *Indigenous Graphic Communication Systems. A Theoretical Approach*, edited by Katarzyna Mikulska, and Jerome A. Offner, 340–75. Louisville: University Press of Colorado.
- Paszatory, Esther. 1983, *Aztec Art*. New York: Harry N. Abrams, Inc.

- Peperstraete, Sylvie. 2006. "Los murales de Ocotelulco y el problema de la procedencia del *Código Borgia*." *Estudios de Cultura Náhuatl*, 37: 15–32.
- Pigorini, Luigi. 1885. "Gli antichi oggetti messicani incrostati di mosaico esistenti nel Museo Preistorico ed Etnografico di Roma." *Reale Accademia dei Lincei, Roma*, CCLXXXII (12) 1885: 3–9.
- Pitman, Bonnie, ed. 2012. *Dallas Museum of Art: A Guide to the Collection*. New Haven: Yale University Press.
- Pohl, John M. D. 1994. *The Politics of Symbolism in the Mixtec codices*. Nashville: Vanderbilt University.
- . 1998. "Themes of Drunkenness, Violence, and Factionalism in Tlaxcalan Altar Paintings." *RES. Anthropology and aesthetics*, 33: 184–207.
- . 2007. *Narrative Mixtec Ceramics of Ancient Mexico*. Princeton: Princeton University Press.
- Quiñones Keber, Eloise. 1994. "The Codex Style: Which Codex? Which Style?" In *Mixteca-Puebla. Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*, edited by Henry Nicholson, and Eloise Quiñones Keber, 143–52. Culver City: Labyrinthos.
- . 1995. "Collecting Cultures: A Mexican Manuscript in the Vatican Library." In *Reframing the Renaissance. Visual Culture in Europe and Latin America 1450–1650*, edited by Claire Farago, 229–42. New Haven y London: Yale University Press.
- Ramsey, James Robert. 1975. "An Analysis of Mixtec Minor Art, With a Catalogue." PhD. dissertation, Tulane University.
- Read, Hercules. 1895. "On an Ancient Mexican Head-piece, Coated with Mosaic." *Archaeologia*, LIV: 383–98.
- Rivera Guzmán, Angel Iván, Maarten E. R. G. N. Jansen, and Gabina Aurora Pérez Jiménez. 2016. "Searching for the Sanctuary of Lady 9 Reed: Huajuapán, Ring of Stones." In *Places of Power and Memory in Mesoamerica's Past and Present. How Sites, Toponyms and Landscapes Shape History and Remembrance*, edited by Daniel Graña-Behrens, 199–232. Berlin: Gebr. Mann Verlag.
- Saville, Marshall H. 1922. *Turquoise Mosaic Art in Ancient Mexico*. New York: Museum of the American Indian Heye Foundation.

- Schwarz, Hansjörg. 2013/2014. "Zur Rekonstruktion des verlorenen mexikanischen Türkisschädels aus dem Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin nach einem Aquarell aus dem 18. Jahrhundert und einer Beschreibung von 1888." *Baessler-Archiv*, 61: 29–41.
- Sellen, Adam. 2017. "Giving Shape to the Past: Pre-columbia in Nineteenth-Century Mexican Literary Journals." *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas*, 12(2): 359–75.
- Solís Olguín, Felipe. 1998. *Tesoros artísticos del Museo Nacional de Antropología*. Mexico: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Stacey, Rebecca J., Caroline R. Cartwright, and Colin McEwan. 2006. "Chemical Characterization of Ancient Mesoamerican 'Copal' Resins: Preliminary Results." *Archaeometry*, 48(2): 323–40.
- Steele, Janet F. 2005. "Pre-Hispanic Rain ceremonies in Blade Cave, Sierra Mazateca, Oaxaca, México." In *In the Maw of the Earth Monster. Studies of Mesoamerican Ritual Cave Use*, edited by James E. Brady, and Keith M. Prufer, 91–116. Austin: University of Texas Press.
- Steele, Janet F., and Ralph Snavelly. 1997. "Cueva Cheve Tablet." *Journal of Cave and Karst Studies*, 59(1): 26–32.
- Stone, Andrea, and Marc Zender. 2011. *Reading Maya Art. A Hieroglyphic Guide to Ancient Maya Painting and Sculpture*. London: Thames & Hudson.
- Taube, Karl A. 2000. "The Turquoise Hearth. Fire, Self, Sacrifice, and the Central Mexican Cult of War." In *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Great Aztec Temple*, edited by David Carrasco, Lindsay Jones, and Scott Sessions, 269–340. Niwot: University Press of Colorado.
- . 2012. "The Symbolism of Turquoise in Ancient Mesoamerica." In *Turquoise in Mexico and North America*, edited by J. C. H. King et al., 117–34. London: Archetype.
- Thibodeau, Alyson M., Leonardo López Luján, David J. Killick, Frances F. Berdan, and Joaquin Ruiz. 2018. "Was Aztec and Mixtec Turquoise Mined in the American Southwest?" *Science Advances*, 4(6): 1–8.
- Thompson, Eric. 1966. "Merchant Gods of Middle America." In *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, 159–72. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- _____. 1972. *A Commentary on the Dresden Codex. A Maya Hieroglyphic Book*. Philadelphia: The American Philosophical Society.
- Tokovinine, Alexandre, and Dmitri Bealiev. 2013. "People of the Road. Trades and Travelers in Ancient Maya Words and Images." In *Merchants, Markets and Exchange in the Pre-Columbian World*, edited by Kenneth G. Hirth, and Joanne Pillsbury, 169–200. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Toscano, Salvador. 1952. *Arte precolombino de México y de la América Central*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tylor, Edward Burnett. 1861. *Anahuac: or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*. London: Longman, Green, Longman and Roberts.
- Urcid, Javier. 2010. "Human Skulls with Mosaic Designs." In *Ancient Mexican Art at Dumbarton Oaks*, edited by Susan Toby Evans, 185–90. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Vargas, Ernesto. 1989. *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Velázquez, Adrián, María Eugenia Marín, Emiliano Ricardo Melgar Tísoc, and José Luis Ruvalcaba-Sil. 2012. "The Turquoise Disk from Offering 99 at the Templo Mayor in Tenochtitlan." In *Turquoise in Mexico and North America*, edited by J.C.H. King et al., 75–87. London: Archetype.
- Weigand Phil C., Garman Harbottle, and Edward V. Sayre. 1977. "Turquoise sources and source analysis: Mesoamerica and the Southwestern U. S. A." In *Exchange Systems in Archaeological Perspective*, edited by Timothy K. Earle, and Jonathan E. Ericson, 15–34. New York: Academic Press.
- _____. 1993. *Evolución de una civilización prehispánica: arqueología de Jalisco, Nayarit y Zacatecas*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Winter, Marcus. 1994. "The Mixteca Prior to the Late Postclassic." In *Mixteca-Puebla. Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*, edited by Henry Nicholson, and Eloise Quiñones Keber, 201–21. Culver City: Labyrinthos.

Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl y su lugar en la sucesión de gobernantes toltecas. Una interpretación a través de la historia colhua

Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl and his Position in the Succession of Toltec Rulers: An Interpretation through Colhua History

ERIK DAMIÁN
REYES MORALES

Doctor en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales en la misma universidad. Su principal línea de investigación es el pensamiento geopolítico en la nobleza prehispánica. Su última publicación, escrita en coautoría con José Rubén Romero Galván, es “Aztlan, Teocolhuacan, el inicio de una migración y el fin de una triple alianza. Tiempos y lugares” (*Estudios de Cultura Náhuatl*, 2019).
erikdamian@politicas.unam.mx

RESUMEN

Una de las principales discusiones sobre el papel de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl en la historia de Mesoamérica se ha centrado en el lugar que éste ocupó en la sucesión de gobernantes de Tula. Paul Kirchhoff y Wigberto Jiménez Moreno iniciaron esta discusión. A partir de entonces, algunos autores sostienen que Ce Acatl fue uno de los primeros *tlahtoque* de los toltecas; otros, que fue contemporáneo de Huemac y testigo de la caída de Tula. Este artículo ofrece un análisis de la historia de Ce Acatl desde la tradición colhua, a través de la cual es posible establecer que este gobernante se ubicó en la mitad de la línea de sucesión. Además, en el texto se abordan temas como los vínculos familiares de Ce Acatl, el contexto en el que se estableció la primera *excan tlahtoloyan* y las características del sistema de gobierno entre los toltecas.

PALABRAS CLAVE

Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl, colhua, toltecas, Tula, Mesoamérica

ABSTRACT

One of the main discussions regarding Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl in Mesoamerican history has focused on the role he played in ruler succession at Tula. Paul Kirchhoff and Wigberto Jiménez Moreno began this historical dispute. Since then, some authors have maintained that Ce Acatl was one of the first *tlahtoque* of the Toltecs; others, that he was a contemporary of Huemac and a witness to the fall of Tula. This paper offers an analysis of Ce Acatl's story through Colhua history. Through this analysis it is possible to determine that Ce Acatl was in the middle of the line of succession. In addition, this paper addresses topics such as Ce Acatl's family ties, the context in which the first *excan tlahtoloyan* was established, as well as the characteristics of the Toltec system of government.

KEYWORDS

Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl, Colhua, Toltecs, Tula, Mesoamerica

Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl y su lugar en la sucesión de gobernantes toltecas. Una interpretación a través de la historia colhua

Erik Damián Reyes Morales

INTRODUCCIÓN

Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl es sin duda uno de los personajes más enigmáticos de la historia mesoamericana. La información que tenemos sobre su vida ha despertado el interés de muchos especialistas, quienes se han aproximado a su estudio desde diversas perspectivas, como la mítica (Graulich 1998), la cultural (López Austin 1973) y, naturalmente, la histórica (Kirchhoff 1955). Los análisis realizados a partir de ésta última óptica se han encontrado de manera sistemática con el problema de establecer el lugar que Ce Acatl ocupó en la sucesión de gobernantes de Tula. Hasta el momento no se ha alcanzado una solución contundente en este asunto, ya que la discusión que Paul Kirchhoff inició con Wigberto Jiménez Moreno respecto a este tema no se ha resuelto. El primero de estos autores señaló que Topiltzin Quetzalcoatl fue contemporáneo de Huemac, y que ambos presenciaron la caída de Tula, mientras que el segundo sostuvo que Ce Acatl fue uno de los primeros *tlahtoque* en Tula, y que Huemac fue el último.

Este artículo analiza la historia de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl desde la perspectiva de la nobleza colhua y se apoya de inicio en cuatro fuentes. Por un lado, en dos manuscritos redactados en náhuatl, el *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, de Domingo de San Antón Muñón Chimalpáhin Cuauhtlehuanitzin, y *La descendencia y generación de los reyes y señores naturales del pueblo de Culhuacan*. Estos dos textos son muy similares entre sí. Sin embargo, el *Memorial breve...* contiene información que va más allá de aquella que consigna *La descendencia...*, razón por la cual se puede presumir que este último ma-

nuscrito fue una versión preliminar, o bien una de las fuentes en las que se basó Chimalpáhin para redactar su *Memorial breve...* Por otro lado, están la *Relación de la genealogía* y los *Anales de Cuauhtitlan*. La primera de estas obras es una transcripción parcial al español del códice histórico de la nobleza colhua, y es el único documento que fue escrito con el propósito exclusivo de registrar el devenir dinástico de este pueblo.¹ La segunda, los *Anales de Cuauhtitlan*, es una historia de síntesis redactada en náhuatl que, en lo que toca al devenir de la nobleza colhua, relata los mismos acontecimientos descritos en la *Relación de la genealogía*.² Además de estos dos manuscritos, se echará mano de la información que aparece tanto en la *Leyenda de los soles* como en la *Historia de Tlaxcala*, fuentes que, en lo que toca a la historia de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl, se vinculan con la *Relación de la genealogía* y los *Anales de Cuauhtitlan*.

El análisis que se presenta en este trabajo parte de la premisa de que Ce Acatl fue el primer *tlahtoani* del linaje de los colhuas, el cual surgió del encuentro entre las noblezas de los chichimeca-colhuaque y los tolteca-chichimeca. A partir de este examen es posible aproximarse a los acontecimientos que narran las fuentes desde una nueva perspectiva y, así, establecer el lugar preciso que Ce Acatl ocupó en la línea de sucesión de los señores toltecas. Además, esta nueva óptica abre la posibilidad de aproximarse a otros aspectos de la vida de este personaje, como sus vínculos familiares, su papel en el establecimiento de la primera *excan tlahtoloyan* entre Tula,

1 Este documento fue el producto de una investigación que un grupo de frailes franciscanos llevó a cabo en el pueblo de Colhuacan a petición de Juan Cano Saavedra, quinto esposo de Isabel Motecuhzoma, con el objetivo de que los religiosos reconstruyeran la genealogía de su mujer para hacerla llegar a la Corona española. Además de la *Relación de la genealogía* está el manuscrito titulado *Origen de los mexicanos*. Ambos documentos son muy similares entre sí, al grado de que es posible proponer que alguno de los dos fue el original y el otro una copia. El texto que mejor se conservó fue el de la *Relación de la genealogía*, y es con este nombre con el que se les ha conocido a estos manuscritos, un ejemplo de ello es el análisis de la cronología que aparece en estos documentos hecho por Paul Kirchhoff y que lleva el título de “La cronología de la *Relación de la genealogía* y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España” (Kirchhoff 2002).

2 Paul Kirchhoff (1955, 177) fue el primer estudioso en hacer notar que los *Anales de Cuauhtitlan* guardan un estrecho vínculo con la *Relación de la genealogía*, al grado que sostuvo que la “ semejanza entre su relato [el de los *Anales de Cuauhtitlan*] y aquel de la *Relación de la genealogía* es en algunas partes tan grande que debe basarse esencialmente en las mismas ‘escrituras’ de los colhua que utilizaron los autores de ésta”.

Colhuacan y Otumba, así como a algunas de las características de la forma de gobierno en Tula y las particularidades del sistema de sucesión de los toltecas.

El artículo está dividido en tres secciones. En la primera de ellas se analiza la historia del pueblo más antiguo de los colhuas, el de los chichimeca-colhuaque, se discute el contexto de su establecimiento en el valle de Anahuac y las noticias que las fuentes brindan respecto a los principales acontecimientos que se dieron tras su asentamiento. En la segunda sección se analiza el origen y el proceso de transformación que sufrió el otro pueblo que dio origen a los colhuas, el de los tolteca-chichimeca, grupo humano que adquirió la identidad colhua en el contexto de su encuentro con los chichimeca-colhuaque. Además, se analiza el papel de Ce Acatl en el establecimiento de la primera triple alianza. Finalmente, en la tercera sección se discute el lugar que ocupó Ce Acatl en la línea de gobernantes en Tula, así como la forma de gobierno y el sistema de sucesión de los toltecas.

LOS CHICHIMECA-COLHUAQUE

Al primero y más antiguo de los dos pueblos que dieron origen al linaje de los colhuas se le conoce con el nombre de “chichimeca-colhuaque” debido a que así aparece registrado en las dos fuentes que nos informan sobre él: el *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, de Domingo Chimalpáhin, y *La descendencia y generación de los reyes y señores naturales del pueblo de Culhuacan*. Los dos textos inician su registro exactamente en el mismo año, 10-Tochtli, 670 d. C., fecha en la que, de acuerdo con estos manuscritos, “llegaron los antiguos chichimeca culhuaque, por el medio del agua, allí donde hasta el presente se llama Culhuacan” (Chimalpáhin 1991, 3; *Codex Chimalpahin* 1997, 63). Este mismo episodio fue registrado en los *Anales de Cuauhtitlan*, texto que señala que los chichimeca-colhuaque se establecieron en el año 9-Casa, 669 d. C. (“Anales de Cuauhtitlan” 1975, 4), es decir, un año antes de la fecha que señalan el *Memorial breve...* y *La descendencia...*

Gracias a la información que se desprende de las investigaciones arqueológicas es posible sostener que el establecimiento de los chichimeca-colhuaque

en el sur del valle de Anahuac se dio en el marco de un proceso migratorio a gran escala que involucró a este y a otros grupos humanos. A pesar de que autores como Alfredo Chavero (1974, 204) sostienen que este pueblo formó parte de una oleada de migraciones que vinieron del norte y que fueron causadas por las convulsiones que provocó la caída del imperio tlapaneca, también es posible, debido a las fechas en las que ocurrió su llegada a las faldas del Huixachtepetl y a que los tolteca-chichimeca se asentaron en Tula alrededor de las mismas fechas, que se tratara de grupos de teotihuacanos que se reubicaron en el valle de Anahuac tras la caída de esta gran metrópoli del periodo Clásico. Esta propuesta tiene sustento arqueológico, ya que, de acuerdo con el análisis demográfico que llevaron a cabo William Sanders, Jeffrey Parsons y Robert Santley, el sur del valle, en particular, experimentó un proceso de recolonización durante el periodo que va del año 300 al 750 d. C., mismo lapso en el que se dio el declive de Teotihuacan (Sanders et al. 1979, 107, 194–97).

En lo que toca al lugar en donde se estableció este grupo, el *Memorial breve...* señala que los chichimeca-colhuaque llegaron “allí donde hasta el presente se llama Culhuacan” (Chimalpáhin 1991, 3). El documento se refiere a la ubicación en la que dicha ciudad se encontraba a principios del siglo XVII y que conserva hasta la actualidad, al sur del Huixachtepetl, hacia la rivera del entonces lago de Xochimilco. Sin embargo, como se ha propuesto en el trabajo titulado “Aztlán, Teocolhuacan, el inicio de una migración y el fin de una triple alianza. Tiempos y lugares” (Reyes Morales y Romero Galván 2019), es posible sostener que este grupo se estableció en la rivera opuesta del cerro a aquella que señaló Chimalpáhin, en la zona en la que hasta el día de hoy se encuentra el pueblo de Iztapalapa (véase figura 1).

Después de señalar algunos de los sucesos que se dieron tras el asentamiento de este pueblo en la península de Iztapalapa,³ el siguiente pasaje que

³ En lo que se refiere a los acontecimientos que habrían sucedido después de la llegada de este grupo, Chimalpáhin (1991, 3) apuntó que los chichimeca-colhuaque se encontraron con otros dos grupos, los xochimilcas y aquellos que residían en Atlacuihuayan (Tacubaya). Además, el historiador chalca dejó asentado que, después de su llegada, este grupo sometió a seis pueblos: Xochimilco, Cuitláhuac, Mízquic, Cuyohuacan, Ocuilan y Malinalco. Hasta el momento, las excavaciones arqueológicas no han encontrado vestigios corres-

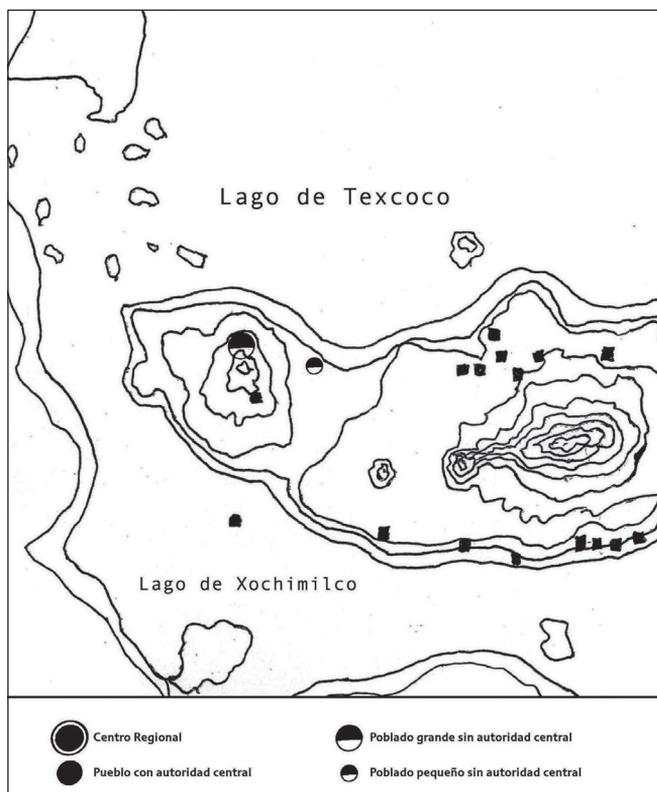


Figura 1. Asentamientos humanos en las faldas del Huixachtepetl entre el 300 y el 750.
Fuente: imagen que reproduce los datos del mapa 14, Middle horizon, en Sanders et al. 1979

pondientes a esa época en las poblaciones de Tacubaya-Atlacuihuayan y Xochimilco, tampoco en Cuitláhuac, Míxquic y Coyoacán. Los únicos registros existentes se refieren al territorio en el que a la postre se estableció el señorío de Azcapotzalco (Sanders et al., Mapa 14). En una situación distinta se encuentran los casos de Ocuilan y Malinalco. El *Memorial breve...* sugiere que esas dos poblaciones también fueron conquistadas por los chichimeca-colhuaque tras su llegada a la península de Iztapalapa (Chimalpáhin 1991, 3). Sin embargo, es posible sostener que estos acontecimientos sucedieron más de 450 años después. Los *Anales de Cuauhtitlan* apuntan que en el año 12-Caña, correspondiente al 1127 en la cuenta cristiana, los colhuaque llegaron al sur del valle de Anahuac tras la caída de Tula (“Anales de Cuauhtitlan” 1975, 16). Fue entonces cuando “llegó Cuauh-texpetlatzin a Colhuacan”, quien “luego despachó a sus vasallos a Ocuilan y Malinalco, donde habitan”. Esta información contrasta con la que vertió Chimalpáhin en el *Memorial breve...* y concuerda con las investigaciones arqueológicas que llevó a cabo Laurette Séjourné (1970, 63) en la zona de Colhuacan, quien encontró sólo cerámica tipo azteca, característica del periodo Posclásico (Baños 1993, 227). Según la clasificación de Franz

aparece tanto en el *Memorial breve...* como en *La descendencia...* informa que 47 años después de su establecimiento, en el año 717 d. C., se asentó “el primero que allá en Culhuacan fungió como autoridad de los culhuaque”, el de nombre Tepiltzin Nauhyotzin (Chimalpáhin 1991, 3; *Codex Chimalpahin* 1997, 63). Después de este primer señor, estas dos relaciones señalan a otros cinco *tlahtoque* que se hicieron cargo del *tlahtocayotl*: Nonohuacatl, que se asentó en 767; Yohuallatonac, que asumió el poder en 845; Quetzalacxoyatzin, que hizo lo propio en 904; Chalchiuhtlatonac, que lo sucedió en 953, y Totepeuh, que se convirtió en señor en 985 (Chimalpáhin 1991, 5–9; *Codex Chimalpahin* 1997, 63–65).

Para estudiosos como Hanns Prem (1991, 29), tanto Tepiltzin Nauhyotzin como los cinco señores que lo sucedieron responden a una extensión artificial y retroactiva de una dinastía posterior, es decir que, según este autor, esos señores no existieron. En una línea similar se encuentra lo dicho por Paul Kirchoff (1955, 192), quien, cincuenta años antes que Prem, señaló de forma tajante que las crónicas que se basan en la tradición de los colhuas tienen “arreglos” cuya finalidad fue la de dar a la historia colhua una mayor antigüedad. Sin embargo, a pesar de que algunos datos que aparecen en el *Memorial breve...* corresponden a periodos históricos distintos, y puesto que no es posible corroborar la existencia de estos seis señores en una tercera fuente, tampoco es posible sostener de manera tajante que las noticias que sobre ellos aparecen en estos manuscritos son producto de un “arreglo”. Esto se debe a que la información que se desprende de las investigaciones arqueológicas señala que en la época en la que gobernaron estos seis señores ya había poblaciones con mando centralizado en la península de Iztapalapa, por lo que no es posible descartar que en ellas existiera poder legítimamente constituido.

Además, existe un dato muy significativo que Chimalpáhin (1991, 7) asentó en el *Memorial breve...* Se trata de una noticia que se ubica en los tiempos

Boas (Gamio 1921, 7), fue justo en Colhuacan donde se encontró el mayor número de cerámica a partir de la cual se dio nombre a esta clasificación, lo cual sugiere que al menos estos datos que el historiador chalca integró en su obra provienen de una fuente ajena a *La descendencia y generación...* y que, por lo tanto, Chimalpáhin ubicó en otro tiempo la información que se refiere a la segunda llegada de los colhuaque a la península de Iztapalapa, ocurrida poco más de cuatro siglos después de la primera llegada y tras la Gran Inundación del siglo XI, catástrofe natural que propició su salida de Tula y su vuelta a las faldas del Huixachtepetl (Reyes Morales y Romero Galván 2019).

de Yohuallatonac, tercer *tlahtoani* de los chichimeca-colhuaque, y que señala el inicio de la triple alianza entre Colhuacan, Tula y Otumba en el año 1-Tecpatl, correspondiente al 856 en la cuenta cristiana. Este dato es de suma importancia, ya que gracias a él, y a la información que figura en la *Relación de la genealogía* y en los *Anales de Cuauhtitlan*, es posible reconstruir el contexto en el que se constituyó esta primera *excan tlatoloyan*, a través de la cual se habrían consolidado los vínculos políticos entre los colhuas y los toltecas y en la que Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl habría tenido una participación relevante.

LOS TOLTECA-CHICHIMECA Y EL ORIGEN DE LOS COLHUAS

El inicio de la historia que narra la *Relación de la genealogía* se sitúa alrededor del año 776, que corresponde al 12-Tecpatl en la cuenta indígena, es decir, 106 años después de la fecha que señalan el *Memorial breve...* y *La descendencia...* para el establecimiento de los chichimeca-colhuaque en la península de Iztapalapa. A diferencia de la precisión de los datos que aparecen en los manuscritos vinculados con Chimalpáhin, la *Relación de la genealogía* da noticias muy ambiguas sobre el grupo al que se refiere y sobre el momento y lugar en el que se asentó. En esta fuente sólo se señala que este pueblo llegó a “estas partes” y que, tras once años de estancia, se fue “cierta gente y la más de ella a otras partes do dicen Culhuacan, y por tierra lejos y cosa antigua llámanle ahora Teocolhuacan” (“Relación de la genealogía” 1891, 264). De acuerdo con este manuscrito, la gente que se fue a “Teocolhuacan” tomó nombre en ese lugar, ya que desde entonces se les conoció como “los de Culhúa”. Además, el texto señala que estos nuevos colhuas permanecieron por alrededor de cien años en Teocolhuacan, periodo tras el cual migraron de vuelta a “estas partes”. El manuscrito puntualiza que este grupo salió de Teocolhuacan con dirección a Tulancingo, lugar en el que permaneció cuatro años, para después establecerse definitivamente en Tula hasta la caída de esta ciudad (“Relación de la genealogía” 1891, 264–65).

A pesar de que la información que proporciona esta fuente es muy ambigua, es posible inferir de ella tanto el primer lugar en el que se estableció este grupo como su identidad. Debido a la forma en la que está estructurado el relato se puede sugerir que cuando los franciscanos escribieron “estas

partes” y “otras partes”, en realidad tradujeron dos palabras en náhuatl. Como es bien sabido, en esta lengua los vocablos *on* y *hual* se utilizaron para indicar el movimiento desde la perspectiva del narrador. Por lo tanto, *on* podría traducirse como “ir” y *hual* como “venir”. Entonces, si el manuscrito indica que este grupo se fue a “otras partes”, a Teocolhuacan, y que después regresó a “estas partes” para establecerse en Tula, es posible sugerir que el primer lugar donde se estableció este grupo fue justamente en la zona norte del valle de Anahuac, en Tula.

A partir de estos datos es posible proponer que el grupo al que se refiere la *Relación de la genealogía* era parte de los tolteca-chichimeca y que se estableció en el norte del valle alrededor de la misma época que lo hicieron los chichimeca-colhuaque. Así lo sugieren también otras fuentes documentales. En primer término, los *Anales de Cuauhtitlan* señalan que cinco años después de la llegada de los chichimeca-colhuaque, en 1-Tochtli, que se corresponde con el año 674, “tuvieron principio los toltecas” (“Anales de Cuauhtitlan” 1975, 4).⁴ Además, en esta fuente quedó registrado que en el año 1-Tecpatl, que se corresponde con el 700 en la cuenta cristiana, los toltecas alzaron a Mixcoamaçatzin como su primer señor, es decir, 17 años

4 Existe una controversia en la primera sección de la cronología que aparece en los *Anales de Cuauhtitlan*. Por un lado, autores como Alfredo Chavero (1974, 207) señalaron que el establecimiento de Tula ocurrió en el año 674; por otro lado, autores como John Bierhorst (1992, 25) señalan que fue en el año 726. Como se puede apreciar, la diferencia es de un ciclo de 52 años. Esta discrepancia se debe a un vacío en la cronología debido a una fecha faltante, la que debería estar en el año de la muerte de Huetzin y la entronización de Totepeuh. Alfredo Chavero se dio cuenta de este vacío y lo resolvió agregando dos ciclos de 52 años a la próxima fecha que aparece en este manuscrito después de la muerte de Mixcoamazátzin (el primer señor tolteca en esta cronología) que es la de 6-Caña, mismo año en que murió Totepeuh. Sin embargo, la forma adecuada de resolver este faltante es agregando un ciclo de 52 años y no dos. Esta misma diferencia se aplica a la llegada de los chichimeca-colhuaque al valle de Anahuac. Bierhorst correlacionó el año 9-Casa con el de 721 para este acontecimiento. Sin embargo, este mismo año indígena también se puede corresponder con el de 699, fecha que es prácticamente la misma que la indicada en el *Memorial breve...* y *La descendencia y generación...* para el mismo evento. Además, los datos arqueológicos que se desprenden del trabajo de Sanders, Parsons y Santley apuntan en esta misma dirección (Sanders et al. 1979, 107, 194–97). Por lo tanto, en este trabajo se utilizará la fecha de 699 para el establecimiento de los chichimeca-colhuaque en el sur del valle de Anahuac. Lo mismo se aplica para las fechas de las entronizaciones de Mixcoamaçatzin y Huetzin: 700 en lugar de 752, y 765 en lugar de 817. Para todas las demás fechas se seguirá la cronología de Bierhorst.

antes del establecimiento de Tepiltzin Nauhyotzin en Teocolhuacan (“Anales de Cuauhtitlan” 1975, 5). Por su parte, la *Historia tolteca-chichimeca* (1947, 68) señala que, en esa misma fecha, 1-Tecpatl, “llegaron a Tollan, viniendo del cerro de Colhuaca, los tolteca-chichimecas”, coincidencia que sugiere que la designación de Mixcoamaçatzin como primer señor tolteca en los *Anales de Cuauhtitlan* fue registrada como el establecimiento de este grupo al norte del valle de Anahuac en la *Historia tolteca-chichimeca*. Si, de acuerdo con la *Relación de la genealogía*, un sector de este grupo migró hacia Teocolhuacan y allí cambió de nombre, es posible sugerir que el grupo de los tolteca-chichimeca que migró hacia el sur sufrió un proceso de transformación o apropiación cultural tras su estancia en Teocolhuacan, ya que desde entonces se volvieron colhuas.

Con respecto a los acontecimientos que ocurrieron después de que este grupo se marchara a Teocolhuacan, la *Relación de la genealogía* presenta la versión colhua de la historia de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl, la cual, en este manuscrito, aparece como el hito fundacional de los colhuas. El texto señala que, una vez en su nueva morada, “los de Culhuacán levantaron un Señor”, el cual “se decía Totehéb” (“Relación de la genealogía” 1891, 265). Este “Totehéb” es en realidad Totepeuh, padre de Ce Acatl, quien, de acuerdo con esta fuente, fue el primer *tlahtoani* que rigió en Teocolhuacan. Estos manuscritos señalan que Totepeuh gobernó en ese lugar durante 56 años hasta que fue asesinado por un cuñado suyo, Atecpañecatl, quien usurpó el señorío. El relato señala que tiempo después de la muerte de su padre, Ce Acatl buscó sus huesos, los enterró y les hizo un templo “como a Dios”, lugar que tenía en “muchta veneración” (“Relación de la genealogía” 1891, 265). El episodio concluye cuando Atecpañecatl, el usurpador que mató a Totepeuh, intentó sin éxito hacer lo mismo con Ce Acatl en el templo que éste había construido para honrar los restos de su padre. El texto señala que Ce Acatl, al ver a Atecpañecatl “airado contra él, llegose a él y le dio un empujón y echole del templo abajo por las escaleras” (“Relación de la genealogía” 1891, 265). Estos manuscritos señalan que, una vez que Topiltzin vengó a su padre y con ello recuperó el dominio sobre Teocolhuacan, Ce Acatl gobernó ahí durante 16 años para luego migrar a Tulancingo, donde estuvo otros cuatro, para finalmente asentarse en Tula, donde rigió diez años más (“Relación de la genealogía” 1891, 266).

Este episodio, con una estructura idéntica, aparece en otros manuscritos que interesan a esta investigación y a través de los cuales es posible comprender de mejor forma la historia que aparece en la *Relación de la genealogía*. Se trata de los *Anales de Cuauhtitlan*, la *Leyenda de los Soles* y la *Historia de Tlaxcala*. En estas fuentes los eventos ocurren en lugares aparentemente distintos y algunos de los personajes principales tienen nombres diferentes. Sin embargo, es posible que estas discrepancias estén relacionadas con las diversas tradiciones historiográficas que cuentan la misma historia.

En la primera de estas fuentes, los *Anales de Cuauhtitlan*, la historia de Ce Acatl aparece de esta forma:

En 6-Acatl murió el llamado Totepeuh, padre de Quetzalcohuatl. Entonces se entronizó Ihuitimal, que reinó en Tollan [...]. En este 9-Acatl indagó Quetzalcohuatl de su padre. Ya tenía entonces algún uso de razón, pues ya andaba en los nueve años. Dijo: ¡si viera yo cómo es mi padre y cómo su rostro! Dijéronle: “Mira, señor, murió y por allá le enterraron”. Sin dilación fue Quetzalcohuatl a cavar la tierra y buscó los huesos (de su padre); y después que sacó los huesos, fue a enterrarlos dentro de la casa real nombrada Quillaztli (“Anales de Cuauhtitlan” 1975, 7).

El episodio culmina en el año 2-Tochtli, cuando Ce Acatl se marcha hacia Tulancingo, lugar en el que permaneció cuatro años y en donde después, en el año 5-Calli, que corresponde al 873, “fueron los toltecas a traer a Quetzalcohuatl para constituirle rey en Tollan” (“Anales de Cuauhtitlan” 1975, 7).

A pesar de que este relato es virtualmente idéntico al que aparece en la *Relación de la genealogía*, existen algunos elementos que difieren. En primer lugar, en esta versión quien se establece como señor después de Totepeuh es Ihuitimal, no Atepanecat. Sin embargo, es posible señalar que Ihuitimal era el nombre del personaje y Atepanecat el título que tomó como gobernante. Esto lo sugiere otro episodio que aparece en los mismos *Anales de Cuauhtitlan*, cuando en esta fuente se afirma que Huemac tomó el nombre de Atepanecat como su título de gobernante (“Anales de Cuauhtitlan” 1975, 12). En esta misma línea, Michel Graulich (1998, 127) propuso que *atepanecat* era un título de Cihuacoatl, el “representante de la tierra y la luna”.

En segundo lugar, en los *Anales de Cuauhtitlan* no se especifica que Ihuitimal/AtecpañecatI haya sido un usurpador, sólo se señala que sucedió a Totepeuh. Sin embargo, se puede inferir que efectivamente le arrebató el señorío, ya que el episodio en el que Topiltzin busca y entierra los huesos de su padre sugiere que éste no tuvo los ritos funerarios adecuados tras su muerte. Por lo tanto, el argumento que aparece en la *Relación de la genealogía*, en el sentido de que Ihuitimal/AtecpañecatI fue un usurpador, se refuerza.

En tercer lugar, estas dos crónicas parecen discrepar respecto al territorio en el que se asentaron en el mando estos tres personajes. En la *Relación de la genealogía*, Totepeuh e Ihuitimal/AtecpañecatI se establecieron y murieron en Teocolhuacan (“Relación de la genealogía” 1891, 266); al igual que para estos dos *tlahtoque*, este manuscrito señala que Topiltzin tomó el mando en Teocolhuacan, pasó cuatro años en Tulancingo y después gobernó en Tula hasta su muerte o su salida de aquella ciudad. Por otra parte, en los *Anales de Cuauhtitlan*, a pesar de que existe un vacío sobre la fecha y el lugar en el que ascendió como señor Totepeuh, se asume que éste, al igual que Ihuitimal/AtecpañecatI, se asentó en Tollan (“Anales de Cuauhtitlan” 1975, 7). También se asume que, tras enterrar los restos de su padre, Topiltzin tomó el lugar del señor de Tollan que Ihuitimal/AtecpañecatI había usurpado. Después se dirigió a Tulancingo, a donde fueron por él los toltecas para constituirlo como *tlahtoani* también en Tollan.

Como se puede apreciar, en estas dos versiones aparecen dos lugares distintos en los que se asentaron estos tres señores: Teocolhuacan y Tollan. Sobre el nombre y significado de Tollan, Nigel Davies (1977, 24–74) dedicó un capítulo de su libro *The Toltecs: until the Fall of Tula* a la discusión respecto a las características de este último “lugar”. En él, además de señalar que el término “Tollan” —una de cuyas acepciones es gran ciudad— se utilizó indistintamente para referirse a muchos lugares, como Tula, Cholula o Teotihuacan, apunta que, de hecho, “Tollan” y “tolteca” no son simplemente los nombres de una ciudad y su gente, sino conceptos que es casi imposible limitar a un lugar, a un grupo de personas o a un periodo (Davies 1977, 25). Esto sugiere que, de acuerdo con Davies, el hecho de que todos los *tlahtoque* que figuran en la cronología tolteca de los *Anales de Cuauhtitlan* se hayan asentado y gobernado en “Tollan” no significa necesariamente que su asiento se ubicó en Tula, ya que pudieron establecerse en alguna de las principales ciudades de los toltecas.

Una discrepancia más que aparece entre estas dos fuentes tiene que ver con la sucesión de los señores toltecas.⁵ Los *Anales de Cuauhtitlan* apuntan que Totepeuh fue su tercer señor, Ihuitimal/Atecpanecatl el cuarto y Topiltzin el quinto. Por su parte, en la *Relación de la genealogía* Totepeuh es el primer señor de los colhuas y Topiltzin el segundo, mientras que Ihuitimal/Atecpanecatl no entra en esta lista por considerársele un usurpador. Para comprender esta última discrepancia es necesario revisar una fuente más en la que también aparece este pasaje de la vida de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl: la *Leyenda de los Soles*. En este texto, el episodio aparece de la siguiente forma:

Los cuatrocientos mimixcohua son tíos de Ce Acatl, a cuyo padre aborrecieron y mataron, y después que lo mataron, lo fueron a enterrar en la arena (*xaltitlan*). Ce Acatl buscó a su padre y dijo: “Qué es de mi padre?” Cozcacuauhltli (Águila de cabeza bermeja) le respondió: “Mataron a tu padre; yace allá donde fueron a sepultarle”. Él fue a desenterrarle y le puso dentro de su templo, el Mixcoatepetl. Los que a su padre mataron, sus tíos llamados Apanecatl y Çolton y Cuilton, dijeron luego: “¿Con qué dedicará su templo?” [...]. Mucho se enojaron sus tíos, y luego se fueron, yendo por adelante Apanecatl, que subió de prisa. Ce Acatl se levantó y le hendió la cabeza con un vaso hondo y liso; por lo que cayó hasta abajo (“Leyenda de los Soles” 1975, 125).

Como se puede apreciar en este sintético pasaje, al igual que en la *Relación de la genealogía*, la *Leyenda de los Soles* apunta a Atecpanecatl como el responsable de la muerte del padre de Topiltzin. Sin embargo, en este caso el progenitor de Ce Acatl no es Totepeuh, sino Mixcoatl (Olivier 2015). Respecto de este último nombre, Henry Nicholson (2001, 258, 283) y Michel Graulich (1998, 18) sostuvieron que probablemente Totepeuh fue una variante,

⁵ Otra fuente que trata sobre esta genealogía es la *Historia de los señores toltecas*, de Alva Ixtlilxóchitl. Sin embargo, no se tomará en cuenta en esta investigación debido a que, a pesar de algunas coincidencias en la sucesión dinástica, los datos que esta fuente proporciona no se encuentran en ninguna otra y, sobre todo, porque en este manuscrito se señala que los señores toltecas llegaron a un acuerdo para permanecer exactamente 52 años en el mando, lo cual no concuerda con ninguna sucesión de mando de ningún pueblo prehispánico (Alva Ixtlilxóchitl 1975, 270).

cuyo origen podría situarse en la palabra *tepeuani*, que significa “conquistador, o vencedor de batalla” (Molina 2008, 103). Así, la palabra *totepeuh* se puede traducir como “nuestro conquistador”, con lo cual el nombre de este personaje habría sido Mixcoatl, y Totepeuh su apelativo. Este dato es significativo por dos razones. En primera instancia, porque a través de él se puede entender por qué en la *Relación de la genealogía* el padre de Topiltzin aparece con el nombre de Totepeuh, el conquistador de los chichimeca-colhuaque. En segundo término, porque, si se hace una lectura de los pasajes previos a aquellos que hacen referencia a Ce Acatl en la *Leyenda de los soles*, es posible reafirmar la ubicación de Teocolhuacan, a través de lo cual se pueden vincular todas estas versiones y darle sentido al pasaje en su conjunto.

En la *Leyenda de los Soles* (1975, 124), en las líneas previas a aquellas que dan noticia de Ce Acatl, se puede leer que quien se convertiría en su padre, Mixcoatl, tras combatir en Cocyama, Huehuetocan y Pochtlan, fue a conquistar en Huitznahuac, donde salió a su encuentro Chimalman, la que se convertiría en la madre de Topiltzin. Este pasaje sugiere, en primera instancia, que Mixcoatl era miembro de la nobleza de un pueblo conquistador —los tolteca-chichimeca— y que posiblemente, tras hacer méritos en la guerra y tal vez con el propósito de ser ascendido como señor, le fue encomendada la campaña de conquista. En segundo término, es posible sostener que el Huitznahuac conquistado por Mixcoatl no fue otro que el asentamiento de los chichimeca-colhuaque al norte del Huixachtepetl. Como es bien sabido, muchos de los topónimos en el México antiguo tenían la particularidad de describir el lugar al que se referían. En el caso de Huitznahuac, la palabra está compuesta por la raíz del sustantivo *huitztli*, que se puede traducir como “espina” o “espina grande”, y el locativo *nahuac*, que significa “junto”, de tal forma que es posible traducir esta palabra como “junto a las espinas” (Wimmer 2020). Por su parte, la palabra Huixachtepetl está compuesta por la raíz del sustantivo *huixachin*, que se puede traducir como “planta espinosa” (Wimmer 2020) o “árbol espinoso” (Molina 2001, 158), y la palabra *tepetl* que, como es bien sabido, significa “cerro” (Molina 2001, 103), con lo cual, Huixachtepetl se puede traducir como “cerro de los árboles espinosos”. Es importante hacer notar que este género de plantas o árboles espinosos se tomó del náhuatl *huixachin*, por lo que en castellano se les conoce como huisaches

(Real Academia Española 2014), razón por la que la traducción más común para Huixachtepetl es “Cerro de los huisaches”. Esto es llamativo, ya que Ángel María Garibay (2007, 345) tradujo el sustantivo *huitztli*, que, como se señaló arriba, compone el locativo Huitznahuac, como una “espina grande, como las de la acacia (huizache)”. Además, Alexis Wimmer señala que el locativo Huitznahuac hace referencia a “un lugar de culto situado en la parte sur de los centros de cultura náhuatl” y “designa el sur de la tierra y el cielo” en el universo ritual náhuatl, es decir, que es uno de los nombres que recibía el rumbo cósmico del sur (Wimmer 2020).

Con ello, además de los muchos indicios que permiten señalar que las palabras *huitznahuac* y *huixachtepetl* hacen referencia a sitios con características similares, *huitznahuac* también se puede asociar a un lugar de culto situado al sur de Tula, es decir, el asentamiento primigenio de los chichimeca-colhuaque ubicado en la ladera norte del Huixachtepetl, lugar que quedó registrado en la *Relación de la genealogía* con el nombre de Teocolhuacan. El indicio más contundente que apunta en esta dirección aparece en la *Historia de Tlaxcala*, de Diego Muñoz Camargo, quien, cuando se ocupa del pasaje de las conquistas de Mixcoatl y su encuentro con quien sería la madre de Ce Acatl, señala que Huitznahuac se encontraba en los dominios de los chichimeca-colhuaque y que la madre de Ce Acatl era una noble de la provincia de Colhuacan:

y de esta provincia de Comayan vinieron a la provincia de Culhuacan y á Teotlacoachalco y á Teohuitznahuac: aquí quisieron flechar y matar a una Señora Cazica que se llamaba Cohuatlicue, Señora de esta provincia, á la cual no flecharon, antes hicieron amistades con ella y la hubo por mujer Mixcohuatl Camaxtli, y de esta Cohuatlicue y Mixcohuatl nació Quetzalcohuatl... (Muñoz Camargo 2013, 79–80).

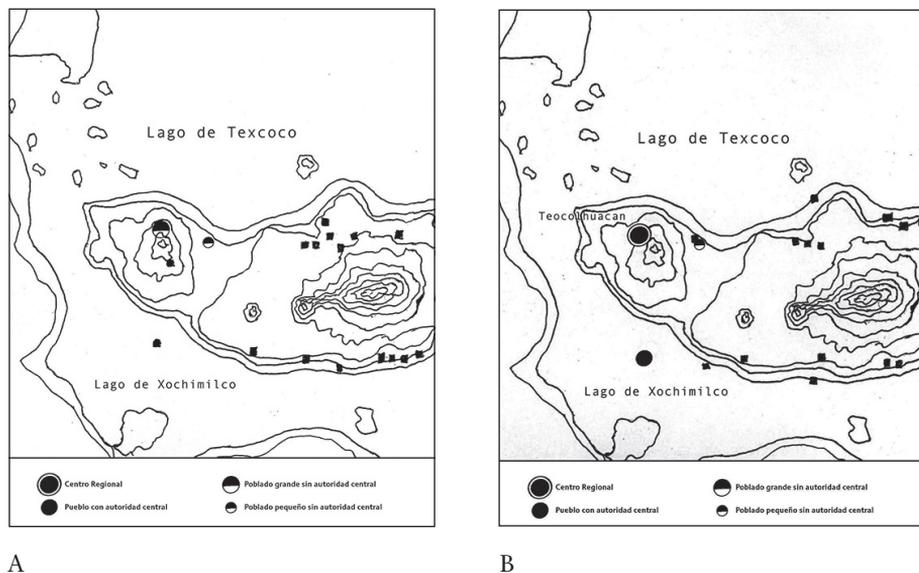
Gracias a toda esta información es posible sostener que Mixcoatl era miembro de la nobleza de los tolteca-chichimeca y que conquistó el lugar en el que se asentaron los chichimeca-colhuaque, razón por la cual adquirió el título de Totepeuh, “nuestro conquistador”. Además, se puede señalar que Mixcoatl/Totepeuh se vinculó con la nobleza de los chichimeca-colhuaque al casarse con Chimalma, quien daría a luz a Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl

y, con él, a un nuevo linaje, el de los colhuas.⁶ Esto explicaría también por qué la *Relación de la genealogía* señala que los que se fueron a Teocolhuacan, es decir, los conquistadores encabezados por Mixcoatl/Totepeuh, tomaron nombre en ese lugar, “conviene á saber, los de Culhuacán” (“Relación de la genealogía” 1891, 265).

En esta misma línea, la información que se desprende de las investigaciones arqueológicas proporciona datos que fortalecen la idea de este vínculo. El trabajo coordinado por Sanders concluyó que en el periodo denominado como *Second intermediate phase one*, que va del 750 al 950, el asentamiento con mayor población entre aquellos que se encontraban en las inmediaciones del Huixachtepetl creció hasta convertirse en un Centro Regional (Sanders et al. 1979, mapa 15). Esta información es relevante porque es en este mismo periodo en el que la *Relación de la genealogía* y los *Anales de Cuauhtitlan* sitúan a Mixcoatl/Totepeuh y a Topiltzin en Teocolhuacan. Además, es también en ese periodo en el que, según el *Memorial breve...*, en el año 1-Tecpatl, 856, “comenzó a existir el mando de *teuhkli*, el mando de *tlahtoani*, desde tres lugares distintos”, Tula, Colhuacan y Otumba (Chimalpáhin 1991, 7). Se trata del establecimiento de la primera *excan tlahtoloyan*, que coincide con el periodo que se está tratando (véase figura 2).⁷

6 Como es bien sabido, existe la idea, muy difundida, de que Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl nació en Amatlan, población situada en el actual estado de Morelos. Además de este lugar y región, que han sido señalados por autores como Wigberto Jiménez Moreno, fuentes como la *Histoire du Mexique* dan noticia de que el nacimiento de este personaje se dio en un lugar conocido como Michatlauhco, el cual, de acuerdo con Juan Dubernard Chaveau (1982, 211–17), se puede localizar en las cercanías de este poblado morelense. Sin embargo, no existe información en las fuentes que vincule a este personaje con la nobleza de Amatlan. De hecho, no se sabe si este poblado fue un señorío y, de haberlo sido, su importancia debió ser mínima debido a que no sobrevivió información al respecto en las fuentes documentales. Por otro lado, como se ha hecho notar en esta investigación, existe información en las fuentes que permite sostener que la madre de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl, Chimalma, fue una noble de Teocolhuacan, por lo que se puede suponer que la región de Tepoztlan y Amatlan se encontraba bajo el dominio de Teocolhuacan, razón por la cual Ce Acatl nació en aquel lugar.

7 Como lo señalan María del Carmen Herrera Meza, Alfredo López Austin y Rodrigo Martínez Baracs (2013), el significado de *excan tlahtoloyan* era el de “el lugar de gobierno de tres sedes”. Además, estos mismos autores apuntan que las principales funciones de la *excan tlahtoloyan* eran: 1) alianza militar con fines hegemónicos, 2) distribución de tributarios y tributos, 3) auxilio en la construcción de obras públicas, 4) refuerzo del reconocimiento de los aliados, 5) ordenamiento político regional, y 6) poder judicial sobre todo el



A

B

Figuras 2a-2b. Comparación de los asentamientos humanos en la península de Iztapalapa entre a) 300-750 y b) 750-950.

Fuente: imágenes que reproducen los datos de los mapas 14 y 15, *Middle Horizon y Second Intermediate Phase One* (Sanders et al. 1979)

Esta fecha de inicio de la triple alianza cobra aún más relevancia si se contrasta con la información que aparece en los *Anales de Cuauhtitlan*. De acuerdo con esta fuente, Ce Acatl vengó la muerte de su padre alrededor del año 851, cinco años antes de que se estableciera la primera *excan tlatoloyan* de acuerdo con el *Memorial breve...* de Chimalpáhin (“Anales de Cuauhtitlan” 1975, 7; Chimalpáhin 1991, 7). Estos datos sugieren que, tras asesinar a Ilhuitimal/Atecanecatl y retomar el control sobre el asentamiento de los

territorio. Por su parte, Alfredo López Austin (2012, 95-96) hizo notar que esta clase de alianzas existió en diversas regiones de Mesoamérica, por lo que “hace pensar en un fundamento de tipo cósmico. [...] es posible que cada *hueitlahtocayotl* representara una de las tres capas cósmicas: los nueve pisos del inframundo, los cuatro primeros cielos y los nueve cielos más distantes como unidos para el dominio universal”. Por otro lado, es importante hacer notar que la *excan tlatoloyan*, como institución política, se ajusta a una de las estrategias de dominio enlistadas en el modelo de Michael Mann (1986, 143-61): se trata de la “cooperación obligatoria”, por lo que es posible sostener que esta primera versión de la *excan tlatoloyan* compartía características con la última que se constituyó, la que integraron los señoríos de Mexico-Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan.

chichimeca-colhuaque en el Huixachtepetl, Topiltzin alcanzó las condiciones necesarias para el establecimiento de la triple alianza entre Tula, Colhuacan y Otumba. Más adelante fue llamado por los toltecas para convertirse en su gobernante, por lo que se dirigió hacia Tulancingo y, después de cuatro años de estancia en ese lugar, marchó a Tula, donde se asentó como gobernante de los toltecas.⁸ Con ello, sólo resta explicar por qué la *Relación de la genealogía* considera a Mixcoatl/Totepeuh como el primer señor de los colhuas y no el tercer señor de Tollan, tal como lo informan los *Anales de Cuauhtitlan*, asunto que está vinculado con la posición de Ce Acatl en la sucesión de gobernantes en Tula.

EL LUGAR DE CE ACATL EN LA SUCESIÓN DE GOBERNANTES TOLTECAS

Como se hizo notar en la introducción, existe un debate entre los estudiosos sobre el lugar que ocupó Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl en la sucesión de gobernantes de Tula. Con el objetivo de tomar parte en esta discusión, en este apartado se analizan las diferencias entre los relatos de la sucesión de gobernantes que aparecen tanto en la *Relación de la genealogía* como en los *Anales de Cuauhtitlan*. Como se podrá apreciar más adelante, es posible que estas diferencias se deban a que la *Relación de la genealogía* contiene exclusivamente la historia de los colhuas, mientras que en los *Anales de Cuauhtitlan* la historia de este pueblo se inserta en un panorama más amplio, pues estos anales se ocupan del devenir de los toltecas, de quienes los colhuas formaron parte.

Como se puede apreciar en la tabla 1, existen cuatro diferencias principales entre las sucesiones que aparecen en estos dos manuscritos. En la *Relación*

8 La incorporación de Ce Acatl a la sucesión de gobernantes en Tula puede ser leída como una variante elitista de dominio, la cual consistía en incorporar a las elites conquistadas a la clase gobernante de la metrópoli. Este tema fue abordado por Michael Mann (1986, 294–95), quien, al tratar algunas de las diferentes formas de dominación que han existido a lo largo de la historia de la humanidad, como la ideológica de los romanos o la democrática de la cristiandad, señaló: “The elitist variant was the successful Chinese way of incorporating its conquerors”, es decir, que en la China de la antigüedad los gobernantes de los pueblos sometidos eran incorporados a la clase dirigente de los conquistadores.

de la *genealogía* hay dos vacíos en comparación con la lista de gobernantes que aparece en los *Anales de Cuauhtitlan*. Además, falta un *tlahtoani*, Ilhuitimal/Atecpanecatl, y la posición de Ce Acatl en la línea de sucesión es diferente (véase tabla 1).

En relación con el primero de estos vacíos, los *Anales de Cuauhtitlan* señalan que los tres primeros señores de los toltecas fueron Mixcoacatzin (700-765), Huetzin (765-¿?) y Totepeuh (¿?-835). Por su parte, la *Relación de la genealogía* apunta que el primer *tlahtoque* colhua fue Totepeuh y que éste gobernó en Teocolhuacan entre 802 y 857, aproximadamente. De acuerdo con la explicación que se ha vertido en estas páginas, esta diferencia se debe a que Mixcoatl/Totepeuh, que es considerado como el tercer señor de los toltecas en los *Anales de Cuauhtitlan*, conquistó a los chichimeca-colhuaque, por lo que se convirtió en su primer señor, tal como quedó registrado en los anales de los colhuas de los que se nutrió la *Relación de la genealogía*.

En lo que toca a la omisión de Ilhuitimal/Atecpanecatl como *tlahtoani* en este último manuscrito, este personaje sí aparece en los *Anales de Cuauhtitlan* como el sucesor de Totepeuh, es decir, como el cuarto señor tolteca, quien gobernó del 835 al 851. En la secuencia registrada en la *Relación de la genealogía*, este personaje, por ser el asesino de Totepeuh y asumir el poder de manera indebida, es considerado usurpador y no figura en la secuencia de los señores. Esta diferencia sugiere dos cosas estrechamente relacionadas. La primera de ellas, que Ilhuitimal/Atecpanecatl era miembro de un linaje distinto al de los colhuas, razón por la cual el periodo que gobernó como *tlahtoani* sólo se registró en los *Anales de Cuauhtitlan*. En segundo lugar, que el sistema de sucesión de los toltecas estaba integrado por más de un linaje.

Las otras dos diferencias entre estas fuentes también sugieren que los gobernantes de Tula provenían de más de una stirpe. En primer término, en los *Anales de Cuauhtitlan*, Ce Acatl aparece como el quinto señor en la línea de sucesión, después de Ilhuitimal/Atecpanecatl. Por otra parte, en la *Relación de la genealogía* aparece como el segundo *tlahtoani* colhua, después de Totepeuh. Esto se debe a que en esta fuente sólo se registró la historia de los colhuas, por lo que Ilhuitimal/Atecpanecatl no aparece en ella. La última diferencia entre estos dos manuscritos proporciona la clave final para una mejor comprensión del sistema de sucesión tolteca: se trata del segundo vacío que hay en la *Relación de la genealogía*.

Tabla 1

Comparación entre las sucesiones de los *Anales de Cuauhtitlan*, la *Relación de la genealogía y el Memorial breve...*

<i>Anales de Cuauhtitlan</i>			<i>Relación de la genealogía</i>			<i>Memorial breve...</i>		
<i>tlabtoani/hecho</i>	<i>año/ periodo</i>	<i>lugar</i>	<i>tlabtoani/hecho</i>	<i>año/ periodo</i>	<i>lugar</i>	<i>tlabtoani/hecho</i>	<i>año/ periodo</i>	<i>lugar</i>
1. Mixcoamaçatzin	700-765*	Tollan	Primer vacío: no hay acontecimientos.	---	---	Fundación de Colhuacan	670	Colhuacan
2. Huetzin	765-¿?*	Tollan						
3. Totepeuh	¿?-835	Tollan	1. Totepeuh	802-857	Teocolhuacan	Nauhyotzin	717-767	Colhuacan
4. Ihuitimal/Atepanecatl	835-851	Tollan	(Atepanecatl)	851-859	Teocolhuacan	Nonohuacatl	767-845	Colhuacan
5. [Ce Acatl] Topiltzin	851-870	¿?	2. Ce Acatl	860-875	Teocolhuacan	Yohuallatónac.	845-904	Colhuacan
5. [Ce Acatl] Topiltzin	870-873	Tollancinco	2. Ce Acatl	876-885	Migración a Tullancinco	En su época se estableció la primer Triple Alianza.		
5. [Ce Acatl] Topiltzin	873-895	Tollan	2. Ce Acatl	886-889	Tullancinco			
6. Matlaxochitl	895-930	Tollan	2. Ce Acatl	890-899	Tula	Quetzalacxoyatzin	904-953	Colhuacan
7. Nauhyotzin	930-945	Tollan	Segundo vacío: Tula se quedó sin señor por 97 años.	900-996	Tula			
8. Matlaccoatzin	945-973	Tollan				Chalchiuhtlatonac	953-985	Colhuacan
9. Tlicohuatzin	973-994	Tollan						
10. Huemac	994-1070	Tollan	3. Huemac	997-1064	Tula	Totepeuh	985-1026	Colhuacan
Malos auguirios en Tollan.	1058	Tollan	Malos auguirios en Tollan.	1058	---			
Huemac se ahorca /entra al Cincalco de Chapultepec.	1070		Huemac se ahorca/ entra al Cincalco de Chapultepec.	1064	---			

Fuentes: Bierhorst (1992, 26-31, 37-42); *Relación de la genealogía* (1891, 265-67); Chimalpáhin (1991, 3-13).

* Estas dos fechas aparecen de forma distinta en la cronología de Bierhorst. Véase nota 4.

Los *Anales de Cuauhtitlan* señalan que cinco *tlahtoque* gobernaron en Tollan después de Ce Acatl (“Anales de Cuauhtitlan” 1975, 11–12). Se trata de Matlaxochitl (895-930), Nauhyotzin (930-945), Matlaccoatzin (945-973), Tlicohuatzin (973-994) y Huemac (994-1070). En contraste, la *Relación de la genealogía* afirma que después de la muerte o partida de Ce Acatl, Tula se mantuvo sin *tlahtoani* durante 97 años debido a que, según esta fuente, los dioses se enojaron y no permitieron que ningún señor gobernara allí durante este periodo (“Relación de la genealogía” 1891, 266). Como se puede ver en la tabla 1, este lapso de 97 años se corresponde casi exactamente con los 99 años de los periodos de Matlaxochitl, Nauhyotzin, Matlaccoatzin y Tlicohuatzin, sexto, séptimo, octavo y noveno *tlahtoque* de Tollan, respectivamente, según los *Anales de Cuauhtitlan*. Después, ambas fuentes coinciden en que Huemac se convirtió en *tlahtoani* y gobernó desde 994 hasta la caída de Tula. La *Relación de la genealogía* proporciona otra pista para explicar esta diferencia. Este manuscrito afirma que después del periodo de 97 años “fue elegido uno del linaje del dicho Topilci [...]. Aqueste se llamaba Huemac” (“Relación de la genealogía” 1891, 267). Esto sugiere, como en el caso de Ilhuitimal/Atecpanecatl, que los cuatro *tlahtoque* que gobernaron en Tula entre Ce Acatl y Huemac eran miembros de un linaje o linajes ajenos al de los colhuas, muy probablemente de los tolteca-chichimeca y de los nonohualca-chichimeca, razón por la cual no se registraron en la historia de los colhuas.

En lo que toca al sistema de gobierno de los toltecas, llama la atención que la manera de gobernarse de los colhuas después de la caída de Tula, y una vez que se asentaron nuevamente en las faldas del Huixachtepetl, se caracterizó por la existencia de cuatro *tlahtoque* de forma simultánea, mecanismo que pudo haber sido adoptado por este grupo en Tula. Las fuentes señalan que, tras la caída de esta ciudad, los toltecas fueron conocidos en el valle de Anahuac simplemente como colhuas. Esta transición quedó registrada tanto en los *Anales de Cuauhtitlan* como en la *Historia de los señores toltecas*, de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. En la primera de estas obras se puede leer: “Después que se dispersaron los toltecas, fué su solo nombre el de colhuas” (“Anales de Cuauhtitlan” 1975, 17). Por su parte, en el texto del historiador texcocano se pueden encontrar más detalles sobre esta transición:

Los señores que quedaron en éstas [partes] fueron los que siguen: en Culhuacan, que es donde ellos se juntaron, quedaron en Culhuacan, Suitemol con su mujer llamada Ozolaxuchi, y con un hijo que nació en esta coyuntura, llamado Nauhyol; y Cuauhtlix, con su mujer Ilmixuch, y un hijo llamado Acxocuah, los cuales con la gente que les cupo, se quedaron en este lugar haciendo algunas casas para su morada. Estos dos eran los más principales de la casa y linaje del gran Topiltzin, y después Nauhyotl y sus descendientes fueron reyes de los colhuas, que así se llamaron los toltecas después por ser su cabecera Culhuacan (Alva Ixtlilxóchitl 1975b, 284–85).

Es posible señalar que la razón por la que los toltecas fueron conocidos como colhuas después de la caída de Tula se debió a que el último gobernante tolteca, Huemac, fue descendiente de Ce Acatl y miembro del linaje de los colhuas. Además, porque los tolteca-chichimeca y los nonohualca-chichimeca salieron del valle de Anahuac tras la caída de Tula (*Historia tolteca-chichimeca* 1947, 75–77). Esto también permite suponer que existió una continuidad en términos de la organización del gobierno de los colhuas de Tula a Colhuacan. Paul Kirchoff (1955, 191–92), el primer estudioso que se dedicó a reflexionar detenidamente sobre la forma de gobierno que caracterizó a los colhuas, apuntó que esta manera de mando tenía como base cuatro dinastías en vez de una sola: una principal y tres inferiores. Bajo esta lógica, habrían existido entre los colhuas un señor principal y tres señores adjuntos.⁹ Esta misma forma de gobierno existía ya en Tula y lo sabemos gracias a un pasaje que quedó registrado en la *Leyenda de los soles*, en el cual se puede leer que antes de la caída de la capital tolteca, “se hizo rey el llamado Huemac; el segundo llamado Nequametl; el tercero Tlatlaczin; y el cuarto llamado Huitzilpopoca. Estos son los nombres de los cuatro que sucedieron a Topiltzin”

9 Existen múltiples referencias a los cuatro señores y señoríos de los colhuas en el Postclásico tardío. En la *Crónica mexicana*, por ejemplo, Tezozómoc (1997, 63) anotó en más de una ocasión que “los de Nauhteuctli, son Yztapalapa, Culhuacan, huitzilopochcas, Mexicançingo”. Menciones similares aparecen en las obras de fray Diego Durán (1995, 326) y fray Bernardino de Sahagún (2000, 833). También existe una representación pictográfica en el *Códice Azcatitlan* (1995, 88). En el marco del arribo de los mexicas a Colhuacan, se puede apreciar en la parte superior izquierda de dicha lámina a los cuatro señores de los colhuas: Chalchiuhtlatonac, Téllitl, Coxcoxtli y Acamapichtli.

(“Leyenda de los soles” 1975, 125). De acuerdo con Kirchhoff (1955, 190–91), estos cuatro personajes formaban el gobierno civil de Tula. Además, es posible establecer que esta forma de gobierno existió, al menos, desde los tiempos de Teotihuacan, ya que de acuerdo con el análisis matemático que realizaron Tom Froese, Carlos Gersherson y Linda Manzanilla en Teotihuacan, el gobierno de esta ciudad prehispánica estaba compuesto por cuatro gobernantes simultáneos (Froese et al. 2014). Estos datos apuntan en la dirección de que en Teotihuacan, después en Tula y posteriormente en Colhuacan, el gobierno estaba conformado por cuatro gobernantes de forma simultánea, los cuales pudieron haber pertenecido a estirpes distintas y sucederse los unos a los otros como el linaje principal en el gobierno.

Este sistema de sucesión y esta forma de gobierno son los que permiten explicar la distancia de 97 o 99 años que existió entre Ce Acatl y Huemac, la cual invita a suponer que, en efecto, existían en Tula varias dinastías distintas y, con ello, que los colhuas tuvieron que esperar su turno en la dinámica de sucesión. A partir de este análisis es posible establecer que Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl fue el primer *tlahtoani* del linaje de los colhuas y, además, el primero que se integró a la dinámica de sucesión en Tula, en donde ocupó el quinto lugar. Además, es posible señalar que el segundo señor de este mismo linaje fue Huemac, quien ocupó la décima posición como señor de los toltecas. Sobre esta base, este artículo se coloca del lado de aquellos autores que sostienen que Ce Acatl no fue ni contemporáneo de Huemac ni el último *tlahtoani* tolteca. Sin embargo, a diferencia de la propuesta de Jiménez Moreno, en este trabajo se sostiene que Ce Acatl no fue uno de los primeros *tlahtoque* en Tula, sino que fue, de hecho, el quinto de diez, es decir, que se ubicó en medio de la lista de señores toltecas.

Con relación a la propuesta de Kirchhoff, en el sentido de que Ce Acatl fue el último *tlahtoani* tolteca y contemporáneo de Huemac, es posible argumentar que esta propuesta se basó en dos interpretaciones erróneas. La primera de ellas fue considerar a Huemac como el sucesor inmediato de Ce Acatl, ya que, como se señaló anteriormente, esto sólo es válido en los anales de los colhuas, pero con casi cien años de distancia y con otros cuatro *tlahtoque* de por medio. La segunda mala interpretación puede estar relacionada con la confusión entre el personaje histórico Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl y el dios Quetzalcoatl.

Como es bien sabido, en el mundo mesoamericano los dirigentes podían jugar un doble rol, uno que podríamos denominar “civil” y otro religioso, en el que los dirigentes o sacerdotes eran considerados como imágenes de una deidad. En el caso particular de Ce Acatl, Nicholson (2001, 260) propuso que, además de la introducción de rituales de autosacrificio, Topiltzin fue un innovador religioso que profundizó el culto al antiguo dios simbolizado por la serpiente emplumada, cuyo nombre adoptó como título. En esta lógica, y en el entendido de que Huemac era del linaje de Topiltzin, el último *tlahtoani* de Tula jugó el doble rol de gobernante civil y ministro de culto de su deidad patrona, Quetzalcoatl. Esto queda patente en un pasaje que figura en los *Anales de Cuauhtitlan*, en el que se señala que después de que se asentó Huemac:

fue a traer de Xicococ a un *tlenamacac* (sacerdote, vendedor de fuego, sahumador) de nombre Quauhtli. El cual se sentó luego en la estera y silla de Quetzalcoatl (a regir y gobernar): por tanto, vino a ser imagen y semejanza de Quetzalcoatl y guardián de los dioses en Tula. Le substituyó Huemac, que era ministro de Quetzalcoatl, del que fueron entonces a burlarse las diablesas y él tuvo parte con ellas... (“Anales de Cuauhtitlan” 1975, 12)

En este mismo sentido, fray Bernardino de Sahagún dejó asentado en las líneas que dedicó a los toltecas que la deidad tutelar de éstos tenía un ministro que llevaba el mismo nombre: “Adoraban a un solo señor que tenían por dios, el cual le llamaban Quetzalcoatl, cuyo sacerdote tenía el mismo nombre que también le llamaban Quetzalcoatl [...]” (Sahagún 2000, 654). A partir de estos datos se puede sostener que Ce Acatl no figuró en la caída de Tula y que las referencias que existen sobre Quetzalcoatl en ese episodio catastrófico se refieren a la imagen de la deidad que habría adoptado Huemac, no a Ce Acatl.¹⁰

10 En la misma *Historia general de las cosas de Nueva España*, en el libro III, se trata sobre la forma en la que se acabó la fortuna de Quetzalcoatl debido a los embustes de tres nigromantes: Huitzilopochtli, Titlacahuan y Tlacahuepan. De acuerdo con esta obra, en su primer embuste, el que provocó que Quetzalcoatl saliera de Tula con dirección a Tlapallan, Titlacahuan se “volvió como un viejo muy cano y baxo”. Sin embargo, cuando este manuscrito

CONCLUSIONES

El objetivo de este artículo fue el de analizar la historia de Ce Acatl desde la perspectiva de la historia de los colhuas. A través de este análisis fue posible llegar a varias conclusiones sobre el papel de este personaje en el

trata sobre el segundo embuste de Titlacahuan, puntualiza que éste “se volvió y pareció como un indio forastero, que se llamaba *tohueyo*” y, además, señala que en este segundo embuste Huemac “era el señor de los toltecas en los temporal, porque el dicho Quetzalcoatl era como un sacerdote y no tenía hijos” (Sahagún 2000, 310–13). Por otro lado, como se hizo notar líneas arriba, la *Leyenda de los soles* (1975, 125) señala que Huemac y los tres señores que se asentaron con él fueron “los cuatro que sucedieron a Topiltzin”. Estas líneas coinciden con la información que se desprende de la *Relación de la genealogía* en el sentido de ubicar a Huemac como sucesor de Ce Acatl, por lo que se puede presumir que, al menos en este rubro, la *Leyenda de los soles* también se basó en los anales de los colhuas. En este mismo sentido apunta la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, pues esta fuente señala que Ce Acatl “fue el primer señor de Tollan” (“Historia de los mexicanos por sus pinturas” 2002, 43), lo cual coincide con la información que aparece en la *Relación de la genealogía*, ya que, como se recordará, en esta obra se puntualiza que Ce Acatl fue el primer *tlabtoani* de los colhuas en ser asentado como señor en Tula. Por su parte, en la *Histoire du Mechique* no existe una clara distinción entre Ce Acatl y Quetzalcoatl (“Histoire du Mechique” 2002, 161–65). Además, este manuscrito culmina su relato con la salida de Quetzalcoatl de Tula. Sin embargo, señala que Quetzalcoatl “estuvo 160 años como dios en aquel país [Tula]”, periodo de tiempo que es prácticamente el mismo a los 169 años que van de la muerte o salida de Tula de Ce Acatl (895), a la caída de la capital tolteca (1064). Por otro lado, en la *Historia tolteca-chichimeca* (1947, 68–70) es Huemac el que figura en la caída de Tula. El *Memorial breve...* de Chimalpáhin (1991, 13–15) presenta datos contradictorios, ya que, por un lado, señala que Huemac murió en el año de 1029 y fue sucedido por Acxitzil Quetzalcohuatl, pero, por el otro, apunta que 22 años después, en el año 1051, Acxitzil Quetzalcohuatl salió de Tula y que el mismo Huemac fue tras él, pero que como no pudo hallarlo, entró al Cincalco de Chapultepec. Al igual que en el caso del arribo de los chichimeca-colhuaque a la península de Iztapalapa, episodio en el que Chimalpáhin integró datos de la llegada de los colhuas a esta zona tras la caída de Tula, esta contradicción parece deberse a que el historiador chalca ubicó el periodo de gobierno de Ce Acatl y su salida de Tula en el contexto de la caída de esta ciudad, razón por la cual Huemac “muere” en 1029 y sale de Tula en busca de Ce Acatl en 1051. El indicio más significativo que apunta en esta dirección es que el año de 1029 es un 5-Casa, mismo que se corresponde con el de 873, año en el que de acuerdo con los *Anales de Cuauhtitlan* llegó Ce Acatl a Tula (“Anales de Cuauhtitlan” 1975, 7–8), mientras que el año de 1051 es un 1-Caña, que se corresponde con el de 895 en el que de acuerdo con los mismos *Anales de Cuauhtitlan* se dio la muerte o salida de Ce Acatl de Tula. La otra fuente que ubica a Topiltzin en el contexto de la caída de Tula es la *Historia de los señores toltecas* de Alva Ixtlilxóchitl (1975, 276). Sin embargo, este manuscrito, además de contener una sucesión de señores toltecas que no aparece en ninguna otra fuente y señalar que cada *tlabtoani* gobernó exactamente 52 años, apunta que el nombre de Topiltzin era Meconetzin y que su padre fue Tecpalcatzin.

desarrollo histórico de Colhuacan y Tula. En primer lugar, es posible señalar que los primeros ancestros de la nobleza colhua, los chichimeca-colhuaque, se asentaron alrededor del año 670 en Teocolhuacan, lugar que estaba ubicado en la ladera norte del Huixachtepetl, en el área donde aún hoy se encuentra el pueblo de Iztapalapa. Este grupo fue conquistado aproximadamente cien años después de su llegada por el otro pueblo que dio origen al linaje de los colhuas, los tolteca-chichimeca, grupo que se estableció prácticamente al mismo tiempo que los chichimeca-colhuaque, pero en el norte, en Tula. En segundo lugar, es posible establecer que, después de la conquista de Teocolhuacan, Mixcoatl/Totepeuh se convirtió en el primer *tlahtoani* tolteca de esa ciudad y que su hijo, Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl, fue el primer señor de un nuevo linaje, el de los colhuas. Después del asesinato de su padre, Ce Acatl lo vengó, recuperó el dominio sobre Teocolhuacan y con ello se alcanzaron las condiciones para el establecimiento de la primera triple alianza entre Tula, Teocolhuacan y Otumba. En tercer lugar, después del establecimiento de la *excan tlahtoloyan*, Ce Acatl se dirigió a Tulancingo y luego ingresó al sistema de sucesión tolteca al asentarse como señor en Tula, señorío que estaba gobernado por varias dinastías sucesivas, cada una de las cuales integrada por cuatro *tlahtoque* que gobernaban al mismo tiempo. Con ello, Ce Acatl se convirtió en el primer *tlahtoani* del linaje de los colhuas en gobernar en Tula, en donde no fue ni uno de los primeros ni el último, sino el quinto de diez, ocupando un lugar en medio de la línea de sucesión. Finalmente, a partir de este análisis se puede sostener que los colhuas adoptaron una forma de gobierno similar a la de Tula después de la caída de esta ciudad. Además, después del fin de los toltecas, a éstos se les conoció como colhuas debido a que el último *tlahtoani* en Tula, Huemac, fue de este linaje y a que los otros dos principales grupos que regían en Tula, los tolteca-chichimeca y los nonohualca-chichimeca, se establecieron a las afueras del Valle de Anahuac.

BIBLIOGRAFÍA

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando. 1975. "Historia de los señores toltecas". En *Obras históricas*, edición, estudio introductorio y un apéndice documental por

- Edmundo O’Gorman, tomo 1, 263–88. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 1997. *Crónica mexicana*. Madrid: Historia 16.
- “Anales de Cuauhtitlan”. 1975. En *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*, traducción del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, prefacio de Miguel León-Portilla, 3–68. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Baños Ramos, Eneida. 1993. “Distribución de cerámicas prehispánicas en Tlatelolco-Tenochtitlan”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 23: 220–49.
- Bierhorst, John. 1992. *History and Mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Chavero, Alfredo. 1974. “Primera época. Historia antigua”. En *Compendio general de México a través de los siglos*, compilado por Vicente Riva Palacio, tomo 1. México: Editorial del Valle de México.
- Chimalpáhin Cuauhtlehuanitzin, Domingo. 1991. *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Codex Azcatitlan*. 1995. París: Bibliothèque Nationale de France, Société des Américanistes.
- Codex Chimalpáhin: Society and politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and other Nahua Altepetl in Central Mexico: the Nahuatl and Spanish Annals and Accounts Collected and Recorded by Don Domingo de San Anton Muñon Chimalpáhin Quauhtlehuanitzin*. 1997. Editado y traducido por Arthur J. O. Anderson y Susan Schroeder, v. 2, 63–81. Norman: University of Oklahoma Press.
- Davies, Nigel. 1977. *The Toltecs: Until the Fall of Tula*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Dubernard Chaveau, Juan. 1982. “¿Quetzalcoatl en Amatlán (Morelos)?”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 15: 211–17.
- Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Editado por José Rubén Romero y Rosa Camelo. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- Froese, Tom, Carlos Gershenson y Linda Rosa Manzanilla. 2014. "Can Government Be Self-Organized? A Mathematical Model of the Collective Social Organization of Ancient Teotihuacan, Central Mexico". *PLoS ONE*, 9 (10). doi:10.1371/journal.pone.0109966.
- Gamio, Manuel. 1921. *Álbum de colecciones arqueológicas*. México: Imprenta del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Enografía.
- Garibay K., Ángel María. 2007. *Llave del náhuatl*. México: Porrúa.
- Graulich, Michel. 1998. *Quetzalcoatl y el espejismo de Tollan*. Ámberes: Instituut Voor Amerikanistiek V. Z. W.
- Herrera Meza, María del Carmen, Alfredo López Austin y Rodrigo Martínez Baracs. 2013. "El nombre náhuatl de la Triple Alianza". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 46: 7–35.
- "Histoire du Mechique". 2002. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición de Rafael Tena, 124–66. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- "Historia de los mexicanos por sus pinturas". 2002. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición de Rafael Tena, 24–114. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Historia Tolteca-Chichimeca: Anales de Quauhtinchan*. 1947. México: Antigua Librería Robledo, de José Porrúa e Hijos.
- Jiménez Moreno, Wigberto, José Miranda y María Teresa Fernández. 1970. *Historia de México*. México: Editorial ECLALSA.
- Kirchhoff, Paul. 2002. "La cronología de la *Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España*". *Escritos selectos: Estudios Mesoamericanistas*, editado por C. García, L. Manzanilla y J. Monjarás-Ruiz, vol. 1. *Aspectos Generales*, 381–84. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- . 1955. "Quetzalcoatl, Huemac y el fin de Tula". *Cuadernos Americanos*, LXXXIV (6): 163–96.
- "Leyenda de los soles". 1975. en *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*, traducción del náhuatl por Primo Feliciano Veláz-

- quez, prefacio de Miguel León-Portilla, 119–28. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- López Austin, Alfredo. 1973. *Hombre-dios: religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas.
- . 2012. *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Mann, Michael. 1986. *The Sources of Social Power. A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Molina, Alonso de. 2008. *Vocabulario en lengua castellana/mexicana, mexicana/castellana*. México: Porrúa.
- Muñoz Camargo, Diego. 2013. *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*. México: Universidad Autónoma de Tlaxcala, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Nicholson, Henry B. 2001. *Topiltzin Quetzalcoatl: The Once and Future Lord of the Toltecs*. Boulder: University Press of Colorado.
- Olivier, Guilhem. 2015. *Cacería, sacrificio y poder. Tras las huellas de Mixcoatl “Serpiente de Nube”*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Prem, Hanns. 1999. “Los reyes de Tollan y Colhuacan”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 30: 23–70.
- Real Academia Española. 2014. *Diccionario de la Lengua Española*. <https://dle.rae.es/>
- “Relación de la genealogía”. 1891. En *Nueva colección de documentos para la historia de México*, editado por Joaquín García Icazbalceta, tomo 3, 263–81. México: Andrade y Morales.
- Reyes Morales, Erik Damián y José Rubén Romero Galván. 2019. “Aztlán, Teocolhuacan, el inicio de una migración y el fin de una triple alianza. Tiempos y lugares”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 57: 81–108.

- Sahagún, Bernardino de. 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. 3 t. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial Mexicana.
- Sanders, William T., Jeffrey R. Parsons y Robert S. Santley. 1979. *The Basin of Mexico: Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*. Nueva York: Academic Press.
- Séjourné, Laurette. 1970. *Arqueología e historia del valle de México. Volume 1, Culhuacán*. México: Siglo XXI Editores.
- Wimmer, Alexis. 2020. *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*. <http://sites.estvideo.net/malinal/>

“Siempre peleaban sin razón”. La guerra florida como construcción social indígena

“They Were Always Fighting for no Reason”: The Aztec Flowery War as an Indigenous Social Construction

STAN DECLERCQ Doctor en estudios mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus temas de interés son la religión y la ritualidad de los grupos nahuas del Postclásico tardío en el centro de México. Actualmente trabaja temas como guerra amerindia, antropofagia y relaciones cosmopolíticas. Es autor del libro *Cautivos del espejo de agua. Signos de ritualidad alrededor del manantial Hueytlílatl, Los Reyes, Coyoacán* (Bonilla Artigas, 2017).
stan_declercq@hotmail.com

RESUMEN En este trabajo ofrecemos una interpretación nueva de la guerra que los grupos nahuas prehispánicos denominaban *xochiyaoyotl* o “guerra florida”. Cuestionamos las propuestas existentes y planteamos que la guerra florida corresponde a un modelo bélico amerindio que tuvo como fin la incorporación del *otro* al grupo propio. En esta búsqueda de una alteridad deseada, los indígenas mostraban una preferencia notable por sus vecinos cercanos, una selección basada en la proporción de “humanidad” deseada. Se trata de una estrategia cosmopolítica cuya finalidad es la construcción de la sociedad a través de la obtención de un hijo virtual en forma de cautivo, una apropiación con múltiples beneficios para el captor y para la sociedad. En este sentido, las relaciones de “afinidad o sociabilidad virtual” —como las ha definido Viveiros de Castro— entre los grupos enemigos, aunque muy poco estudiadas hasta el momento, son, a nuestro juicio, una clave para entender el mecanismo de la guerra florida.

PALABRAS CLAVE guerra florida, nahuas, parentesco virtual, Tlaxcala, conflicto.

ABSTRACT This article offers a new interpretation of an indigenous war that the Aztecs called “Flowery War” (*xochiyaoyotl*). Existing approaches are questioned to propose that the Flowery War corresponds to an Amerindian war model aimed at the incorporation of the “other” into the victorious group. In this search for a desired alterity, the Indians displayed a remarkable preference for their close neighbors, a choice based on the proportion of “humanity” desired. It was a cosmopolitical strategy whose purpose was the construction of society by obtaining a virtual child in the form of a captive, an appropriation with multiple benefits for the captor and for society. In this sense, the relationships of “virtual affinity or sociability”—as defined by Viveiros de Castro—between enemy groups, although little studied to date, provide a key to understanding the mechanism of Flowery War.

KEYWORDS Flowery War, Nahuas, virtual kinship, Tlaxcala, conflict

“Siempre peleaban sin razón”.¹

La guerra florida como construcción social indígena

Stan Declercq

Desde el principio de la época colonial hasta el día de hoy se ha debatido sobre el fenómeno de la guerra florida de los grupos nahuas del Postclásico tardío. En las fuentes del siglo XVI, se describe esta guerra como un acuerdo entre rivales para enfrentarse con el fin de capturar prisioneros (*yaoctlamato*) para sacrificarlos y consumirlos. Hasta la década de los setenta del siglo pasado, la explicación preponderante enfatizaba la necesidad de alimentar un sol hambriento con víctimas de guerra. La idea de una función “cósmica” cambió durante los años setenta y ochenta, cuando autores como Hicks (1979), Isaac (1983a, 1983b) y Hassig (1988) extendieron el debate hacia motivos para la guerra mesoamericana *tout court* y cuestionaron el punto de vista señalado al decir que la guerra florida era básicamente una estrategia política para controlar y, en última instancia, dominar al enemigo. No obstante estas interpretaciones anteriores, autores como Broda (1976), García Quintana (2002), Graulich (2014), Battcock (2016) y, más recientemente, Alicino (2019) han puesto énfasis en su complejidad y en los problemas para entender los verdaderos motivos de la guerra florida.

En este trabajo cuestionamos las propuestas existentes más destacadas y ofrecemos una interpretación nueva de esta guerra que los grupos nahuas prehispánicos denominaban *xochiyaoyotl* (guerra florida). Proponemos que, en un contexto de prohibición del casamiento, esta guerra operaba como una estrategia indígena para la construcción de la sociedad y, específicamente, como una manera alternativa al matrimonio para adquirir sujetos y bienes “ajenos” necesarios en la reproducción de la sociedad. En este sentido, las guerras floridas eran la negación de las relaciones sociológicas con el fin de

1 “Relación de Xalapa, Cintla y Acatlan”, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI* (1984, 289).

mantener una relación cosmopolítica y ritual que permitía una forma de “sociabilidad virtual” (Viveiros de Castro 2001, 24), un acercamiento muy poco estudiado hasta el momento. Esta forma de “afinidad” o “sociabilidad virtual” está ligada a un modelo bélico amerindio,² más que al parentesco (Viveiros de Castro 2010, 187). En otras palabras, el enemigo, clasificado como un ser menos humano, participaba en la fabricación de un parentesco cosmopolítico (Vilaça 2002, 349), tal como ocurría en la relación entre el cazador y su presa (Dehouve, 2008). Según Olivier (2015, 653), “en un sistema de predación fundamentado en la cacería y la guerra, los enemigos constituían una parte esencial en la conformación de la identidad mexicana y de la de sus dioses tutelares”.

En esta búsqueda de alteridades, los indígenas mostraban una preferencia notable por sus vecinos cercanos, una selección, según veremos, basada en criterios antropofágicos y en una proporción de “humanidad” deseada.

Finalmente, un elemento esencial para entender la dinámica de la guerra florida es la actividad ceremonial interbélica, caracterizada por la invitación secreta del enemigo. Opinamos que estos encuentros fungían como pactos sagrados entre los jefes, cuya finalidad era establecer los arreglos de las guerras planeadas con los invitados y, al mismo tiempo, demostrar que los prisioneros eran tratados —sacrificados— ritualmente de manera correcta (Graulich 2014).

LA GUERRA FLORIDA EN LAS FUENTES

Contrario a lo que podríamos esperar, el término *xochiyaoyotl* o “guerra florida” es relativamente escaso en las abundantes fuentes que tenemos en náhuatl o sobre el mundo de los grupos nahuas.³ Durán (1984, 2: 419) presenta la *xochiyaoyotl* como una forma de no desperdiciar la vida y ser

2 “Esta Guerra Santa fue típicamente americana”, muy distinta a las guerras europeas (Gibson 1991 [1952], 28).

3 En náhuatl, la palabra *yaoyotl* significa “guerra” o “batalla”, pero *yaotl* se refiere también al “enemigo” (Molina 1977, parte 2: fol. 31r). Véase el estudio de Wright Carr (2012) sobre las expresiones metafóricas basadas en el difrasismo *atl-tlachinolli* (“agua-incendio”) que aluden a aspectos religiosos de la guerra.

una persona valiente: “El que moría en guerra llamaban *xuchimiquiztli*, [...], muerte rosada, dichosa y bienaventurada”.⁴ El *Códice Florentino* habla de *yaomiqui* o “muerte en combate” (*Florentine Codex* 1975–79, lib. VI: 74). Alvarado Tezozómoc (1975, 632, 651) repite las palabras de Durán. Sin embargo, más adelante contextualiza de manera importante la *xochiyaoyotl* cuando se refiere a la guerra entre los mexicas y los de Tlaxcala. Otro cronista que usa el término *xochiyaoyotl* en varias de sus “relaciones” para referirse a algunos conflictos es Chimalpáhin (2003a, 2003b, 2003c; véase también *Anales de Cuauhtitlan* 2011, 119). Chimalpáhin pretende explicar el inicio de la guerra florida que, según él, originalmente tuvo un carácter distinto, más cercano a una “batalla ceremonial”. Así, este autor señala una guerra florida entre tlacochcalcas y chalcas en el año 1324 d. C. Lo que en un principio pareció ser una batalla simulada en la que los contrincantes se golpeaban con las manos, pronto se convirtió en un combate mortal que dio lugar a la separación de los dos grupos. Según el autor chalca (2003a, 1: 359), “se dividieron, se enemistaron; así comenzó este mal de las guerras floridas”.

La descripción más conocida y rica en detalles de una guerra florida —y a veces erróneamente utilizada para explicar su origen— es aquella en la que el consejero Tlacaelel realiza una declaración de guerra para asegurar que no faltaran prisioneros sacrificiales el día que se inauguraba un templo nuevo para su dios Huitzilopochtli (*Códice Ramírez* 1975, 132, 133; Durán 1984, 2: 226–39). Moctezuma I había ordenado matar a los cautivos de la guerra contra Oaxaca durante la construcción del edificio. Aparentemente no convencido de tal plan, Tlacaelel propuso abrir un tianguis —eufemismo para el campo de batalla— en la zona fronteriza con el enemigo, donde “acuda nuestro dios con su ejército a comprar víctimas y gente que coma [...]. Este tianguis, digo yo, Tlacaelel, que se ponga en Tlaxcala y en Huexotzinco y en Cholula y en Atlixco y en Tliliuhquitepec y en Tecocac” (Durán 1984, 2: 232–33; también Alvarado Tezozómoc 2001, 181). Todos estos señoríos se ubican en el valle de Puebla-Tlaxcala.

4 Véanse también los cantos de guerreros, *yaocuicatl*, en donde glorificaban la muerte florida (Garibay 1965, 28).

Los mexicas y sus aliados buscaban víctimas para su dios en esta región por dos razones principales. En primer lugar, eran vecinos, ya que de tierras más lejanas venían “debilitados los cautivos” (Alva Ixtlilxóchitl 1975, 2: 111). En segundo lugar, el dios de los mexicanos prefería comer la gente de estos pueblos, “la que tendrá nuestro dios por pan caliente que acaba de salir del horno, blando y sabroso”. En cambio, la gente de los pueblos más lejanos “a nuestro dios no le son gratas las carnes de esas gentes bárbaras” (Durán 1984, 2: 232–33; también Pomar, en *Relaciones geográficas del siglo XVI* 1986, 89). En la descripción de Durán vemos que el representante de los mexicanos, Tlacaélel, emite un juicio de valor atribuido, según él, a su dios tutelar, Huitzilopochtli: la gente de tierra lejana es bárbara y no tiene la misma carne que la gente del valle de Puebla-Tlaxcala. Por eso los mexicas preferían capturar a los más cercanos.⁵ Los fines sacrificiales y antropofágicos explican los objetivos y la táctica en el campo de batalla: “en aquellas batallas y reencuentros más pugnaban por prenderse que por matarse unos a otros, y este era su fin: prender y no matar [...] sólo traer de comer al ídolo y a aquellos malditos carniceros, hambrientos por comer carne humana” (Durán 1984, 1: 34; también Benavente 2001, 101; Pomar 1941, 16). Por esta razón, cuando el español Andrés de Tapia (2003, 90; también Durán 1984, 1: 33) preguntó a Moctezuma por qué la triple alianza no conquistó a los de Tlaxcala, éste le contestó que bien lo podría haber hecho, pero que prefería mantener la rivalidad para los objetivos aquí señalados, una respuesta que “perturbó a autores posteriores” (Gibson 1991 [1952], 29). Sin embargo, Durán (1984, 324) dividió el debate en dos campos al decir que “sobre las ciudades de los enemigos, decían que nunca los habían podido sujetar, y otras decían que no las querían sujetar”.⁶

5 Así, los que lograron cautivar cuextecas o tenimes (grupos más lejanos), solamente se podían convertir en “capitanes” y no eran elegidos para los más grandes honores (Sahagún 2003, 2: 687).

6 También Muñoz Camargo (1948, 135) había escuchado la versión según la cual “si Motecuhzoma quisiera destruir á los Tlaxcaltecas lo hiciera”, pero en función del ejercicio militar y la obtención de cautivos como “codornices en jaula” para sus dioses, el rey mexica no llegó a conquistarlos. Una historia dudosa según la voz defensora de Tlaxcala, ya que los campos opuestos se odiaban. Volveremos a la posición de Muñoz Camargo más adelante. Véanse también las diferencias al respecto entre Clavijero (1958, 2: 27) y Veytia (1944, 2: 268).

Otro episodio, narrado éste por el texcocano Alva Ixtlilxóchitl (1975, 1: 112; 2: 544), trata de las hambrunas de 1450–54, una crisis que se pretendía frenar complaciendo a los dioses a través de víctimas sacrificiales. Los jefes y los sacerdotes de la triple alianza se juntaron con los nobles del señorío de Tlaxcala e, insatisfechos con los prisioneros “debilitados” traídos de tierras lejanas, se propusieron enfrentarse las tres cabezas de la triple alianza “los primeros días de sus meses” y de manera sucesiva en un campo de batalla acordado, contra “los enemigos de casa”, es decir, los señoríos del valle de Puebla-Tlaxcala. De tal manera “sería muy acepto a ellos pues como manjar suyo sería caliente y reciente, sacándolos de este campo” (Alva Ixtlilxóchitl 1975, 2: 112, 405).

Se entiende que la intención siempre era mutua: “Lo mismo hacían los tlaxcaltecas, huexotzincas, calpas, tepeacas, teacalcas, atotonilcas y cuauhquecholtecas de los que de la parte de México prendían y cautivaban, celebrando la misma fiesta y solemnidad de su dios” (Durán 1984, 1: 33).⁷

Finalmente, algunos episodios parecen explicar cómo una guerra florida se podía convertir en un conflicto de conquista: cuando las fuerzas militares de Tlaxcala mataron a Tlacahuepantzin, el hijo de Moctezuma, el *tlatoani* decidió enfrentarse con los vecinos con el fin de acabar con ellos, ya que “hasta entonces no los había querido destruir” (Muñoz Camargo 1948, 127).

En Alva Ixtlilxóchitl (1975, 2: 181) encontramos otra razón muy distinta para explicar un cambio en las relaciones bélicas: cuando en el año de 1510 Nezahualpiltzin exigió el fin de las guerras floridas, Moctezuma, indignado, informó a Tlaxcala sobre el cambio táctico de Texcoco, ya “no para el ejercicio militar y sacrificio de sus dioses conforme a la ley y costumbre [...] *sino con intento de destruir* y asolar toda la provincia [...]” (Alva Ixtlilxóchitl (1975, 2: 185–86; las cursivas son mías).

Con base en estas palabras de los cronistas se puede definir la guerra florida como un enfrentamiento entre dos o más partidos que compartían el

⁷ Los enemigos de Tlaxcala y Huexotzincos “también decían lo mismo de los mexicanos y que de ellos prendían y sacrificaban tantos, como los otros de ellos” (Benavente 2001, 101). Según Muñoz Camargo (1948, 135–36), “en este continuo cerco y perpetua guerra, siempre se cautivaban los unos á los otros”.

mismo objetivo final: capturar al enemigo —no matarlo— con fines sacrificiales y antropofágicos.⁸ Se entiende que la confrontación era temporal —en algunos casos activada por algún evento específico— y que no se trataba de dominar o conquistar el territorio del otro.⁹ Destaca también en estas narraciones una clara preferencia jerarquizada en la selección del enemigo —finalmente la víctima—, un juicio con criterios alimenticios, como lo explicaremos más adelante. Asociado a esto, los cronistas enfatizan la idea de la cercanía del enemigo. Las guerras floridas podían tornarse por distintos motivos en guerras de conquista.¹⁰ Las referencias de Chimalpáhin y los *Anales de Cuauhtitlan* sugieren que el concepto de “guerra florida” se aplicaba también a las batallas simuladas o estrictamente ceremoniales, pero esta variante no forma parte del análisis que aquí presentamos. Antes de revisar las interpretaciones más destacadas, veremos la información histórica sobre el papel fundamental de los contactos interbélicos, un vínculo que consideramos esencial para entender la dinámica entre los dos contrincantes.

LA ACTIVIDAD RITUAL INTERBÉLICA Y EL PACTO “SAGRADO” CON EL ENEMIGO

Un aspecto particular de la dinámica bélica indígena —no necesariamente limitada a la guerra florida— que queremos abordar aquí es la actividad ritual interbélica, la cual podríamos definir también como la dimensión política del dinamismo guerrero. Con frecuencia se invitaba a una delegación de los enemigos para participar en ceremonias diversas en las cuales se

8 Los de Huexotzinco aceptaron el acuerdo “con mucha voluntad” (Durán 1984, 2: 433).

9 Según Gibson (1991 [1952], 28), la guerra florida “acabó siendo una institución tradicional y ceremonial. Su objeto no era ni destruir ni derrotar, salvo temporal y no definitivamente”.

10 Véase Baudez (2013a, 322) sobre el cambio de una guerra de captura hacia una guerra de conquista. Cuando Isaac (1983a, 421; también Hassig 1988, 147) opina que durante las supuestas guerras floridas (entre 1503 y 1518) cayeron miles de muertos y que “no se puede sostener la idea que la Triple Alianza se esforzó para preservar Tlaxcala, por absolutamente ningún motivo”, creemos que este autor está en lo correcto, pero por razones distintas: simplemente ya no se trataba de una guerra florida. En 1968, Davies (1968, 144) ya notó que las guerras entre Mexico y Tlaxcala bajo el mando de Moctezuma II parecían “ser verdaderas, más que floridas”.

sacrificaban guerreros (la elección de un *tlatoani* nuevo, la muerte de un *tlatoani* o la inauguración de un templo). Estas ceremonias se caracterizaban por el intercambio de honores y regalos.¹¹

Estos encuentros sucedían de manera secreta (*Florentine Codex* 1975–79, lib. II: 52–53), lo cual, por un lado, expone la existencia de una compli- cidad entre las elites indígenas y, por el otro, muestra que éstas compartían ideales y daban preeminencia a los lazos interregionales (Graulich 2014, 53). Veamos lo que dicen las fuentes: “A veces tenían treguas y no peleaban y eso podría ser contradictorio”, comenta Torquemada (1975–83, 1: 275). Según el *Códice Ramírez*, para las ceremonias de la elección de Moctezuma II

vinieron a estas fiestas hasta los propios enemigos de los mexicanos como eran los de Michhuacan y los de la provincia de Tlaxcala, á los cuales hizo aposentar el rey y tratar como á su misma persona, y hacer- les tan ricos miradores desde donde viesan las fiestas, como los suyos, aunque encubiertos y disimulados, y salían, en los bailes y fiestas de noche, con el mismo Motecuczuma, el cual los trataba con tanta corte- sía y discreción, que los dejó admirados y no menos gratos (*Códice Ramírez* 1975, 75; también Durán 1984, 1: 443).

Durante cuatro noches de fiesta, los invitados secretos bailaban disfra- zados: “para que no les conociesen les ponían cabelleras largas” (Alvarado Tezozómoc 1975, 595; también Durán 1984, 2: 292, 336, 339, 437; Sahagún 2003, 1: 151). Además, según Pomar, los mexicas enviaron la misma invita- ción para algunas fiestas sacrificiales, en las cuales “permitían q[ue] pudiesen hallarse libre y seguramente, indios tla[x]caltecas y huexotzincas [sic], sus enemigos [...]” (Pomar, en *Relaciones geográficas del siglo XVI* 1986, 66). Por su parte, Alvarado Tezozómoc (1975, 388) comenta la presencia del enemigo, otra vez de manera secreta, para ser testigo del juego de pelota.

11 Menos conocida es la tradición de invitar un enemigo para presenciar algún litigio. Por ejemplo, cuando la princesa mexicana Chalchiuhnenetzin fue castigada por adulterio, hicieron “treguas con todos los reyes y señores contrarios al imperio, para que también libremente pudiesen venir o enviar a ver el castigo referido” (Alva Ixtlilxóchitl 1975, 2: 165).

Durante estos encuentros se generaba una circulación de bienes de todo tipo:

Los señores mexicanos y tetzcucanos, en tiempos que ponían treguas por algunas temporadas, enviaban a los señores de Tlaxcalla grandes presentes y dádivas de oro, ropa, cacao, sal y de todas las cosas que carecían, sin que la gente plebeya lo entendiese, y se saludaban secretamente, guardándose el decoro que se debían; [...] guardando inviolablemente el culto a los dioses (Muñoz Camargo 1948, 31; también Durán 1984, 2: 297, 298; Pomar, en *Relaciones geográficas del siglo XVI* 1986, 89).¹²

Estas invitaciones no siempre eran respondidas. Los conflictos eran mortales; las causas de las tensiones, múltiples. Sin embargo, el consejero mexicana Tlacaélel, tantas veces la voz del pensamiento indígena, aclara: “Aunque cuanto a las guerras que entre nosotros hay haya enemistad, al menos, cuanto a participar de nuestras solemnidades y gozar de nuestras fiestas, no hay por qué sean excluidos y privados, pues somos todos unos [...]” (Durán 1984, 2: 336–37; también Alvarado Tezozómoc 1975, 590).¹³ Las últimas palabras —como veremos más adelante— resultan reveladoras: aunque eran enemigos, los anfitriones y los convidados eran “todos unos”. Cuando, por ejemplo, el señor de Michoacán se negó a ir a la fiesta del *tlatoani* mexicana Ahuizotl, los mensajeros tenochcas expresaron de la siguiente forma el ideal a alcanzar: “Poderoso señor, hay tiempos donde se ha de tratar de enemistades y tiempo donde se debe tratar de la obligación natural que nos tenemos. Y así, dice el rey mi señor que, dejada ahora la guerra y enemistad aparte, que eso su tiempo y su lugar se tiene, que no por eso se pierde su coyuntura [...]” (Durán 1984, 2: 324). Al igual que los señoríos del valle de Puebla-Tlaxcala, los de Michoacán compartían una historia de descendencia con los mexicanos.

12 Gibson (1991 [1952], 27): “los nobles de habla náhuatl recibían productos de los enemigos aztecas”.

13 En palabras de Alva Ixtlilxóchitl (1975, 2: 111), “cuando tuviesen algún trabajo o calamidad en la una u otra parte habrían de cesar las dichas guerras y favorecerse unos a otros, como de antes estaba capitulado”.

LAS INTERPRETACIONES

En una nota de la revista *Históricas* del año 2002, García Quintana plantea que “ante la diversidad de proposiciones, parece que aún no existen respuestas satisfactorias a las preguntas ¿qué era la guerra florida?, ¿en qué consistía?, ¿cuál era su sentido?, ¿para qué se hacía? y, en última instancia, ¿por qué se llamaba ‘florida?’”.¹⁴ De la misma manera, Graulich (2014, 54–55) señaló que las motivaciones de estas guerras han sido tema de interrogación, y que en las últimas décadas se han planteado opiniones muy diversas, o directamente opuestas. El debate se extendió hacia los motivos generales de la guerra prehispánica *tout court*. *Grosso modo*, la discusión se dividió en dos sentidos: durante la primera mitad del siglo XX, los autores acentuaban los aspectos religiosos de las guerras (véanse Isaac 1983b; Scherer y Verano 2014, 6). Desde esta perspectiva, la guerra no era “un medio de conquista ni una función de imperialismo. Era una función religiosa” (Garibay 1965, 2: xvii). Sin embargo, a partir de los años setentas se introdujeron posiciones ecológicas y/o materialistas en el debate, lo cual resultó en una desconfianza notable hacia los textos de origen tenochca por una parte de los analistas. Como veremos, esta nueva perspectiva se caracteriza por una tendencia a minimizar los aspectos religiosos de estos conflictos. En palabras de Isaac (1983a, 415), muchos investigadores exageraron (*grossly exaggerated*) el aspecto ritual de la guerra florida debido a un malentendido sobre los aspectos geopolíticos de los grupos adversarios.

Alfonso Caso (2006, 361) habló de un “caso sumamente extraño”, un tratado de guerra constante, parecido a los “torneos” de la Edad Media, en donde los aspectos económicos y religiosos se mezclaban.¹⁵ Krickeberg (1961, 155) llamó a la guerra florida un “recurso inaudito en la historia de la humanidad”, inventado por los mexicas como una respuesta a la necesidad de aumentar drásticamente la cantidad de sacrificados en Tenochtitlan. Para León-Portilla (2006 [1956], 252; después retomado por Canseco Vincourt

14 Broda (1976, 44) advirtió mucho tiempo antes que la temática de la guerra florida “distaba de estar resuelta”.

15 Vaillant (1950, 99–100; también Clendinnen 1985, 52) distinguía claramente entre la captura de prisioneros en la guerra florida y las guerras con objetivos económicos y geopolíticos.

1966, 205), esta práctica era el resultado del espíritu místico-guerrero, instalado por Tlacaoel, el consejero del *huey tlatoani* Moctezuma Ilhuicamina, y consistió en la dominación de todos los otros grupos indígenas por parte de los colhua-mexicas, bajo el mando del dios Huitzilopochtli, expresado en primer lugar por la captura de guerreros enemigos para alimentar al sol. Esta idea inspiró a Broda (1989, 422, 451–52) para hablar de “una nueva institución militar” posterior a la dominación mexicana en el valle de México. La autora llamó la participación del enemigo en el convite una costumbre “notoria”, “difícil de explicar”, y definió estos encuentros como “relaciones políticas ritualizadas” (Broda 1989, 453).¹⁶

En 1977, Marvin Harris (1977, 33–43) analizó el fenómeno de la guerra en relación con otros aspectos de la sociedad, como la política, la economía o la demografía. Este autor enfatizó las razones económicas y territoriales de las sociedades estatales para hacer la guerra, y observó que los grupos menos jerarquizados buscaban más bien el conflicto para mantener un equilibrio ecológico y demográfico. Estas tendencias teóricas dieron un giro al estudio de la guerra en Mesoamérica y a las interpretaciones sobre la guerra florida.

Lameiras (1985, 53, 86) caracterizó la guerra florida como una tradición “militarista-terrorista” para incrementar el poder político. Siguiendo los planteamientos de Hassig (1988, 2003) —posteriormente apoyados por autores como Bueno Bravo (2007) y Brokmann (2013)—, se rechazaron las clásicas explicaciones que se centraban en la captura de enemigos para alimentar al sol, pues, según estos autores, dichas explicaciones eran parte de una mitología romantizada y una justificación metafísica de la guerra. El énfasis en el sacrificio humano como finalidad y, en general, en los aspectos religiosos de la guerra eran una exageración de los cronistas y los investigadores posteriores, entre éstos últimos particularmente los que no se especializaban en la historia militar (Brokmann 2013, 70). La negación de las implicaciones políticas y económicas creó un vacío de información y

16 Davies (1968, 144) veía una especie de Guerra Fría con Tlaxcala, en la cual se sustentaba “quizá el origen de los regalos [...]. Tales regalos, parecen más apropiados a un periodo de relativa paz, que de guerra activa”.

una concepción equivocada de la guerra florida, una visión que ignoró su lado práctico y militar (Brokmann 2013, 69).¹⁷ En cambio, el segundo motivo señalado por las fuentes —la guerra florida se mantenía para ejercitar a los guerreros— se mantuvo, ya que cabía con más facilidad dentro de una explicación “militarista”.¹⁸

Desde estas críticas —parcialmente correctas— hacia el romanticismo y la idealización del guerrero por parte de cronistas e investigadores tempranos, Hassig y su escuela no han dejado de despojar a la guerra florida de sus aspectos particulares.¹⁹ Así, incómodos con la idea de una “guerra religiosa”, Hassig (1988, 254–55; 2003, 50–51) y sus colegas sostienen que la guerra florida era una estrategia bélica de control geopolítico. Según estos autores, como instrumento militar de costo bajo para la triple alianza, la guerra florida, con su antigua parafernalia ritual, servía para ejercitar a los militares y controlar enemigos “complicados” mientras los ejércitos más grandes se enfocaban en las guerras de conquista. Además, según este planteamiento, esta práctica era una forma de propaganda de la fuerza militar.

Por otra parte, autores como Hicks (1979, 89),²⁰ Price (1978), Isaac (1983a, 415), Contreras Martínez (1995) y Smith (1996, 137) han puesto en duda la idea de que no había intenciones de sujetar al enemigo y opinan que la fuerza militar de la triple alianza nunca fue capaz de dominar a los tlaxcaltecas y sus aliados.²¹ Vázquez Chamorro (en Tapia 2003, 90), por ejemplo, condensa su análisis así: “la *xochiyaoyotl* justificaba ideológicamente la

17 Detrás de la propaganda política hacia las “masas”, estaban los motivos económicos ocultos de una elite de mexicas “prácticos” que querían vivir la vida “lo mejor posible” (Bueno Bravo 2007, 167).

18 Hicks (1979, 90) llegó a concluir que no era sino un mero ejercicio bélico, incluso un “deporte”, aunque exclusivamente para el campo mexica y no para sus enemigos. Para él, la captura de enemigos era un aspecto secundario de las guerras floridas (*an incidental and occasional by-product of flowery-wars*).

19 En su argumentación, Hassig (2003) llega a proponer que la piedra llamada “Teocalli de la Guerra Sagrada” no era una piedra de tipo ritual, sino una glorificación profana de la ciudad de Tenochtitlan.

20 Hicks (1979, 89): [The Aztecs] “*were simply trying to rationalize an embarrassing military failure*”.

21 Algunos autores como Davies (1968, 146; también Robles Castellanos 2007, 300–01, 309) explicaron la falta de interés de la triple alianza por dominar la región por motivos meramente económicos.

impotencia de las armas mexicanas para acabar con la desesperada resistencia de Tlaxcallan, una realidad que el orgulloso pueblo azteca jamás asumiría”.

Con respecto a los intervalos de la guerra florida, Isaac (1983a, 419–20) consideró que estos momentos de paz dieron tiempo a la triple alianza para reponer las pérdidas y reclutar nuevos guerreros, mientras que para Tlaxcala era un “tiempo para descansar” (*an opportunity to rest*). El intercambio de regalos prolongaba los descansos en la guerra, aunque, según Cervera Obregón (2011, 155), eran también mensajes políticos de sometimiento a los enemigos.

En resumen, para algunos autores la guerra florida era un discurso o una forma de propaganda de la triple alianza. Para otros, se trataba de una adaptación funcionalista de una guerra expansionista. Todos estos autores, sin embargo, tienden a minimizar las particularidades de estas guerras de captura para integrarlas en una teoría más universal de la guerra, ya que “los propósitos estratégicos son comunes a casi todos los grupos étnicos” (Brokman 2013, 69). Desde nuestro punto de vista, este planteamiento, que tiene el mérito de ampliar los estudios acerca de las guerras mesoamericanas, nunca aclara la verdadera índole de la guerra florida.

Graulich (2014, 50, 54–55, 59) se posiciona entre los extremos. Por un lado, retoma la importancia de la mística guerrera en los discursos nahuas formulada por León-Portilla (1956) y acentúa la idea de que la obtención de víctimas servía tanto para alimentar al sol y la tierra como para realizar un banquete antropofágico para la nobleza. Pero al mismo tiempo, este autor —como otros ya mencionados— inserta el tema como parte de una estrategia política y económica de la triple alianza para debilitar la fuerza de Tlaxcala y evitar así una guerra costosa y arriesgada. Finalmente, Alicino (2019) rechaza cualquier “interpretación ritual” (la captura de cautivos para su sacrificio) y apoya la idea de Hicks de un ejercicio militar o la “función propagandística” de Bueno Bravo y de Hassig. Según esta autora (2019, 242), los de Tlaxcala no compartían “la ideología nahua”. Alicino busca el origen de la guerra florida en la “cultura chalca” y, con base en un análisis de los textos de Chimalpáhin, niega la existencia de la *xuchimiqiztli* o “muerte florida” (Durán 1984, 2: 419).

LA GUERRA FLORIDA Y LAS RELACIONES DE PARENTESCO

Mientras los investigadores mencionados discuten acerca de la captura de los prisioneros para alimentar a los dioses, o acerca de las tácticas geopolíticas, económicas y militares, nosotros queremos enfocar nuestro análisis en las relaciones sociales entre los enemigos, pues, como sostiene Lévi-Strauss (1943, 139), “la guerra, el comercio, el sistema de parentesco y la estructura social deben ser estudiados en conjunto”.²²

En su análisis sobre las relaciones políticas entre los *altepetl* del altiplano central en el Postclásico tardío, Davies (1968, 139) señaló que “la verdadera naturaleza de las relaciones entre los aztecas y los habitantes del valle de Puebla-Tlaxcala presenta un problema difícil de resolver”. ¿Eran estos señoríos los “oponentes difíciles” de la triple alianza?, como pensaba Hassig (1988, 145–46).²³

Es notorio que Alvarado Tezozómoc (1975, 632) y Torquemada (1975–83, 1: 277) utilizaran las expresiones “guerra civil” y “guerra entre familias” para referirse a estas guerras. Los huexotzincas eran llamados “hermanos” (Alvarado Tezozómoc 1975, 632) o “deudos” de los texcocanos (Alva Ixtlilxóchitl 1975, 1: 340). Los de Tlaxcala llamaban a los mexicanos “sobrinos nuestros” (Alvarado Tezozómoc 1975, 376). En palabras de Pomar (en *Relaciones geográficas del siglo XVI* 1986, 90), los tlaxcaltecas ayudaron a Nezahualcoyotzin durante una rebelión, “como a su pariente y sangre y linaje, porque los tlaxcaltecas se precian de la descendencia de los chichimecas [...] y los huexutzincas, aunque no por obligación de parentesco, sino por amistad” (véanse también Alva Ixtlilxóchitl 1975, 1: 306–07, 479; *Anales de Cuauhtitlan* 2011, 163). Según Durán (1984, 2: 449), Moctezuma se sentía triste al pelear con Tlaxcala, Cholula o Huexotzinco, pues ello “era como pelear españoles contra españoles; porque, según sus historias, todos eran unos en generación”. Así también lo declaró el jefe de Cholula, Tlehuexolotl, a los embajadores mexicanos: “mexicanos y hermanos nuestros, quiero declarar que las enemistades y guerras de vosotros y nosotros, no es

22 “*La guerre, le commerce, le système de parenté et la structure sociale, doivent ainsi être étudiés en intime corrélation*” (Lévi-Strauss 1943, 139).

23 “*One way the Aztecs dealt with difficult opponents was through flower wars*” (Hassig 1988, 145–46).

sino un interés de voluntad nacido, porque somos todos unos, de una parte, casa y tierra venidos, así vosotros como nosotros y los de Tlaxcalan [...]” (Alvarado Tezozómoc 1975, 488).

Recordemos, a través de Broda (1989, 454–55), la situación etnográfica entre los dos rivales principales:

Es de notar que hablaban la misma lengua y compartían el mismo panteón [...]. Había una estructura más profunda que todos estos pueblos del centro de México tenían en común: estaban étnica y culturalmente emparentados, derivando su descendencia de la fusión de los linajes chichimeca con la tradición tolteca. Las diferencias religiosas consistían en la advocación de diferentes dioses patronos, mientras que los principios fundamentales de la mitología y del culto eran los mismos.²⁴

Un hecho ordinario de los lazos entre ambos grupos era la fraternidad original entre sus dos dioses patronos, ambos, por cierto, de carácter bélico (véase López Austin 1973, 74–75). En el libro primero del *Códice Florentino*, Sahagún (2003, 1: 57) termina la descripción del dios mexica Huitzilopochtli diciendo: “Otro semejante a éste hubo en las partes de Tlaxcala, que se llamava Camaxtle” (Graulich 1974, 337).

¿En qué consistía entonces la diferencia con otros pueblos de la región, aliados o sujetos, que pudiera explicar esta actividad bélica? Aparentemente, la diferencia principal consistió en la falta de voluntad para establecer alianzas matrimoniales entre los grupos de las dos regiones, no obstante los vínculos mitológicos e históricos señalados en las fuentes. Para plantear nuestra hipótesis regresemos un instante a los argumentos de Muñoz Camargo (1948, 135–36). El tlaxcalteca cuestiona tanto los objetivos sacrificiales de la guerra como la existencia de un acuerdo entre los adversarios, o de la voluntad para no destruir y conquistar al enemigo ideas que, decía este autor, “no me puedo persuadir á creer por muchos respectos”:

²⁴ Entre los grupos del valle de Puebla-Tlaxcala, al igual que en la mayoría de los pueblos de la triple alianza, el náhuatl era el idioma dominante (Mendieta 2002, 1: 271; Sahagún 2003, 2: 872; Tovar 1972, 10). De las cinco grandes regiones no conquistadas por la triple alianza, los pueblos del valle de Puebla-Tlaxcala eran los únicos de habla náhuatl (Smith 1996, 140).

la enemistad que se tenían era mortal y terrible, pues jamás trabaron parentesco ninguno los unos con los otros, ni por casamientos, ni por otra vía alguna la quisieron, antes les era terrible y aborrecible el nombre de mexicanos, así como a éstos el nombre de tlaxcaltecas; porque se sabe y es notorio que en todas las demás provincias emparentaban los unos con los otros.²⁵

Aunque es tentador ubicar esta información en un discurso de justificación ante la nueva política colonial, la argumentación cuadra con la dinámica de las relaciones sociales meramente indígenas.²⁶

“La política del matrimonio es la contraparte de la guerra”²⁷

¿Cómo podemos entender los señalamientos en las fuentes sobre la existencia de vínculos culturales y religiosos (incluso parentesco) entre los rivales? En un trabajo temprano, López Austin (1973, 74–75) expresó ciertas dudas al respecto cuando afirmó que las relaciones de parentesco entre sus dioses patronos “por lo pronto, no permiten descubrir claves para una interpretación de las relaciones sociales o religiosas”. Según el mismo autor, la cuestión del “grado de parentesco o supuesto parentesco es tan relativ[a] e imprecis[a] en el mundo náhuatl [...] que es aventurado externar juicios fundados en este argumento”. No obstante, el propio López Austin señala que “una explicación

25 ¿Se trataba de una muestra de patriotismo colonial tlaxcalteca, en un afán de proteger sus privilegios ante los españoles? Ya en el siglo XIX, Alfredo Chavero (en Muñoz Camargo 1948, 122, 135) comentó de manera aguda este episodio. Según el autor decimonónico, Muñoz Camargo intentó disculpar la alianza de los tlaxcaltecas con Cortés. En su estudio sobre el Tlaxcala del siglo XVI, Gibson (1991 [1952], 158–59), por otra parte, hace caso omiso de este dato curioso.

26 En su análisis del mundo amerindio y el contacto europeo, Lestringant (1997, 44) observa: “la interacción compleja de alianzas y rivalidades entre federaciones indígenas explica las divergencias fundamentales en las relaciones entre europeos y tribus que muchas veces pertenecían a grupos étnicos parecidos y hablaban el mismo lenguaje” (*The complex interplay of alliances and rivalries among Indian federations explains this fundamental divergence in the relationships between Europeans and tribes which often belonged to quite similar ethnic groups and spoke the same language*).

27 Lévi-Strauss (1943, 127): “*La politique d’inter-mariage est la contrepartie de la guerre*”.

del parentesco pudiera servir para la mejor comprensión de los mitos o de la historia de los pueblos”.

Los *altepetl* del centro de México eran núcleos pluriétnicos divididos en partes constitutivas llamadas *calpolli*. En estas unidades o subgrupos la endogamia era lo más común. Las grandes entidades se formaban por medio de constantes subdivisiones o separaciones en donde las rivalidades eran comunes, lo que generaba constantes movimientos de unificación o de independencia (Lockhart 1999, 32, 36). La co-residencia era un factor importante para el reconocimiento social: el término náhuatl para “parientes” —*huan-yolque*— significa “los que viven con uno” (Lockhart 1999, 108), lo cual incluye tanto individuos patrilineales como matrilineales (McCaa 2003). El uso de la terminología consanguínea era común para los parientes políticos: los primos podrían ser llamados hermanos (Lockhart 1999, 113–14).²⁸

Las alianzas políticas interregionales se establecían por medio del matrimonio. Entre la elite era común la hipogamia interdinástica (Carrasco 1984, 45), es decir, el casamiento de un subordinado con la hija de un superior.²⁹ Es en este ámbito que los grupos rivales aquí estudiados decidían en algún momento romper esta tradición para evitar esta intromisión pacífica en el interior de la sociedad. Recordemos el testimonio valioso de Muñoz Camargo (1948, 135–36) sobre esta condición particular: “jamás trabaron parentesco ninguno los unos con los otros, ni por casamientos, [...] porque se sabe y es notorio que en todas las demás provincias emparentaban los unos con los otros” (véanse también Torquemada 1975–83, 1: 301; Echeverría 2009, 302).³⁰

28 Es notoria la noción de “hijos adoptivos” en el discurso del *tlatoani* Moctezuma cuando se dirige a sus aliados: “vosotros, señores, todos sois hijos adoptivos de Tetzahuitl abusión Huitzilopochtli, estais recibidos en su gracia y amparo [...] y mirad que de hoy en adelante por vosotros, como a verdaderos hijos queridos [...]” (Alvarado Tezozómoc 1975, 288). ¿Fue en ese sentido que López Austin (2008, 35) habló de un régimen de la “adopción” (a diferencia del *zuyuanismo*)?

29 Aunque en un principio la organización parental era exogámica (muchas veces con un linaje subordinado al otro), en generaciones sucesivas se dieron casos de matrimonios entre “primos hermanos, tíos con sobrinas o sobrinos con tías” (Castañeda de la Paz 2013, 128), “del propio linaje patrilineal, con hijas del hermano” (Carrasco 1974, 236, 238). Véase Robichaux (2005, 31–34).

30 Para autores como Contreras Martínez (1995), los sentimientos de odio formaron la base de la abolición de esta regla matrimonial.

Disponemos de varios ejemplos detallados que entremezclan datos históricos y mitológicos y que demuestran lo problemático de los vínculos matrimoniales. La relevancia de los nexos entre la guerra y los lazos familiares queda expuesta de manera ejemplar en el texto de fray Diego Durán (1984, 2: 90) sobre la guerra entre Coyoacán y México. En una reunión con distintos pueblos de la región, el señor de Amaquemecan expresó por qué una intervención bélica no era una opción: “Oído habéis la pretensión de los de Cuyuacán, que es destruir a los mexicanos. Lo cual tengo por imposible de todo punto poderlo hacer, por haber ya tantos años que reinan y están ya tan multiplicados y emparentados con todas las naciones, que pocos pueblos hay en la comarca [en] que no estén casados ellos con nuestras hijas y sus hijas con nosotros. Y ésta es una de las razones que imposibilitan este hecho.”³¹

Otros casos se caracterizaban por el rompimiento de las alianzas matrimoniales y la apertura para guerrearse (véase “Historia de los mexicanos por sus pinturas” 2011, 75). Durante la historia temprana de los mexicas, cuando todavía necesitaban alianzas para fortalecer su posición política, “los mexicanos estuvieron veinte años en Colhuacan; allá tomaron mujeres y tuvieron hijos, pero al vigésimo año se enemistaron. Así pues, los que habían tomado mujeres, y las que habían tomado maridos, se ocultaron en el año 8-Tochtli [1318]; cuatro años estuvieron los mexicas [ocultos] en Contitlan” (*Anales de Tlatelolco* 2004, 69, 71, 73; también Chimalpáhin 2012, 85). Los colhuas averiguaron la valentía de los mexicas y tomaron la decisión de destruirlos, pero éstos lograron escapar y, en el año 1324, “solicitaron a los que habían tomado mujeres de Colhuacan que éstas llevaran sus papeles de registro, y [solicitaron] a las que allá habían tomado maridos que éstos llevaran sus papeles de registro. Se preguntaron: [...] ¿Qué vamos a hacer con los papeles de los colhuas que hemos traído? Juntémoslos aquí”. Enseguida cubrieron los papeles con *tzoalli* (una masa de amaranto) y elaboraron un *amatepetl* o

31 La *Relación de Michoacán* (2011, 48–58) relata un conflicto bélico entre el señor Taríacuri y sus familiares rivales, lo que en algún momento despierta el siguiente comentario del hermano Zurunban a los embajadores de los isleños: “Pues, ¿cómo le podéis hacer algún mal ahora que vuestras mujeres le parieron, como le parieron? ¿Por qué no le ahogastes entonces y le echastes en la laguna?”

“cerro de papel”. Al ritmo de los golpes en sus canoas, entonaron un canto y la figura de papel cobró vida, alimentada con la sangre de las víctimas.

En este episodio queda claro cómo la afinidad matrimonial significaba un obstáculo en la guerra indígena. Si no, ¿por qué las parejas mexicas-colhuas debían esconderse cuando iniciaba la guerra?, ¿por qué les pedían explícitamente a aquellos casados entre los dos pueblos juntar sus *amatlacuilolli* o “papeles de registro”?³² La elaboración de un *amatepetl* con los “papeles de registro” parece representar la abolición de los vínculos matrimoniales y la señal para que el conflicto estallara.

Recordemos el descontento de Huitzilopochtli por el permiso que tenían los mexicanos de emparentarse con los colhuacanos, “por vía de casamientos, y a tratarse como hermanos y como parientes”. El dios patrono de los mexicas, “enemigo de tanta quietud y paz, amigo de desasosiego y contienda”, consideraba este permiso de “poco provecho” (Durán 1984, 2: 41). Por ello, su plan consistió en sacrificar a la hija del *tlatoani* de Colhuacan, la futura esposa de Huitzilopochtli, para generar, a través de su muerte, la apariencia de la *yaocihuatl* o “mujer de la discordia”, la llamada *mazatl Colivacan* o “ciervo de Colhuacan”, la víctima del sacrificio por excelencia (Alvarado Tezozómoc 1998, 54; Durán 1984, 2: 41; Sahagún 1958, 136).

Otro episodio violento que demuestra de manera explícita la delicada situación de los matrimonios intergrupales se cuenta en la “Historia de los mexicanos por sus pinturas” (2011, 75). Cuando Moctezuma no ofreció la ayuda necesaria a los de Huexotzinco, que se encontraban cercados por las fuerzas de Tlaxcala, éstos decidieron matar a las mujeres mexicas “que estaban casadas con los de Huexotzinco, y a sus hijos, por ser de Mexico”.

Como vemos, los vínculos matrimoniales dificultaban los enfrentamientos. En cambio, la negación de esta alianza entre México y Tlaxcala abrió el camino para otra manera de relacionarse, a través de la captura, cuando el guerrero decía a su prisionero: “él es mi querido hijo: y el cautivo decía es mi querido padre” (*qujtoa, ca iuhquj nopiltzin: Auh in malli, qujtoa ca notatzin*) (Náhuatl: *Florentine Codex* 1975–79, lib. II: 54; traducción: Olivier 2015, 342). La captura de un prisionero (que, por cierto, no se limitaba a la guerra florida) era un mecanismo de “adopción” que permitía construir una afinidad

32 Traducción de Rafael Tena, en *Anales de Tlatelolco* (2004, 71).

distinta. Se producía un “hijo” ideal, convirtiendo el proceso de la captura en un acto de procreación.³³ Pero, ¿por qué los nahuas de la región de Puebla-Tlaxcala eran los más propicios para la construcción de esta relación virtual?

El adversario más “humano”

La incorporación del prisionero se manifestaba en una fusión con su captor (Baudez 2013a, 319; 2010, 432; Broda 1970, 200; Graulich 2005, 153; Olivier 2008, 276) y permitía su sacrificio alimenticio y la repartición de su cuerpo dentro de un sistema de distribución de bienes. Según Baudez (2013b, 300), “los mesoamericanos utilizaron distintas técnicas para abolir el antagonismo y suprimir la diferencia entre mexicas y enemigos, captores y cautivos, verdugos y víctimas”. Los vecinos geográfica y culturalmente cercanos eran los candidatos más propicios para esta transformación e incorporación. Entre los autores que han abordado el tema de la otredad entre los nahuas (Echeverría García 2009; Todorov 1987), Baudot (2004, 59–66) señaló la idea de los nahuas como “verdaderos hombres”, en oposición a la humanidad insuficiente de los extranjeros. Según las fuentes,³⁴

el ideal humano construido sobre la indispensable necesidad del sacrificio de los hombres para mantener la armonía cósmica implica también una percepción muy aguda, muy significativa de las alteridades que distinguen a los pueblos de Mesoamérica. Efectivamente, cuando Tlacaélel se pone a evaluar las cualidades necesarias propias de las víctimas dignas de ser inmoladas a Huitzilopochtli, va a insistir sobre la humanidad muy insuficiente de los pueblos que están más allá de las fronteras del mundo náhuatl (Baudot 2004, 63).

Con base en esta conciencia de alteridad cosmogónica inventada por Tlacaélel se explica, según el autor, la necesidad de víctimas cercanas —los

33 Recordemos que el parto de un niño equivalía a la captura de un enemigo (Olivier 2014; 2015, 646).

34 Véanse las palabras de Tlacaélel (en Durán 1984) más arriba.

tlaxcaltecas, entre otros, los auténticamente sacrificables— a los fundadores del Quinto Sol, de prisioneros que tuvieran una identidad étnica en común con los mexicas —por compartir el mismo idioma— o que incluso fueran consustanciales “con el creador mismo”.³⁵

En este sentido, la guerra florida por excelencia se ejecutaba con algunos “otros”, no con todos. Inmediatamente relacionado con la idea de lenguaje y distancia geográfica (entre otros criterios), existía un mecanismo ordenador del sociocosmos que resultaba en una serie de connotaciones o emisiones de juicios sobre el “otro”. Así, se catalogaba a entidades anímicas distintas de los territorios circunvecinos o lejanos con criterios que correspondían a grados de “humanidad”, marcados en primer lugar por una autodefinición etnocéntrica como los “verdaderos hombres”.³⁶ En este sentido, es interesante que los términos que se refieren a la “totalidad de los lazos de parentesco” sean *tlacamecahuan* y *tlacamecayotl*, los cuales se componen de las raíces “ser humano” y “atadura o cuerda” (Lockhart 1999, 89, 109).³⁷ De entre todos los no-humanos o los menos humanos, los adversarios de las guerras floridas eran los más aptos para el parentesco virtual.

EL ENCUENTRO SECRETO CON EL ENEMIGO

¿Cómo se pueden interpretar los encuentros secretos con el enemigo? A nuestro juicio, las explicaciones que apuntan a la intención de intimidar al enemigo, o a manifestaciones de “terror y tácticas de poder”, no parecen muy convincentes. A final de cuentas, ¿por qué los enemigos arriesgaban sus vidas al viajar a territorio hostil y por qué participaban de incógnito en estos

35 En un sentido mitológico, “los hombres con quienes tuvo [Huitzilopochtli] que luchar no pertenecían a un pueblo extraño, sino al mismo grupo de su madre” (González Torres 1967, 182).

36 Véase el estudio reciente de Scherer, Golden y Houston (2018) sobre la percepción del “otro” en el mundo maya; también Breton (en *Rabinal Achi* 1999, 159) sobre la expresión k’iche’ de los “verdaderos, los excelentes” o los de “linaje humano”.

37 Es posible que existiera un vínculo simbólico entre la cuerda o el “cordón umbilical” (Graulich 1999, 304) que amarraba al prisionero a la piedra redonda sacrificial durante el mes de Tlacaxipehualiztli y la idea de convertirse en “humano”.

encuentros ceremoniales, sobre todo si pensamos que los invitados eran los nobles en el poder?

Esta invitación al enemigo parece indicar algo sobre la construcción de las relaciones sociales indígenas. Hay buenos indicios históricos y etnográficos para pensar que el buen trato con el “extranjero” u “otro” siempre implicaba cierta noción de sacralidad. En este sentido, el pacto con el enemigo se asemeja a los acuerdos con los dueños de los cerros y a las invocaciones para solicitar las riquezas y beneficios, tal como lo han formulado López Austin y López Luján (2009, 60–65).³⁸ En un pacto secreto (y por lo tanto sagrado), los jefes aseguraban los “permisos” para obtener los bienes (Walens 1981): “tú, señor, que tienes la gente de tal pueblo en cargo, recibe estos olores y *deja algunos de tus vasallos para que tomemos en las guerras*” (*Relación de Michoacán* 2011, 189; las cursivas son nuestras). Nos parece razonable pensar que en estos encuentros interbélicos el pacto divino de los jefes aseguraba la captura de enemigos en el campo de batalla. Una parte importante del protocolo de estas convocatorias se dirigía a los dioses propios y a los de los enemigos: en plegarias, se solicitaba la “liberación” de un cautivo/presa. Disfrazada en un lenguaje metafórico, la captura se convertía en una entrega “voluntaria”:

Tú que eres Nécoc Yáotzin, Moyocoyatzin, Moquequelo, embriaga de tal modo a nuestros enemigos, que vengan a lanzarse, a arrojarse, a ponerse en las manos de nuestra humilde águila, de nuestro humilde tigre

Auh inic tinecoc Yaotzin, inic ti-Moyocoyatzin, inic ti-Moquequelo, inic in toyaouh, ma imac hualmotlaza, ma quihualmomaca, ma ica hualmomotla in tocnoquauh in tocnocehouh (*Oraciones, adagios, adivinanzas...* 1993, 40–41).³⁹

38 Sobre el vecino “ajeno” de los fijianos, dice Sahlins (1985, 99): “Los ‘extranjeros’ están unidos en un gobierno de una orden ‘más elevada’” (*The foreigners are united in a “government” of higher order*). En este sentido, muchas veces las entidades anímicas son extranjeros (Véase Scherer, Golden y Houston 2018).

39 Para un caso maya, véase el *Rabinal Achi* (1999, 147). Acerca de la entrega voluntaria de la presa o el permiso del dueño para la captura del animal, véase Olivier (2015, 210–24).

Los nahuas de la triple alianza expresaban su deber hacia el dios de los enemigos de Tlaxcala: “Sea norabuena. Ya con esto cumplimos lo que somos obligados y al dios de ellos, Camaxtli Tlilpotonqui” (Alvarado Tezozómoc 2001, 280). El pacto entre los jefes implicaba el derecho para cazar a alguien de la otra comunidad (Walens 1981, 78). Estos “permisos” solamente se podían esperar con un trato ritual correcto y riguroso (Walens 1981, 74). Era importante el trato justo durante las ceremonias previas al sacrificio. Según Graulich (2014, 105), había que “honrar como es debido la futura ofrenda a los dioses”. Los encuentros secretos son un ejemplo de la formalización de una obligación mutua dentro de un tipo de relaciones que Monaghan (2000: 38) y otros definieron como *covenant* o “pacto”.

Finalmente, en estos encuentros no se buscaba un acuerdo de paz (las guerras floridas no formaban una amenaza para la estabilidad política). Más que un intercambio con el fin de construir una alianza, se intentaba definir y demarcar los límites del grupo como entidad política (Harrison 1993, 9).

DISCUSIÓN

Las descripciones de los evangelizadores y los cronistas son suficientemente claras para poder caracterizar dos tipos de conflictos: las guerras con el fin de obtener tributo y las guerras con el fin de capturar prisioneros. En las llamadas guerras floridas, la captura de un enemigo con fines sacrificiales y antropofágicos era la esencia de un encuentro en el que participaban con plena voluntad todos los pueblos involucrados. En sentido geopolítico, la guerra florida era en esencia de carácter anti-expansionista.

La guerra florida era un fenómeno complejo para el cual la definición de “guerra ritual” resulta demasiado reduccionista (¿tal vez habría que hablar de “guerra de captura”?) ya que estos enfrentamientos tenían implicaciones profundas en los ámbitos social y económico de la sociedad, del guerrero y de su familia, implicaciones que por cuestiones de espacio no podemos abordar aquí.

Consideramos que la conocida guerra florida entre los *altepetl* del valle de México y los de Puebla-Tlaxcala no era constante (hemos visto cómo una guerra florida se convirtió en una guerra de conquista) y que, durante los

últimos años anteriores a la conquista española, probablemente ya era inexistente. Aunque estas guerras tenían que ser “para siempre”, muchas veces adquirirían una duración limitada, pues un evento grave podía ser el motivo para romper esta tradición. La enemistad era constante, pero no latente. Una situación que los autores del siglo XVI con frecuencia denominaban como “continuas guerras”. Al igual que Clendinnen (1991, 93), pensamos que Moctezuma podía conquistar Tlaxcala pero nunca quiso hacerlo. Esta autora considera que se trataba de un “requerimiento estructural”, de una alianza dominante en virtud de la necesidad de una víctima antagonista. Nosotros opinamos que la dominación de la triple alianza no fue el factor determinante. A fin de cuentas, los enemigos antagonistas tenían objetivos similares.

En ese tiempo bélico la rivalidad nunca era total. Los adversarios (separados por rupturas en tiempos originarios) mantenían secretamente contacto de tipo político y ritualizado en el que los jefes solicitaban a los dioses del enemigo cautivos o presas-víctimas que de manera simbólica se entregaban voluntariamente. Los enemigos presenciaban de forma escondida y disfrazada los actos sacrificiales y podían verificar si los cautivos eran ejecutados de manera apropiada. El disfraz no solamente posibilitaba la penetración en territorio hostil, sino que fungía probablemente como una forma de asimilación al enemigo.

Las fuentes indican que estas guerras se realizaban de preferencia con un enemigo geográficamente cercano y culturalmente parecido. En un universo con comunidades antropocentristas (expresado incluso en la utilización del término *tlacamecayotl* que contiene la raíz “ser humano”), el proceso de incorporación de almas ajenas se lograba con víctimas cercanas que tenían una dimensión de humanidad reconocible. (En palabras de Tlacaelel, era preferible el consumo de la carne de éstos y no de la de los bárbaros lejanos).

Aunque hay un lenguaje de parentesco político entre los rivales, y aunque sus dioses patronos eran hermanos, la esencia de las relaciones entre Tlaxcala y la triple alianza ha sido un tema de debate. Nos parece pertinente preguntarnos, retomando a Robichaux (2005, 88), sobre el papel que jugaba el parentesco en estas relaciones sociales. Varios episodios en las fuentes ejemplifican conflictos violentos con cónyuges.⁴⁰ Es justamente en el

40 Entre las polaridades de la “clasificación dual mesoamericana”, López Austin (2003, 225–26) comenta el morfema *namic* por sus múltiples significados: así, *tenamic* se traduce

ámbito de los sistemas matrimoniales entre los grupos que encontramos una clave fundamental: las relaciones sociales por medio del matrimonio estaban suspendidas, pues significaban un obstáculo para el enfrentamiento. A nuestro juicio, es en este sentido que debemos entender las palabras de Durán (1984), según las cuales Huitzilopochtli era un “enemigo de tanta quietud y paz”. La aparición de una *yaocihuatl* o “mujer de la discordia”, según Durán, representa la creación de una madre enemiga que cuida a su hijo Huitzilopochtli.

Los pueblos de la triple alianza aparentemente combinaban la alianza exógama (afinidad matrimonial) de fines (geo)políticos con el establecimiento de vínculos padre-hijo (parentesco virtual) con un enemigo (ni muy cercano ni muy alejado) a través de las guerras floridas. Vilaça (2002, 347, 359) observó que a los estudiosos del parentesco generalmente les faltaba combinar el ámbito sociológico de filiación con el ámbito cosmológico y religioso donde humanos y no-humanos se relacionan. En alianzas donde el matrimonio sociológico no es una opción, la depredación es otro procedimiento para la producción de parentesco, es la construcción de una relación cosmopolítica (Viveiros de Castro 2010, 184, 187; 2001, 24): los guerreros nahuas incorporaron al enemigo por medio de una relación virtual consanguínea, una conexión procreativa de padre e hijo semejante a la procreación biológica.⁴¹

La guerra florida (como reproducción social) se presenta entonces como una alternativa al matrimonio (reproducción biológica) para la obtención de un sujeto en forma de cautivo con quien se establecía un parentesco virtual, una apropiación con múltiples beneficios para la sociedad. En palabras de Harrison (1993, 16–17, 134), en sociedades donde la interrelación es algo *dado*, la construcción de una ausencia de relaciones, la división y el antagonismo podrían ser más importantes. Es la negación del matrimonio lo que permite mantener una relación “política” con dos caras: el combate, por un lado; los encuentros secretos y el intercambio de bienes, por el otro.

Pero la guerra no solamente era una opción entre otras. En una sociedad que daba más importancia a la inclusión que a la descendencia (Lockhart

como marido, o mujer casada, pero también como enemigo de alguno y contrario. Véase Molina (1977, parte 2: f. 98v).

⁴¹ Véase, entre otros, el trabajo de Dehouve (2008) para la construcción de la alianza matrimonial entre el cazador y su presa en el mundo de la cacería contemporánea mesoamericana.

1999, 115), la captura pudo ser incluso la manera preferible de adquirir bienes. A finales del siglo XIX, los kwakiutl del noroeste de Estados Unidos aclararon a Hunt (en Blanco Villalta 1948, 102) que “obtener [algo] matando en la guerra” era “máspreciado que obteniéndolo por casamiento”.⁴² Tal vez éste era el caso también de los antiguos nahuas.

BIBLIOGRAFÍA

- “Historia de los mexicanos por sus pinturas”. 2011. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducción de Rafael Tena, 15–111. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Alicino, Laura. 2019. “El concepto de *xochiyaoyotl* en el mundo prehispánico según las *Relaciones* de Chimalpáhin Cuauhtlehuanitzin”, *Ancient Mesoamerica* 30(2): 235–44.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. 1975. *Obras históricas*. Editado por Edmundo O’Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando de. 1975. *Crónica mexicana. Hacia el año de MDXCVIII*. Anotado por Manuel Orozco y Berra. México: Porrúa.
- . 1998. *Crónica mexicáyotl*. Traducción de Adrián León. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- . 2001. *Crónica mexicana*. Editado por Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro. Madrid: Dastin.
- Anales de Cuauhtitlan*. 2011. Paleografía y traducción de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Anales de Tlatelolco*. 2004. Paleografía y traducción de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

42 También Boas (1897, 426) para la idea de “obtener a través de la matanza” (“*obtained by killing*”).

- Battcock, Clementina. 2016. "Las guerras y las conquistas en la *Crónica mexicana*". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 52: 169–92.
- Baudez, Claude-François. 2013a. "Guerras y crisis". En *Millenary Maya Societies: Past Crises and Resilience*, editado por M. Charlotte Arnauld y Alain Breton, https://www.mesoweb.com/publications/MMS/0_MMS.pdf, 318–22.
- . 2013b. *El dolor redentor. El autosacrificio prehispánico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Baudot, Georges. 2004. "Identidad *mexicatl*, conciencia de alteridad cosmogónica y *mexicayotl*". En *Pervivencia del mundo azteca en el México virreinal*, 55–66. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Benavente, Toribio de. 2001. *Historia de los indios de la Nueva España*. Editado por Claudio Esteva Fabregat. Madrid: Dastin.
- Blanco Villalta, Jorge. 1948. *Antropofagia ritual americana*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Boas, Franz. 1897. *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians, Based on Personal Observations and on Notes Made by Mr. George Hunt*. Washington: Annual Report of the National Museum, Government Printing Office.
- Broda, Johanna. 1970. "Tlacaxipehualiztli: A Reconstruction of an Aztec Calendar Festival from 16th Century Sources". *Revista Española de Antropología Americana*, 5: 197–273.
- . 1976. "Los estamentos en el ceremonial mexica". En *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, editado por Pedro Carrasco y Johanna Broda, 37–66. México: Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- . 1989. "La expansión imperial mexica y los sacrificios del Templo Mayor". En *Mesoamérica y el centro de México*, editado por Jesús Monjarás Ruíz, Rosa Brambila y Emma Pérez-Rocha, 433–75. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Brokmann, Carlos. 2013. "La guerra en Mesoamérica. Entre discurso y práctica". En *Historia de los ejércitos mexicanos*, 69–88. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.

- Bueno Bravo, Isabel. 2007. *Guerra en el imperio azteca: expansión, ideología y arte*. Madrid: Editorial Complutense.
- Canseco Vincourt, Jorge. 1966. *La guerra sagrada*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Carrasco, Pedro. 1974. "Sucesión y alianzas matrimoniales en la dinastía teotihuacana". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 11: 235–41.
- . 1984. "Royal Marriages in Ancient Mexico". En *Explorations in Ethnohistory: Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century*, editado por H. R. Harvey y H. J. Prem, 41–48. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Caso, Alfonso. 2006. "Cultura azteca". En *Obras 6. El México antiguo (nahuas)*, 351–75. México: El Colegio Nacional.
- 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.
- Cervera Obregón, Marco A. 2011. *Guerreros aztecas*. Madrid: Nowtilus.
- Chimalpáhin Cuauhtlehuanitzin, Domingo. 2003a. *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*. Paleografía y traducción de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- . 2003b. *Séptima relación de las Différentes histoires originales*. Editado por Josefina García Quintana. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 2003c. *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las Différentes histoires originales*, editado por Josefina García Quintana, Silvia Limón, Miguel Pastrana y Víctor M. Castillo. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 2012. *Tres crónicas mexicanas*. Textos recopilados por Domingo Chimalpáhin. Paleografía y traducción de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Clavijero, Francisco Javier. 1958. *Historia antigua de México*. Edición y prólogo de Mariano Cuevas. México: Porrúa.

- Clendinnen, Inga. 1985. "The Cost of Courage in Aztec Society". *Past and Present*, 107: 44–89.
- _____. 1991. "‘Fierce and Unnatural Cruelty’: Cortés and the Conquest of Mexico". *Representations*, 33: 65–100.
- Códice Ramírez*. 1975. México: Porrúa.
- Contreras Martínez, José Eduardo. 1995. "En torno al concepto de guerra florida entre tlaxcaltecas y mexicas". *Dimensión Antropológica*, 3: 7–26. <https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1537>
- Davies, Nigel. 1968. *Los señoríos independientes del imperio azteca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Dehouve, Danièle. 2008. "El venado, el maíz y el sacrificado". *Diario de Campo. Cuadernos de Etnología*, 4: 1–39.
- Durán, Diego. 1984. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Editado por Ángel María Garibay K. México: Porrúa.
- Echeverría García, Jaime. 2009. "Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas". Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Florentine Codex. A General History of the Things of New Spain. Bernardino de Sahagún*. 1975–79. Traducción al inglés y notas de Arthur J. O. Anderson y Charles Dibble. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.
- García Quintana, Josefina. 2002. "La guerra florida". *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, 63: 9.
- Garibay K., Ángel María. 1965. *Poesía náhuatl. Cantares mexicanos*. Paleografía, versión, introducción y notas explicativas de Ángel María Garibay K. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Gibson, Charles. 1991 [1952]. *Tlaxcala en el siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- González Torres, Yólotl. 1967. "El dios Huitzilopochtli en la peregrinación mexicana de Aztlan a Tula". *Anales del Museo Nacional de México*, 19(48): 175–90.

- Graulich, Michel. 1974. "Las peregrinaciones aztecas y el ciclo de Mixcoatl". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 11: 311–54.
- . 1999. *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- . 2005. *Le sacrifice humain chez les Aztèques*. París: Fayard.
- . 2014. *Moctezuma. Apogeo y caída del imperio azteca*. México: Ediciones Era.
- Harris, Marvin. 1977. *Cannibals and Kings. The Origins of Cultures*. Nueva York: Random House New York.
- Harrison, Simon. 1993. *The Mask of War. Violence, Ritual and the Self in Melanesia*. Manchester: Manchester University Press.
- Hassig, Ross. 1988. *Aztec Warfare: Imperial Expansion and Political Control*. Norman: University of Oklahoma Press.
- . 2003. "El sacrificio y las guerras floridas". *Arqueología Mexicana*, 63: 46–51.
- Hicks, Frederic. 1979. "Flowery War In Aztec History". *American Ethnologist*, 6: 87–92.
- Isaac, Barry L. 1983a. "The Aztec 'Flowery War': A Geopolitical Explanation". *Journal of Anthropological Research*, 39(4): 415–32.
- . 1983b. "Aztec Warfare: Goals and Battlefield Comportment". *Ethnology*, 22(2): 121–31.
- Krickeberg, Walter. 1961. *Las antiguas culturas mexicanas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lameiras, José. 1985. *Los déspotas armados*. México: El Colegio de Michoacán.
- León-Portilla, Miguel. 2006 [1956]. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lestringant, Frank. 1997. *Cannibals. The Discovery and Representation of the Cannibal from Columbus to Jules Verne*. Berkeley: University of California Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1943. "Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud". *Renaissance*, 1(1–2): 122–39.

- Lockhart, James. 1999. *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. 1973. *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 2003. *Los mitos del Tlacuache*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 2008. “Las razones de la guerra en Mesoamérica.” En *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, coordinado por Gilles Bataillon, Gilles Bienvenu y Ambrosio Velasco Gómez, 23–46. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. 2009. *Monte Sagrado-Templo Mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- McCaa, Robert. 2003. “The Nahua *Calli* of Ancient Mexico: Household, Family, and Gender”. *Continuity and Change*, 18(1): 23–48.
- Mendieta, Gerónimo de. 2002. *Historia eclesiástica indiana*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Molina, Alonso de. 1977. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa.
- Monaghan, John D. 2000. “Theology and History in the Study of Mesoamerican Religions”. En *Supplement to the Handbook of Middle American Indians, vol. 6, Ethnology*, editado por Victoria Reifler Bricker, 24–49. Austin: University of Texas Press.
- Muñoz Camargo, Diego. 1948. *Historia de Tlaxcala*, 6a. ed., edición cotejada por el historiador Lauro Rosell con la copia del original del autor que obra en el Archivo del Museo Nacional. Introducción de Alfredo Chavero, con anotaciones de José Fernando Ramírez. México.
- Olivier, Guilhem. 2008. “Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica: reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México central prehispánico”. En *Símbolos de poder en Mesoamérica*, editado por Guilhem Olivier, 263–92. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- _____. 2014. “‘Why Give Birth to Enemies?’ The Warrior Aspects of the Aztec Goddess Tlazolteotl-Ixcuina”. *Res: Anthropology and Aesthetics* 65/66: 54–72.
- _____. 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcoatl, ‘Serpiente de nube’*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Oraciones, adagios, adivinanzas y metáforas del libro sexto del Códice Florentino*. 1993. Paleografía, versión, notas e índice por Salvador Díaz Cíntora. México: Pórtico de la Ciudad de México.
- Pomar, Juan Bautista. 1941. “Relación de Texcoco”. En *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, 3–64. México: Salvador Chávez Hayhoe.
- Price, Barbara. 1978. “Demystification, Enriddlement, and Aztec Cannibalism: A Materialist Rejoinder to Harner”. *American Ethnologist*, 5: 98–115.
- Rabinal Achi. Un drama dinástico maya del siglo XV*. 1999. Editado por Alain Breton. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericano.
- Relación de Michoacán*. 2011. Estudio introductorio de Jean-Marie G. Le Clézio. Morelia: El Colegio de Michoacán.
- Relaciones geográficas del siglo XVI*. 1984. Editado por René Acuña, vol. 3. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Relaciones geográficas del siglo XVI*. 1986. Editado por René Acuña, vol. 8. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Robichaux, David. 2005. “La naturaleza y el tratamiento de la familia y el parentesco en México y Mesoamérica”. En *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, compilado por David Robichaux, 29–97. México: Universidad Iberoamericana.
- Robles Castellanos, José Fernando. 2007. *Culhua México. Una revisión arqueo-etnohistórica del imperio de los mexica tenochca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sahagún, Bernardino de. 1958. *Veinte himnos sacros de los nahuas*. Introducción, notas y apéndices de Ángel María Garibay K. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

- _____. 2003. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición de Juan Carlos Temprano. Madrid: Dastin.
- Sahlins, Marshall. 1985. *Islands of History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Scherer, Andrew K. y John W. Verano. 2014. "Introducing War in Pre-Columbian Mesoamerica and the Andes". En *Embattled Bodies, Embattled Places*, editado por Andrew K. Scherer y John W. Verano, 1–23. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Scherer, Andrew K., Charles Golden y Stephen Houston. 2018. "True People, Foreigners, and the Framing of Maya Morality." En *Bioarchaeology of Pre-Columbian Mesoamerica. An Interdisciplinary Approach*, editado por Cathy Willermet y Andrea Cucina, 159–99. Tampa: University of Florida Press.
- Smith, Michael E. 1996. "The Strategic Provinces". En *Aztec Imperial Strategies*, editado por Frances F. Berdan, Richard E. Blanton, Elizabeth H. Boone, Mary G. Hodge, M. E. Smith y Emily Umberger, 137–50. Washington, D.C: Dumbarton Oaks.
- Tapia, Andrés de. 2003. "Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor don Hernando Cortés, marqués del Valle, desde que se determinó ir a descubrir tierra en la Tierra Firme del Mar Océano". En *La conquista de Tenochtitlan*, editado por Germán Vázquez Chamorro, 65–118. Madrid: Dastin.
- Todorov, Tzvetan. 1987. *La conquista de América. La cuestión del otro*. México: Siglo XXI Editores.
- Torquemada, Juan de. 1975–83. *Monarquía indiana*. Editado por Miguel León-Portilla. 7 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Tovar, Juan de. 1972. *Manuscrit Tovar. Origines et croyances des indiens du Mexique*. Editado por Jacques Lafaye. Graz: Akademische Druck-und Verlagsanstalt.
- Vaillant, George C. 1950. *Aztecs of Mexico. Origin, Rise and Fall of the Aztec Nation*. Garden City: Doubleday&Company.
- Veytia, Mariano. 1944. *Historia antigua de México*. México: Editorial Leyenda.

- Vilaça, Aparecida. 2002. "Making Kin Out of Others in Amazonia". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2): 347–65.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2001. "Gut Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality". En *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society and the Work of Peter Rivière*, editado por L. Rival y N. Whitehead, 19–43. Oxford: Oxford University Press.
- . 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz Editores.
- Walens, Stanley. 1981. *Feasting with Cannibals. An Essay on Kwakiutl Cosmology*. Princeton: Princeton University Press.
- Wright Carr, David Charles. 2012. "Teotl tlachinolli: una metáfora marcial del centro de México". *Dimensión Antropológica*, 55: 11–37.

La configuración alma-espíritus: interioridades anímicas y el cuerpo como vestido entre los nahuas de Texcoco

One or More Souls? The Soul-Spirit Configuration and the Body as Clothing among the Nahuas of Texcoco

DAVID LORENTE FERNÁNDEZ Investigador de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH. Miembro del *Groupe d'études mésoaméricaines* de L'École Pratique des Hautes Études, en París. Desde 2003 realiza investigación etnográfica entre los nahuas de Texcoco sobre las nociones de cuerpo y persona, especialistas rituales y cosmología. Es autor de los libros *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco* (CIESAS/IBERO, 2011) y *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco* (Artes de México, 2020). david_lorente_fernandez@hotmail.com

RESUMEN Las exégesis de los nahuas de Texcoco relativas a la “persona” revelan lo inapropiado de hablar de un número finito de almas autónomas, aislables e inventariables de una manera unívoca, fija y concluyente. Antes bien, los nahuas aluden a un sistema o circuito anímico sujeto a constantes tensiones entre su carácter unitario y las posibles subdivisiones internas. Al mismo tiempo, esta teoría anímica involucra una acepción de cuerpo humano que, aunque contenida en el término nahua *tonacayo* o “nuestra carne”, se distancia de la concepción orgánica. Tomando de referencia el alma, el cuerpo constituye un receptáculo antropomorfo y sexuado, un “vestido” o “epidermis” susceptible de reproducirse en los rituales terapéuticos mediante cuerpos artificiales. Las concepciones de los nahuas de Texcoco se ofrecen así como un punto de contraste y un referente crítico ante ciertas categorías y nociones convencionalmente asumidas en la etnología mesoamericanista.

PALABRAS CLAVE nociones inestables, persona, cuerpos, almas, terapéutica, nahuas, Mesoamérica

ABSTRACT The exegesis of the Nahuas of Texcoco regarding the concept of personhood reveals how inappropriate it is to speak of a finite number of autonomous souls, isolated and countable in a fixed, conclusive, and unambiguous way. Instead, the Nahuas recognize a unique soul system or circuit prone to constant tensions between its unitary character and its possible internal subdivisions. This soul-theory also involves a definition of the body that, although included in the Nahuatl term *tonacayo* or “our flesh,” grows apart from the organic conception. Seen in relation to the soul, the body is an anthropomorphic and sexed receptacle, a layer of “clothing” or “epidermis” that can be artificially created in therapeutic rituals. Nahua conceptions are thus offered as a point of contrast and critical reference to certain categories and conventional notions assumed in Mesoamerican ethnology.

KEYWORDS unstable notions, personhood, bodies, souls, therapeutics, Nahuas, Mesoamerica

La configuración alma-espíritus: interioridades anímicas y el cuerpo como vestido entre los nahuas de Texcoco

David Lorente Fernández

INTRODUCCIÓN

Este ensayo documenta etnográficamente las nociones de los nahuas de Texcoco sobre las interioridades anímicas y la concepción del cuerpo humano que se deriva de ellas. Expone dicha teoría anímica siguiendo las categorías locales y los vínculos tácitos que las presentan como una configuración sistémica dotada de especificidad regional. Antes que tratar de delimitar e inventariar el número de almas atribuidas a la persona indígena, como suele ser frecuente en este tipo de estudios, el presente texto persigue explorar cómo los componentes anímicos no conforman entidades fácilmente aislables o acotables que permitan establecer una taxonomía o listado de almas con validez en cualquier contexto.

Entre los nahuas de Texcoco, los componentes espirituales no parecieran constituir “almas autónomas”, entes concretos, sino una suerte de segmentos que se pueden delimitar de diferentes formas dentro del mismo complejo: partes de un *continuum* cuyo “corte” o selección depende del asunto que involucre la atención del hablante, del contexto o de la mayor o menor escala con que se observe el cuerpo. En lugar de hablar de entidades discretas, distinguibles en formas, atributos y funciones, sería tal vez más correcto referirse a un único sistema o circuito anímico que pone en juego una dinámica entre la unidad del complejo y la fragmentación y multiplicidad de sus componentes.

En esta concepción, el “cuerpo” humano es percibido de forma particular y entendido como un recipiente, una epidermis, una “ropa” pasiva, hueca y antropomorfa impregnada de irradiaciones del sistema anímico. A su vez, el sistema anímico es concebido como un “segundo cuerpo”, pero instalado

dentro, que precisa del cuerpo contenedor para “humanizarse”. De forma significativa, ciertos rituales recrean la naturaleza contenedora del cuerpo externo al fabricarlo artificialmente. Dicha noción desafía la reducción de la definición nahua de cuerpo humano a su acepción de materialidad carnal, formada por sustancias físicas y orgánicas, implicada en el término *tonacayo* y traducida como “nuestra carne”.

El ensayo se apoya en la etnografía registrada en diversos periodos de trabajo de campo realizados entre 2003 y 2018 en tres de las cinco comunidades de la Sierra de Texcoco.¹ La información procede de entrevistas no directivas y de conversaciones informales sostenidas con vecinos legos y cuatro categorías de especialistas rituales: dos curanderas yerberas (*tepatique*), una partera (*zohuapatiqui*), un espiritualista trinitario mariano y un granicero (*tesiftero*).² Las concepciones no mostraron divergencias significativas entre los distintos tipos de informantes, más allá de mayores o menores grados de elaboración conceptual.³

1 La Sierra de Texcoco se sitúa en el triángulo formado por los cerros Tláloc, al sur, Tlamacas, al norte, y Tezcutzingo, al oeste, en el extremo oriental del Estado de México. La integran cinco poblaciones: San Jerónimo Amanalco, Guadalupe Amanalco, Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte y San Pablo Ixayoc. Cuenta con cerca de 25,000 habitantes que, además de practicar una agricultura de regadío y autoconsumo, desempeñan trabajos asalariados en las urbes cercanas de Texcoco y la Ciudad de México, o se dedican a la venta de flores ornamentales y a la música profesional integrando bandas de instrumentos de viento u orquestas de música clásica. Un panorama geográfico e histórico sobre esta región figura en Lorente (2011, cap. 2).

2 Una monografía etnográfica de los distintos tipos de especialistas rituales de la Sierra de Texcoco, que incluye sus historias de vida, concepciones del cuerpo y de la enfermedad, así como procesos terapéuticos, es *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco* (Lorente 2020b). Acerca de la partera, el espiritualista trinitario mariano y el granicero, breves notas sobre sus historias de vida aparecen también en Lorente (2012b, 187–89; 2017). Para una descripción de la trayectoria y la metodología etnográfica seguidas en la investigación, que proporcionó gran parte de la información sobre las interioridades anímicas, véase Lorente (2010). Parte de esta metodología se sustentó en largas estancias de residencia en las comunidades, observación participante, registro de rituales terapéuticos, genealogías, historias de vida, grupos de discusión y charlas desarrolladas en contextos tanto rituales como cotidianos.

3 El conocimiento de los sujetos legos sobre estos temas depende en gran medida de lo escuchado de manera fortuita; en el caso de los ritualistas, se encuentra en función de sus especialidades terapéuticas, experiencias y grado de iniciación.

Un aspecto importante atañe al estatus lingüístico de la Sierra de Texcoco, donde la primacía que manifiesta el español es omnipresente en detrimento del náhuatl.⁴ Esto explica que los testimonios y conceptos etnográficos presentados en este artículo aparezcan enunciados en español. Sin embargo, como se persigue destacar igualmente, la carga semántica indígena pervive vigorosa, encapsulada en otra lengua, es decir, que los *significantes* foráneos encubren *significados* autóctonos nahuas.⁵ La conclusión apunta a la persistencia cultural de las concepciones anímicas en un proceso de trasvase de la carga conceptual nativa a un registro lingüístico ajeno. Empero, siempre que existen, se incluyen en el texto los términos originarios en náhuatl, aunque predominan los vocablos resultantes de su hibridación con el español o adoptados directamente de este idioma.

LA CONFIGURACIÓN ANÍMICA: ALMA-CORAZÓN-ESPÍRITUS-ESPÍRITU

Los nahuas de Texcoco conciben que el ser humano aloja en el cuerpo dos principios anímicos. Uno es el *alma*, que asimilan e identifican con el corazón. El otro es un agregado compuesto, formado por los *espíritus*, situados principalmente en los pulsos. *Alma* y *espíritus*, sea unificada o separadamente, concentran la atención en las exégesis relativas al ser humano: su ontología, condiciones de salud y la naturaleza innata con la que llega a este mundo.

4 El náhuatl de Texcoco, clasificado por Yolanda Lastra (1980, 5) como perteneciente al subárea dialectal “nuclear” del náhuatl moderno, dentro del náhuatl “central” que se habla en el Distrito Federal, Estado de México, Tlaxcala, Morelos, Guerrero y parte de Puebla, está en clara recesión. En el año 2000, de los 15,976 pobladores serranos, sólo 1,905, algo más del 10%, hablaban náhuatl. Hoy la mayoría de la población es hispanohablante, aunque San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco y Santa Catarina del Monte conservan individuos bilingües. Sobre el contexto lingüístico serrano pueden consultarse los estudios de Lastra (1980) y Peralta (1998), que abordan las particularidades del náhuatl en la región. Acerca del cambio lingüístico y la preeminencia del español como “lengua nativa”, véase Lorente (2011, cap. 2), y una síntesis en Lorente (2012b, 181–82).

5 A ello se debe que los términos *alma*, *espíritus* y *espíritu* aparezcan en cursiva a lo largo del artículo, denotando de esta manera que su significación no se corresponde con la de dichos términos en español.

Frente a la situación documentada en otras regiones de Mesoamérica, es importante destacar que en la Sierra el concepto de “sombra”⁶ es desconocido y no se emplea; tampoco se hace referencia a un *alter ego* o animal compañero que viva en el exterior de la persona. El fenómeno del *tonal* zoomorfo con el que un sujeto mantiene relaciones de coesencia no fue referido por nadie, personas legas ni ritualistas.⁷ Desde esta perspectiva, los seres humanos no comparten una identidad anímica extrasomática con plantas, animales, rocas ni fenómenos atmosféricos. Es muy posible que en la Sierra de Texcoco la etnoteoría nahua sobre la persona haya planteado otro desarrollo, y no conciba la idea del nacimiento simultáneo de un ser humano y un animal, pero sí la posibilidad —exclusiva de ciertos ritualistas— de exteriorizar una dimensión anímica y transformarla en otro tipo de ser (un espíritu “dueño del agua”, un animal).⁸ Todo el sistema conceptual y terapéutico

6 En diversas regiones nahuas, el término “sombra” suele designar una entidad anímica principal susceptible de desprenderse y abandonar el cuerpo por un “susto”: es el caso de la Sierra Norte de Puebla, donde además se considera fría y oscura (Signorini y Lupo 1989, 78), los Tuxtlas, Veracruz (Olavarrieta 1977, 83), y Guerrero (Weitlaner 1961). En Pajapan, Veracruz, se identifica con el principio vital contenido en la sangre (García de León 1969, 228), y en Tecoxpa, Milpa Alta, posee calidad “buena” o “pesada” (Madsen 1960, 78–79). De acuerdo con Aguirre Beltrán, la entidad posee un origen africano; explica el autor: “este concepto negro de la sombra persiste hoy día en el país, no sólo entre la población mestiza, sino aún en comunidades indígenas que, tal vez por haber estado en íntima relación con núcleos negros, la usan en sustitución del antiguo y propio concepto de *tonalli*” (Aguirre Beltrán 1963, 110).

7 En la Sierra de Texcoco, de acuerdo con distintos interlocutores, el término *tonal* procede de *tonalli*, “día”, y significa: “el día que inicia”, “la fiesta de una persona”; su empleo se restringe a ciertos contextos festivos. Se aplica en particular al concluir la ceremonia matrimonial, cuando tiene lugar “el baile del tonal” o “baile del guajolote” (véase Lorente 2020a).

8 En este sentido, sí se habla en la Sierra de “nahuales”, entendidos como brujos metamórficos. De esta manera, se atribuye a ciertos ritualistas denominados en náhuatl *tetlachi-huique* (“brujos”) la facultad de exteriorizar su *espíritu* metamorfoseado en ciertos animales: jabalíes, perros, gatos, cerdos, burros —concebido entonces el brujo como “nahual”—, con el propósito de causar maldades, afecciones o devorar el corazón de sus víctimas (véase Lorente 2020b, 71). Acerca de las distintas concepciones del nahualismo en Mesoamérica, véase Martínez González (2011). También los graniceros o *tesifteros*, especialistas atmosféricos, se caracterizan por el hecho de que, durante el proceso de iniciación, su *espíritu* es transformado en un “dueño del agua” o *ahuaque* mediante el establecimiento de relaciones de comensalidad con estos seres; en adelante, el *tesiftero* manifestará una naturaleza ontológica dual, al mismo tiempo humana y *ahuaque* (Lorente 2011; 2017; 2020b: 63–65).

serrano descansa sobre las nociones que se verán a continuación, que excluyen la idea de una coesencia en los sujetos legos.⁹

El *alma* es la entidad principal: produce e insufla la vida en el cuerpo, “*yoltoc*, ‘está vivo’, *yoltoc*”,¹⁰ dijo una curandera, “gracias al *alma* vivimos”; es el principio vital. Existe una asimilación entre *alma* y corazón, tenidos por sinónimos —los nahuas se tocan significativamente el pecho al pronunciar esta palabra—. ¹¹ La idea es que el *alma* “vive” en el corazón (*yolotl*), es un “alma-corazón”. El feto recibe el *alma* en el vientre materno durante el proceso de gestación. Se dice que le es conferida desde el Cielo por Dios-Sol,¹² y por ello es considerada de naturaleza “caliente”, “radiante”. El *alma* actúa en el corazón a través del “latido”, que transmite al cuerpo la energía, fuerza (*chicahualiztli*), movimiento y vigor personal del individuo.¹³ No obstante, se considera

- 9 La ausencia de esta concepción en la Sierra parece remontarse a tiempos precolombinos, como podría inferirse del hecho de que ciertas regiones de Puebla pertenecientes al llamado “corredor texcocano”, como la comunidad de Naupan, en la Sierra Norte, cuyos pobladores están históricamente vinculados con los nahuas de Texcoco, carecen igualmente de la noción de un animal o entidad compañera extrasomática designada como *tonal* (Báez Cubero 2008; comunicación personal 2018).
- 10 De acuerdo con Good, entre los nahuas de Río Balsas, Guerrero, “una característica sobresaliente de los seres ‘vivos’, en el sentido de *yoltoc*, es su capacidad de transmitir energía vital [...], son una fuente de *chicahualiztli*. [...] Los entes *yoltoc* son seres óptimos como generadores o reproductores de ‘fuerza’, en el sentido de una capacidad productiva y multiplicadora” (Good 2011, 201). Para los nahuas de Texcoco, ésta es precisamente la función atribuida al “alma-corazón”, que —tal y como se explica— produce y transmite “fuerza” o *chicahualiztli* al resto del organismo.
- 11 Las personas legas indican: “Alma sólo tenemos una, que *es* el corazón”. Testimonio de Luisa Peralta Juárez, 59 años, San Jerónimo Amanalco, 14/4/2015.
- 12 Se considera que Dios “trabaja” alumbrando y calentando el mundo terrenal desde el Cielo, irradiando luz y calor. Los nahuas señalan a lo alto los días soleados y exclaman: “¡Qué bonito, qué bonito, cómo trabaja el Diosito!” Según Sandstrom, los nahuas de Amatlán, Veracruz, adquieren el *tonali* del Sol como una “chispa de energía divina”, que transporta la sangre y que debe ser renovada al comer maíz, “el vínculo físico y espiritual entre los humanos y el Sol” (Sandstrom 2010, 329–30).
- 13 Se considera que, en vida, el *alma* no puede ausentarse del cuerpo sin que la persona perezca; su destino *post mortem* es convertirse en “almita” o “animita” e ir a residir al Cielo, donde se reúne con los parientes fallecidos y regresa a la tierra cada año durante el Día de Muertos —en ocasiones en forma de mariposa diurna de vivos colores— para ser alimentada por sus parientes con los aromas y sabores de las comidas (véase Lorente 2020c). Su vida como “almita” está subordinada al recuerdo de los vivos; se cree que, al cabo de un par de generaciones, va perdiéndose en la memoria de sus parientes, se disuelve y pasa a integrar el mundo divino. Como “almita”, conservó hasta entonces el carácter, personalidad e inclinaciones de cuando era ser humano en la tierra.

que no todas las personas poseen un *alma* cualitativamente idéntica; las *almas*-corazón difieren entre sí. Existen personas de corazón “débil” (*yolozotlac*) o “fuerte” (*yolochicahuac*),¹⁴ dependiendo del día de nacimiento (se considera más fuertes a los nacidos en martes y viernes, “los días de los brujos”, así como a quienes nacen en plenilunio, o de día cuando brilla el Sol). Las emociones se gestan en el corazón: las personas de corazón fuerte poseen “latido fuerte” y mirada intensa; son “muy berrinchudas, muy corajientas, muy alteradas”. Las de corazón débil tienen tendencia a la preocupación y a sufrir de la enfermedad del “espanto” (*mauhitia*), que produce el decaimiento de los pulsos.¹⁵ Las de corazón fuerte son resistentes a las enfermedades y a menudo se convierten en curanderos. Se dice que brujos (*tetlachihuique*) y graniceros (*tesifteros*) tienen el corazón “recubierto de pelo”, corazones inusualmente fuertes, y pueden descargar con la mirada su potente flujo anímico produciendo mal de ojo o *xoxal*¹⁶ en la persona contemplada. Quienes poseen corazón débil son temerosos, tímidos, enfermizos y anímicamente vulnerables.¹⁷

- 14 Generalmente, esta condición se corresponde con la existencia de personas “calientes” y “frías”, independientemente de su sexo. Un *alma*-corazón fuerte genera mayor cantidad de calor y menor un *alma*-corazón débil. De la calidad térmica de las personas depende su carácter y temperamento. Para los nahuas, las personas “calientes” son más fuertes, anímica y físicamente, tienen carácter impulsivo, pasional y son más explosivas; tienden, también, a sudar más. Las “frías” son tímidas, pasivas y físicamente frágiles (véase un desarrollo más amplio en Lorente 2020b, 34–36).
- 15 Esta distinción es común en regiones de tradición nahua. En los Tuxtlas, Veracruz, se dice que “si [la persona] posee un ‘espíritu fuerte’ se encuentra a salvo de numerosos riesgos de padecer *espanto*, en tanto que si tiene un ‘espíritu débil’ debe guardar grandes precauciones, ya que se encuentra propenso a sufrirlo. Su ‘espíritu débil’ no podrá resistir las fuertes impresiones que lo causan” (Olavarrieta 1977, 73). En Acuecomac, Puebla: “O una persona nace dotada de un corazón fuerte, duro, o será, por el contrario, ‘penco de espíritus’, es decir, con poca fuerza anímica” (Fagetti 2002, 103). Nociones similares existen en Hueyapan, Morelos (Álvarez Heydenreich 1987, 121), y en la Sierra Norte de Puebla (Signorini y Lupo 1989, 61).
- 16 El *xoxal* se considera una versión agravada del mal de ojo producida por brujos-*tetlachihuique*, *tesifteros* y personas de vista “muy fuerte” o “pesada”, a las que se atribuye la facultad de causar con la mirada tumoraciones o “bolas” en diferentes regiones anatómicas (cuello, espalda, brazos, muñecas) del afectado (véase Lorente 2020b, 129–37). La protección contra los brujos *tetlachihuique* involucra en la Sierra el empleo de cascabeles de víbora como amuletos, a los que, ocultos en el bolsillo, se atribuye la facultad de ahuyentar al posible agresor (Lorente 2019).
- 17 Sin embargo, existen procedimientos terapéuticos para “fortalecer” un *alma*-corazón débil, y así se hace en diversas ocasiones: es posible reforzar el sistema anímico como profilaxis para que alguien no sucumba al “espanto”, lo que se logra administrándole

Hay diferentes tipos de corazón —dijo una curandera—. Hay fuertes, hay machistas que no se compadecen de nada. Y hay débiles. Desde niños se ve: que hay niños que no se compadecen ante un lloriqueo, le quitan, le arrebatan su juguete a otro, “eso es mío”, dicen, y se montan en lo suyo, y no. Y aunque el otro niño se revuelque, llore, patee, no; porque éstos son niños de carácter. Ya le quitaron algo, saben que no deben de hacerlo porque era de él. Pero yo se lo quito porque se lo quito. Allí es donde se empiezan a ver las criaturas cuáles son fuertes y cuáles son débiles. Eso es de nacimiento.¹⁸

Vinculados al *alma*, los nahuas identifican un conjunto indeterminado de *espíritus* que residen individualmente en las coyunturas o zonas anatómicas donde late el pulso.¹⁹ Su número parece impreciso; los propios ritualistas dijeron que son “varios”, “muchos”, distribuidos por todo el cuerpo (en la cabeza, pecho, brazos, codos, muñecas, manos, vientre, piernas, rodillas, tobillos y pies).²⁰ Los *espíritus* no se conciben como entidades autónomas ni

“agua de espíritus” de diversos tipos. Y cuando el *espíritu* se halla en el exterior del organismo debido a un “susto”, se considera posible “ponerlo fuerte y endurecerlo” dándole a beber al enfermo un atole de espinas molidas de cactáceas: “espinas de nopal, espinas de bolitas (*biznagas*), de varias espinas... [...] es para que se ponga fuerte el *espíritu*” (Lorente 2012b). La fortaleza o debilidad de la entidad anímica se concibe susceptible, además, de experimentar altibajos u oscilaciones a lo largo de la vida (Lorente 2020b, 36; acerca de los nahuas del norte del estado de Puebla, véase Chamoux 2011, 170–74).

18 Testimonio de la curandera Fausta Linares, 61 años, Santa Catarina del Monte, 1/7/2004. A lo largo del artículo se recurre a diversos testimonios de dicha curandera para exponer y organizar el argumento, dado que sintetiza ideas compartidas por otros especialistas rituales y terapeutas serranos. Cuando los testimonios pertenecen a otro interlocutor, se señala expresamente en notas al pie.

19 Los nahuas denominan a las “coyunturas” o articulaciones con los términos *tlazalchopan* y *tlatlatzalon*.

20 No obstante, atendiendo a una distinción por géneros, se dice que los hombres poseen cinco y las mujeres siete *espíritus*, “por ser ellas más activas”. Explica una mujer de San Jerónimo: “Las mujeres tienen más *espíritus* porque son más activas, más serviciales, más preocuponas, más creativas; el hombre nomás se dedica a su trabajo: llega, come y descansa; la mujer no, la mujer trabaja desde que se levanta hasta que se acuesta: está viendo que el quehacer, que darle de comer a los niños, al esposo, que la ropa, la comida y el mandado y otras actividades, y si la mujer es muy activa hasta le da tiempo de estudiar, imagínese a las que tienen un bebé... Y tiene que gestar y dar a luz al bebé, eso requiere mucha fuerza”. Micaela Peralta Espinosa (65 años), San Jerónimo Amanalco, 23/3/2015.

independientes. Antes bien, constituyen literalmente extremidades o prolongaciones del *alma*, irradiaciones de ésta en el cuerpo; se trata de terminaciones capilares del *alma*. Dijo una curandera: “es la misma *cadénita* que tenemos del corazón al pulso, porque si ya no trabaja el corazón, ya no trabajan los pulsos”.

O sea, ¿cómo le diré, cómo me explico? —agregó la curandera—. El *alma* es esto, el corazón, y los *espíritus*, digamos que son sus extremidades extendidas en el cuerpo. El *alma* y los *espíritus* están distribuidos por todo... el *alma* está por todo. Es un doble cuerpo, pero que lo tenemos *adentro*, que es el que nos está dando vida. Porque si está viva el *alma*, entonces todo nuestro cuerpo está funcionando, y en caso de que estuviera enferma, pues entonces todas nuestras extremidades y *espíritus* vendrían para abajo, no tendrían reacción. El cuerpo decaería con laxitud. Y si este doble cuerpo lo perdemos o se llega a perder en parte, pues decaemos. Cuando perdemos varios *espíritus* es como si perdiéramos un trocito de nuestra *alma*.

Al preguntar a la curandera el término en náhuatl para designar a los *espíritus*, dijo: *ianimancon*. Después añadió, “*ianimancon* es el corazón”. Cuestionada sobre esta aparente contradicción, explicó aludiendo al complejo: “es lo mismo el corazón, los pulsos, los *espíritus*”. Acorde con esta interpretación, diferentes personas ofrecieron los términos *anmancon*,²¹ *ianimancon*,²² *animancon*²³ o *animanconco*²⁴ como sinónimos para denominar tanto al *alma* como a los *espíritus*. Todos proceden de “ánima”, el sustantivo español, derivado del latín y empleado principalmente en el lenguaje eclesiástico, para designar al alma. Esto requiere un inciso.

El diccionario de fray Alonso de Molina, el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* de 1555 y 1571, incluye los términos nahuas para “alma” en dos entradas españolas diferentes: *alma* y

21 Registrado en San Jerónimo Amanalco.

22 Registrado en Santa Catarina del Monte (con el posesivo antepuesto).

23 Registrado en San Jerónimo Amanalco y Santa Catarina del Monte.

24 Registrado en Santa María Tecuanulco y San Jerónimo Amanalco.

ánima. La entrada *alma* incluye *teanima*, *teyolitía* y *teyolía*. La entrada *ánima* abarca *tetonal*, *totonal* y *toyolía*. Desprovistos de prefijos y eliminando repeticiones, estos sustantivos se reducen a cuatro: *anima*, *yolitía*, *yolia* y *tonal*. *Teanima* aparece traducido como “el alma de alguien”; *teyolitía* como “dar vida a otro”; *yolía* indica que el alma es —o reside en— el corazón, y *tonal* se asocia con el calor y la estación seca —y *totonal* con el signo bajo el cual uno nace, o el alma y el espíritu—. Los términos nahuas revelan sólo coincidencias parciales con las clasificaciones cristianas. Las voces más empleadas son *yolia* y *tonal* (o *tonalli*), términos que asocian las fuerzas vitales con el corazón como órgano físico. Aludiendo a los términos de *yolia* y *tonal*, indica McKeever Furst (1995, 14–16): “Estos dos conceptos han probado una extraordinaria resistencia a través del tiempo”.²⁵

Volviendo a la Sierra de Texcoco: la palabra *ánima*, base de todos los términos locales para designar al *alma* y los *espíritus*, engloba en la obra de Molina dos antiguos conceptos nahuas diferentes: *yolía* y *tonal* (o *tonalli*), que parecen corresponderse bastante bien con los términos de *alma* y *espíritus* que los serranos emplean hoy en español para referir nociones estrictamente indígenas.²⁶

Pero que ambos aparezcan subsumidos bajo un mismo término no es arbitrario. La concepción recurre a un sólo término para destacar que el *alma* y los *espíritus* integran un complejo unitario. Lo que los nahuas indican con sus explicaciones es que no se trata en realidad de dos entidades, sino de “una

25 En el análisis de los términos consignados por Molina hemos seguido a McKeever Furst (1995).

26 De acuerdo con las nociones de los antiguos nahuas analizadas por López Austin, el *alma* y los *espíritus* texcocanos podrían pensarse identificadas, respectivamente, con el *teyolía* —el *alma*-corazón asociada al impulso vital, conocimiento, volición, afectividad, memoria y emoción, que, tras la muerte del individuo, viajaba a uno de los cuatro destinos ultraterrenos (1996, 1: 252–57)— y con el *tonalli* —ligado al valor, temperamento, destino, personalidad y nombre del individuo; caliente y luminoso, regulaba el calor corporal; podía presentar la forma del cuerpo pero era invisible y se concentraba en la cabeza; se separaba durante el sueño, el coito, las borracheras, y su pérdida prolongada acarrearba la muerte, por lo que debía recuperarse. Su destino final no estaba claro y en ocasiones vagaba por la tierra (López Austin 1996, 1: 223–52)—. Acerca de esta concepción, Martínez González (2011, 38, 56) se cuestiona: “podemos ver que aquello que se asocia al corazón no es un elemento unitario sino una suerte de flujo anímico, que se difunde por diversas partes del cuerpo”, y que “en el pensamiento náhuatl, el aire y la sangre circulaban por el cuerpo a través de conductos análogos”.

misma cadenita”. Lo que parece enfatizarse es la *configuración sistémica*: un enclave anímico central —el *alma*-corazón— que pone en funcionamiento un circuito complejo y ramificado que abarca y recorre, mediante flujos e irradiaciones —los *espíritus*—, la totalidad del cuerpo. Lo que se destaca en la concepción serrana es la interrelación. En función de los contextos (como el nivel de gravedad que revista una enfermedad), puede enfatizarse la presencia de dos principios o de uno sólo. Visto desde aquí, la concepción es, sólo, cuestión de escala.

Este planteamiento torna complejo el análisis cuando se trata de determinar —en términos antropológicos— la composición espiritual del ser humano. Por un lado, parecen existir tantos *espíritus* como zonas anatómicas donde late el pulso. Pero, por otro, y al mismo tiempo, los *espíritus* se asimilan con el *alma* que se ubica en el corazón (*yolotl*). Existe la noción de una multiplicidad de centros anímicos relativamente autónomos localizados en lugares anatómicos específicos, que pueden ser afectados individualmente por males o potencias extrahumanas. No obstante, el *alma* o corazón constituye aquello que, de ser dañado, acarrea la muerte irreversible de la persona. El *alma*-corazón constituye el centro del sistema; lo demás son secciones o partes que albergan cualidades y atributos del todo. La concepción del circuito anímico es contextual y puede subdividirse en secciones o fragmentos, por lo que, más que de entidades o de componentes anímicos, lo adecuado en términos nahuas sería hablar de “grados”, “segmentos” o “fracciones” —sujetos a relaciones y situaciones— de una configuración anímica unitaria.

La sangre (*yoextli*) supone el vínculo y vehículo entre el *alma* y los *espíritus*. Recorre el organismo, e indirectamente se halla asociada tanto con el “latido” y bombeo del corazón central como con el “brinco” (descrito como una réplica a escala) de los *espíritus* en los pulsos. Se considera que el organismo funciona así: “el latir proviene del corazón, y de él viene a dar al resto del cuerpo humano: los brazos, las manos en especial, y hasta los pies”. Existe una configuración radial y las venas transmiten la sangre a todos los órganos según una jerarquía que va de arriba a abajo, irrigando al mismo tiempo el cuerpo de energía anímica. El corazón constituye en sí un foco de calor y los *espíritus* son receptores del mismo. Debido a que el corazón, la sangre y las articulaciones donde late el pulso constituyen regiones “calientes”, al igual que los lugares donde puede tomarse la temperatura —axilas, paladar, bajo

la lengua y entre las piernas—, se considera que la calidad térmica de los *espíritus* es “caliente”. Reciben el calor irradiado por el corazón y lo retienen si, en caso de sufrir la persona un susto, son expelidos del organismo. Esto fue corroborado por un granicero y una curandera. El granicero explicó que los *espíritus* son “como un resuellito calentito”,²⁷ como una emanación gaseosa que, en el exterior del organismo, puede detectarse por su calor. La curandera, por su parte, indicó que, disociados del cuerpo humano, los *espíritus* son “como un airecito” o “como una nubecita caliente”. Pero, desprendidos del organismo y ajenos a la influencia del corazón, se enfrían irremisiblemente (“como están fuera de lo que les daba calor, les da enfriamiento”). A su vez, el organismo, privado de esos reflectores o refractores térmicos que son los *espíritus* de las coyunturas, no tiene medio para fijar el calor irradiado por el corazón, y la temperatura menor del exterior termina infiltrándose, recorriendo en sentido inverso las extremidades y alcanzando y enfriando el núcleo anímico, enfermando en consecuencia el *alma* al reducirle su poder calórico. En suma, la circulación sanguínea y los *espíritus* distribuyen el calor del *alma* —y la propia *alma*— en el interior del cuerpo orgánico.

Si la ubicación anatómica del corazón se corresponde, indican los nahuas, con el centro del pecho, lo que insinúa su papel rector, los *espíritus* se distribuyen en derredor del siguiente modo: en varios lugares de la cabeza (frente, sienes, coronilla, nuca), el cuello, los hombros, el pecho, las coyunturas (codos, muñecas), las manos, el vientre, la cadera, los genitales, las rodillas y los pies. Este ordenamiento se traduce en una suerte de armazón anímico interno que opera sustentando el cuerpo y manteniéndolo en posición vertical. La configuración de *espíritus* contribuye a mantener a la persona erguida, permitiéndole actuar, desplazarse y conducirse adecuadamente entre sus semejantes. La salud, entre los nahuas, se asocia con la verticalidad; estar sano y en condiciones de trabajar implica conservar esta posición. Al respecto, como expresó evocadoramente una terapeuta, curar de susto a una persona implica, entre otras cosas, restituir los *espíritus* al organismo devolviendo éste a la posición erecta. Curar es, literalmente, *levantar*:

27 Testimonio del granicero don Cruz, 63 años, San Jerónimo Amanalco, 12/7/2005.

Si está ya así doblada la persona porque perdió sus *espíritus* con el susto, por lógica las otras extremidades están dobladas, se están marchitando, y si lo enderezamos le estamos dando vida al cuerpo, al *espíritu* en especial, pero al cuerpo que es donde debe de estar su *espíritu*. Entonces así es como lo enderezamos, lo ayudamos a que se ponga de pie... con la cura lo están ayudando a enderezarse, a levantarse para que así ya se componga y se ponga de pie. Es por eso que el *espíritu* tratamos de traerlo más al cuerpo humano. Por ese medio [con la curación del susto] lo estamos ayudando a que se enderece y se ponga de pie todo su cuerpo, sus *espíritus*.

Al restituirle sus *espíritus* perdidos, el cuerpo retorna a su posición erguida. De esta manera, postración y horizontalidad serían orientaciones espaciales vinculadas con la enfermedad. El correcto acomodo del conjunto de *espíritus* enfatiza la *humanización* del sujeto, su condición de persona sana y activa, capaz de relacionarse y trabajar. En cuanto elemento anímico, el conjunto de *espíritus* crece, madura y se fortalece con la edad, como sucede con el esqueleto; por eso se dice que un niño es más débil y susceptible que un adulto a asustarse y perder en consecuencia sus *espíritus* (es posible que el gateo inicial y el posterior porte erecto del ser humano se vinculen con dicha maduración). Entendido así, los *espíritus* desempeñan en el interior del organismo funciones cimentadoras y de sostén similares a las de los huesos.

Pero la configuración anímica de la persona comprende un tercer aspecto más allá del *alma* y los *espíritus*. Para los nahuas, el conjunto de *espíritus* puede aglutinarse unificadamente para formar una entidad autónoma a la que los serranos denominan *espíritu*, en singular. Se trata de una entidad separable. En el interior del cuerpo no adopta una forma propiamente definida, más allá de la estructura anímica referida arriba, suerte de esqueleto espiritual que, de la cabeza a los pies, recorre el organismo como un armazón sustentador. Dentro del cuerpo rige numerosas funciones, la mayoría de ellas psíquicas o psicológicas, que no se encuentran a cargo del *alma*: el pensamiento, lenguaje, atención hacia el entorno, conciencia reflexiva, memoria, intencionalidad, voluntad y la capacidad de plegarse a los preceptos morales culturalmente establecidos (como actuar con “respeto” o reciprocidad).

Además, en el *espíritu* reside la identidad personal, pues cuando se pierde y debe ser recuperado —como en el caso del susto—, se le llama con el nombre del propietario, como si fuera un *sí mismo*, un *yo*. El *espíritu* humano es, cabría decir, el sujeto, el ser consciente, actuante. Si se ausenta del cuerpo orgánico, éste se concibe que queda reducido a un envoltorio anónimo carente de subjetividad e iniciativa, todavía vivo, no obstante, gracias al *alma-corazón*.²⁸ Pero tal vez lo más destacado en el pensamiento nahua es el hecho de que el *espíritu* conforma el operador social que hace de los seres humanos “personas” (*tlacatl*) dotadas de conductas culturalmente apropiadas; constituye el principio relacional que torna a los seres humanos en sujetos y actores volcados a la interacción recíproca con los demás. Desde esta concepción, y en consecuencia, un *espíritu* desencarnado es plenamente humano: conserva los atributos distintivos de la persona humana y es susceptible de establecer, con otros seres del cosmos y a la manera de las personas provistas de cuerpo, relaciones de intercambio y reciprocidad equitativas, basadas en el respeto (*ica tlazotla*) y el agradecimiento (*titlazocamachilía*),²⁹ condición definitoria de lo humano, en sus diversos grados. En este sentido, el cuerpo privado de *espíritu* se convierte en un autómata, en un ente semihumano vacío de sociabilidad, cuyas conductas no pueden ser sino clasificadas por los nahuas en la categoría de “locura”. En efecto, en la Sierra de Texcoco es precisamente esta ausencia de la dimensión social relacional asimilada al *espíritu* lo que permite calificar a un individuo de “loco” (*amo tlacaicac*, “no tiene juicio”), es decir, un ser cuyas acciones y comportamiento no responden a los parámetros conductuales nahuas ni se ajustan a ningún orden cultural reconocible. La “locura” no es para los nahuas una alteración mental, sino una carencia anímica (el extravío o daño del *espíritu* y con él de la brújula social que dirige el comportamiento hacia los demás). No se trata de una condición psicológica, sino de una deficiencia anímica; un “loco” constituye *stricto sensu* un individuo asocial. No obstante, para los nahuas a menudo las lesiones o pérdida del *espíritu* acarrear perturbaciones cognitivas. Es,

28 Lo que se aprecia, por ejemplo, en el caso del padecimiento de un susto severo.

29 Aspecto central en el proceso de educación moral de los niños, cuando amonestaciones, consejos y acciones se dirigen a inculcarles “respeto”, es decir, una actitud colaborativa y recíproca hacia los demás para tornarlos en sujetos relacionistas (Lorente 2012a).

pues, la suspensión de su dimensión relacional lo que hace de un individuo un perturbado.³⁰

El *espíritu* pasa inadvertido en el organismo como un segmento mayor del sistema *alma-espíritus*. Cobra o manifiesta su existencia cuando se proyecta hacia el exterior del cuerpo. Esto ocurre por tres motivos: debido a un accidente o una enfermedad (pérdida o captura anímica); en las experiencias oníricas (cuando aflora involuntaria o voluntariamente), y durante las acciones deliberadas de ciertos ritualistas. Cuando emerge, suele adoptar, ante quienes son capaces de verlo (especialistas y seres extrahumanos), una figura antropomorfa con la fisonomía del propietario, pero en miniatura: un homúnculo etéreo de unos 50 cm de alto.

Es importante destacar no obstante que, principalmente en los episodios de enfermedad, los nahuas suelen incurrir en una atribución metonímica y no tienden a precisar el número de *espíritus* externados, o se refieren a un único *espíritu* como si se tratase del conjunto de *espíritus*, como si en un solo elemento estuviera contenida la totalidad. De esta manera, se llega a hablar indistintamente de *espíritus* o de *espíritu*, lo que induce a pensar de nuevo en la concepción de circuito o sistema anímico como entidad unitaria, sometida a un juego de escalas, como si se tratase de un dispositivo fractal.³¹

Aunque los *espíritus* pueden abandonar el cuerpo individualmente debido a un susto o espanto (fuerte impresión emocional causada por un accidente o un agente extrahumano), puede ocurrir que “todos” se pierdan simultáneamente. Estos casos patógenos se consideran sumamente graves debido a que el organismo sólo puede subsistir durante un periodo limitado de tiempo sustentado, como por un vestigio vital, por el alma-corazón. Según una curandera: “Si el cuerpo de un enfermo perdió el *espíritu*, todos los

30 Por lo común, la carencia de *espíritu* se corresponde con su presencia en otra comunidad de seres, por lo que el carácter asocial corresponde al cuerpo orgánico que subsiste en el plano terrenal; el *espíritu* que se desenvuelve en el mundo-otro ostenta a menudo sus características sociales con las entidades que se considera que allí habitan. Sobre esta concepción de la locura y su relación con las afecciones o carencia anímica, véase Lorente (2011, 97, 100, 104).

31 En este sentido, como explica Johannes Neurath refiriéndose a los huicholes: “los términos tienden a traslaparse o confundirse [...]. Las confusiones [...] no son ninguna casualidad, ya que la ambivalencia del concepto de persona es ‘sistemática’” (Neurath 2011, 206).

pulsos, ya nada más queda en él un hálito de vida, como se dice vulgarmente. Y dependiendo de cómo se encuentre la persona, si es de corazón fuerte o débil, puede vivir un año como puede vivir un mes”. Si el agregado de *espíritus* —o *espíritu* en singular— no es recuperado, el organismo muere.

Los episodios que describen cómo el *espíritu* se extravió o fue capturado, a qué entidad se atribuyó su captura y dónde fue confinado, junto a las estrategias del ritualista para restituirlo al organismo, ofrecen información muy valiosa acerca de la concepción anímica.

Un hecho que enfatizan claramente las descripciones de procesos terapéuticos es la noción de que el *espíritu* alberga, o más propiamente *es*, la memoria. Constituye una suerte de “caja negra” que continúa operando cognitivamente en el exterior del cuerpo una vez dissociado de él. El *espíritu* registra y graba las vivencias que experimentó en el ámbito preciso del cosmos donde se extravió o fue confinado y, en consecuencia, una vez restituido por el ritualista en el cuerpo del paciente, es decir, una vez reencarnado o corporeizado, se afirma que el enfermo las puede comunicar por su boca.

—Cuando el *espíritu* está espantado, lejos del cuerpo, en otro lugar, pongamos, ¿el *espíritu* es consciente de lo que vive ahí? —se le preguntó a una curandera.

—Sí, sí; pero ahora sí que *fuera* del cuerpo. Ya cuando retorna pues ya es la persona la que está agarrando otra vez, y dice: “ya estoy en mí”. “Hhhhh, ay, ¿dónde estaba?”, piensa el enfermo: “Recuerdo todo lo que hice, los lugares que visité”. Algunos hablan; otros se lo guardan y después te platican.

La persona, la persona-*espíritu*, vuelve a sí misma, que no es otra cosa que su propia envoltura corporal de la que había partido. Dice el enfermo: “sentí que mi *espíritu* regresó en mi cuerpo”. El registro cognitivo, no interrumpido en el proceso, enriquece la experiencia de un individuo lego con el recuerdo de lo que vivió, en *espíritu*, mientras residía temporalmente en otra región del cosmos (una cueva, barranca o manantial, por ejemplo, donde se espantó).³²

32 Véase, por ejemplo, el relato de un enfermo que regresó del mundo del agua y refiere lo experimentado allí (Lorente 2012b).

Se afirma que, restituido el *espíritu* al cuerpo en el proceso curativo, se distribuye ordenadamente. Rellena el organismo como el aire a un globo, y ocupa las extremidades hasta alcanzar el volumen y proporciones morfológicas del cuerpo orgánico al que pertenece:

—¿Qué sucede durante la curación, tras devolverle el *espíritu* al paciente? —se le preguntó a una curandera.

—El *espíritu* va a su corazón y también a todo su cuerpo, como que lo llena...

—¿Lo llena cuando regresa a él?

—Ándale. ¡Exactamente! *Es como un globito, es como un vestido, una ropa...*

—¿El cuerpo lleno por el *espíritu*?

—Así es.

En suma, durante la vida de una persona nahua,³³ exceptuando la enfermedad y el sueño como estados ontológicos diferenciados de la existencia ordinaria, el circuito anímico constituye un sistema estrictamente intrasomático, lo que lleva a concluir que los componentes o segmentos espirituales constitutivos del ser humano, ese caleidoscopio a la vez diversificado y unitario, se halla contenido y delimitado en las fronteras de su propio cuerpo.

EL CUERPO COMO “ROPA” O “VESTIDO” DEL SISTEMA ANÍMICO INTERNO

Las exégesis nahuas expresan con nitidez la existencia de una noción de cuerpo definida, de manera más bien tácita, como una suerte de *envoltura*, *cobertura* o *contenedor* del sistema anímico. Se trata de una concepción acorde con las representaciones corporales y las prácticas terapéuticas presentes en distintos contextos de la vida serrana.

Para designar al cuerpo humano, los pobladores utilizan el término náhuatl *tonacayo*, que puede traducirse literalmente al español como “nuestra

33 Una persona lega, no un especialista ritual provisto de facultades que lo diferencian del dominio común de la población (como la capacidad de externar el espíritu a voluntad).

carne”. Esta acepción, común en la Sierra de Texcoco y en numerosos estudios sobre pueblos nahuas,³⁴ presenta efectivamente al cuerpo como un agregado orgánico constituido por carne, órganos, tendones y huesos, que constituye el soporte físico o material de los seres humanos. Tal acepción predomina en los contextos asociados con el funcionamiento de los órganos, el origen de los fluidos vitales, los desequilibrios térmicos intracorpóreos, las patologías que los nahuas incluyen en la categoría de “físicas” o “materiales” —con una etiología mecánica o impersonal, y cuya terapia está integrada por recursos empíricos—, la naturaleza de los huesos o la presencia del esqueleto, y principalmente al referirse a la alimentación, cuando el cuerpo humano es concebido como “fabricado” por la materia de las sustancias que consume (primordialmente *tlaoli*, el maíz), y afectado por ellas. También aparece en el contexto funerario, cuando se dice que la tierra, *tlali*, se nutre de los cuerpos de los seres humanos que, en vida, e inversamente, consumieron los productos producidos por la tierra (Lorente 2020; 2020c). En cierto modo, esta acepción corporal resulta afín a la noción anatómica occidental de lo que constituye un cuerpo humano.

No obstante, en la práctica, dicha acepción no agota toda la significación ni el campo semántico del concepto cuerpo. Sin duda, los nahuas aluden o connotan otros aspectos ajenos al de contenido orgánico, masa compacta, especie de “pulpa” con que se asocia el cuerpo. Como arguye Pedro Pitarch, “en la etnología mesoamericanista el cuerpo ha tendido a ser visto como un objeto más bien natural y por tanto no necesariamente problemático en términos de su descripción cultural”, una suerte de objeto adscrito al “campo de los hechos objetivos”. Critica en este sentido que existen numerosos

34 López Austin indica: “En náhuatl, el nombre más usual del cuerpo humano, considerado éste en su integridad, remite sólo al elemento predominante: ‘nuestro conjunto de carne’ (*tonacayo*). El mismo término se dio a los frutos de la tierra, y en particular al alimento por excelencia, el maíz, formándose metafóricamente un vínculo entre la corporeidad del hombre y el cereal al que debía su existencia” (López Austin 1996, 1: 172). Ésta es la concepción prevaleciente. Por su parte, Olavarría, Aguilar y Merino (2009, 7) sostienen que “el cuerpo yaqui comparte no sólo un espacio sino una *sustancia* con determinadas plantas, animales y antepasados, el propio cuerpo no es un receptáculo o una envoltura, sino el *locus* que a través de sus propiedades, productos, partes y fluidos es capaz de entablar relaciones con otros seres humanos (por la vía de la copulación, la alianza y la filiación por ejemplo); con los animales y las plantas (por vía de la alimentación y la curación), con otros planos del universo cosmológico (por la vía del ritual)”.

datos “sobre *cómo* es el cuerpo indígena, pero muy poco sobre *qué* es un cuerpo indígena” (Pitarch 2013, 38). En su etnografía de los tzeltales de Chiapas, refiere la existencia de dos clases de cuerpos en los seres humanos: un “cuerpo-carne” (*bak’etal*), irrigado por sangre, y un “cuerpo-presencia” (*winkilel*), que es la figura, la forma corporal, el semblante y se involucra en relaciones intersubjetivas con otros cuerpos.

Cabe inquirir atendiendo a la etnografía de Texcoco: ¿qué es un cuerpo? Reducir la noción de “cuerpo humano” al concepto de “carne” implicaría desvirtuar y simplificar excesivamente el pensamiento nahua. En este mismo sentido, Alexandre Surrallés, al analizar críticamente la traducción de “cuerpo” ofrecida por Alonso de Molina —en cuyo *Vocabulario* aparece glosado el sustantivo *tonacayo* con el significado de “cuerpo humano, o nuestra carne” (Molina 2004, 149)—, observa de forma aguda:

llamaré “opción materialista” [a la estrategia] iniciada por Alonso de Molina con el léxico náhuatl y seguida por la mayoría de lenguas mesoamericanas [...]. Las características de esta opción consisten en evitar el concepto “cuerpo” sin más consideraciones, traduciendo el concepto de “cuerpo humano” por un término que significa “carne” o, en todo caso, estrechamente emparentado con éste, de manera que *prevalece un sentido de cuerpo asociado al soporte material de tejidos y sustancias orgánicas que lo conforman como entidad fisiológica del ser vivo*. Se debe añadir que esta estrategia fue exitosa, pues se ha mantenido en la mayoría de los diccionarios posteriores de todas estas lenguas, incluso los más recientes (Surrallés 2010, 69–70, énfasis añadido).

De acuerdo con Surrallés (2010, 65), la identificación entre “cuerpo” y “carne” postula una asociación problemática entre “cuerpo” y “materia” (“el cuerpo humano es la carne que lo compone”) de tipo substancialista.

La crítica es válida para las interpretaciones convencionales que proporciona la etnografía actual. Sin excluirse, puede contemplarse cierta noción de cuerpo asociado con su sustancia carnal. Los nahuas de Texcoco brindan en ciertos momentos esta traducción, pero no significa que el sentido se agote ahí. Una dificultad principal surge del hecho de que el uso pragmático del término *tonacayo* involucra acepciones que no se derivan lingüísticamen-

te de su raíz (*nacatl*, carne), ni salen a la luz en un análisis etimológico del término, pese a utilizarse frecuentemente *tonacayo* para designarlas. Constituyen conceptos adscritos a otros campos semánticos, pero que, utilizados en determinados contextos, remiten al cuerpo humano por relaciones de homología. Estos conceptos empleados para denotar “cuerpo”, en una acepción distinta de la carnal, se hallan estrechamente emparentados y prestan tácitamente su significado a *tonacayo*: son los términos de “cobertura”, de “piel” (*yehuayo*), y más específicamente, de “ropa” o “vestido” (*tzotzomatli*). El cuerpo humano constituiría para los nahuas, además de una sustancia o una materia orgánica, una forma y un volumen: un recipiente contenedor o un receptáculo dispuesto a acoger en su seno; algo que envuelve, cubre y retiene, aunque no por ello se conciba como una carcasa genérica ni intercambiable, como se verá en detalle más adelante.

Al referirse a la concepción corporal predominante entre los otomíes orientales, describe Jacques Galinier:

Lo importante es la esencia y la forma del cuerpo, no su sustancia. Es más fácil entenderlo si guardamos en la mente el hecho de que los otomíes piensan en términos de “pieles” o de “envolturas” cargadas de energía, y no de carne y de órganos vitales. Curiosamente, los otomíes no se interesan mucho en la interioridad del cuerpo, quiero decir en los órganos que lo componen. Focalizan su atención sobre un punto crucial: cómo actuar sobre la piel (Galinier 2008, 101).

Entre los nahuas de Texcoco, esta concepción epidérmica del cuerpo-ropa-receptáculo se hace explícita —o más bien se actualiza— con claridad en los procesos terapéuticos, donde puede ser apreciada, no sólo lingüísticamente, sino a través de prácticas que actúan directamente sobre el cuerpo o lo suplantán por un cuerpo-sustituto, y que, al hacerlo, indirectamente lo definen.

Las exégesis de los procedimientos rituales para tratar el “susto” o “espanto”³⁵ (*mauhitia*), el mal anímico por excelencia en la Sierra de Texcoco, resultan muy útiles a la hora de ilustrar y tratar de comprender esta concepción. La terapia difiere entre un susto ligero y un susto grave. Al efectuar el

35 Ambos términos son empleados como sinónimos en la Sierra.

diagnóstico, el curandero (*tepatiqui*) palpa con los dedos las coyunturas del afectado para determinar, evaluando el número de pulsos “trabados” o de lenta palpitación, el número de *espíritus* ausentes.

Si los *espíritus* perdidos son pocos y el susto es “débil”, el terapeuta actúa como sigue. Sienta al enfermo en una silla y, utilizando flores rojas de malvón, junto con “agua de espíritus para untar”, procede a llamar uno por uno, siguiendo un orden jerárquico de la cabeza a los pies, los *espíritus* faltantes.

Primero se dispersa el agua y los pétalos por toda la cabecita del enfermo, por la coronilla, y se le grita por su nombre, exhalando el aliento: “Rosita. ¡Hh! ¡Rosita, ven!” Luego por el cuello... “¡Hh! ¡Rosita!” Luego en el pecho, luego en las coyunturas, que es el interior del codo y la muñeca: “¡Hh!, ¡Rosita, Rosita!” Igual aquí, en la muñeca, y por último se le da en la mano una cabecita de flor a que la sostenga. Y lo mismo sobre las coyunturas de abajo: se le grita a las rodillas: “¡Hh!, ¡Rosita!”, y también en los pies, se procura meterle las flores dentro del zapato si trae calceta. Para que así al *espíritu* se le ayuda a regresar, que de donde se haya escondido regrese a la persona enferma... Se le dan cuatro curaciones, desde la cabeza, el cuello, el pecho —en especial la parte del corazón—, las coyunturas, las manos, las rodillas y la planta de los pies. Y se lleva a la cama al enfermo, se deja allí, no se le hace ruido; porque si se grita haga de cuenta que el *espíritu* es un niño chiqueón: se retorna otra vez pa’ su escondite.

El tratamiento tiene lugar en casa del curandero o del enfermo y parte del supuesto de que los *espíritus* regresan por sí mismos hasta el paciente gracias al acto de “llamada”. No obstante, cuando se trata de un susto severo y el terapeuta diagnostica la ausencia de la totalidad de los *espíritus* —o el *espíritu* en singular—, el recurso terapéutico invierte el anterior y consiste en acudir el terapeuta al paraje donde el paciente sufrió el susto para localizar, albergar y transportar el *espíritu* de regreso. La gravedad en que se encuentra el enfermo le impide, explican los curanderos, abandonar su vivienda. En este contexto, el terapeuta debe confeccionar un cuerpo sustituto. Dado que el *espíritu* constituye para los nahuas un “resuello” o “airecito” antropomorfo, se precisa de un tipo de cuerpo en el que éste pueda expandirse hasta ocupar sus dimensiones ordinarias y su configuración antropomorfa.

Este cuerpo sucedáneo, de factura artesanal, debe reproducir la acepción de cuerpo humano diferente de la materialidad substancial u orgánica de *tonacayo*. Lo que procede a fabricar el curandero es un “cuerpo-epidérmico” o “cuerpo-vestido”, que adopta el aspecto de un muñeco-recipiente análogo a las concepciones serranas de cuerpo cobertura.

Continuando con la explicación de la terapeuta:

Pero si el susto es más fuerte, más duro, tengo que hacer un muñeco con la ropa de la persona. Con varias prendas formo su cabeza, los brazos, las manos, las piernas, los pies, y luego, si el enfermo es mujer, le pongo una falda y una blusa encima, para que trate de semejar que es mujer; y si es hombre se le viste de pantalón. Se usa la ropa de la persona porque es la ropa con la que el *espíritu* se ha vestido. Si usted se llega a espantar, a fuerza tiene que ser su ropa de usted. Con ésa se ha vestido, usted ha estado, aunque sea una vez ha estado. Después de hacer el muñeco, el enfermo se queda en casa al cuidado de otra persona.

Entonces hay que buscar una vara finita e ir donde se cayó o se espantó. Cuando llego al lugar, dejo el muñeco acostado en el suelo y llamo al *espíritu* del enfermo. Levanto al muñeco y le voy pegando con la vara: “¡Ándale, Juan, regrésate pa’ tu casa! ¡Ay! ¿Qué haces ahí? ¡Mira nada más!” Haga de cuenta que es una criatura que se regaña; se le habla con el nombre del enfermo: “¡Mira nada más lo que haces! ¿Dónde estabas? ¡Párate!”, le golpeo con la vara. “¡Ándale! ¡Párate!”, le golpeo. “Vete para tu casa! ¡Ándale!”, le golpeo. “¿Qué haces aquí?” Y pegarle, asustarlo para que del mismo susto el *espíritu* se vaya a esconder en el muñeco. Se esconde en el muñeco y se viene. El muñeco haga de cuenta que es una persona. Cuando el *espíritu* viene, pesa unos veinte kilos, mínimo quince kilos, el peso prácticamente de la persona o de la criatura que uno llega a traer. Y en el transcurso de donde estaba el *espíritu* hasta la casa del enfermo, ya siente uno el cansancio del peso de las manos... A la hora de ya traerlo, ya en el lapso del tiempo es donde se viene sintiendo cómo pesa. Se viene *impregnando*... Lo siente la persona que lo viene cargando.

Ya llegando, el enfermo está dormido. Entonces se le acuesta el muñeco ahí junto a él, como si el enfermo fuera una criatura, se le lleva el

muñeco para que se duerma con él.... Y se le pone agua de *espíritus* con las flores rojas de malvón... Y cuando despierta, ya está el *espíritu* con él.

Eso es cuando faltan prácticamente la mayoría de los *espíritus*, es cuando se trata de un enfermo muy grave: al grado de no tener conciencia, de estar constantemente sacudiéndose, y hasta se le olvidan las cosas, se le olvida todo, no sabe ni quién es él. Entonces es cuando hay que ir a traer su *espíritu* con el muñeco.

El procedimiento terapéutico se sustenta en una concepción del cuerpo humano no como una masa de carne, sino como una carcasa, una cápsula. En el testimonio, la identificación entre ropa y cuerpo es literal, no metafórica: la ropa *es* un cuerpo. El cuerpo confeccionado por el curandero está formado con prendas de ropa del enfermo atadas entre sí. Es, pues, un cuerpo de tela. Pero, como en otros contextos de la Sierra, debe involucrarse la estrecha relación existente entre la ropa (*tzotzomatli*) y la piel (*yehuayo*), que en el caso del muñeco se refuerza por el hecho de no ser una piel “en abstracto”, sino la piel original, *verdadera*, del enfermo. Como destaca la curandera: “porque es la ropa con la que el *espíritu* se ha vestido. Si usted se llega a espantar, a fuerza tiene que ser su ropa de usted. Con ésa se ha vestido”. El motivo de la equivalencia entre la ropa y la piel al confeccionar el muñeco es que tanto una como otra —la ropa sería una segunda piel o piel sobrepuesta— envuelven, como una funda o envoltorio, desde el exterior el sistema anímico. La piel del cuerpo y la ropa del muñeco se superpusieron en algún momento y fueron irradiadas por el sistema anímico del enfermo, y en consecuencia conservan impregnaciones del *espíritu*. Por ello, la entidad exteriorizada las reconoce como propias y se introduce, siguiendo un orden, en ambas: primero en el muñeco-recipiente bajo amenaza y después en el cuerpo del enfermo postrado en el lecho.³⁶ El cuerpo en su acepción de cobertura está personificado anímicamente. De acuerdo con Viveiros de Castro, en la concepción amerindia “todos los cuerpos, incluido el humano, son concebidos como vestimentas o envoltorios”, pero añade: “no se trata tanto de que el cuerpo sea una especie de ropa, como de que una ropa sea

36 Al finalizar el rito terapéutico, el muñeco-recipiente es desmontado y las ropas que lo conformaron son desatadas y entregadas de nuevo al paciente-propietario.

un tipo de cuerpo” (Viveiros de Castro 2004, 62, 65). En el caso de los nahuas de Texcoco, la identificación o asimilación es bidireccional.

Pero, además de su consubstancialidad con el *espíritu*, el cuerpo cobertura enfatiza la *forma*. El cuerpo sustituto elaborado por el terapeuta debe ser configurado como un muñeco antropomorfo, dotado de iguales miembros y extremidades anatómicas que un cuerpo humano sexuado o definido genéricamente mediante la asignación de atributos distintivos. El muñeco-recipiente y el cuerpo cobertura funcionan como una suerte de efigie o sarcófago que se ajustan a la conformación y a las proporciones del *espíritu* como si se tratasen de un molde. El cuerpo cobertura del ser humano, además de piel y vestido, es una cápsula que reproduce la fisonomía del *espíritu*.

El *espíritu* posee una forma humana tanto dentro del cuerpo —el armazón anímico de los *espíritus*-pulsos— como al exteriorizarse —el homúnculo con la figura y fisonomía del cuerpo contenedor—. Pero poseer o carecer de un cuerpo cobertura afecta su condición y su naturaleza ontológica. Si el susto, esa suerte de “desollamiento” infligido al *espíritu*, sitúa a éste en una posición de equivalencia con los muertos, el acto de curarse, es decir, de albergarse en un cuerpo antropomorfo o vestirse una piel con diseño humano —sea muñeco o cuerpo genuino—, transforma de manera radical al *espíritu*: vestirse equivale a humanizarse. La curación persigue que el *espíritu* humano desnudado no se torne en un ser de “otra clase” (una entidad extrahumana y patógena), así como devolverle la capacidad de comunicarse y entablar relaciones efectivas con los humanos. Sólo quien viste un cuerpo cobertura es plenamente humano; es éste, en suma, lo que verdaderamente humaniza al *espíritu*. En este sentido, la curación puede definirse como un proceso de humanización al que se somete al *espíritu*, cuyo desarrollo exitoso lo revela la pesantez del muñeco (“Cuando el *espíritu* viene, pesa [...] el peso prácticamente de la persona o de la criatura que uno llega a traer”). Se sabe que el *espíritu* ocupó el cuerpo cobertura y fijó su estatus ontológico de ser humano abandonando cualquier otro precedente. El muñeco, cuerpo cobertura provisional, representa un primer momento de humanización (un cuerpo preliminar en el tránsito hacia otro), que se manifiesta en el acto de “impregnación” del *espíritu*. Éste extiende sus irradiaciones y, al calzarse el cuerpo, se va convirtiendo progresivamente en un humano “completo”. Es interesante destacar que, tanto en el muñeco como en el cuerpo del enfermo, el

cuerpo cobertura es un cuerpo humano vestido; “la forma-hombre no es [...] la apariencia anatómica humana en su mera desnudez, sino el cuerpo decorado [vestido]” (Descola 2012, 205).

La virtud del cuerpo de tela prefabricado es que permite abstraer y poner de relieve, sintetizados, los elementos definitorios de la noción de cuerpo como cobertura entre los nahuas serranos: carece de órganos, carne, tendones, sangre y huesos, en fin, de todo lo que no sea “tela” (léase, “piel”); alberga vestigios o impregnaciones anímicas procedentes del *espíritu* del propietario y manifiesta una “forma”, que es a la vez un volumen contenedor, de naturaleza antropomorfa. Este cuerpo pareciera constituir un envoltorio pasivo: ni habla, ni actúa, ni se desplaza, por lo que debe ser transportado (en el caso del muñeco); o puede manifestar acciones asociales desprovistas de sentido o voluntad, como sucede con el cuerpo del enfermo (“no tiene conciencia, está constantemente sacudiéndose, se olvida de todo, no sabe ni quién es él”). No obstante, no se trata de un “objeto” abstracto, ni puede sustituirse por otro en relación con “su” *espíritu*.

Es su imbricación con el aspecto orgánico de *tonacayo* y su vinculación con el *alma*-corazón y la sangre lo que transforma esta “piel” en envoltura de un ser humano, y lo que explica que, frente al cuerpo genuino, el muñeco-recipiente no pueda ser habitado de manera prolongada y sólo resulte apto para el traslado. En consecuencia, es importante destacar que el “cuerpo piel” no existe disociado ni puede ser concebido al margen de esta materialidad orgánica animada por el corazón que la irriga con sangre renovando la energía anímica, y que es la condición para que el *espíritu* humano alcance su identidad de persona, y su capacidad física de actuación que le permite relacionarse de forma humana con otros seres humanos. La dimensión de “piel” o “vestido” constituye, no obstante, uno de los aspectos implícitos en el término *tonacayo* —en la corporalidad de los nahuas— frecuentemente omitido o ignorado en las traducciones. Quizá la cuestión estribe en reflexionar acerca del cuerpo desde un punto de vista diferente: la perspectiva, no siempre explícita, del sistema o la interioridad anímica.³⁷

37 A la luz de esta concepción de cuerpo “piel”-“vestido”, cabría preguntarse qué funciones juega la utilización de la ropa en ritos no únicamente terapéuticos, incluso entre los nahuas antiguos. De forma sugerente, cabe pensar en el análisis que propone Guilhem Olivier de los ritos de entronización mexicas, en los que “las prendas con las cuales se

EL ESPÍRITU ES UN CUERPO

Una complejidad añadida a la conceptualización nahua de las interioridades anímicas es que, bajo ciertas circunstancias, el sistema anímico interno puede ser definido como un cuerpo. Junto al hecho de que el circuito anímico escapa a una fijación estable, pues, de acuerdo con los contextos, los nahuas desplazan el foco de interés de un segmento a otro como si se tratara de una entidad que aceptase configuraciones diversas (*alma*, *espíritu*-pulsos y *espíritu*), éste es descrito como un cuerpo. Ciertos terapeutas, al destacar la unicidad del sistema, indican: “El *alma* y los *espíritus* están distribuidos por todo... el *alma* está por todo. Es un doble cuerpo, pero que lo tenemos *adentro*, que es el que nos está dando vida”.

Conforme a esta concepción, el sistema *alma-espíritus* reproduce la forma del contenedor que lo confina, como el relleno de un molde. El tratarse de un “doble cuerpo” implica que toma de referencia al cuerpo externo que lo contiene. Esta noción resulta evocadora: el *alma* es pensada como espejo o reflejo del cuerpo (y no a la inversa, como sucede en la tradición occidental). Pero ¿por qué designar “cuerpo” a lo que es, según los criterios nahuas, un “espíritu”?

Una respuesta principal alude al origen. Conferida por Dios-Sol, el *alma* surge en un inicio como un soplo calórico que se aloja en el corazón humano durante la gestación. El soplo solar carece de forma y es posible que adopte la del corazón. No obstante, tras haber sido insuflada —los nahuas reconocen este momento por el movimiento del feto—, el *alma*-corazón empieza a extender sus extremidades por el interior del cuerpo, a experimentar un proceso de segmentación por el que se generan los apéndices del *alma* y los *espíritus*-pulsos, en lo que podría denominarse una “ontogenia anímica”. El *alma*-corazón, los *espíritus* y el *espíritu* comienzan a definirse como secciones diferenciables del mismo complejo, habiendo surgido como derivaciones de un mismo soplo central. En consecuencia, el proceso evidencia la unidad: el *alma* y los *espíritus*-pulsos que integran el sistema no le son dados al ser humano como entidades independientes; se generan a partir de un único

vestía al futuro rey eran vestidos de los dioses que cubrían sus estatuas o que envolvían sus bultos sagrados”. En suma, “las prendas con las cuales se cubría el futuro *tlatoni* procedían de los atavíos de uno o varios dioses” (Olivier 2017, 223–25).

principio anímico: el *alma*-corazón. Es del *alma* de donde se despliega el “cuerpo interno”, que crece a la vez configurado y constreñido por el molde que supone el cuerpo antropomorfo del individuo. A lo largo del ciclo vital —en la infancia, la adolescencia, la adultez y la vejez—, el sistema anímico se expande en la medida en que lo permite el cuerpo, reproduciendo, en cada periodo de crecimiento, la imagen y características corporales del sujeto. Al respecto, la envoltura de *tonacayo* carne-piel y el sistema anímico interno conforman para los nahuas una suerte de “cuerpos”, la diferencia estriba en que uno está contenido dentro de otro, como si se tratara de muñecas rusas.³⁸ En este sentido, análogo a lo estudiado por Vilaça (2005, 455) en ciertas culturas de la Amazonía: “el alma es un cuerpo visto desde otra perspectiva [...]. Cuerpo y alma son relaciones o posiciones, o mejor dicho perspectivas”. También Pedersen y Willerslev (2012, 468) han enfatizado un fenómeno semejante según el cual, en diferentes sentidos, “souls are bodies”.

Otra respuesta a la asimilación del *espíritu* con un cuerpo procede de los atributos conferidos por los nahuas: el poseer una materialidad particular, revestir una fisonomía antropomorfa y manifestar una naturaleza sexual unida a una capacidad reproductiva.

En cuanto a la consistencia particular del *espíritu*, los terapeutas lo definen —cuando abandona el cuerpo en casos de susto o en sueños— como una entidad pneumática y etérea, “resuello” susceptible de exhalarse, en su totalidad o en fragmentos, por la nariz, la boca o las coyunturas. Al referirse a él como un cuerpo, la concepción dúctil y gaseosa del *espíritu* cede paso a una sustancialidad. El cuerpo anímico no está desprovisto de consistencia física. Una vez en el exterior de *tonacayo*, puede ser afectado por un golpe, amenazado, dañado físicamente. El cuerpo anímico está imbuido de solidez; revela materialidad. Tal “fiscalidad” del *espíritu* explica que, una vez exteriorizado, esté sujeto a las mismas condiciones que un ser “corpóreo”. El *alma* ya no sería aquello que se opone, desde un punto de vista sustancial, al cuerpo.

La asimilación del *espíritu* con un cuerpo, además de por su materialidad, tiene que ver para los nahuas con el hecho de presentar una fisonomía antropomorfa y un dimorfismo sexual. Se vio que reproduce la figura y la

38 Acerca de las implicaciones de este “doble cuerpo” o cuerpo anímico interno en la práctica chamánica y onírica de los ritualistas nahuas de Texcoco, véase Lorente (2015, 2020b).

forma del cuerpo contenedor. Como el cuerpo humano, el *espíritu* posee atributos sexuales y está dotado de potencial reproductivo. Los episodios terapéuticos ponen a menudo de relevancia este aspecto. En el inframundo, la vida continúa gracias al proceso reproductivo, así como sucede sobre la superficie terrestre (*tlalticpac*). El robo del *espíritu* es concebido a menudo como su asimilación a una comunidad extraterrena —la depredación busca a menudo repoblar este lugar—, y la procreación se presenta como una consecuencia lógica de esa captura. Por ejemplo, en el mundo-otro subacuático sucede, se dice, de esta manera. Allí la sexualidad del *espíritu* funciona de modo similar a la del cuerpo, con la salvedad de que tiende a engendrar seres ontológicamente “otros”, de la misma categoría que los que residen allí, aunque desde cierta perspectiva son concebidos como “humanos” —dado que el *espíritu* desincorporado constituye en sí mismo un cuerpo—. De esta manera, el *espíritu* humano (el “cuerpo” de carácter anímico) se considera facultado para ejercer su capacidad reproductiva lejos del dominio de *tonacayo*.³⁹

El cuerpo anímico no precisaría de soporte orgánico. De acuerdo con Descola, “es cierto que se suele decir que esas ‘almas’ tienen su sede en un órgano o un fluido —el corazón, el hígado, la médula o la sangre—, o que son parte integrante de un elemento indisociable del cuerpo vivo, como el aliento, el rostro o la sombra [...]. Empero, por más íntimamente ligados que estén a los componentes no físicos de la persona, los órganos o los humores a los que dichos componentes se incorporan nunca son más que objetivaciones imperfectas de éstos, ineptas para representar por su sola materialidad la totalidad de los predicados que se atribuyen a los elementos de la identidad interior [...]. Es más adecuado considerar que estas sustancias corporales anfitrionas de las almas son hipóstasis” (Descola 2012: 189). Entre los nahuas, el cuerpo *tonacayo* podría pensarse entonces como una objetivación o una hipóstasis del cuerpo anímico interno.

39 Véase al respecto un desarrollo pormenorizado de esta concepción en Lorente (2011, 2012b). De acuerdo con los nahuas, la agresión de ciertos seres-otros —como los espíritus *ahuaques* o “dueños del agua”— constituye, desde la perspectiva de dichas entidades, el establecimiento de una alianza matrimonial con el espíritu humano apresado, cuyo destino es integrarse en la comunidad social de los *espíritus*, situada en los dominios del agua, y contribuir a su reproducción.

CONCLUSIÓN. ALMAS, AMBIGÜEDADES Y ETNOGRAFÍA

La etnografía mesoamericanista generó en los últimos años una ingente cantidad de estudios sobre las almas indígenas. Influenciados por la obra *Cuerpo humano e ideología* de López Austin, no pocos etnógrafos se lanzaron al campo con el fin de registrar las concepciones anímicas de diversos grupos. Tales etnografías reflejan lo intrincado de la composición espiritual de la persona: almas fijas, almas divisibles y separables, almas en el corazón y la cabeza, soplos, sombras frías, entidades extrasomáticas, tonales, nahuales, etcétera. Pero, tras la pluralidad de concepciones, una constante o recurrencia: la noción “cuantificable” de las almas. Diferenciadas, enumerables, provistas de términos distintivos y de funciones particulares, las almas son a menudo concebidas como entidades discretas.

No obstante, de manera significativa, algunas etnografías traslucen las dificultades de los autores al tratar de fijar un modelo, apuntes marginales de “frustraciones” que parecen evidenciar más bien la complejidad de las nociones indígenas.

Durante el proceso de acopio y confrontación de las concepciones de cada informante —escriben Signorini y Lupo sobre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla— se nos presentó el problema de la dificultad de conciliar sus múltiples visiones de la ideología, a la vez que el de la confusión lingüística [...]. Ya que términos españoles como “espíritu”, “sombra”, “alma” y “ánima” son constantemente empleados, incluso hablando en náhuatl, para indicar componentes anímicos diferentes, el problema no puede resolverse haciendo referencia exclusivamente a los vocablos indígenas. Por otra parte, el uso mismo de estos últimos se revela tan libre que no es raro el caso en que durante una conversación el mismo componente espiritual sea designado con dos nombres diferentes y semánticamente no equivalentes [...] la indeterminación en el plano terminológico de algunos informantes refleja una análoga indeterminación en el conceptual (Signorini y Lupo 1989, 47).

La cita anterior invita a la reflexión. ¿Incurren los indígenas en confusiones? ¿En indeterminaciones conceptuales? ¿O insinúa la etnografía algún tipo de disonancia con lo que, se asume, deberían ser las almas?

No es un caso único. Álvarez Heydenreich, al tratar de sistematizar la teoría anímica de los nahuas de Hueyapan, Morelos, anota:

Existen diferentes ideas con respecto a la existencia de una o varias coesencias etéreas en Hueyapan. Una versión concibe al hombre como el cuerpo y varias contrapartes inmateriales, y la otra considera al organismo complementado por una sola coesencia inmaterial. La primera afirma que el ser humano está formado por cuerpo, espíritu, sombra y alma. La segunda identifica a estas partes de la siguiente manera: 1) la sangre se identifica con el alma, el espíritu y la sombra; 2) el espíritu es análogo a la sangre, al alma, a la sombra y al corazón; y por último 3) el alma es lo mismo que la sangre, el espíritu y la sombra. O sea, en los tres casos las partes se identifican con una. Esto se puede comprobar, hasta cierto punto, porque existe una identificación lingüística.

Por lo tanto, la primera idea concibe a la parte metafísica del hombre como partes separadas, mientras que la segunda sintetiza estas partes en una sola. Lo interesante, ahora, es hacer un análisis comparativo de cada una de ellas, para saber en efecto si son varias o una sola coesencia (Álvarez Heydenreich 1987, 104).

Pareciera una obsesión analítica de los investigadores el querer reducir esta compleja situación empírica indígena a una estabilización en unidades discretas, como si, bajo la inestabilidad aparente, subyaciera en todos los casos cierto número de entidades concretas por “descubrir”. Algo parece rehusarse a la idea de concebir a las almas indígenas como unívocas, de contornos precisos, funciones concretas y nítida ubicación anatómica. Buena parte de los estudios privilegian la diversidad, siempre que sea mensurable. Pero desoír las ambigüedades y contradicciones destacadas por el discurso y el pensamiento indígena induce a obstaculizar la comprensión de la complejidad de las concepciones anímicas.

No obstante, una vía de análisis poco explorada consiste en problematizar las “incongruencias” de la etnografía y reflexionar acerca de la aparente dificultad de registro que imponen la inestabilidad y fluctuación de las almas. Mediante un estudio de caso, este ensayo ha buscado abordar la complejidad del sistema anímico de los nahuas de Texcoco que, pese a sus características

particulares, comparte tal vez una lógica cultural de concepción de las almas más generalizada en otras poblaciones indígenas de México, que elude el reduccionismo y la delimitación unívoca de las entidades.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1963. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Álvarez Heydenreich, Laurencia. 1987. *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Báez Cubero, Lourdes. 2008. “Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”. En *Morir para vivir en Mesoamérica*, coordinado por Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lascano, 57–84. México: Consejo Veracruzano de Arte Popular, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Chamoux, Marie-Noëlle. 2011. “Persona, animacidad, fuerza”. En *La noción de vida en Mesoamérica*, coordinado por Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath, 155–80. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Descola, Philippe. 2012 [2005]. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fagetti, Antonella. 2002. *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Plaza y Valdés.
- Galinier, Jacques. 2008. “Teoría del aparato psíquico y teoría del poder en la praxis chamánica. Esbozos de la doctrina otomí”. En *Símbolos de poder en Mesoamérica*, coordinado por Guilhem Olivier, 95–107. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- García de León, Antonio. 1969. “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 8: 279–312.
- Good, Catharine. 2011. “Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de la vida”. En *La noción de vida en Mesoamérica*, coordinado por Perig Pitrou, María del

- Carmen Valverde y Johannes Neurath, 181–203. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Lastra de Suárez, Yolanda. 1980. *El náhuatl de Texcoco en la actualidad*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 1996. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lorente Fernández, David. 2010. “Trayectoria metodológica de una investigación etnográfica en México”. *Revista Española de Antropología Americana*, 40(1): 85–110.
- . 2011. *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana.
- . 2012a. “Ser respetuoso es ser persona. El niño y la pedagogía moral de los nahuas del centro de México”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 67(2): 431–52.
- . 2012b. “Amores de manantial. Un episodio nahua de curación en la Sierra de Texcoco.” *Tlalocan. Revista de Fuentes para el Conocimiento de las Culturas Indígenas de México*, 28: 179–200.
- . 2015. “Los sueños y la mirada de los espíritus”. *Revista Artes de México. Chamanismo. Oscuridad, silencio, ausencia*, 118: 34–43.
- . 2017. “*Tesifteros*, los graniceros de la Sierra de Texcoco: repensando el don, la experiencia onírica y el parentesco espiritual”. *Dimensión Antropológica*, 24(70): 101–50.
- . 2019. “Plumas de colibrí y cascabeles de víbora: amuletos del mundo divino”. *Revista Artes de México. Amuletos*, 131: 24–31.
- . 2020a. “Una etnografía del guajolote: de su crianza humanizada a la personificación ritual en la Sierra de Texcoco”. En *El guajolote en Mesoamérica. Enfoques arqueológicos, históricos y antropológicos*, coordinado por Anath Ariel de Vidas, Nicolas Latsanopoulos y Perig Pitrou, 235–71. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

- _____. 2020b. *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco*. México: Artes de México.
- _____. 2020c. “Panes-hueso, panes-piedra, pan de Día de Muertos. De la ofrenda en el altar a la comensalidad cotidiana con los difuntos en la sierra de Texcoco”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 60: en prensa.
- Madsen, William. 1960. *The Virgin’s Children. Life in an Aztec Village Today*. Austin: University of Texas Press.
- Martínez González, Roberto. 2011. *El nahualismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mckeever Furst, Jill Leslie. 1995. *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*. New Haven: Yale University Press.
- Molina, fray Alonso de. 2004. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa.
- Neurath, Johannes. 2011. “Vecinos, gente y ancestros: ambivalencias de los conceptos de vida y persona entre los huicholes”. En *La noción de vida en Mesoamérica*, coordinado por Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath, 205–29. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Olavarría, María Eugenia, Cristina Aguilar y Érica Merino. 2009. *El cuerpo flor. Etnografía de una noción yoeme*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Miguel Ángel Porrúa.
- Olavarría, Marcela. 1977. *Magia en los Tuxtlas, Veracruz*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Olivier, Guilhem. 2017. “Ocultar a los dioses y revelar a los reyes: el *tlatoani* y los bultos sagrados en los ritos de entronización mexicas”. En *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, coordinado por Guilhem Olivier y Johannes Neurath, 209–37. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Pedersen, Morten Axel y Rene Willerslev. 2012. “The Soul of the Soul is the Body”. *Common Knowledge*, 18 (3): 464–86.
- Peralta, Valentín. 1998. “Los diferentes registros y subregistros de habla en el náhuatl de Amanalco, Tezcoco, Estado de México”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 28: 381–98.

- Pitarch, Pedro. 2013. “Los dos cuerpos mayas”. En Pedro Pitarch, *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, 37–63. México: Artes de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sandstrom, Alan R. 2010. *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Secretaría de Cultura del Estado de San Luis Potosí.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo. 1989. *Los tres ejes de la vida: almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Surrallés, Alexandre. 2010. “Sobre la retórica de traducir cuerpo”. En *Retóricas del cuerpo amerindio*, editado por Manuel Gutiérrez Estévez y Pedro Pitarch, 57–86. Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert.
- Vilaça, Aparecida. 2005. “Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11: 445–64.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”. En *Tierra adentro*, editado por Alejandro Surrallés y Pedro Hierro, 37–83. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA).
- Weitlaner, Roberto J. 1961. “La ceremonia llamada ‘levantar la sombra’”. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos (Sociedad Mexicana de Antropología)*, XVII: 67–95.

Los rostros del español en el náhuatl de ayer y hoy. Entre el mantenimiento, la sustitución y la revitalización lingüística

The Old and New Faces of Spanish in Nahuatl: between Language Maintenance, Revitalization and Shift

JOSÉ ANTONIO FLORES FARFÁN Doctor en lingüística por la Universidad de Ámsterdam, Países Bajos. Profesor investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Actualmente es coordinador del Acervo Digital de Lenguas Indígenas del Laboratorio de Lengua y Cultura “Víctor Franco Pellotier” del CIESAS. Es miembro de la Academia Mexicana de Ciencias y del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III.
flores@ciesas.edu.mx, xosen@hotmail.com

RESUMEN En este trabajo se revisan diversas fuentes escritas en náhuatl tanto del periodo colonial como del contemporáneo. Contrastando estos registros con su historia oral, se busca entender el efecto de la influencia del español sobre esta lengua, a sabiendas de que el discurso escrito es menos proclive a la aparición de influencias de una lengua sobre otra, pues, a diferencia del discurso oral, en el proceso de escritura los hablantes ejercen un mayor monitoreo de su producción lingüística. Se espera que este recorrido permita identificar los fenómenos más sobresalientes tanto de la influencia del español sobre el náhuatl como de esta lengua sobre aquélla, en la medida en que dicha influencia, por más desigual que sea, es bidireccional. Al mismo tiempo, se espera que este trabajo permita identificar temas cruciales para la continuidad y persistencia del náhuatl y, por extensión, de cualquier lengua amenazada.

PALABRAS CLAVE historia del náhuatl, contacto español-náhuatl, náhuatl en Facebook, continuidad del náhuatl, asimilación del náhuatl, revitalización del náhuatl.

ABSTRACT In this paper, various sources written in Nahuatl from both the colonial and contemporary periods are reviewed. By contrasting these sources with their oral history, the aim is to understand the effect of the influence of Spanish on this language, knowing that written discourse is less prone to the emergence of influences from one language over another because, unlike oral discourse, in writing process, users exercise greater monitoring of their linguistic production. It is hoped that this work will identify the most outstanding phenomena both of the influence of Spanish on Nahuatl and of this language on Spanish. At the same time, this work will make it possible to identify crucial issues for the continuity and persistence of Nahuatl and, by extension, of any threatened language.

KEYWORDS Nahuatl history, Spanish-Nahuatl contact, Nahuatl on Facebook, Nahuatl continuity, Nahuatl assimilation, Nahuatl revitalization

Los rostros del español en el náhuatl de ayer y hoy. Entre el mantenimiento, la sustitución y la revitalización lingüística

José Antonio Flores Farfán

INTRODUCCIÓN

De acuerdo con las concepciones imperantes, la mayoría de las lenguas se encuentra en una situación de amenaza, si bien existen también claros ejemplos de resiliencia lingüística y cultural alrededor del mundo.¹ En este complejo contexto existen idiomas que no cuentan con documentación alguna, como la mayoría de las llamadas lenguas “moribundas” con “últimos hablantes”. Tal es el caso en México de las lenguas yumanas (el kumiay, el pai pai, el cucapá, entre otras) o del ixcateco en Oaxaca, las cuales nosotros preferimos llamar lenguas dormidas, pues aún tenemos la esperanza de que puedan despertar. Estas situaciones de alta amenaza contrastan con las de otras lenguas que tienen mayor vitalidad relativa, aunque también se encuentren amenazadas en distintos grados y situaciones sociolingüísticas, por lo que difícilmente se puede hablar de situaciones estables. Más bien se trata de diglosias inestables, conflictivas.² En este continuo de situaciones multi-

1 Agradezco a Thomas Stolz, Margita Petrovic y Karla Avilés sus valiosos comentarios a un borrador de este trabajo, así como a dos lectora(e)s anónima(o)s sus valiosos comentarios para mejorar el trabajo. Desde luego, toda la responsabilidad de errores u omisiones posibles recae en mi persona.

2 La diglosia es un arreglo social de las lenguas que nos habla de las relaciones de poder de una sociedad, expresada en términos lingüísticos, donde existe una variedad Alta, vinculada a la esfera pública y oficial, con una amplia literatura escrita, etcétera (por ejemplo el español en México) y una variedad Baja, asociada a los ámbitos más familiares e informales, orales, etcétera (es, en general, el lugar que ocupan las lenguas originarias en nuestro país). Si bien en ocasiones las diglosias pueden llegar a ser relativamente estables, en el caso que estamos tratando —y en el de todas las lenguas mexicanas y muchas otras— existe una diglosia que tiende a la sustitución lingüística. A mi modo de ver, los casos más interesantes de diglosias son aquellos en los que es posible revertir el desplazamiento, la fatal sustitución lingüística y, desde luego, la asimilación cultural vinculada

lingües, donde históricamente el Estado ha jugado más bien un papel de asimilador, los hablantes de lenguas minorizadas luchan en contextos abrumadoramente adversos por mantener y retener sus lenguas y por reivindicarlas en distintos sectores de la sociedad. Éstos son los casos, por ejemplo, del maya yucateco y, desde luego, del náhuatl, dos de las lenguas con más hablantes en México, seguidas del zapoteco y el mixteco (para indicaciones numéricas a este respecto véase INALI o Ethnologue).³

En términos numéricos, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) afirma que el náhuatl es la lengua con mayor demografía absoluta en el país. (Aunque existen sendas diferencias dialectales que han impulsado a los lingüistas a hablar de “lenguas nahuas”, en contraposición con el maya yucateco, la segunda lengua más hablada en México desde el punto de vista oficial). Con todo, el náhuatl es la lengua del continente americano que cuenta con mayor documentación histórica escrita, a tal punto que incluso se han publicado sendos libros sobre el contacto náhuatl-español que trazan distintas fases de su historia social y cultural. Quizá el ejemplo más destacado es el libro de Lockhart (1992) en el que se postulan las tres fases del contacto náhuatl-español que resumiremos más adelante. Si bien muchos de los aspectos de este contacto y sus resultados ya han sido analizados a profundidad y de manera sistemática, existen elementos que han pasado desapercibidos o que requieren mayor atención. En este trabajo, el examen de las fuentes escritas nos permitirá destacar continuidades y discontinuidades de la historia de la escritura de esta lengua que, *mutatis mutandis*, pueden también aplicarse a la historia escrita de otras lenguas minorizadas y a sus desafíos.

Desde luego, es imposible acometer el estudio de todas las fuentes escritas del náhuatl, lo cual constituiría un proyecto de la mayor envergadura y de muy largo plazo (esfuerzos importantes en este sentido aparecen en Olko et al. 2018). Lo que aquí se intenta es seleccionar muestras significativas que nos permitan, por un lado, destacar los fenómenos menos trabajados y, por otro, desarrollar reflexiones en torno a su historia escrita. La finalidad es que este trabajo se traduzca en lecciones y aprendizajes para el presente y, ojalá,

a ella; es decir, las diglosias inversas. Para más bibliografía sobre este tema y sobre la adopción crítica del concepto en el caso del náhuatl, véase Flores Farfán (2009).

³ <https://www.inali.gob.mx>; <https://www.ethnologue.com/region/CAM>.

para el futuro tanto del náhuatl como de otras lenguas amenazadas en términos de sus posibilidades de continuidad y persistencia histórica, una preocupación que me parece de primer orden.

Un elemento que Lockhart (1992) menciona con respecto a su propia periodización es el hecho de que el corpus sobre el que basa sus conclusiones se circunscribe sobre todo al valle de México, por lo que otras zonas de contacto no se han trabajado lo suficiente o han sido llanamente ignoradas. Por ello, en este trabajo, por un lado, se destacan zonas de contacto más allá del valle de México y, por otro, se analizan elementos que Lockhart (1992) inscribe en una apenas enunciada etapa 4 de contacto, en la que incluye como objeto de estudio legítimo el español de los nahuas en periodos más contemporáneos (para un estudio sobre este tema véase Flores Farfán 2012). En este sentido, desde luego la historia de la escritura del náhuatl no termina ni en la colonia ni en el siglo XX, sino que encuentra un periodo de renovación en el siglo XXI a partir de la aparición tanto de una serie de escritores originarios como de la intensa actividad escrita en las redes sociales, entre otros fenómenos que analizaremos también aquí.

LA HISTORIA ESCRITA DEL NÁHUATL: CONTINUIDADES, DISCONTINUIDADES Y DISYUNTIVAS

La historia escrita del náhuatl desde luego no inicia con la instauración de la escritura de esta lengua con caracteres latinos impulsada por los invasores españoles en el siglo XVI, sino mucho antes. Si bien esto constituye un debate, en tiempos prehispánicos existía una suerte de “escritura” en un sentido laxo que se conformaba por una combinación de fonogramas, logogramas, pictogramas e ideogramas que, de no haber sido interrumpida con la invasión española, quizá hubiera evolucionado hasta conformarse en un alfabeto. No es éste el lugar para analizar este tipo de expresión escrita. Baste decir que en realidad su uso estaba circunscrito sobre todo a las elites, por lo que su manejo era muy restringido y servía como soporte a la expresión oral, por ejemplo, para las arengas a la guerra o para la oratoria poético-guerrera (como en los *Cantares mexicanos*, cf. Bierhorst 1985), un capital sociocultural que, desde luego, legitimaba a los *tlatoani* en el poder. Esto distingue

con nitidez el tipo de escritura de los llamados “códices prehispánicos” de lo que paulatinamente se fue conformando con el advenimiento e instauración de la escritura alfabética. Sobre todo si pensamos que, conforme avanzó la colonia, la escritura alfabética comenzó a generalizarse y dejó de constituir sólo el patrimonio de un grupo en el poder, como había ocurrido al inicio de la colonización, cuando, como es sabido, un grupo de elite constituido por sabios reclutados por los misioneros para el registro de las antigüedades mexicanas en la más pura tradición humanista aprendió de los frailes la escritura alfabética (además del griego y el latín). Con el paso de los años, poco a poco fueron surgiendo escribanos más mundanos. (Aunque también se fue conformando un grupo de intermediarios culturales con el oficio de escribanos que, *mutatis mutandis*, no ha desaparecido del todo). Lo que es importante resaltar aquí es que, en la medida en que avanzaba la colonia, la escritura del náhuatl no sólo se fue generalizando, sino que llegó a ser manejada por distintos estratos de la sociedad, entre los que se encontraban tanto un sector que podríamos llamar incipiente clase media como capas más bajas de la población. Con ello se dio el advenimiento de la práctica y función social de la escritura vinculada a la defensa de los derechos de los pueblos indígenas en el terreno de lo más mundano, como la producción de testamentos, litigios, demandas y quejas de todo tipo, así como la defensa más colectiva de la propiedad comunal de las tierras indígenas, siempre amenazadas por la insaciable voracidad de los terratenientes españoles, criollos o mestizos en cada momento histórico. Todo ello conllevó a la necesidad de acercarse a la escritura, y finalmente dio lugar a su generalización. En el caso del náhuatl, la escritura llegó a tener una importante función social en el contexto colonial hasta bien entrado el siglo XVIII, incluso en algunas regiones alejadas como el occidente de México (cf. Yañez Rosales 2017) o la actual Centroamérica (Dakin y Lutz 1996).

Irónicamente, la independencia de México, que tiene como fecha emblemática el año de 1810, constituyó un parteaguas en la desaparición de numerosas lenguas indígenas mexicanas e interrumpió paulatinamente el uso escrito del náhuatl. Como sabemos, esta lengua tuvo mucho mayor lugar y auge durante la Colonia, lo cual se tradujo en una gran cantidad de documentación histórica sobre ella, un caso único en el continente americano por su diversidad, calidad y cantidad, que rivalizan con cualquier tradición

escrita del planeta. Paradójicamente, como sucedió en Sudamérica con el quechua, la empresa misionera ayudó a generalizar el uso del náhuatl de manera escrita incluso más allá de donde originalmente se hablaba, e irónicamente también constituyó, en menor o mayor medida, un bastión de su mantenimiento y expansión. En el presente trabajo resulta fundamental esta reflexión sobre los elementos que de diversa manera contribuyen al mantenimiento y reproducción de una lengua originaria y el lugar del contacto náhuatl-español-náhuatl en su conformación, ya sea en el sentido del desplazamiento y final sustitución lingüística, ya sea en su continuidad y retención (e incluso desarrollo) como parte de una política lingüística bien formada e informada que tanta falta hace en el concierto de las lenguas mexicanas y del mundo.

EXAMINANDO LAS FUENTES ESCRITAS. LOS ELEMENTOS DE CONTACTO LINGÜÍSTICO ANALIZADOS

En este apartado presentaré el material lingüístico aludido para hablar de los temas que han sido poco trabajados en el náhuatl y/o que han pasado prácticamente desapercibidos. Para situar esto en su contexto, primero veamos el resumen de uno de los estudiosos que más ha profundizado en la historia del contacto náhuatl-español, el historiador James Lockhart (1992), de manera que podamos posicionar nuestros propios hallazgos. Su aportación se resume en el esquema que presentamos a continuación (véase figura 1).

Como se puede ver, esta cronología incluye tres etapas y sólo enuncia la existencia de una cuarta, en la cual he profundizado en otros trabajos (cf. por ejemplo, Flores Farfán 2012). Además, como veremos, se puede hablar ya de una quinta etapa que corresponde a la época actual. Revisemos lo que nos dice Lockhart, introduciendo algunos matices y añadidos y comentando sus resultados.

En la primera etapa aparentemente no se dieron mayores cambios producto del contacto con el español. Desde luego, esto tiene una explicación social, como la tienen todos los hechos lingüísticos, destacadamente aquellos relacionados con procesos de contacto. Naturalmente, el primer contacto, ya perpetrada la “conquista”, fue muy restringido en términos numéricos:

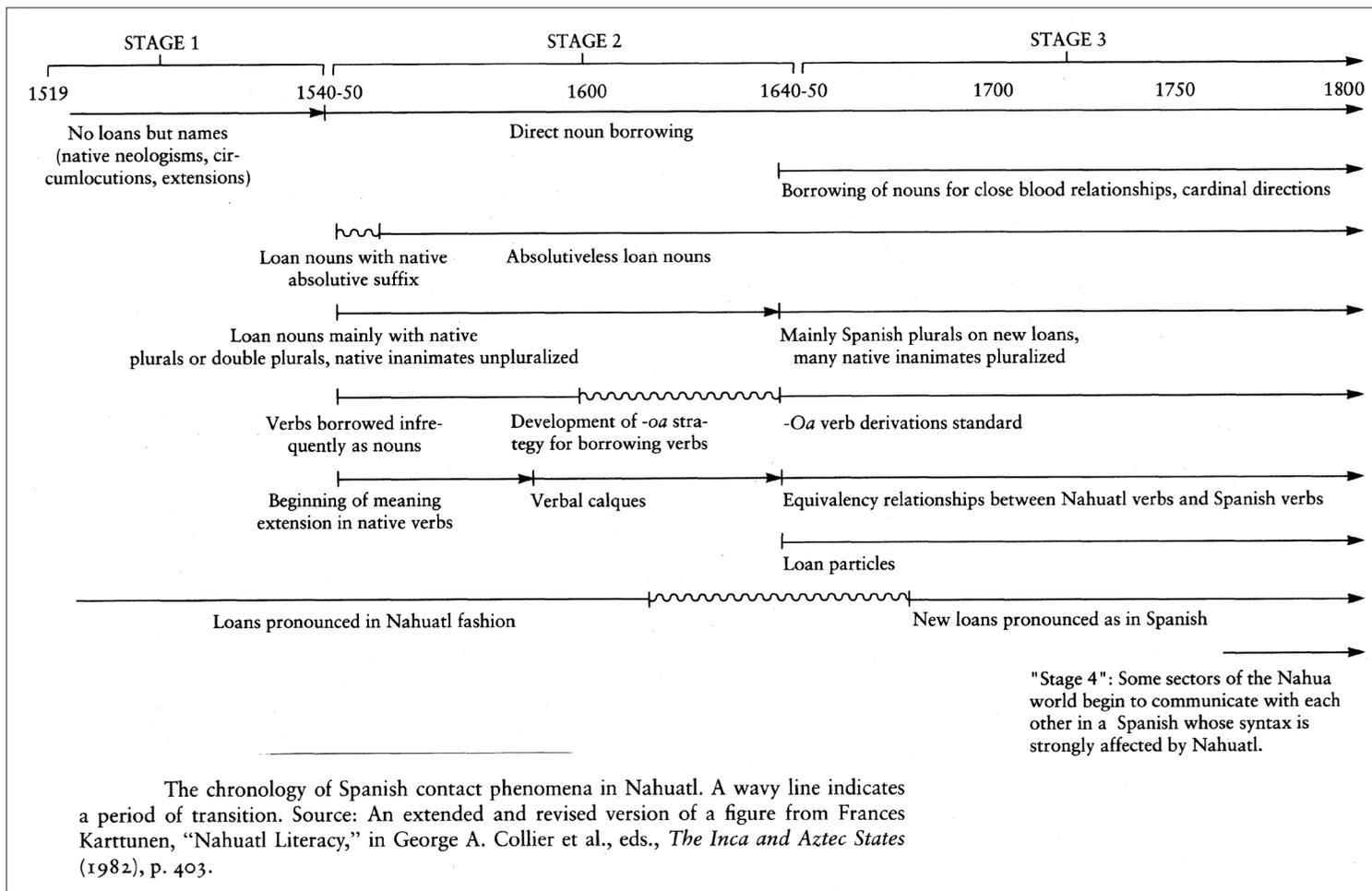


Figura 1. La cronología del contacto náhuatl-español según Lockhart. Fuente: Lockhart 1992, 324

en éste participaron un puñado de españoles y un reducido grupo de la elite mexicana, lo cual explica la demora de los efectos de contacto durante unos cincuenta años. Aun así, ya en esta época se prefiguran algunos cambios importantes a partir del contacto entre esos grupos conformados por quienes no dejaban de ser, en mayor o menor medida, líderes lingüísticos, modelos a seguir hacia el futuro y, quizá, hacia zonas menos centrales que aquellas de donde provienen los materiales de Lockhart.

En el terreno religioso, que es uno de los más significativos socioculturalmente hablando, se intentó vetar los nombres religiosos, sobre todo los de los dioses. Si bien probablemente se buscó una censura absoluta al respecto, ésta no fue lograda totalmente, ni mucho menos de inmediato. Es significativo que Lockhart mismo no mencione nada al respecto. Recuérdese que el padre fray Bernardino de Sahagún, considerado uno de los primeros etnógrafos de América, consagró todo el primer capítulo de su monumental obra conocida como el *Códice Florentino* (Sahagún 1950–82) a los dioses prehispánicos, lo cual, como se sabe, fue justificado por él como una forma de conocer mejor la religión prehispánica para extirparla y evangelizar con mayor conocimiento de causa a los indígenas. Por lo menos eso fue lo que el propio Sahagún arguyó ante la inquisición al ser increpado al respecto.

En realidad sí existieron —o, mejor dicho, sí se empezaron a gestar— algunos cambios significativos en la primera etapa, aunque éstos se desplegaron más visiblemente en la segunda. Estos primeros cambios se enmarcan en el referido intento de extirpación de la religión autóctona o de la tradición militar mexicana, proceso que se dio en medio de una dinámica de resistencia e imposición —y, sobre todo, dominación— no solo militar y religiosa, sino social en general. En esta etapa ya se prefiguran los que vendrían a ser cambios destacados (culturalmente hablando) que se fueron dando a lo largo de etapas posteriores, como los reiterados esfuerzos de los misioneros por convertir a los indígenas al credo cristiano. A lo largo de este proceso, los primeros contactos implicaron, entre otras cosas, incipientes cambios en la terminología y en la concepción religiosa antiguas, adaptando los conceptos a las necesidades de evangelización. Tales fueron los casos, por ejemplo, del *mictlan*, “el lugar de los muertos”, que pasó a significar infierno; de *ipalmemohuani*, “el dador de la vida” (que

podía presentarse en la mente prehispánica como un conjunto de dioses), para nombrar al dios cristiano, o la palabra *teotl* misma, referida a la divinidad, que se intentó sustituir por la palabra “dios”, probablemente uno de los primeros “préstamos” del español al náhuatl (cf. Zwartjes y Flores Farfán 2017).

Como describe Lockhart, en el ámbito más mundano, es decir en el entorno material, se produjeron neologismos concretos apoyados en una serie de recursos de distinto orden léxico-semántico. Tales son los casos de las conocidas extensiones o neosemantismos *mazatl* (venado) para caballo, *ichcatl* (algodón) como sinécdoque de borrego, etcétera. También se dieron neologismos plenamente léxicos que ya presentaban elementos que anunciaban una segunda etapa, como la palabra *pitzo(tl)* para designar al “puerco”, palabra que ya aparece en el primer diccionario del náhuatl, el *Vocabulario* de Molina de 1571. *Pitzotl* llevó primero el sufijo absolutivo *-tl*, pero después éste cedió su lugar al sufijo cero *-Ø*, al que en principio se le adscriben todos los préstamos hasta hoy en día y que llega a rivalizar con lo que otrora fue (o es, dependiendo de la variedad más o menos hispanizada de la que estemos hablando) el sufijo nominal más productivo en la lengua: *-tl*. Nótese cómo con este último ejemplo podemos observar la creación de un nuevo elemento léxico basado en el verbo náhuatl *pitzohua*, que tiene el significado tanto de “chupar, roer” (Molina 1571) como de “besar”, dependiendo de las comunidades y de la época (*Gran diccionario náhuatl* 2020). Vale la pena destacar que, como bien sugieren las líneas onduladas en el cuadro de Lockhart, estos procesos no son lineales, ni las etapas están totalmente separadas. Un ejemplo muy simple de esto es, de nuevo, *pitzotl* (con o sin el absolutivo *-tl*), que caracterizaría a comunidades más conservadoras donde el náhuatl tiene mayor vitalidad (por ejemplo San Agustín Oapan, en el estado de Guerrero), en contraposición con comunidades más innovadoras (por ejemplo Xalitla, en el mismo estado), donde se impuso la forma con el absolutivo cero *-Ø*, *pitsoo'-Ø*. Es decir, la existencia o ausencia de ciertas formas de las etapas más antiguas caracteriza a comunidades menos o más hispanizadas. Dicho sea de paso, el caso del náhuatl, como se puede ver, corrobora la tendencia aparentemente universal en términos de la cronología del préstamo, donde primero se prestan las palabras de contenido (los sustantivos), luego los verbos y al final las partículas o palabras funcionales.

Como también se puede ver en el cuadro de Lockhart, la segunda etapa, que va de alrededor de 1600 a 1650, es decir, que se extiende solamente dos décadas más que la primera, es la más nutrida en cambios. Esto es sólo aparente. En realidad, como puede observarse en el siguiente texto, fue en las etapas cuarta y quinta (ya prefiguradas en la tercera de Lockhart), cuando se llegó a producir un préstamo masivo:

paisanos de aquí tinochimeh. a ve tiwaalaweh de kopaliyo sitio de cabecera municipal neke neechilis oome información e tahameh pan dia veintitres veinticuatro de ne otiii. ootirenkeh o puerto de Zihuatanejo quee see compromiso titlaalikeh pa reuniones anteriores de que... lema nodifundiroskia que iipan lugares kaampa tipian gente como partido waan como organización campesina ugoose kwakon otiakkeh oke waan dirigentes de más de trescientos comerciantes... nochi see acuerdo de que timoreuniroskeh pan iipuestos kitlaaliskia mantas solo de que ne extlatlaaliniaya see mapa no... martes mas bien waallase compañeros Chilpancingo iivan noche tinmakaskeh propaganda no sé si naan naan kipian Consejo para welis mas teechapoyaroske. ya no kitokeh de ka de acuerdo kidifundiroskeh kiteemachtiskeh iika gringos iika mejicanos con fines de semana... tan que vacaciones pero gringos después de vacaciones normales de nikaan México waalloweh hasta en... puerto como Zihuatane por esa parte meechin formaroa de que no difundiro-tika yehun dee. o problema nikaan nikaan de un dee. ribera de río Balsas. seke cosas tlen keno nimeechilis paisanos. tahameh ne pan to-municipio ee kipixkeh dificultades eee normales de de elecciones iipan comunidades... kimateh xuun katka para... comisarios. sin embargo ee comoo. por see lado tahameh tideksew partidos de oposición el perre-te iivan eh por otro lado de me seke comisarios del pri kinekia ¿verda? kinekia cas peewaskia iigente iipan iipan puestos de comisarías (Flores Farfán 2012, 140–41).⁴

4 Utilizo una ortografía moderna para las formas contemporáneas del náhuatl (véase Flores Farfán 2012), mientras que respeto la ortografía u ortografías antiguas para el náhuatl “clásico” y para el náhuatl colonial. Para profundizar en la distinción entre náhuatl clásico y colonial, véase Flores Farfán 2010.

Este texto, que pertenece de lleno a la cuarta y, sobre todo, quinta etapas, corresponde a una solicitud de solidaridad e información de un movimiento de comerciantes que se presenta en una asamblea de una comunidad diferente a la que pertenece el hablante (Copalillo, Guerrero), esto en el contexto de la movilización que se dio hace casi tres décadas en contra de la construcción de una presa en la región del Alto Balsas, Guerrero. El texto tiene casi de todo y es representativo de un género textual que facilita la aparición del préstamo masivo: alrededor del 50% del texto proviene del español, con préstamos integrados (*cas*, posiblemente derivado de *casi*), préstamos ocasionales (*¿verda?*), sustituciones léxicas (numerales: *veintitrés*, *veinticuatro*), cambio de código inter-oracional e/o incorporación de las formas finitas del español a toda la morfología derivacional náhuatl (*timoreuniroskeh*, *kidifondiroskeh*, *meechinformaroa*, etcétera), cambio de código discursivo (*mexicanos con fines de semana...*, *tan de vacaciones normales...*, etcétera), uso de palabras funcionales (*de*, *para*, *pero*, *por*, *que*, *eh*), frases hechas (*a ve[r]* [...]), y lo que podría resultar de un análisis más profundo de este tipo de discursos destacadamente políticos. Vale la pena recalcar dos cuestiones finales sobre este texto para profundizar a futuro: se trata de una variedad “mezclada”, la cual sería (y es) objeto de censura y condena tanto de hablantes puristas como de algunos estudiosos del náhuatl. Es, sin embargo, un texto que cumple su función comunicativa e identitaria.

Con este texto como ejemplo, también me parece evidente que podemos hablar, por lo general, de una tendencia cumulativa en la historia del contacto en la que, mientras más contemporánea sea la etapa, mayores efectos tiene el contacto. Aunque, por supuesto, existe la posibilidad del *décalage*, entendido en una relación pendular en la que la reversión diglósica no sólo es posible, sino factible. Esto se matiza desde luego con una serie de discontinuidades, como las sugeridas al hablar de tipos de comunidades y, desde luego, de hablantes y de sus niveles de vitalidad y/o de castellanización, lo cual nos recuerda que los efectos nos son lineales ni homogéneos en todas las regiones.

Con todo lo importante que es la aportación de Lockhart (1992), ésta es sólo una aproximación a la complejidad y riqueza de los fenómenos de contacto. Pasemos ahora a estudiar algunos fenómenos poco trabajados o que han pasado directamente desapercibidos. A reserva de hacer un catálogo completo

de ellos, podemos comenzar diciendo que los calcos verbales, enunciados en la etapa 3 de Lockhart, incluyen la réplica de una fraseología discursiva fosilizada que tiene diversos efectos a distintos niveles de la estructura de la lengua. Por ejemplo, en el *Arte de el idioma mexicano* de Manuel Pérez (1713, 75) ya encontramos “*Ahmoquichihua* cuenta *nonahuac*. Allá *Ahmo nechpoa* que a la letra dice ‘no me cuenta’, esto es ‘no haze caso de mí’”, equivalente a “no me hace caso, me ignora”. En el náhuatl moderno, concretamente en el del Balsas, Guerrero, se registra una forma muy similar: “*xnechchiuwillia* cuenta”, “me ignora”. Nótese que Pérez dice “allá”, lo cual quiere decir en una zona no central (i. e., no en el valle de México), comparándola con una zona más marginal, lo que llama Tierra Caliente, un territorio enorme y vagamente definido que incluiría, por lo menos, desde las costas de Michoacán hasta las de Guerrero. El *Arte* de Pérez, junto con el de Juan Guerra (1692), es una de las pocas fuentes que se refieren a un náhuatl no central, es decir, no normativo, en el que, como veremos, encontramos elementos de contacto escasa o nula-mente analizados (cf. Zwartjes y Flores Farfán 2017).

Bajo este modelo de copia de la fraseología y estructuras castellanas, los calcos modernos incluso llegan a producir nuevas categorías en la lengua, e.g., *kipia para tlakwaas*, “tiene que comer”, un cuasi infinitivo basado en la estructura del verbo ligero de necesidad (tener), más el infinitivo, donde el irrealis -s se identifica con el infinitivo, probablemente sobre la base de una estructura antigua originaria:

- 1) Ø-tla-kwaa-s-neki-Ø-Ø
 3sg-ob-comer-irr-aux´querer´-pres-sg
 Quiere comer

Es interesante ver cómo en una situación de elicitación en Chilacachapa, Guerrero, se reproduce esta identificación de -s con el infinitivo. Al preguntar el investigador, “cómo dice: INFINITIVO”, se producen formas como: *kochi-s*, “dormir”; *tlakwaa-s*, “comer”; *miki-s*, “morir”; *aanelo-s*, “nadar”; *mati-s*, “saber”, etcétera. El fenómeno es desde luego extensivo al habla espontánea: *Nal amo tleno ki-tooti-s*, “no sé qué decir”, característica, como he sugerido, de la quinta etapa, la actual. La marca de irrealis también se ha llegado a

identificar con la forma menos marcada del náhuatl, el presente: *amo chiiwa-s* pendejo!, “¡no te hagas...!” (Nótese también la elisión de todo el templete personal y de objeto, elisiones por lo menos indirectamente activadas por el español).

El cuasi-infinitivo está entonces basado en categorías menos marcadas, como el presente, $-\phi$, y el irrealis, $-s$, cuyo análisis completo es: ϕ -*ki-pia*- ϕ - ϕ para ϕ -*tla-kwaa-s*- ϕ : 3sg-ob-tener-pres-sg prep. para 3sg-ob-comer-irr-sg, “Tiene que comer”. Otros ejemplos incluyen: ϕ -*ki-pia*- ϕ - ϕ para ϕ -*ya-s*- ϕ : 3sg-ob-tener-pres-sg prep. para 3sg-ir-irr-sg, “Tiene que ir”.

Como he sugerido también, es interesante ver cómo, en la medida en que desbordan el umbral de la innovación y el cambio lingüístico bajo la presión del español sobre el náhuatl, algunos de los fenómenos más llamativos ya se encuentran presentes en las artes aludidas, aunque no tan profusamente como en las etapas cuarta y quinta. Analicemos estos fenómenos un poco más en detalle. Destacadamente, en el *Arte* de Guerra, publicado en los umbrales del siglo XVIII, se documenta el mayor número de efectos de contacto de la época. Guerra trabajó el náhuatl de Jalisco y Michoacán. Considérese el siguiente pasaje *in extenso*:

Advierto tambien que este idioma vsual respecto de la mera lengua mexicana es abundante de ellos, y tiene muchas fraces, y en siendo el vocablo extraordinario mexicano, no suele alcanzar por acá, el termino para darlo á entender, y los naturales en aviendo menester alguno de estos vocablos en estas partes, mas se inclinan á la lengua castellana, para componerlo, que á la mera mexicana, y asi acontece, que si se le dice à vn indio que repique, *titlatzitzilicaz*, que quiere decir “tocarás con todas las campanas”, para hacerse mas capaz de lo que ha de hacer. Pregunta, *nirepicaroz?*, repicaré? Y para preguntar si quieren almorzar algunas veces, dicen *ticnequi tialmorzaroz?* *Ticnequi timerendaros?* *Ticneque tizenaroz?* Y assi muchas veces suelen componer vocablos quando son extraordinarios, y dificiles. Cogiendo del termino castellano, y de lo mexicano toscamente à su vsanza, componiendolo arman el vocablo, ó termino para explicarse, y darse à entender (Guerra 1900 [1692], 44–45).

Nótese cómo en este pasaje Guerra destaca la necesidad del español, probablemente para actividades introducidas como parte de los hábitos castellanos, incluidas, por más sorprendente que nos pueda parecer, las tres comidas del día. Dos siglos después de que la posibilidad de incorporación del infinitivo castellano comenzara a utilizarse con toda la morfología náhuatl, ésta ya se encuentra plena y productivamente en uso con el préstamo finito, como muestra el pasaje de Guerra. Un ejemplo del mismo pasaje bastará para ilustrarlo:

- 2) *Ni-repicar-o-z?*
 1sg-repicar-v-irr
 Repicaré?

Es interesante observar que Guerra alude a una interacción en la que el padre solicita en náhuatl al indígena que haga sonar las campanas de la iglesia mientras éste contesta en español “para hacerse más capaz de lo que ha de hacer...”, lo que, en mi interpretación, implica la preferencia de una lengua sobre la otra, un cambio de código que ya favorece el desplazamiento, lo cual se reafirma tomando en cuenta que el náhuatl de Jalisco está, hasta donde sabemos y podemos suponer, prácticamente dormido, o por lo menos en vías de “extinción” (véase Yáñez Rosales 1994).

Este pasaje de Guerra también denota las ideologías relativas al náhuatl de la época, hablando de la “mera [lengua] mexicana”, la cual, desde luego, corresponde a la variedad normativa de Mexico-Tenochtitlan, en la que están escritas prácticamente todas las artes conocidas del náhuatl. Más aún, estas ideologías están presentes en otras alusiones consagradas en la terminología de la época para referirse a las lenguas y sus variedades, no sólo del náhuatl, sino de otras lenguas.⁵ Considérese esta mención de Pérez con respecto al náhuatl:

⁵ El tema de las ideologías lingüísticas es todo un campo de investigación en la lingüística antropológica y la sociolingüística contemporáneas, fundamental para la comprensión de los procesos de desplazamiento y mantenimiento lingüísticos que han sido relativamente bien investigados en el náhuatl contemporáneo por autores como Hill y Hill (1980), Messing (2003), Messing y Ramos (2013) y Flores Farfán (2009, 2017b). Estas investigaciones incluyen tópicos como el purismo, las ideologías normativas de las lenguas

Quinta, à toda *U.* vocal, le ha de anteceder *H.* para evitar el inconveniente de pronunciarla como *B.* que (como veeremos) no la ay en el **indioma** (Pérez 1713; negritas en el original).

“Indioma”, que en un primer momento podría parecer una errata, se refiere en Pérez a la variedad Baja, la local, no a la “estándar” (normativa: Alta), como parte de la diglosia náhuatl histórica. Podemos afirmar que no se trata de una errata en la medida en que también en el *Manual de sacramentos en la lengua de Michuacan* en purépecha (tarasco), elaborada por Martínez Araujo 24 años antes de Pérez (1690), encontramos tanto la expresión “Tierra Caliente” como la de “indioma”:

No ay disculpa para vn cura no saber la lengua, è *indioma* de su curato (Martínez Araujo 1690, f. 7v; las cursivas son mías).

Con estos elementos en mente hemos concluido (Zwartjes y Flores Farfán 2017) que la palabra “indioma” se refiere al vernáculo, es decir, a la variedad de menos prestigio que, por supuesto, corresponde a amplias zonas y formas dialectales del náhuatl distintas al mexicana, la variedad hegemónica utilizada por los frailes de manera bastante uniforme, por lo menos en la forma escrita. Lo que resulta todavía más interesante y abre una pregunta de investigación es si el término *indioma* fue recogido por los frailes de boca de los indígenas —lo que me inclino a creer más en este momento— o si, por el contrario, ésta es una creación de los misioneros que adaptaron los hablantes originarios. Cualquiera que sea la respuesta, el caso es que la palabra sigue vigente y en uso por lo menos en algunas partes de la denominada “Tierra Caliente”, concretamente en San Agustín Oapan, Guerrero, a orillas del Alto Balsas. El siguiente es su significado en uso en esta región: *Indioomah* “la lengua de la gente mexicana, nahuahablante”. Normalmente aparece poseída, con todo lo que eso conlleva en términos de identidad y pertenencia:

referidas a la escritura o la gramática y, desde luego, la “mezcla” lingüística, el bilingüismo y el cambio de código, entre otros.

3) *To-indioomah*

1plpos- + *Indioma*, fusión de indio (indígena) e idioma (idioma, lengua).

Nuestro idioma indio, el idioma de nosotros los indios.

Hasta donde puedo ver, esta palabra tiene un sentido positivo en el uso que le dan sus hablantes, en contra de otras expresiones más o menos negativas, como “dialecto”, que, en general, se refiere a una forma “inferior” al español, por no hablar de la palabra “indio”, que, como es consabido, tiene un sentido abiertamente despectivo, por lo menos en el español mexicano. Las ideologías negativas, que abonan al desplazamiento del náhuatl y de otras lenguas están aún muy lejos de desaparecer, como queda claro en las manifestaciones puristas bien documentadas en esta lengua al referirse al náhuatl como “legítimo mexicano” o náhuatl “cuatrero” (véase Flores Farfán 2009, 2012; Hill y Hill 1980; Messing 2003; Messing y Rosales 2013). Como veremos, el análisis y, sobre todo, la intervención en estas formas de pensamiento, transformando ideologías negativas en positivas, es sin duda uno de los puntos destacados de la agenda revitalizadora y de una política lingüística sustentable hacia las lenguas originarias.

Otra expresión vigente en la misma zona del Balsas, e incluso en el español mexicano, es la palabra “cuatro”, que también aparece en Pérez:

El nominativo es qualquier nombre sea el que fuere, antecediéndole la particular *in*. *vg. in quahuitl*, el palo; y la aplican también a nombres propios. *vg. in Petolo*, por lo qual, los que no saben bien castellano suelen decir: *el Pedro: el Juan*, que es lo que llamamos, *quatros*, porque el *in*, significa *el* o *la*, en el nominativo (Pérez 1713, 9).

La expresión “cuatros” se utiliza en español mexicano como “poner un cuatro”, con el significado de formular a alguien una cuestión difícil, casi imposible de resolver. Por lo demás, ni “poner un cuatro” ni la acepción de “cuatro” a la que alude Pérez aparecen en el diccionario de la Real Academia Española (RAE). Lo que sí aparece es “cuatrero”, con el significado de abigeo. En el Balsas, sin embargo, el significado es distinto. Ahí un cuatrero es alguien a quien se le

“cuatrapean” precisamente las lenguas; es decir, que no habla “bien”, que, diríamos los lingüistas, está sujeto al proceso de transferencias.

Nótese en este pasaje una cuestión muy interesante que menciona el agustino: la utilización del determinante *in* con los sustantivos, concretamente con los nombres propios: *in Petolo*,⁶ transferido al español como *el Pedro*, lo cual denota su necesaria marcación en náhuatl. *In* es una partícula multifacética en el náhuatl que cumple diversas funciones. Lo que nos interesa recalcar aquí por ahora es su estatus prácticamente obligatorio (o por lo menos muy recurrente) con los sustantivos, tal como sugiere y destaca Pérez con su ejemplo. Lo que señala este autor suscita una cuestión bilateral en torno al uso de este determinante, pues, como describe el agustino, la obligatoriedad de *in* produce su transferencia al español como *el Pedro*, “porque no decimos el Pedro: en el mexicano sí. *in Petolo*” (Pérez 1713, 62).

Esta forma es una expresión que incluso hoy se considera muy coloquial y es sancionada negativamente por la RAE, aunque dicha forma es común en sendas variedades del español, incluidas las de España y México. Por ello, no podemos atribuir su uso exclusivamente al náhuatl en el caso del español mexicano, si bien el náhuatl pudo haber jugado un importante papel en el reforzamiento de su uso. Una pregunta abierta para una futura investigación.

Por otra parte, como también sugiere Pérez, el español y otras lenguas indoeuropeas, como el inglés, por lo general son más *prodrop*, sobre todo si se les compara con lenguas como el náhuatl. Este proyecto de comparación, hasta donde puedo ver, no se ha realizado todavía. Sin embargo, como también ha hecho Hill (1987), avanzo aquí unas notas sobre el tema. Se ha sugerido que la denominación *prodrop* no es en realidad adecuada (cf. Hill 1987). Entiendo la categoría de *prodrop* en el sentido de poder obviar —y en ocasiones incluso tener que obviar— los pronombres en la Frase Nominal (FN),

6 Es *Petolo*, dado que a nivel fonotáctico el náhuatl no permite, en principio, grupos consonánticos de más de dos segmentos a nivel de la sílaba. Por otro lado, el náhuatl de la época todavía no hacía uso de la correlación de sonoridad; es decir, no había consonantes sonoras. Por ello, la consonante sonora “d” del español se ensordece, volviéndose “t”. Además, en náhuatl no existe la vibrante múltiple “r”, por lo que la consonante más cercana en su repertorio, desde el punto de vista articulatorio, es la líquida “l”. La operación de reinterpretación fonotáctica se remata con una armonía vocálica que, a su vez, rompe con el grupo consonántico problemático, un proceso de epéntesis anclado en la vocal “o”.

como en el caso del pronombre en los nombres propios en español —e incluso en la Frase Verbal (FV)—, por lo menos en la variedad normativa escrita. En el español normativo se establece una distribución complementaria entre la aparición del objeto morfológico y el sintáctico, a diferencia del náhuatl, que conlleva una doble marcación de objeto a nivel morfosintáctico. Esto ocurre en frases como *¿quieres café? vs. ti-k-neki kafen?* (2sg-ob-querer ob) que, transferido, produce *¿lo quieres café?* Estas formas son altamente estigmatizadas, aunque habría que reivindicarlas como un recurso educativo de las lenguas originarias como el náhuatl, desestigmatizando así el llamado “español indígena” y reivindicándolo como una forma entre otras, como una variante que no sólo merece atención y respeto, sino reconocimiento como un grupo de lenguas ricas en fenómenos dignos de atención y estudio que, incluso, pueden servir como recursos para el aprendizaje del náhuatl. Se trata de superar las ideologías puristas negativas que han paralizado su comprensión y valorización (Flores Farfán 2009) y de desarrollar una visión de las lenguas no sólo más comprensiva y dinámica, sino positiva y proactiva (cf. Flores Farfán 2017a).

Aclaremos que el recurso de elidir la estructura pronominal que acompaña a una FN o FV —recurso a veces opcional, a veces obligatorio, dependiendo de cuestiones como el registro de habla, la variedad, el contexto de uso, etcétera— es una cuestión que aún queda abierta a la investigación empírica de cada lengua, pues este fenómeno implica una considerable complejidad morfosintáctica y pragmática. En el español de los hablantes del náhuatl de distintas variedades dialectales (e.g., Flores Farfán 2012; Hill 1987) está bien documentado que el náhuatl es una lengua que marca fuertemente (es decir de manera obligatoria) la estructura pronominal tanto en el verbo como en el sustantivo. Esto ocurre a tal punto que, por ejemplo, la marca de objeto, que en el náhuatl es obligatoria, se trasfiere al clítico *lo* del español de hablantes bilingües nahuas, como en el ejemplo anterior *¿lo quieres café?*, o en *¿lo conoces su hermana?*, *¿usted los vendes pescados?*, etcétera (Flores Farfán 2012). En este sentido, mientras que el español tiene categorías como el infinitivo, en el que no existe marca alguna, ni de persona ni de tiempo, el náhuatl no pertenecería a la categoría *prodrop*, sino todo lo contrario.

El poder obviar la estructura pronominal como en [el] español (tal como ocurre en esta redacción) probablemente está jugando un papel en la elisión de la partícula *in* con los sustantivos que, como ha indicado Andrews (1975;

véase *infra*), es posible considerar un adjunto pronominal que marca relaciones de subordinación o incluso relativización —la forma marcada—, y que probablemente haya sido identificado con el artículo definido del español —por lo menos por aquellos hablantes con altos grados de castellanización—. La hipótesis es que el español está haciendo que el pronombre se vuelva menos obligatorio u opcional del todo en náhuatl, por lo menos en algunas variedades (las más hispanizadas, desde luego), tendiendo a un proceso de simplificación entre el proximal *īn* y el determinante *in*.

Adicionalmente, el numeral *see*, “uno”, como es sabido, juega ya el papel del artículo indeterminado en las variedades modernas, como en *see tlaakatl*, “un hombre”, con lo que, en principio, existe una distribución complementaria entre *see tlaakatl* e *in tlaakatl*, en un caso como artículo indefinido bajo el modelo castellano (*see: un*) y en el otro identificado con el artículo definido (*in: ella*). Abundemos un poco más en el tema del determinante *in*, dado que, hasta donde he podido ver, es un aspecto que ha pasado casi desapercibido en la literatura del contacto náhuatl-español (para un primer acercamiento cf. Guerrero Galván y San Giacomo 2014).

Karttunen distingue dos entradas cuasi-homófonas: *īn* como un proximal, con vocal larga, con el significado de “este”, un demostrativo en español; *in*, el determinante, aunque no lo llama así, simplemente lo llama partícula, recordándonos su carácter (casi) obligatorio: “this particle is pervasive in Nahuatl [...]” (Karttunen 1983, 106). Launey (1981, 24) a su vez nos dice: “*in* —probablement le mot le plus employé de la langue— a de multiples emplois [...] correspond en gros à l’article défini du français”, sugiriendo que también funciona como una suerte de partícula relativa (Launey 1981, 24; véase también Launey 1986, donde *in* aparece profusamente en distintos contextos).

Es posible que en el náhuatl moderno algunos hablantes ya hayan identificado ambas partículas, las cuales, de acuerdo con la descripción de Karttunen, se distinguen porque la primera funciona como un indexical (éste, esto), mientras que la segunda puede ser pospuesta con formas adverbiales y otras partículas, lo que aquí se conoce como determinante. En la gramática de Andrews (1975, 445) se denomina “*adjunctor, the*”, distinguiéndolo también de *īn*, con vocal larga, a lo que denomina “*demons. pron. This one, these*”. Una revisión de las gramáticas del “clásico”

(Andrews 1975; Launey 1981, 1986) dejará ver la tendencia a marcar *in* de manera persistente.

En el náhuatl histórico —refiriéndome con ello a las antiguas variedades escritas—, si bien aparentemente *in* no es del todo obligatorio, casi siempre aparece al inicio de la palabra, antes de los sustantivos y después del verbo, seguido de un sustantivo o de locativos en posición postverbal (véanse, entre otros, los ejemplos de Launey 1981, 38 y ss). A juzgar por una rápida revisión de sus apariciones en la gramática de Andrews (1975), su presencia aparentemente se puede obviar con frases adjetivales.

Consideremos las estructuras menos complejas, los sustantivos. Para ello tomemos los famosos difrasismos nahuas, dobles que conllevan un significado metafórico:

4) *In atl in tepetl*

Det agua det cerro

El agua, el cerro; i.e., el pueblo, la ciudad

Como se puede ver, en posición inicial los determinantes son aparentemente obligatorios. Es posible que, por influencia del español, el náhuatl ya esté aceptando obviar el determinante, aunque aún no he registrado su elisión a principio de palabra. Con todo, si acudimos a las fuentes, veremos que ya hace más de tres siglos que este fenómeno de contacto existe y se reporta, aunque restringido a su (des)aparición después de un verbo que anuncia un sustantivo, y que, como sugiere Guerra, su aparición canónica ya estaba cambiando en su época, al menos en el dialecto de Guadalajara:

La partícula *in*, en el idioma mero mexicano, es vna particular que á cada paso se halla, assi con nombres, como con verbos, o adverbios, pronombres, y vsase de ella quando lleva el nombre ó el verbo el romance *a.* ó *EN*, y también quando el nombre es persona que padece, v.g. “amo á mi marido”, *nitlazotla ynnotlazotlahuica* [*in notlazotlahuica*], si se dice á Dios, dice *in Dios*. Creo en Dios, *nineltoca in Dios*, pero en este Idioma vsual, nunca vsamos de esta particular *in*, y assi, acá se dice *nitlazotla notlahuicatl*, *nitlazotla Dios*, “amo à Dios”, donde se vé que se dexa la particular *in* por no vsarse (Guerra 1692, 37).

Este efecto de contacto ya es muy común en otras variedades del náhuatl moderno, como el del Balsas, Guerrero, donde he registrado algunas adivinanzas en las que podemos observar semejante elisión:

5) *See tosaasaanil, see tosaasaaanil.*

Tias iipan see teepetl.

Itlakotian [in] tepeetl.

Tikoonetis saan see aameyalli.

Hay que adivinar.

Un pozo.

A la mitad del cerro.

Te vas a encontrar.

[In] Moxiic

Tu ombligo

Aparte de lo ya mencionado con respecto al uso del numeral *see* como artículo indefinido, en el ejemplo 5 nótese la ausencia de *in* tanto en la tercera línea como en la respuesta.

En el ejemplo 6 es todavía más clara esta tendencia a la elisión de *in* que, en las variedades históricas —y quizá en las más conservadoras actuales (un tema que requiere más investigación)—, aparecería tanto en posición inicial como medial, entre el verbo y el sustantivo.

6) *See tosaasaanil, see tosaasaaanil.*

[In] Iiyekapan kipia [in] pistontsiin.

[In] Iikwitlapan [in] iichikotitotsiin.

Un gordote, cara de trompeta.

Cola de chicote.

[In] Pitso'

El puerco

En el náhuatl de la huasteca, donde el determinante es *ni*, en el *Curso de náhuatl* de Beller y Beller (1976, *passim*) también encontramos una serie de elisiones en posiciones donde el determinante aparecería en el náhuatl normativo, de manera canónica. Por ejemplo:

7) <i>¿Canque tiyajqui yalhuaya?</i>	¿A dónde fuiste ayer?
<i>Niyajqui [ni] tianguis.</i>	Fui a la plaza.

<i>¿Tlachqui tijcojqui?</i>	¿Qué compraste?
<i>Nijcojqui [ni] etl ihuaya [ni] café.</i>	Compré frijol y café
Beller y Beller (1976, 44)	

Como en el ejemplo 7, los casos de no marcación de *ni* se multiplican cada vez más. Habría que desarrollar un estudio incluso estadístico para conocer mejor las tendencias de su elisión y uso, para saber si *in* está cayendo en desuso o si se está refuncionalizando, y si esto permite caracterizar tipos de comunidades y/o hablantes. Todas éstas son preguntas de investigación que sólo puedo formular aquí para estudios futuros.

EL CASO DE LA NIVELACIÓN DE LOS PARADIGMAS ABSOLUTIVO Y POSESIVO⁷

Pasemos a explorar otros temas de interés muy poco trabajados para el caso del náhuatl. Hablaremos ahora de los procesos de nivelación de los paradigmas absoluto y posesivo del náhuatl por influencia del español (y de otras lenguas), un fenómeno presente ya en el siglo XVII. Como se puede ver en la anterior cita de Guerra, “*nitlazotla notlahuicatl*”, este último elemento retiene el absoluto

7 Por nivelación se entiende la indistinción de ciertas relaciones que, en un momento dado, como en este caso, previo al contacto con otra lengua, resultaban obligatorias, como la oposición entre absoluto posesivo para el náhuatl, vigente, hasta donde puedo ver, incluso en la mayoría de las variedades del náhuatl contemporáneo. Esto nos habla de un cambio relativamente reciente (en perspectiva histórica desde luego), presente en ciertas hablas altamente castellanizadas, con hablantes que incluso tienen al náhuatl como segunda lengua.

-tl: no-tlahuica-tl (1pos-esposo-ab) que, en realidad, gramaticalmente debería ser *no-tlahuica-uh* (1pos-esposo-pos), “mi esposo”, lo que podríamos llamar falta de concordancia posesiva. Aparentemente Guerra es el autor que más profusamente registra esta nivelación de los paradigmas absoluto y posesivo.

Vale la pena aclarar al menos dos cosas para el lector no avezado en la literatura mesoamericana, en general, y en la náhuatl, en particular. Primero, el náhuatl distingue nítidamente los paradigmas o temas nominales del absoluto, oponiendo éste al posesivo. Es ésta una definición negativa: el absoluto no es lo que es el posesivo. Una definición más en positivo asentaría que el absoluto se refiere a la entidad —sustantivo— que se trata como una forma libre, como en español (el hombre, la mujer, etcétera) o en náhuatl (*tlaakatl, siwaatl*, etcétera). En contraposición, en una relación posesiva siempre hay dos participantes en una relación mutua, el poseedor y el poseído, mi hombre, mi mujer, *no-tlaaka-w, no-siwaa-w*: 1pos-hombre-pos, 1pos-mujer-pos, respectivamente. Nótese cómo el náhuatl requiere marcas específicas de número para indicar las formas poseídas, a diferencia del español, que no hace tales distinciones. Esto queda todavía más claro considerando que el náhuatl tiene una marca posesiva exclusiva para el plural: *-waan*, como en *no-tlaaka-waan*, “mis hombres”, *no-siwaa-waan*, “mis mujeres”. La tabla 1 provee ejemplos de esta nítida distinción entre sustantivos en su forma absoluta y sustantivos poseídos (véase tabla 1).

Recuérdense los casos históricamente bien documentados (e.g., Lockhart 1992) con plural del español *-s* más la forma náhuatl *-wa* (por ejemplo, hoy día, en la forma *to-arete-s-wa*), en los que la duplicación del plural en ambas lenguas probablemente ha favorecido la nivelación de los paradigmas absoluto y posesivo.

Expuestas estas necesarias bases para la comprensión cabal de lo que es una nivelación, entendida ésta como la borradora de la distinción absoluto/posesivo, pasemos a los ejemplos. Considérense las siguientes citas del mismo Guerra:

El Pronombre Y en el plural significa *las mugeres de aquellos*, ó *suyas*, y assi para decir *sus mugeres*, ó *mugeres de aquellos*, se ha de decir *Yzihuame*. Este pronombre vltimo Y, que significa *cosas de aquellos*, ó *suyas*, en la mera Mexicana ... dicen *in*, vel *im*, pero en este idioma siempre acaba en *I* (Guerra 1692, 10).

Tabla 1
EJEMPLOS DE LOS TEMAS NOMINALES ABSOLUTIVO
Y POSESIVO EN NÁHUATL

<i>Absolutivo</i>	<i>Posesivo</i>
1) <i>-koone-tl</i> 3sg-niño-sg Es un niño	1') <i>-no-koone-w</i> 3sg-1pos-niño-sg Es mi niño
2) <i>-koo-kone-h</i> 3pl-red-niño-pl Niños	2') <i>-no-koone-waan</i> 3sg-1pos-niño-pl Mis niños
3) <i>-tlaaka-tl</i> 3sg-hombre-sg Hombre	3') <i>-no-tlaaka-w</i> 3sg-1pos-hombre-sg Mi hombre
4) <i>-tlaaka-meh</i> 3pl-hombre-pl Hombres	4') <i>-no-tlaaka-waan</i> 3sg-1pos-hombre-pl Mis hombres

Si bien la cita se refiere a la pluralización del poseedor —en el que Guerra encuentra una diferencia en “la mera mexicana” (la variedad normativa de Mexico-Tenochtitlan, ligada quizá a un fenómeno de prosodia cuidada en el habla mexicana) entre *in* e *i*—, lo que nos interesa destacar aquí es la pluralización de la forma poseída con la forma absoluta. Es el caso de *y-zihua-me* [*i:-siwa:-meh*]. El sufijo *-meh* constituye uno de los plurales del absoluto del náhuatl. Uno esperaría *ii(n)-siwaa-waan*, “sus mujeres” (de ellos). Sin embargo, se pluraliza con la forma absoluta del plural *-meh*. Esto puede tener varias explicaciones: o bien se trata de hablantes que tienen al náhuatl como segunda lengua (L2), o bien en estas variedades los hablantes han simplificado el sistema por influencia (o no) de otras lenguas. El primer caso ha sido sugerido por Yáñez Rosales (2017) al hablar de la posible influencia del cora en el náhuatl. El cora pertenece a la misma familia que el náhuatl, la yuto-azteca. Sin embargo, a diferencia del náhuatl, el cora y otras lenguas mesoamericanas retienen la forma absoluta en las formas poseídas. Quizá la diferencia que establece Guerra en la siguiente cita tiene que ver con alguna de estas posibilidades, incluso puede ser que se esté refiriendo

obligatoriamente poseídas, como las relaciones de parentesco o las partes del cuerpo, produciendo formas en absoluto como *ma-itl* (mano-ab, “mano”). Además, nótese la réplica de la norma escrita castellana de H1 en el ejemplo 8, que separa el pronombre del sustantivo, como se hace en español: *no ma*, “mi mano”, una tendencia muy común que se remonta a la colonia y que analizaremos más adelante.

Si bien los ejemplos de nivelación se encuentran de manera mucho más profusa en Guerra —lo cual puede sugerir que este autor trabajó con hablantes tanto de L1 como de L2 (de hecho su cita sugiere la existencia de dos tipos de hablantes)—, como he indicado ya, éstos también aparecen en otros autores, incluso en aquellos del siglo XVIII que, como Pérez, presentan un náhuatl mucho más cuidado y culto, con un alto nivel de purismo (Zwartjes y Flores Farfán 2017):

- 9) [*no*] *Chichi-ton-huan* [*sic*] (Pérez 1713, 2)
 [1pos] perro-dim-pl
 [Mis] perritos

El [*sic*] se refiere a la falta del pronombre posesivo en el original. Es por ello que *Chichitonhuan* aparece con mayúsculas. Esto sugiere fuertemente que se trata de un ejemplo creado por Pérez y no de uno elicitado u obtenido de manera espontánea. Por ello, podemos reiterar, por un lado, que los propios misioneros son sujetos de transferencias (tal como se muestra en el hecho de que Pérez elida el pronombre posesivo de primera persona del singular, *no-*) y, por otro, que *chichi* es también producto de la intuición de Pérez, como forma libre del sustantivo que no se utilizaría con el tema posesivo y que corresponde a su propia cognición en L1, dado que el náhuatl tiene una forma supletiva para ello, *no-tzcuin-huan* (1pos-sup/perro-pospl, “mis perros”). En muchas comunidades contemporáneas encontramos ya esta nivelación. En Tlaxcala, por ejemplo, sólo he registrado *no-chichi* (1pos-perro-sg, “mi perro”); en Batajapan, en el sur de Veracruz, incluso el préstamo ya sustituyó a la forma nativa: *no-pelo* (1pos-perro-sg, “mi perro”).

Es probable que ya desde la colonia temprana, al producir un diccionario en que se requieren formas en absoluto, los misioneros empezaran a inducir semejante nivelación, como ocurre en el *Vocabulario* de Molina (1571, 95),

donde, en la sección castellana, encontramos la forma *chichi* junto a la forma supletiva en forma absoluta: *ytzcuintl*. La única fuente en la que he encontrado una indicación indirecta a la diferencia entre forma libre y poseída es en el diccionario de Alexis Wimmer (*Gran diccionario náhuatl* 2020). Ninguna otra fuente marca esta distinción. En contraposición, los hablantes (notablemente los del Balsas) separan nítidamente la forma poseída de la absoluta para decir “perro”, *chichi*, y “mi perro”, *notskwiin*. En Tlaxcala, la nivelación incluye formas reverenciales como *no-siwaa-tsiin-tli* (1pos-mujer-ab, “mi amada esposa”).

En los autores coloniales que estamos analizando (y probablemente en otros de la época), estas formas incluso se presentan como neologismos, lo cual indica, por un lado, que muchos de sus ejemplos fueron creados o estuvieron basados en su propia intuición (fenómeno que todavía se da en la lingüística moderna) y, por otro, que estaban sujetos a los procesos de transferencias. Por ejemplo, en Guerra (1692, 55), encontramos:

- 10) *i-mai-qual-li*
 3pos-mano-bueno-ab
 Su mano buena

Este neologismo de Guerra contiene otro elemento interesante. Se trata del orden en el que se presentan los elementos, el cual replica el orden no marcado del español: “su mano buena” (i.e., la derecha) y no “su buena mano”, que focalizaría el modificador “buena” (lo cual se aplica a alguien que, por ejemplo, es bueno sembrando plantas). Nótese entonces que el orden sintáctico del español se replica morfológicamente en náhuatl, lo cual podría ser una fuente de lo que he llamado sintagmatización, y que favorece el pasaje de una lengua tipológicamente más polisintética (el náhuatl) a una más analítica (el español), una característica de la quinta etapa. Pasemos ahora a considerar más a fondo otros elementos de la quinta etapa, los cuales, recordemos, en algunos casos ya existían ocasionalmente o estaban prefigurados tres siglos atrás.

ESPEJOS CONTEMPORÁNEOS DEL NÁHUATL:
LA QUINTA ETAPA DEL CONTACTO NÁHUATL-ESPAÑOL

Existen muchos elementos que se repiten en la historia del contacto náhuatl-español, por ejemplo la nivelación y la mezcla dialectal. Los misioneros, al basar su prédica y producción escrita en la norma mexicana, raramente incluyen elementos dialectales más allá de menciones relativamente marginales, como en el caso de Pérez. Sin embargo, Guerra podría considerarse hasta cierto punto una excepción. Lo que ha producido esta tendencia es que elementos mexicanos ingresen en muchos otros dialectos (para una discusión y ejemplos, véase Zwartjes y Flores Farfán 2017). Además, las distintas oleadas migratorias nahuas han propiciado mezclas considerables desde mucho antes (Dakin 2017), produciendo incluso una *koiné* náhuatl (Dakin 2017; Yañez Rosales 2017). Esta tendencia a la nivelación y mezcla dialectal continúa hasta hoy en día, propiciada por distintos medios, de manera destacada por las redes sociales y por instituciones como la escuela. Así, las traducciones del himno nacional, por ejemplo, incorporan elementos de diversas variedades, incluidas formas del náhuatl “clásico”, que constituye una fuente destacada en este tipo de variedades oficiales:

Cepan Tacuicalli Ihcuca yaotl tenochnotzas mexihca ticanacan temicti tepuztli ihuan huelihqui ma tlahcomoni ihcuac totepuz cueponiz nohuian

Equivalente a “Mexicanos al grito de guerra, el acero aprestad y el bridón, y retiemble en su centro la tierra, al sonoro rugir del cañón...”, en este fragmento podemos ver, entre otras cosas, una combinación de elementos del náhuatl “clásico” (*yaotl*, “guerra”, *mexihca*, “mexica”), neologismos (*temicti tepuztli*, “fierro que mata gente/arma de fuego: cañón”), junto con usos ideolectales de la lengua, como *cueponiz* (lit. florece) para decir “retiembla”,¹⁰ además de usos más coloquiales. Como he analizado en otro lugar (Flores Farfán 2009), todo esto produce una variedad *sui generis* (bastante artificial) típica de los purismos ideolectales de este tipo de discursos.

10 Nótese el uso de un irrealis para un presente, fenómeno ya analizado arriba.

Por otra parte, como he sugerido, en redes sociales como Facebook hoy podemos encontrar fenómenos de mezcla dialectal, convergencia y acomodación lingüística (para abundar en estos temas, véase Flores Farfán 2017). Un ejemplo es:

H2 *Maka tonwetsis kwahli xmokitski jejeje saludos*
 ¡No te caigas!, agárrate bien jejeje saludos
 (Facebook 2016)

Obsérvese que no hay epéntesis en *x-mokitski* (*x-* en vez de *xi-*), lo cual nos habla de un registro mucho más familiar, informal, *versus* el uso ritual de la epéntesis (para entender esta cuestión, véase Flores Farfán 2010, 2017b).

H3 *Ahmo tlawehkapan H2, ne noihki nimitztlahpalowa*
 No está alto H2, también te saludo
 (Facebook 2016)

H2 maneja una variante dialectal en la que la negación libre no es *ahmo*, “no”, como en la de H3. Sin embargo, como se puede ver, no por ello hay problemas de comunicación. De hecho, la referida negación ya forma parte del repertorio auditivo de este tipo de hablantes, precisamente por contacto interdialectal, fenómeno que ya se daba desde la colonia tardía, propiciado también por los misioneros, e incluso antes por los nahuas mismos.

A diferencia de los hablantes anteriores —en los que se nota una conciencia de la estructura profunda de su lengua (por lo menos en términos morfo-fonológicos) que les permite tener una escritura mucho más apegada a la estructura originaria—, un elemento recurrente es el reflejo de la estructura de la norma escrita del español en el náhuatl, algo que encontramos en autores del siglo XVIII (como Pérez 1713) y en otros muy posteriores, como los que se analizan enseguida, si bien no tan *in extremis*. En este sentido, considérese este fragmento de la traducción de este texto (Corona 2016, 1):

A) Onkayaya ze ueyi tlanauatini uan i ziuá pan ze ueyichinanko. Ya ki piayan ze i kone. Ze okichpil. Nana Pancha, ze ziuanuali ax ki

kualitayaya nopa tlanauatime uan ki pajchiuili i kone. Ki temazolikuepki. Ki pajchiuiliayan uan ax ueliayan zempa ki okichpilchivan ne i kone. Kejnopa mo telpokachijki. Temazolitelpokatlchijki uan ki nejki mo ziuajtiz. Tlauel mo kuezouayaya pampa yon ze ichpokatl ki nekiaya mo namijtiz iuan ni temazolitelpokatl.

Compárese:

- B) Onkayaya se weyi tlanawatini wan isiwaw pan se weyi chinanko. Ya kipiayan se ikonew. Se okichpil. Nana Pancha, se siwanawali axkikwalitayaya nopa tlanawatimeh wan kipachiwili ikonew. Kitemasolkwepki. Kipachiwiliayan wan axweliayan sempa kiokichpilchiwan neh ikonew. Keh nopa motelpokachihki. Temasolitelpokatl chihki wan kineki mosiwatis. Tla wel mokwesowayaya pampa yon se ichpokatl kinekiaya monamihtis iwan ni temasoltelpokatl.

Pues que éstos eran un rey y una reina que tenían un solo hijo, y un mal día doña Pancha la hechicera, por envidias, encantó al príncipe en sapo; y por más brujerías que le hicieron, el niño no recuperaba su forma humana y fue quedándose sapo. Así pasaron los años hasta que creció y le vino en gana casarse, pero como era sapo ninguna muchacha lo quería.

Éste es un fragmento del libro *Pozo de los ratones*, de Pascuala Corona, traducido por Mardonio Carballo, un conocido locutor y escritor nahua. Ya desde la traducción del título de esta obra se trasuda la influencia del español: *Kimichime i oztotllkalli*, donde el prefijo de tercera persona posesivo *i-* se escribe como el “su” del español. Nótese también el tratamiento de una sola palabra con dos absolutivos, es decir dos palabras: *oztotllkalli*, lo cual sugiere inseguridad lingüística con respecto a la unidad de palabra misma. Para abreviar el análisis, he “normalizado” el texto A del original, que sigue la norma castellana de manera sistemática, en el texto B, que se apega a la morfología del náhuatl. Esto nos permite ver todas las separaciones derivadas de la norma castellana, como *i ziua* “su mujer”; *ki piayan*, “los tienen”; *i kone*, “su hijo”, etcétera. La influencia del español es tan fuerte que es posible que

este hablante llegue a reinterpretar el prefijo de objeto de tercera persona del náhuatl (*ki-*) como la tercera persona del español (él o ella), toda una innovación derivada del contacto en que el objeto se vuelve sujeto.

El calco de la norma de escritura castellana es probablemente el ámbito de mayor subordinación de la representación gráfica del náhuatl en este texto, un aspecto muy típico en hablantes que son plenamente bilingües, que no han reflexionado sobre la estructura de su lengua y que tienen un buen dominio del español. Para resumir, la concepción morfológica de la palabra escrita remite directamente a la escritura del español y a sus convenciones. Por ello, los pronombres posesivos (entre otros) se escriben separados de la palabra en cuestión, lo mismo que los pronombres de objeto y la negación. Por el contrario, la estructura morfológica profunda del náhuatl invita a escribir respetando su composición estructural originaria, alejándose del español y afirmando su identidad etnolingüística —con todo lo que eso representa en términos de relevar la matriz originaria misma, incluso desde el punto de vista simbólico y, desde luego, político—, evitando así su subordinación a la lengua hegemónica (para un análisis más detallado de este hablante, véase Flores Farfán 2017b).

Por último, pasemos ahora a analizar algunos otros elementos de la quinta etapa para tener, dentro de los límites de espacio con los que contamos, un panorama lo más completo posible de la situación actual de la lengua y sus características (para un análisis más pormenorizado, véase, por ejemplo, Flores Farfán 2012).

En la quinta etapa se plantea ya de lleno el dilema entre el desplazamiento y la revitalización lingüística y, desde luego, cultural. Uno de los elementos lingüísticos destacados de esta etapa es el pasaje de la estructura de polisíntesis del náhuatl al análisis, es decir, a un tipo de lengua analítica, más cercana a la tipología del español. Como ejemplo, considérese lo producido espontáneamente por un hablante joven de la sierra norte de Puebla, migrante a la ciudad de México:

- 11) H2 *Pitsoo-nakatl* (una sola palabra)
puerco-carne
- 12) H4 *Nakatl pitsoo* (dos palabras)
carne puerco

- 13) H5 *Nakatl de pitsoo* (3 palabras)
 carne prep puerco
 Carne de puerco

Además de lo que he llamado sintagmatización, en el caso de los ejemplos 11, 12 y 13, en los que se pasa de una sola palabra (11) a dos y tres palabras, respectivamente (12 y 13), es de notar el cambio de orden sintáctico en convergencia con el español. El ejemplo 11 corresponde a la estructura más conservadora, mientras que el 12 está a caballo entre 11 y 13, que es la forma analítica más típica y donde es claro que la preposición *de* ha jugado un papel clave en la innovación (para abundar en este tema, véase Hill y Hill 2004).

Otra posible innovación en curso, que apenas se estaría gestando, es:

- 14) H6 *Tlan ti-chaan-ti?*
 Int 2sg-hogar-v
 ¿Dónde vives?

El 14 es el único ejemplo con el que cuento de esta posible innovación en potencia. H6 es un hablante joven (alrededor de veinte años) que conocí vía Facebook, originario de la comunidad de Cuentepec, Morelos, la última comunidad de ese estado donde los niños todavía hablan náhuatl.¹¹

Compárese el ejemplo 14 con la forma más común *kanoon* o (*kaniin tichaanti?*, “¿dónde vives?”. Recordemos que *-tlan* es un locativo de lugar como en *mic-tlan*, “en el país de los muertos”. Lo más sorprendente del ejemplo 14 es que H6 retoma un locativo que generalmente se utiliza con

11 Margita Petrovic me proporciona el siguiente ejemplo del náhuatl de la Sierra Negra, en Puebla: *de tlan tivivirohtoke?* ¿Dónde viven? (Aunque parece que aquí hay un error, dado que *ti-* es la primera persona del plural y no la segunda). Con todo, existe la posibilidad de que la primera persona se esté usando como la segunda, cuestión constatada en sendas variedades dialectales del náhuatl en el singular en formas como *timitsitas mostla*, “te veré mañana”, en comunidades de Morelos (Cuentepec) o Guerrero (Alto Balsas). En todo caso, nótese cómo un locativo ligado *-tlan* se ha convertido en una partícula interrogativa, pasando de un sufijo a una forma libre, probablemente una innovación muy reciente en ciertas variedades de la lengua altamente hispanizadas, como las de los jóvenes (cf. el ejemplo 14, precisamente de un hablante joven de Cuentepec).

toponimias, como en *Maza-tlan*, “lugar de venados”, y lo convierte en una forma interrogativa. Tómese en cuenta que las toponimias son formas fosilizadas, por lo que aquí habría un proceso de deslexicalización. Lo más cercano a este ejemplo —que, hasta donde puedo ver, es un caso más bien ideolectal—, es decir, lo más parecido a un fenómeno de instauración en el náhuatl de las variedades más hispanizadas, es el pasaje de las posposiciones a preposiciones, como en *kaliitik*, que ha pasado a *iitik kabli*, “dentro de la casa”, un proceso parecido y ya bien instaurado en los hablantes bilingües (para más ejemplos, véanse, entre otros, Flores Farfán 2012; Olko et al. 2018).

Otros elementos típicos de la quinta etapa es el desplazamiento del sistema numeral vigesimal náhuatl por el decimal del español (probablemente ya en proceso de consumación en el siglo XIX), que, en general, ya se impuso a nivel nacional. Los numerales nahuas hoy se utilizan muy poco, y su uso generalmente llega hasta 5 (*makwiibli*) (muchas veces su uso más arriba está vinculado al purismo). En el habla más cotidiana sólo encontramos estos numerales en expresiones fijas calcadas del español: *aaman chikwey*, “de hoy en ocho”, o *aaman kaaxtohli*, “de hoy en quince”. Se encuentran también en palabras aisladas, como *seempooal-xoochitl*, “cempoalxochil, flor de muerto”, o en la ya mencionada reinterpretación de *see* como artículo indefinido, derivado del español, como en *see tlaakatl*, “un hombre”. Un resumen de los elementos más destacados del contacto náhuatl-español en las etapas 4 y 5 aparece en la tabla 2 (véase tabla 2).

COMENTARIOS FINALES Y DISCUSIÓN

Para abonar a un mejor futuro de las lenguas amenazadas no basta con cerrar la brecha entre campos de investigación generalmente desagregados (algunos incluso muy cercanos) como la descripción y la documentación lingüísticas. Se trata de hacer de la investigación un insumo fundamental para la construcción de políticas lingüísticas, una investigación que ofrezca elementos para una intervención formada y bien informada en materia de política lingüística, particularmente en el caso del náhuatl, para el que tenemos muchos elementos tanto históricos como contemporáneos para afianzar su uso, mantenimiento y continuidad.

Tabla 2
ELEMENTOS CARACTERÍSTICOS DE LAS ETAPAS CUARTA Y QUINTA
DEL CONTACTO NÁHUATL-ESPAÑOL

Fonología	Morfología
<ul style="list-style-type: none"> • Pérdida de la cantidad vocálica. • Aparición de distinciones-sonoridad: <i>kimaga</i> vs <i>kimaka</i>, “pega” y “da”, respectivamente. • Préstamo masivo (véase tabla I). • Sintagmatización y calco de orden sintáctico: <i>kalitik</i> vs <i>itik kabli</i>, “dentro de la casa”; <i>pitsoonakatl</i> vs <i>nakatl de pitso</i>, “carne de puerco”. • Aparición de un cuasi infinitivo: <i>kipia para yas</i>, “tiene que ir”. • Pérdida del sistema numeral vigesimal. • Refuncionalización de <i>see</i> como artículo indefinido: <i>see tlaakatl</i>, “un hombre”. • Aparición de un español nahua como primera lengua. Algunas características (véase Flores Farfán 2012): <ul style="list-style-type: none"> o Indistinción o/u: <i>Judas</i> vs <i>Jodas</i> o Loista: <i>lo tomas café</i>, <i>lo conoces un gringo</i> o Indistinción de género y número: <i>el violinista</i>, <i>sus casa</i> o Calcos semánticos: <i>lo escucha mexicano</i>, “entiende náhuatl”. o Calcos pragmáticos: <i>Aunque pues</i>, derivado de <i>maske teh</i>, forma habitual de despedida, o simplemente <i>aunque</i> (<i>anke</i>), “como sea, no importa, que así sea”. 	<ul style="list-style-type: none"> • Nivelación de la distinción absolutivo-posesivo: <i>I-kwika-tl</i> vs. <i>i-kwika-w</i>, “su canto”. • Aparición de formas libres derivadas de la morfología ligada: <i>tlan tichaanti?</i>, “¿dónde vives?” • Morfosintaxis <ul style="list-style-type: none"> o Elisión-simplificación de marcas otra-obligatorias: <i>in tlaakatl</i> vs. <i>tlaakatl</i>, “(el) hombre” o Calco de la norma escrita del español al náhuatl: <i>I kone</i>, “su hijo”. o Innovaciones pronominales. <i>Ki-</i> reintrepretado como la tercera persona del español “él o ella”: <i>ki-pia</i>, “él tiene”. • Piénsese también en la posibilidad de la elisión de otras categorías obligatorias, como la de objeto: <i>o-ki-kwilokeh</i> vs <i>okwilokeh</i>, “dibujaron”. • Variedades más analíticas que sintéticas: <i>notlasolsiwaatsiin</i> vs <i>in siwaatsintli akin niktlasotla</i>, “la mujer que amo”. • Aparición de nuevas categorías (cuasi infinitivo): <i>kipia para yas</i>, “tiene que ir”.

La integración de un modelo robusto de política lingüística permitiría compartir elementos desde y para la academia con los hablantes para tomar decisiones importantes, como la escrituración de una lengua. En el caso del náhuatl, el conocimiento de su estructura morfofonológica apunta a una escritura que respete su naturaleza intrínseca, algo que merecen todas las lenguas y sus hablantes, superando los ejercicios de subordinación que, como hemos visto, tienden a jerarquizar las lenguas originarias a la norma escrita del español. Así, la unidad morfofonológica de la palabra en náhuatl indica no separar los pronombres que van ligados al sustantivo y al verbo obligatoriamente, que por sí solos no tienen sentido (*ni-*, *ti-*, etcétera), lo cual, cuando se produce, es un reflejo nítido y común de la norma castellana escrita. Con todo, esto no debe verse —ni mucho menos convertirse— en un elemento de censura de la producción escrita.

Por otra parte, si bien existe una norma desarrollada por los académicos con base en la escritura colonial, ésta no es de uso general y puede ser vista como una imposición por la mayoría de los hablantes. Aunque es importante el debate sobre la forma como se escribe una lengua, esta cuestión no es de la misma envergadura que la función social de la escritura, por mínima que ésta sea. En última instancia, interesa más escribir que el debate sobre cómo escribir, pasar del hecho simbólico al ejercicio práctico del derecho lingüístico. Más aún, no debemos olvidar que para mantener una lengua viva, lo más importante, en primer lugar y ante todo, es hablarla. La escritura es, ha sido y seguirá siendo un sucedáneo de la oralidad. El ejercicio escrito no debería ser un freno ni mucho menos un bumerang para la revaloración de las lenguas, como desafortunadamente ha sucedido en diversos contextos donde —como en México— se ha pretendido escriturar las lenguas amenazadas, que son la mayoría.

Uno de los problemas más serios a los que se enfrenta el náhuatl del siglo XXI y todas las lenguas amenazadas es el tema de su escritura. Sin embargo, como queda claro en el uso escrito del náhuatl en Facebook, e incluso en las traducciones subordinadas a la norma escrita castellana, importa más el derecho y la práctica de escribir que la manera de hacerlo. Esta premisa es, desde luego, extensiva a la oralidad, pues hablar variedades de contacto, conceptualizando el préstamo como un recurso y no como un

problema, no sólo es posible, sino absolutamente válido y legítimo. Por el contrario, la excesiva y negativa reflexividad en torno a la norma escrita o hablada produce inhibición. El purismo negativo, condenatorio de los diferentes usos, abona a la sustitución lingüística (Flores Farfán 2009) y al ejercicio de un poder destructivo de las lenguas.

Un gran freno para el fortalecimiento de las lenguas (no solo del náhuatl), que ha permeado su historia reciente, es la discusión del alfabeto “unificado” o “normalizado”, la peregrinante llamada “normalización” de la escritura. Como es una cuestión de poder (pues la norma escrita proviene del español y/o de la academia, que en la práctica han llegado a imponer una escritura), los hablantes ilustrados se debaten en falsos dilemas entre la tradición y la innovación, entre criterios de sencillez y facilidad con ortografías prácticas que no se discuten ni se validan comunitariamente, sino que se buscan imponer por preferencias personales o de grupo, olvidándose del problema principal: ¿cómo producir más lectores? Son estas cuestiones las que enfrentamos en el desarrollo de una política con pertinencia y pertenencia lingüística y cultural (para profundizar brevemente en estos temas, véanse Flores Farfán 2017a; Olko 2018).

En este trabajo hemos visto cómo, junto con el surgimiento de nuevas categorías —como el cuasi infinitivo o el uso del numeral *see*, “uno”, como artículo definido, o la elisión del determinante *in*, aunado a los procesos de derivación morfológica y de nivelación y cambio de orden sintáctico descritos—, una de las características más notables en el náhuatl del siglo XXI es que éste es más analítico que polisintético, es decir, que se parece tipológicamente más al español actual que al náhuatl del siglo XVI o a las variedades más conservadoras tanto coloniales como actuales. Semejante sintagmatización plantea un dilema entre el desplazamiento y el mantenimiento en la medida en que, entre otras cosas, la analiticidad abre la puerta al préstamo masivo, tal como observamos en el ejemplo antes transcrito. Con ello, se perfila la posibilidad de una sustitución léxica que, como hemos visto, ya ha ocurrido, por ejemplo, con el sistema vigesimal náhuatl. La sustitución y “carencia” de ciertos elementos como éste con frecuencia se utilizan ideológicamente para inferiorizar a las lenguas valiéndose de ideologías —como el mencionado purismo— que favorecen la sustitución lingüística, por desgracia fuertemente arraigadas en las comunidades mismas y reproducidas por

las instituciones del Estado. Si queremos un futuro para las lenguas originarias, es necesario transformar estas ideologías diglósicas.

Con todo, la apertura al préstamo también puede contribuir —y de hecho contribuye— a la expansión del repertorio náhuatl (o de cualquier lengua). Esto ocurre, por ejemplo, con los pares bilingües *kiixtiaanoh*, “extranjero”, *vs kristiaanoh*, “uno de nosotros”, en el náhuatl del Balsas (ambos derivados de cristiano, para otros ejemplos véase Flores Farfán 2012, 2017b).

Aquí lo que se intenta no es únicamente conceptualizar el préstamo como un elemento que no abone a la sustitución lingüística, sino encontrar un equilibrio entre la creación de neologismos, la nativización e incorporación del préstamo, e incluso la recuperación de elementos ya sustituidos, por lo menos parcialmente, como el sistema vigesimal mesoamericano o los arcaísmos. En todo ello la pregunta fundamental es cómo hacer que las comunidades se apropien de estos procesos para que estos repertorios se validen en el amplio uso cotidiano y no sólo dentro de un grupo limitado de personas, ya sea la elite nahua ilustrada o los académicos. En este sentido, los juegos de palabras y los retos verbales son formas que interesan particularmente a los hablantes, pues son parte de su propia cultura verbal. Es en este contexto donde se ha podido observar la emergencia de neologismos más comunitarios, como las respuestas que se dan a ciertos trabalenguas-adivanzas en las comunidades del Alto Balsas, Guerrero: *tsiintsinkiriantisintsoonkwaakwa*, “tijera”, o (con una estructura más analítica) *maske mas tikwaalantok, pero tikpanchoolwis*, “por más que estés enojado, la pasarás”: *tetsakayotl*, “puerta”. En el caso de la adivinanza bilingüe para tijera hay una solución de compromiso entre las dos lenguas, lo que indirectamente indexicaliza la conciencia de sus estructuras diversas en polos extremos, tangencialmente opuestos de la tipología lingüística, la polisíntesis versus la analiticidad. En una intervención revitalizadora que propicie la creación de elementos de este tipo se puede recuperar tanto la productividad de la polisíntesis para la acuñación léxica como la invitación de la lengua española a la apocopación de las formas más plenamente polisintéticas como éstas. Es decir, se trataría de llegar a acuerdos comunitarios, a soluciones de compromiso entre ambas estructuras, cosa que podrían trabajar los maestros en las escuelas con los niños, por ejemplo, a través de este tipo de juegos del arte

verbal originario, y éstos a su vez los socializarán con sus padres y abuelos, para lo cual se requeriría, ante todo y en primer lugar, de un compromiso con el mantenimiento y cultivo de la lengua a través de recursos de este tipo. Así, por ejemplo, la palabra *tijera* podría quedar en algo como *tsintsoon* o el más onomatopéyico *tsintsiin* o *tsiitsi*.

Con todo, la producción de un corpus revitalizador es un proceso complejo en el que lo crucial no son las posibilidades del código mismo, sino su producción, aceptación, uso y apropiación por los hablantes. En este sentido, la búsqueda de equilibrios y consensos comunitarios es de suma importancia para el futuro de cualquier lengua. No basta con fijar una norma de escritura, idea generalizada en ámbitos institucionales como la escuela, pero que habría que modificar y poner en su justa dimensión (para un esfuerzo en este sentido, véase Flores Farfán 2017c).

Las ambivalencias, dilemas, conflictos y contradicciones son, desde luego, características de las lenguas amenazadas. Un esfuerzo de revitalización tendría que romper —de la mano de los propios actores— con los estereotipos arraigados en las ideologías lingüísticas y tener un efecto demostrativo del valor de cualquier lengua, además de ponderar, entre muchas otras cosas, el valor del préstamo y su integración al repertorio de la comunidad, entendiéndolo como un recurso y no como un problema. En este sentido, reitero que trabajar a favor de un corpus revitalizador náhuatl podría ayudar a recuperar la productividad de la polisíntesis náhuatl como un recurso para generar neologismos de valor para la comunidad. Esto puede hacerse a través de materiales y juegos para los niños, como los que hemos venido ya desarrollando (Flores Farfán 2007, 2017; cf. Olko 2018), una producción que los propios hablantes ilustrados desarrollan ya en redes sociales como Facebook. Abonar sinergias constructivas para el mantenimiento y cultivo de lenguas y culturas originarias, entre las que destacan los nahuas, también requiere integrar un enfoque de documentación activo o activismo documental (Flores Farfán y Ramallo 2010) con las comunidades hablantes, en el que se restituye y recrean grandes legados como el que representan la lengua y la cultura nahuas.

ABREVIATURAS

Ab:	Absolutivo
Aux:	Auxiliar
Dim:	Diminutivo
Imp:	Imperativo
Irr:	Irrealis
Neg:	Negación
Ob:	Objeto
Op:	Optativo
Pl:	Plural
Pos:	Posesivo
Prep:	Preposición
Pres:	Presente
Ref:	Reflexivo
Rev:	Reverencial
Sg:	Singular
Sup:	Supletiva
V:	Verbalizador

REFERENCIAS

Bibliografía

- Andrews, Richard. 1975. *An Introduction to Classical Nahuatl*. Austin: University of Texas Press.
- Beller, Ricardo y Patricia Cowan de Beller. 1976. *Curso de náhuatl de la Huasteca*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Bierhorst, John. 1985. *A Nahuatl-English Dictionary and Concordance to the Cantares Mexicanos*. Stanford: Stanford University Press.
- Corona, Pascuala. 2016. *El pozo de los ratones*. Traducción al náhuatl de Mardonio Carballo, ilustraciones de David Daniel Álvarez. México: Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- Dakin, Karen. 2017. "Western and Central Nahua Dialects: Possible Influences from Contact with Cora and Huichol". En *Language Contact and Change in Mesoamerica and Beyond*, editado por Karen Dakin, Claudia Parodi y Natalie Operstein, 263–300. Ámsterdam: John Benjamins.
- Dakin, Karen y Christopher Lutz. 1996. *Nuestro pesar, nuestra aflicción. Tunetuliniliz, tucuca. Memorias en lengua náhuatl enviadas a Felipe II por indígenas del valle de Guatemala hacia 1572*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Flores Farfán, José Antonio. 2007. *Tsintsiinkiriantsoonkwaakwa. Trabajos en lenguas nahuas*. México: Era.
- . 2009. *Variación, ideologías y purismo lingüístico. El caso del mexicano o náhuatl*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- . 2010. "Hacia una historia sociolingüística mesoamericana. Explorando el náhuatl clásico". En *Historia sociolingüística de México*, editado por Rebeca Barriga Villanueva y Pedro Martín Butragueño, 185–205. México: El Colegio de México.
- . 2012 [1999]. *Cuaterros somos y toindioma hablamos*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- . 2017a. "Performing for the Future. The Power of Arts and the Media in Language Revitalization". *Revista Lingüística* 13: 188–214. <https://revistas.ufrj.br/index.php/rl>.
- . 2017b. "On Language Regimes in the Americas: Mexican Illustrations". *International Journal of the Sociology of Language* 246: 59–84.
- Flores Farfán, José Antonio y Fernando Ramallo. 2010. "Exploring Links Between Documentation, Sociolinguistics and Language Revitalization: An Introduction". En *New Perspectives on Endangered Languages*, editado por José Antonio Flores Farfán y Fernando Ramallo, 1–13. Ámsterdam: John Benjamins.
- Gran Diccionario Náhuatl (GDN)*. 2020. En Marc Thouvenot, *Compendio Náhuatl*, CEN (Compendio Enciclopédico Náhuatl), aplicación para teléfono móvil.

- Guerra, Juan. 1692. *Arte de la lengua mexicana según la acostumbraban hablar los Indios en todo el obispado de Guadiana y del de Mechoacan*. México: por la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, en la puente de Palacio. <https://archive.org/details/artedelalenguame00guer>
- Guerrero Galván, Alonso y Marcela San Giacomo. 2014. “El llamado español indígena en el contexto del bilingüismo”. En *Historia sociolingüística de México*, editado por Pedro Butragueño Martín y Rebeca Barriga Villanueva, vol. 3, 1–86. México: El Colegio de México.
- Hill, Jane H. 1987. “Spanish as a Pronominal-Argument Language: The Spanish Interlanguage of Mexicano Speakers”. *Coyote Papers* 6: 68–90. <http://arizona.openrepository.com/arizona/handle/10150/226557>
- Hill, Jane H. y Kenneth C. Hill. 1980. *Speaking Mexicano. Dynamics of a Syncretic Language in Central Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press. (Traducción castellana, *Hablando Mexicano*: https://www.academia.edu/34541910/hablando_mexicano.pdf)
- . 2004. “Word Order Type Change and the Penetration of *de* in Modern Nahuatl”. *Sprachtypologie und Universalienforschung* 57(1): 23–48.
- Karttunen, Frances. 1983. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Austin: University of Texas Press.
- Launey, Michel. 1981. *Introduction à la langue et la littérature aztèques*, vol. 1 *Grammaire*. París: L’Harmattan.
- . 1986. “Catégories et opérations dans la grammaire nahuatl”. Tesis de doctorado de estado, Université Paris IV.
- Lockhart, James. 1992. *The Nahuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press.
- Martínez Araujo, Iván. 1690. *Manual de los santos sacramentos en el idioma de michuacan*. México: Doña María de Benavides, Viuda de Juan de Ribera.
- Messing, Jacqueline y Ramos Rosales. 2013. “Syncretic Speech, Linguistic Ideology, and Intertextuality: Presenting the Spanish Translation of ‘Spea-

- king Mexicano' in Tlaxcala, Mexico". En *The Persistence of Language. Constructing and Confronting the Past and Present in the Voices of Jane H. Hill*, editado por Bischoff T. Shannon et al., 291–318. Ámsterdam: John Publishing Company.
- . 2003. "Multiplicidad ideológica en el discurso: desplazamiento lingüístico y escolaridad bilingüe en Tlaxcala". Tesis de doctorado, University of Arizona.
- Molina, Alonso de. 1977 [1571]. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Antonio de Spinosa (reedición, México: Porrúa).
- Olko, Justyna. 2018. "Spaces for Participatory Research, Decolonization and Community Empowerment: Working with Speakers of Nahuatl in Mexico". *Language Documentation and Description*, 16: 1–34.
- Olko, Justyna, Robert Borges y John Sullivan. 2018. "Convergence as the Driving Force of Typological Change in Nahuatl". *Sprachtypologie und Universalienforschung* 71(3): 467–507.
- Pérez, Manuel. 1713. *Arte de el idioma mexicano*. México: Francisco de Ribera Calderón.
- Sahagún, Bernardino de. 1950–82. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*. 12 v. Editado y traducido del náhuatl por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.
- Yáñez Rosales, Rosa H. 1994. "Uso y desuso del náhuatl en Tuxpan, Jalisco. Testimonios de los hablantes". *Estudios del Hombre* 1: 115–39.
- . 2017. "Nahuatl L2 Texts from Northern Nueva Galicia: Indigenous Language Contact in the Seventeenth Century". En *Language contact and change in Mesoamerica and Beyond*, editado por Karen Dakin, Claudia Parodi y Natalie Operstein, 237–62. Ámsterdam: John Benjamins.
- Zwartjes, Otto y José Antonio Flores Farfán. 2017. "Introducción". En Manuel Pérez, *Arte de el idioma mexicano*, pp. 11–233. Madrid: Vervuet Iberoamericana.

Referencias electrónicas

INALI: <https://www.inali.gob.mx>

Ethnologue: <https://www.ethnologue.com/region/CAM>

Real Academia de la Lengua. <https://www.rae.es/> Actualización 2019

ESTUDIOS CLÁSICOS

Ehecatl Quetzalcoatl vs. Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: a Problem in Mesoamerican Religion and History¹

Henry B. Nicholson

One of the paramount deities of Central Mexico at Contact was a supernatural personage who can be most conveniently designated Ehecatl Quetzalcoatl. This god clearly expressed, above all, the fundamental fertility theme with particular emphasis on the fructifying-vivifying aspect of the wind (= breath). A key figure in Central Mexican Conquest period historical traditions was a ruler, believed to have reigned long before the coming of the Europeans, who can perhaps best be denominated Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan. Concerning his life and deeds a rich *corpus* of narratives had been accumulated. The nature of the relationship between the former and the latter is a problem of considerable complexity. This paper is devoted to a concise general discussion of this problem, with major attention to the specification of basic issues and an analysis of the nature of the evidence rather than an attempt to arrive at definitive solutions. The modern literature on both these figures is voluminous. Merely to list them, much less to discuss and appraise them, would consume many pages (representative recent treatments of the “Quetzalcoatl problem”, often expressing quite different points of view, would include: Séjourné 1962, 1965; Sáenz 1962; Lanczkowski 1962; Florescano 1963, 1964; Díaz Infante 1963; Díaz Bolio 1964; Hedrick 1967,

¹ Publicado originalmente en *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes, Congrès du Centenaire. Paris 2-9 sept 1976*, vol. VI, 35-47. París: Société des Américanistes, 1979.

1971; León-Portilla 1968; López Austin 1973; and Lafaye 1974 [1976]. Because of the brevity of this paper and the complexity of the theme, for the most part just primary sources will be cited—and these only when specific items of information are utilized.

Quetzalcoatl, in Nahuatl, literally means “quetzal feather (*quetzalli*)-snake (*coatl*)”. More metaphoric, secondary meanings, such as “precious twin”, are possible but not certain. Perhaps the most “logical” interpretation—and probably the one most frequently advanced—of this union of bird feathers and a slithering reptile would be that the former symbolizes the bird’s environment, the atmospheric realm, while the latter connotes the snake’s milieu, the terrestrial sphere, i.e., Quetzalcoatl may well symbolize the union of earth and sky—which in many cosmologies signifies a creative concept. As has been frequently recognized, this contrastive complementary dualism is quite typical of Mesoamerican religious ideology, which often features cosmic oppositions. Aqueous and vegetational renovation connotations for this icon have also often been favored, and both might well have been included in its overall significance. Certainly the deity who bore this primary name at Contact does play a major role in the cosmogonies (summarized in Nicholson 1971b, 397–403) and was also, judging from certain Sahaguntine rhetorical orations (*Florentine Codex* 1950–69, bk. VI; Sahagún 1950–69, Part VII), believed to play a continuing creative role at least in the production of human infants. Creativity is a positive manifestation of fertility, and, regarding Quetzalcoatl’s basic’ fertility connotation, the evidence overwhelmingly supports this role for the god, both conceptually and in propitiatory ritual.

Although clearly less featured than certain other deities, Quetzalcoatl enjoyed a sufficiently significant cosmogonical and ritualistic role that his considerable antiquity in western Mesoamerica seems quite likely a view which receives some support from archaeological data. At the time of the Conquest, iconographically the deity Quetzalcoatl was portrayed anthropomorphically with a highly distinctive set of diagnostic insignia (see useful summaries in Seler 1900–01, 45–47; 1963, 1: 68–72). More frequently than not he wears a very prominent projecting red mask, in Central Mexico usually buccal, with both avian and reptilian features. This mask also normally represented the second of the 20 day signs, Ehecatl, “wind”, was employed

occasionally to signify the wind *per se* (e.g., Sahagún 1905, 66 [*Códice Matritense del Real Palacio* fol. 282v]; *Codex Vaticanus A* 1900, fol. 6r), and, when worn by the god, appears specifically to connote his role as the supernatural presiding over the wind-air. The commentators of the *Codex Magliabechiano* (1970, fol. 60v) and its Madrid partial cognate (fol. 42r) specifically state that the deity blew the wind through this pointed, projecting mask.

Archaeologically, Ehec atl Quetzalcoat l, in his full-fledged Contact “Mixteca-Puebla” (Nicholson 1960) form, does not appear until relatively late, probably some time during the Postclassic—and then these characteristic representations seem to be largely confined to Central Mexico, Western Oaxaca, and the Gulf Coast, precisely those regions where the Mixteca-Puebla stylistic-iconographic system was manifested in its more intense and typical form. However, the Ehec atl mask itself appears at least by the Late Classic (Stela 19, Seibal, ca. A. D. 870, GMT correlation; Greene, hands, and Graham 1972, Pl. 115—probably reflecting Gulf Coast intrusions into the Rio Pasión sites). Judging from some sculptures from the Cotzumalhuapa region, Escuintla, Guatemala (Thompson 1948, 25–26, Fig. 13; Parsons 1969, 127, Pl. 48d), Ehec atl, with a more realistically reptilian version of his projecting buccal mask, may have been already extant by the “Middle Classic” (Parsons 1969, 157–85)—again, probably reflecting Gulf Coast intrusions and/or influence in this Pacific Slope area. By the Early Postclassic, at least in the Gulf Coast region, the non-buccal form of the mask was also well established (e.g., du Solier 1943, 69–70, 76, g; Goldwater et al. 1969, 604). Although the question requires more research, its earlier antecedents probably can be traced to a complex of projecting buccal masks worn by numerous personages in Classic Veracruz-Oaxaca iconography, which, in turn, can be traced back into the Preclassic (Nicholson 1971a, 16). Possibly the buccalmasked personages wearing conch shell pectorals depicted in Murals 3 and 4, Portico 2, Atetelco, Teotihuacan (e.g., Séjourné 1962, Fig. 55), are also relevant to the problem of the origin of Ehec atl’s “wind mask”, but this is uncertain.

The standard Conquest period representation of Ehec atl Quetzalcoat l displayed various items of costume and insignia typical of the Huasteca. For this reason, various students have suggested a Huastec origin for the god (e.g., Seler 1963, 1: 71–72; however, he also recognized possible other explana-

tions). Depictions of Ehecatl Quetzalcoatl, and variants thereof, are occasionally encountered in the Late Postclassic Huasteca (e.g., Franco 1961, Fig. 1; Von Winning and Stendahl n.d., Fig. 331), and the well-known Huilicintla reliefs (Seler 1902–23, 3: 517 [Abb. 2], 519 [Abb. 3]) also portray personages with some Quetzalcoatl insignia, including, perhaps, a version of the “wind mask” as part of their headdresses. The connections with the Huasteca (Cuextlan) mentioned in the *Anales de Cuauhtitlan* and Muñoz Camargo (via Torquemada) accounts of Quetzalcoatl, ruler of Tollan and “cultural missionary”, respectively (discussion in Nicholson 1957, 56–71, 157–64), also seem suggestive. However, since virtually nothing is known ethnohistorically concerning the cult of this god in the Huasteca and no pre-Postclassic relevant archaeological data have apparently been uncovered, the precise significance of these Huasteca associations of the deity still pose somewhat of a problem.

At Contact, Quetzalcoatl was also represented, in many variants, by a rattlesnake with quetzal feathers replacing or covering its scales. This icon can be traced, especially through Tula, Xochicalco, and Cacaxtla, more or less continuously back at least as far as Early Teotihuacan (Miccaotli or II phase: “Temple of the Feathered Serpent” carved frieze, etc.). Although the feathered serpent, as such, appears to be lacking in Classic Oaxaca iconography, Caso and Bernal (1952, 145–62) have suggested that their “God with the Buccal Mask of the Serpent” represented a Monte Albán version of Ehecatl Quetzalcoatl, connecting the ophidian buccal mask with the later Ehecatl “wind mask”. Classic Veracruz iconography also yields a few subsidiary representations which might qualify as feathered serpents (e.g., Kampen 1972, *passim* [Tajín reliefs]; Gendrop 1971, Fig. 109 [Las Higueras wall painting]). Preclassic representations of snakes apparently with some associated feathers have also been claimed (e.g., Joralemon 1971, 82–84) to connote at least a “proto-Quetzalcoatl”. I would regard some of these as possible anticipations of the indubitable Early Classic “feathered serpents” but none, perhaps, as absolutely conclusive. A basic problem, of course, is whether the latter connoted the same meanings as those of the Late Postclassic. Some students (e.g., Armillas 1947) have argued that the Teotihuacan period feathered serpents signified general aquatic-fertility concepts but not necessarily the specific creator-fertility deity, Quetzalcoatl, of later

times — thus applying, in effect, the Panofskyan “principle of disjunction” which Kubler, especially, has recently emphasized (discussion in Nicholson 1976). I suspect, however, that at least some of the Conquest period connotations of the feathered serpent as a symbol of the deity Quetzalcoatl were already present during the Classic, if not earlier. Hopefully, future archaeological discoveries will clarify these and other questions connected with this complex god.

In Eastern Mesoamerica, the Protoclassic Izapan and Classic Lowland Maya “Serpent Bird” or “Principal Bird Deity” (Bardawil 1976) was probably conceptually linked with the feathered snake of Western Mesoamerica. Occasionally the essentially ophidian “Bearded Dragon” (Coe 1975, 20) or “Fish Monster” (Joralemon cited in Bardawil 1976, 208) of Classic Lowland Maya iconography displays decorative feather edging (the most frequently illustrated examples are Late Classic Altar 0, Copan, and Lintel 3, Temple IV, Tikal), as well as even more specifically serpentine creatures (e.g., Adams 1971, Fig. 36a; Veremos Complex [terminal Early Classic) Contrabandista Gouged-Incised, Contrabandista Variety cylindrical vessel). However, the characteristic feathered rattlesnake of Central Mexico, where the feathers replace or at least mask the scales, was apparently absent in the Central Maya Area and only appeared very late in the Northern Area (e.g., Uxmal: West Building, Nunnery Complex; Ballcourt ranges)—where it is often assumed to have reflected “Mexican” influence (or even to have been added by later “Mexican” or “Mexican-influenced” invaders). By the Early Postclassic, of course, this icon appeared in an exceptionally intense concentration at Chichen Itza, in forms quite similar to those of Tula, Hidalgo—and most students (but cf. Kubler 1961; Parsons 1969, 172–84) accept its Toltec derivation there.

Ehecatl Quetzalcoatl poses problems enough, but these pale in comparison with those which surround Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan. First of all, it should be stressed that no really sharp, clear-cut distinction can legitimately be drawn between them. I have employed these labels merely to distinguish them for purposes of the discussion. In my doctoral dissertation (Nicholson 1957) I attempted to summarize all available primary data which appeared to be relevant to what I called the “Basic Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan Tale”. I also undertook a preliminary analysis of all these scattered

data, concluding that — in spite of the obvious presence of considerable mythologic, legendary, and folkloristic elements — a basic core of historicity adhered to at least the 6 narratives (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, *Juan Cano Relaciones*, *Histoyre du Mechiqne*, *Leyenda de los Soles*, Sahagún, and the *Anales de Cuauhtitlan*) I considered most fundamental. As I (Nicholson 1957, 360–61) summarized it then:

Topiltzin Quetzalcoatl was very likely a genuine historical figure prominently involved with an early stage of Toltec history; he later became blended with and, occasionally, frankly confused with certain important purely supernatural personalities, particularly an ancient fertility-rain-wind-creator deity I have been calling Ehecatl Quetzalcoatl; probably the son of an important early conqueror, Mixcoatl-Totepeuh, after revenging himself on his father's murderers, he rose to become the leader, both secularly and sacerdotally, of a vigorous group established at Tollan; while in power, he sought to introduce certain important innovations, especially in the religious sphere but also in other aspects of the culture; due to circumstance which are very obscure but which probably primarily involved opposition to his religious doctrines, a conflict developed in Tollan to such proportions that Topiltzin was forced to leave, probably with a sizable number of followers; heading generally in an eastward direction, with a possible long stop-over in Cholula, he disappeared over the horizon of specific geographical knowledge of the highland peoples; the suggestion that "the" Topiltzin Quetzalcoatl actually led a group into Yucatan and established a new political capital there (Chichen Itza) has often been made and is certainly conceivable, although an alternative theory invoking different individual leaders bearing the names, Kukulcan, Quetzalcoatl, Nacxit, etcetera, as *titles* seems just as likely; in addition to his highly important religious role, which is stressed in both Central Mexico and Yucatan, Topiltzin seems also to have functioned importantly as a political leader—consolidator and was best remembered by the Toltec—descended dynasts of Guatemala as the dispenser of all valid political authority; the evidence for a widespread belief in his eventual return to reclaim his own, which materially influenced Motecuhzoma II in his initial dealings with the Spaniards, is very strong.

Today, almost a *cempohualli* of years later, I am not so sure I would go quite so far in acknowledging this degree of historicity in the basic Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan narratives. I perhaps underestimated the process of “mythicization”, of the type recently stressed by Eliade (1974, 39–48), which probably profoundly restructured the tale of Topiltzin. However, I still feel that, essentially, the fundamental position I took in 1957 is still viable as a working hypothesis. To reduce the basic Topiltzin narrative entirely to a “dawn hero”, lunar, or Venus myth, for example, as some have attempted to do, would constitute, in my view, an inadmissibly radical position. On the other hand, imputing too much literal historicity to the basic tale would also unquestionably be naive.

I still think it likely that there once lived on this earth a man of flesh and blood who ruled at Tollan, now the ruins of Tula, Hidalgo, who, among other names and titles, bore that of an important old creator-fertility deity, Quetzalcoatl, probably because of a prime sacerdotal role connected with his cult. There may have been other rulers who earlier bore this same title and played a similar role, whose lives and deeds may have fused with “the” Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan, *i. e.*, the protagonist of the basic tale current at Contact—perhaps even at Teotihuacan (see Séjourné 1959, Fig. 138; 1962, Fig. 38, Lám. 9 [cf. Caso 1966, 265]; the incised scene on a tripod cylindrical red-on-ochre vessel found at Zacuala which Séjourné claims proves Topiltzin Quetzalcoatl ruled in Classic Teotihuacan, however, can certainly be interpreted in diverse ways [cf. Florescano 1964, 155–57]). Quetzalcoatl was indubitably later borne as a title by at least the high priests of the two politically most powerful communities of North America, Mexico Tenochtitlan (Sahagún 1950–69, Part IV: 67) and Tetzaco (Pomar 1964, 167, 173). In any case, I think it probable that Topiltzin Quetzalcoatl must have enjoyed the kind of career that made a strong impact on the consciousness of his time. Although I would hesitate to go as far as Gordon Willey (n.d.) has recently gone in suggesting that he introduced a new, genuinely “transcendental” religion, I would tend to reaffirm my view expressed in my thesis that his impact was probably greatest in the religious sphere. He also appears to have manipulated the symbols and rituals of royal power—undoubtedly enveloped by religious sanctions—so successfully that he continued, many generations after his “fall” and “flight”, to be considered the fountainhead of

all “legitimate” political power in Central Mexico, to the extent that the Tenochca ruler considered himself to be his direct dynastic heir, in effect ruling in his name, with the expectation that he would eventually return to reclaim his throne.

It might be expected that archaeological evidence would be relevant to the Topiltzin Quetzalcoatl “historicity problem”. I tried to examine most of what was available in 1957 (Nicholson 1957, 292–300). Although representations of bearded individuals of obvious high rank associated with the feathered serpent image were encountered at both Tula and Chichen Itza (seemingly confirming Yucatecan traditions concerning an intrusive “Mexican captain” called Kukulcan), none of the archaeological evidence seemed specific enough really to clarify the question of whether the key events in the career of Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan narrated in the basic accounts had actually occurred. Although additional archaeological excavation has been undertaken at Tula during the past few years, nothing has been encountered, to my knowledge, which would add any significant amount of data directly relevant to our problem. Hopefully, however, future discoveries may change the picture significantly.

Complicating the historicity problem is the great importance in some of the Mixteca pictorials of a personage with the calendric name, 9. Wind, arrayed with nearly all of the standard Ehecatl Quetzalcoatl insignia, who apparently figures as a divine ancestor of Mixteca royalty (Nicholson n. d.). What connection, if any, this figure might have had with Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan poses a difficult problem. Kelley (1965) has also suggested that the birth of a deity (Berlin’s “Gi”), possibly an aspect of a Classic period version of the later Yucatecan Kukulcan, on the day 1.18.5.3.2 9 Ik 15 Ceh, in the hieroglyphic text of the Temple of the Cross, Palenque, probably dedicated shortly after A. D. 692 by “Chan Bahlum” (ruled 683–702, in the Mathews and Schele reconstruction; Mathews and Schele 1974; Schele n.d.), might indicate that a Lowland Maya version of our deity was prominent this early. His argument is rather involved and somewhat speculative at some points, and the relevant text contains some difficult and still poorly understood passages, which were not thoroughly discussed by Kelley. However, later studies (e.g., Kubler 1974, and, especially, Lounsbury 1976) have indicated the likelihood of a comparable divine ancestral role for “Gi-9 Ik”

(= 9. Wind) for Palenque royalty. Caso (1967, 159–61), interpreting the “Reptile’s Eye” (RE) sign as equivalent to the later day sign Ehec atl, suggested that this calendric name, 9 RE, well fitted its prominent association with the feathered serpent representations on the Xochicalco Temple of the Feathered Serpent. In any case, the relatively early connection of the day 9. Wind with the wind aspect of our deity is attested by its occurrence among the Nahuatl-speakers of far-off Nicaragua; certainly in later times 9. Wind was intimately associated with Ehec atl Quetzalcoatl (discussion in Nicholson 1957, 356–57, citing relevant ethnohistorical and archaeological data [cf. Caso 1967, 191]).

Aside from the strictly historical problem surrounding Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan, analysis of the key primary sources reveals that the basic distinction between the deity and the Toltec ruler seems to have been generally recognized at Contact. For example, the major annotator of the *tonalamatl* of the *Codex Telleriano-Remensis* (1899, fol. 10v), in the fourth trecena, 1. Xochitl, states: “ayunavan los quatro dias prosteros al quezalcoatl de tula ques el que tomo nombre del primer quezalcoatl y agora le llaman una caña que es la estrella Venus de laqual se dizen las fabulas questos tienen”. The 4 day fast referred to was in preparation for the ceremony on the day 1. Acatl, initial day of the following trecena, the sign especially connected with Quetzalcoatl. The commentator of the *Codex Vaticanus A* (1900, fol. 16v), in this same trecena, also refers to this 4 day fast as being: “in reverential dell’altro Quetzalcoatl de Tula”. In Sahagún’s (1950–69, Part XI: 165–70) account of the Toltecs it is made clear that a priest (*in tlamacazqui in teopixqui*) who particularly preached the doctrine of the “single deity” (*ca ce in inteouh*) named Quetzalcoatl was also called Quetzalcoatl—and the latter is later denominated Topiltzin Quetzalcoatl when his “entry into the water” at Tlapallan is mentioned. Also, in the more comprehensive native histories (e.g., *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, *Leyenda de los Soles*, *Historyre du Mechique*), which commence with a cosmogonical section, the deeds of the creator god, (Ehec atl) Quetzalcoatl, are strictly separated from those of the Toltec ruler who is sometimes even designated by other names (Topiltzin, Ce Acatl, etcetera).

The evidence for a considerable degree of fusion between the deity and the Toltec ruler, on the other hand, is also patent. For example, in various of

the Sahaguntine (1950–69, Part VII: 141–47, 183–88, 201–04) rhetorical orations the deity is linked, in his continuing creative function, with the supreme creative duo, Ometecuhtli and Omecihuatl, and designated Topiltzin Quetzalcoatl, the appellation normally applied to the Toltec ruler. In the *Primeros Memoriales* (Sahagún 1905, 131 [*Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, fol. 60r]) the deity in his role as creator of man is also labeled Topiltzin Quetzalcoatl. Pictorially, this fusion is also evident. The Toltec ruler is depicted in both the *Codex Vaticanus A* (1900, fols. 7v–9v) and the *Florentine Codex* (Sahagún 1950–69, Part IV: Figs. 9–10, 14) with many elements of the deity’s typical attire and insignia (but not the buccal Ehecatl “wind mask”). In Durán (1967, 1: Lám. 1), however, the Toltec ruler is shown otherwise, wearing the *quetzalapanacayotl* feather headdress and with what seems to be the *xiuhcoaxayacatl* mask depicted below him—both of which are assigned to Topiltzin Quetzalcoatl in the *Anales de Cuauh-titlan* (1938, 83) and in Sahagún (1950–69, Part XIII: 11). One of the annotators of the *Codex Telleriano-Remensis* (1899, fol. 10r), referring to a typical representation of the deity, although lacking the Ehecatl “wind mask”, names him Topiltzin Quetzalcoatl and otherwise provides data concerning his birth and flight or death that obviously belong to the Toltec ruler. It is also worth stressing that the presence or absence of the “wind mask” does not by any means neatly distinguish the god from the ruler, since some representations which clearly depict the deity (e.g., the day sign Ehecatl in the *Codices Telleriano-Remensis/Vaticanus A*; full figure representation in *Codex Magliabechiano* [1970, fol. 62r]) lack the mask. Its presence may always indicate the creator-wind deity, but the reverse does not seem to hold.

Another way, perhaps, of expressing the fusion of the god with the human ruler who served as his special protagonist and priest is the statement (although crossed out) by one of the annotators of the *Codex Telleriano-Remensis* (1899, fol. 8r), referring to the depiction of Ehecatl Quetzalcoatl as patron of the second *tonalpohualli* trecena commencing 1. Ocelotl, that: “este solo tenía cuerpo humano como los hombres, y los demás dioses no tenían cuerpo”. Also, another commentator in the same source (*Codex Telleriano-Remensis* 1899, fol. 8r) wrote near the representation of Ehecatl Quetzalcoatl that the latter was born to the virgin Chimalman (“en el cielo”), while the principal annotator identifies the same figure straightway

with the wind god, attributing to him the invention of round temples. Thus, these two annotations, in effect, fuse Ehecatl and Topiltzin Quetzalcoatl, the deity and the ruler.

Quetzalcoatl at Contact had various functions and attributes other than his creative and wind deity roles, one of the most important of which was his connection with the planet Venus. Was this also an attribute of the ancient deity or did this relationship develop only as part of the Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan narratives, various of which tell of his conversion into the star upon his death and cremation? Archaeologically, what has usually been interpreted as the bright star or Venus symbol is associated with the feathered serpent icon at least as early as the Toltec period (e.g., Acosta 1956, Lám. 5; Tozzer 1957, 2: Fig. 126), so, on the face of it, the Venus association appears to go back at least to the Early Postclassic. The Epiclassic (?) Maltrata, Veracruz, feathered serpent (Medellín Zenil 1962, Fig. 14) has attached to it a symbol which may also be this stellar sign (cf. Medellín Zenil 1962, 560, who identifies it as the sliced conch shell pectoral of Ehecatl Quetzalcoatl, the *ehēcacoꝝcatl*), which might take the Venusian association back somewhat earlier. Complicating the problem is the existence of another deity, Tlahuizcalpantecuhtli, as the particular Venus god. He shares the same calendric sign, 1. Acatl, with Quetzalcoatl but is otherwise iconographically quite distinct. Mound B at Tula has been claimed as a temple to Tlahuizcalpantecuhtli (Acosta 1943, 143–44), but I have never regarded the evidence, originally assembled by Hugo Moedano, as very compelling, nor is Séjourné's (1962, 119, Figs. 142–44) identification of various painted figures on Classic Teotihuacan structures as the same Venus god particularly convincing (cf. Caso 1966, 272).

Quetzalcoatl was also credited with the invention of the calendric system in vogue in Central Mexico at Contact (Sahagún 1950–69, Part VIII: Fig. 20; Mendieta [probably from Olmos] 1945, 1: 106). Whether this calendric association already belonged to the ancient creator-fertility deity or only appeared in connection with the sacerdotal innovative role of Topiltzin Quetzalcoatl is another difficult question. This problem intersects with whole “culture hero” aspect of the latter, particularly his role as introducer of new penitential religious exercises. Certainly, Ehecatl Quetzalcoatl is characteristically portrayed with the chief instrument of ritual auto-sacrifice, the pointed bone

for drawing blood from various parts of the body, inserted in his headband. This could be interpreted as another example of Ehecatl-Topiltzin syncretism, but might also point to an early association of penitential rites with the creator god, who, in the cosmogonies, also displays some culture hero aspects, particularly his involvement in the obtaining of man's principal sustenance, maize.

Another significant role for the god at Contact was his association with the merchants. Durán (1967, 1: 61) flatly terms him “el dios de los mercaderes”. This is in the context of his description of his role as the special patron deity of the great mercantile center, Cholollan. Durán (1967, 1: 265) explicitly identifies him also as Ehecatl and, if his description of the appearance of the Cholollan idol can be accepted, he was clearly depicted as that aspect — and this is corroborated by the illustration (Durán 1967, 1: Lám. 12). Interestingly, some scenes in the Mixtec screenfolds (discussion in Nicholson n. d.) appear to associate this deity with traveling merchants and/or emissaries. As in the case of his Venusian associations, the problem is complicated by the existence of a full-fledged, iconographically distinct merchant deity, Yacatecuhtli. Some relationship between Ehecatl Quetzalcoatl and Yacatecuhtli seems evident, even if certain proposed etymologies for the latter's name, Ce Acatl Tecuhtli (Acosta Saignes 1945, 39 [quoting Jiménez Moreno]), and I-aca-tecuhtli (Barlow 1945, 166), seem less likely than “Nose-Lord” (pointing more in the direction of “God M”, the Maya “Pinocchio Nose God” of the merchants), particularly when Sahagún (1950–69, Part 11: 19) gives Nacxitl as one of the names of a “brother” of Yacatecuhtli. Also suggestive is the existence of another deity, Nahui Ehecatl (originally Nacxitl?; discussion in Nicholson 1957, 354–55), especially propitiated by the merchants; this deity iconographically combines Tlaloc and Ehecatl Quetzalcoatl insignia. These mercantile associations would seem to belong more fitly to Ehecatl Quetzalcoatl than Topiltzin Quetzalcoatl, but whether largely because of his status as patron of Cholollan, the commercial center *par excellence*, or for some more profound historical or theological reason is, at this stage of our knowledge, rather difficult to judge.

It was mentioned earlier that a certain degree of “mythification” of Topiltzin Quetzalcoatl almost certainly occurred, probably both in the direction of a kind of standard Mesoamerican “hero pattern” as well as some

assimilation to the deity whose particular protagonist he was credited with being. His miraculous birth and the vanquishing of his hostile brothers or uncles, among other possible motifs, probably reflect the first process (cf. Huitzilopochtli birth myth). Our understanding of the second process would be clearer if we really knew the full conceptual scope of the pre-Topiltzin deity. We can probably safely assume a basic fertility-creative aspect, but, beyond that, as we have seen, it is difficult to reconstruct other possible elements (culture hero, arch-penitent, Venus patron, mercantile association, etcetera) which might have been melded with essential narrative of the Toltec hero ruler.

To summarize, for modern analytic purposes it is convenient to distinguish between: 1) a supernatural being, whose chief sphere was apparently fertility and creativity and whose principal symbol at least in later times was a rattle-snake whose scales were replaced or covered with quetzal feathers; and 2) a prominent Toltec ruler who appears to have left a great impact on the historical consciousness of Late Postclassic Mesoamerica and who was credited, *interalia*, with important religious-ritual innovations and with having established the “legitimate” political order emulated by the successor states to the Toltec imperium. To the latter figure various sources also ascribe a significant role as the particular priest and advocate of the deity whose name he assumed as a title. For this, and probably other reasons, the deity and ruler were gradually to some extent merged, resulting in a highly complex personage with both divine and human aspects. Although in the indigenist view the god and the man were, in some contexts, principally historical, essentially distinguishable, in other contexts, principally cultic, the fused concept tended to prevail. To separate out and trace the history of all the perhaps originally independent strands which went into the Conquest period conception of this deity-hero poses an exceptionally formidable task. Modern students have been prolific in advancing innumerable hypotheses intended to clarify the “enigma of Quetzalcoatl”, and it is unlikely that this output will slacken since the fascination of this problem seems perennial.

As indicated at the outset, the principal purpose of this brief article is not to offer definitive “solutions” but to attempt to pinpoint and clarify some of the major issues. As I stated at the conclusion of my 1957 study of Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan:

Like Topiltzin Quetzalcoatl I do solemnly prophesy a return, a repeated return to this problem on the part of many future students, building steadily upon the work of one another. This study is intended to be one more link in that chain of greater understanding.

This much briefer discussion of the nature of the relationship between the Toltec hero-ruler and the deity whose name he bore also had this same intention. To what extent I have succeeded I leave to the judgment of my colleagues. In the book I am preparing on Quetzalcoatl these and related problems will be explored at much greater length. For the moment, these preliminary observations must suffice.

REFERENCES CITED

- Acosta, Jorge. 1943. "Los colosos de Tula." *Cuadernos Americanos* 2(6): 138–46.
- . 1956. "Resumen de los informes de las exploraciones arqueológicas en Tula, Hgo. durante las VI, VII y VIII temporadas, 1946–1950." *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 8: 37–115.
- Acosta Saignes, Miguel. 1945. *Los Pochteca: ubicación de los mercaderes en la estructura social Tenochca*. Mexico (Acta Anthropologica, I: 1).
- Adams, Richard. 1971. *The Ceramics of Altar de Sacrificios*. Cambridge: Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.
- Anales de Cuauhtitlan*. 1938. In *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*. Text mit Übersetzung von Walter Lehmann. *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen herausgegeben vom Ibero-Amerikanischen Institut*. Stuttgart, Berlin.
- Armillas, Pedro. 1947. "La serpiente emplumada: Quetzalcoatl y Tlaloc." *Cuadernos Americanos*, 1: 161–78.
- Bardawil, Lawrence. 1976. "The Principal Bird Deity in Maya Art — an Iconographic Study of Form and Meaning." In *The Art, Iconography and Dynastic History of Palenque, Part III: Proceedings of the Segunda Mesa*

Redonda de Palenque, December 14-21, edited by Merle Greene Robertson, 195–209. Pebble Beach, California: Pre-Columbian Art Research, Robert Louis Stevenson School.

- Barlow, Robert. 1945. "Review of Miguel Acosta Saignes, 'Los Pochteca: ubicación de los mercaderes en la estructura social tenochca'". *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 8: 164–66.
- Caso, Alfonso. 1966. "Dioses y signos teotihuacanos." In *Teotihuacan: Onceava Mesa Redonda*, 249–79. Mexico: Sociedad Mexicana de Antropología.
- _____. 1967. *Los calendarios prehispánicos*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Caso, Alfonso and Ignacio Bernal. 1952. *Urnas de Oaxaca*. Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Codex Magliabechiano*. 1970. *Codex Magliabechiano CL.XIII.3 (B.R. 232)*. Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. *Einleitung Summary und Resumen Ferdinand Anders*. Graz, Austria: Akademische Druck-und Verlagsanstalt.
- Codex Telleriano-Remensis*. 1899. *Codex Telleriano-Remensis. Manuscrit Mexicain du cabinet de Ch.-M. Le Tellier, archevêque de Reims á la Bibliothèque Nationale (Ms. Mezicain No. 385)*. Reproduit en photochromographie aux frais du Duc de Loubat et précédé d'une introduction contenant la transcription complète des anciens commentaires Hispano-Mexicains per le Dr. E.-T. Hamy. Paris: Imp. Burdin.
- Codex Vaticanus A*. 1900. *Il Manoscritto Messicano Vaticano 3738 detto Il Codice Rios riprodotto in fotocromografia a spese di sua eccellenza il Duca di Loubat per cura della Biblioteca Vaticana*. Rome: Danesi.
- Coe, Michael. 1975. *Classic Maya Pottery at Dumbarton Oaks*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Díaz-Bolio, José. 1964. *La serpiente emplumada: eje de culturas*. Mérida, Yucatan: Registro de Cultura Yucateca.
- Díaz Infante, Fernando. 1963. *Quetzalcoatl: ensayo psicoanalítico del mito nahua*. Prólogo de Ángel Ma. Garibay K. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Du Solier, Wilfrido. 1943, *A Reconnaissance on Isla de Sacrificios, Veracruz, Mexico*. Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington.

- Durán, fray Diego. 1967. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. La prepara y da a luz Ángel Ma. Garibay K. 2 vols. Mexico: Editorial Porrúa.
- Eliade, Mircea. 1974. *The Myth of the Eternal Return or, Cosmos and History*. Princeton: Princeton University Press.
- Florescano, Enrique. 1963. "Tula-Teotihuacan, Quetzalcóatl y la Toltecéyotl." *Historia Mexicana*, 13(2): 193–234.
- _____. 1964. "La serpiente emplumada, Tláloc y Quetzalcóatl." *Cuadernos Americanos*, 23 (2): 121–66.
- Franco, José Luis. 1961. "Tres representaciones fálicas de Ehecatl-Quetzalcoatl." *Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas de México*, 12: 5–8.
- Gendrop, Paul. 1971. "Murales prehispánicos." *Artes de México*, 18(144).
- Goldwater, Robert, Douglas Newton, Tamara Northern, and Julie Jones. 1969. *Art of Oceania, Africa, and the Americas from the Museum of Primitive Art: An Exhibition at The Metropolitan Museum of Art, May 10-August 17, 1969*. New York: Metropolitan Museum of Art.
- Greene, Merle, Robert Rands, and John Graham. 1972. *Maya Sculpture from the Southern Lowlands, the Highlands and Pacific Piedmont: Guatemala, Mexico, Honduras*. Berkeley: Lederer, Street & Zeus.
- Hedrick, Basil. 1967. *Quetzalcoatl*. Carbondale, Illinois: The Museum, Southern Illinois University.
- _____. 1971. "Quetzalcoatl: European or Indigene?" In *Man across the Sea: Problems of pre-Columbian Contacts*, edited by Carroll Riley, J. Charles Kelley, Campbell Pennington, and Robert Rands, 255–65. Austin: University of Texas Press.
- Joralemon, Peter David. 1971. *A Study of Olmec Iconography*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Kampen, Michael. 1972. *The Sculptures of El Tajín, Veracruz, Mexico*. Gainesville: University Press of Florida.
- Kelley, David. 1965. "The Birth of the Gods at Palenque." *Estudios de Cultura Maya*, 5: 93–134.

- Kubler, George. 1961. "Chichen-Itzá y Tula." *Estudios de Cultura Maya*, 1: 47–49.
- . 1974. "Mythological Ancestries in Classic Maya Inscriptions." In *Primera Mesa Redonda de Palenque, Part II: A Conference on the Art, Iconography, and Dynastic History of Palenque, Palenque, Chiapas, Mexico, December 14–22, 1973*, edited by Merle Greene Robertson, 23–43. Pebble Beach, California: Robert Louis Stevenson School.
- Lafaye, Jacques. 1974. *Quetzalcoatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique (1531–1813)*. Paris: Gallimard.
- . 1976. *Quetzalcoatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness 1531–1813*. Translated by Benjamin Keen. Chicago: University of Chicago Press.
- Lanczkowski, Günter. 1962. "Quetzalcoatl — Mythos und Geschichte." *Nu-men*, 9(1): 17–36.
- León-Portilla, Miguel. 1968. *Quetzalcóatl*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. 1973. *Hombre-dios: religión y política en el mundo náhuatl*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lounsbury, Floyd. 1976. "A Rationale for the Initial Date of the Temple of the Cross at Palenque." In *The Art, Iconography and Dynastic History of Palenque, Part III: Proceedings of the Segunda Mesa Redonda de Palenque, December 14–21, 1974*, edited by Merle Greene Robertson, 211–24. Pebble Beach, California: Robert Louis Stevenson School.
- Matthews, Peter and Linda Schele. 1974. "Lords of Palenque — the Glyphic Evidence." In *Primera Mesa Redonda de Palenque, Part I: A Conference on the Art, Iconography, and Dynastic History of Palenque, Palenque, Chiapas, Mexico, December 14–22, 1973*, edited by Merle Greene Robertson, 63–76. Pebble Beach, California: Robert Louis Stevenson School.
- Medellín Zenil, Alfonso. 1962. "El monolito de Maltrata, Veracruz." *La Palabra y el Hombre*, 24: 555–61.

- Mendieta, fray Gerónimo de. 1945. *Historia eclesiástica indiana*. 4 vols. Mexico: Editorial Salvador Chávez Hayhoe.
- Nicholson, H. B. 1957. "Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: a Problem in Mesoamerican Ethnohistory". Ph. D. dissertation, Department of Anthropology, Harvard University.
- . 1960. "The Mixteca-Puebla Concept in Mesoamerican Archaeology: a re-Examination." In *Men and Culture: Selected Papers from the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, edited by Anthony F. C. Wallace, 612–17. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- . 1971a. "The Iconography of Classic Central Veracruz Ceramic Sculptures." In *Ancient Art of Veracruz; an Exhibition Sponsored by the Ethnic Arts Council of Los Angeles at the Los Angeles County Museum of Natural History, February 23–June 13, 1971*, edited by Olga Hammer, 13–17. Los Angeles: The Ethnic Arts Council.
- . 1971b. "Religion in pre-Hispanic Central Mexico." In *Handbook of Middle American Indians, vol. 10, Archaeology of Northern Mesoamerica, Part I*, edited by Robert Wauchope (general editor), Gordon Ekholm and Ignacio Bernal (volume editors), 395–446. Austin: University of Texas Press.
- . 1976. "Preclassic Mesoamerican Iconography from the Perspective of the Postclassic: Problems in Interpretational Analysis." In *Origins of Religious Art and Iconography in Preclassic Mesoamerica*, edited by H. B. Nicholson, 157–75. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.
- . n.d., "The Deity 9. Wind 'Ehecatl-Quetzalcoatl' in the Mixteca Pictorials." Paper presented at the XLI International Congress of Americanists, Mexico, D. F., September 2–7, 1974, in the special session, "Mixtec Codices: Problems and Progress".
- Parsons, Lee. 1969. *Bilbao, Guatemala: An Archaeological Study of the Pacific Coast Cotzumalhuapa Region*. Vol. 2. Milwaukee: Milwaukee Public Museum.
- Pomar, Juan Bautista de. 1964. "Relación de Juan Bautista de Pomar (Tezcoco, 1582)." In *Poesía Náhuatl, I, Romances de los Señores de la Nueva España*.

ña, *Manuscrito de Juan Bautista de Pomar, Tezcoco, 1582*, paleografía, versión, introducción, notas y apéndices de Ángel Ma. Garibay K. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Historicas.

Sáenz, César. 1962. *Quetzalcoatl*. Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Sahagún, fray Bernardino de. 1905. *Historia general de las cosas de Nueva España por Fr. Bernardino de Sahagún*, edición parcial en facsimile de los códices matritenses en lengua mexicana que se custodian en las Bibliotecas del Palacio Real y de la Real Academia de la Historia. Edited by Francisco del Paso y Troncoso. Madrid.

———. 1950–69. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, edited and translated by Charles Dibble and Arthur Anderson. Parts 2–13. Santa Fe, New Mexico: School of American Research.

Schele, Linda. n. d. *The Attribution of Monumental Architecture to Specific Rulers at Palenque*. Paper presented at the XLI International Congress of Americanists, Mexico, September 2–7, 1974.

Séjourné, Laurette. 1959. *Un palacio en la ciudad de los dioses (Teotihuacán)*. Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

———. 1962. *El universo de Quetzalcoatl*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

———. 1965. “El Quetzalcóatl en Teotihuacan”. *Cuadernos Americanos*, 24 (1): 131–56.

Seler, Eduard. 1900–01. *The Tonalamatl of the Aubin Collection. An Old Mexican Picture Manuscript in the Paris National Library (Manuscripts Mexicains No. 18-19)*. English edition by A. H. Keane. Berlin: Published at the expense of his Excellency the Duke of Loubat.

———. 1902–23. *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alter-tumskunde*. 5 Vols. Berlin: A. Asher & Company.

———. 1963. *Comentarios al Códice Borgia*. 3 vols. México: Fondo de Cultura Económica.

- Thompson, J. Eric S. 1948. *An Archaeological Reconnaissance in the Cotzumalhuapa Region, Escuintla, Guatemala*. Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- Tozzer, Alfred. 1957. *Chichen Itza and its Cenote of Sacrifice: a Comparative Study of Contemporaneous Maya and Toltec*. 2 v ols. Cambridge: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.
- Willey, Gordon. n. d. "Mesoamerican Civilization and the Idea of Transcendence." *Antiquity*: in press.
- Winning, Hasso von and Alfred Stendahl. n. d. *Pre-Columbian Art of Mexico and Central America*. New York.

PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN
DEL *CÓDICE FLORENTINO*

Paleografía y traducción del náhuatl al español de los capítulos 3 a 6 del libro VII del *Códice Florentino*

Juan Carlos Torres López

Presentamos aquí un nuevo segmento de la traducción del libro séptimo del *Códice Florentino* que lleva por título “De la astrología y philosophia natural”. Este trabajo se deriva del conocido proyecto “Paleografía y traducción del *Códice Florentino*”, auspiciado por el Instituto de Investigaciones Históricas y por la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM (Máynez 2005, 49–55). Esta entrega comprende los capítulos tercero, cuarto, quinto y sexto (f. 7v–13v) en los que se abordan temas tocantes a las constelaciones y los fenómenos atmosféricos.

Es necesario destacar que el tema referente a las constelaciones es polémico, ya que la información que se tiene al respecto suele ser distinta en diversas fuentes, lo cual facilita las confusiones en la identificación de algunas estrellas. La traducción de estos capítulos, así como la comparación del texto náhuatl con el español, amerita una serie de comentarios que abordaré a continuación.

Respecto a la parte del manuscrito que abarca esta entrega, la escritura es clara tanto en el texto náhuatl como en el español, con muy pocas tachaduras o añadiduras. Por su parte, las imágenes que suelen ilustrar el contenido del texto en la columna en español son mínimas y, en algunos casos, como el de la imagen que ilustra las formas del hielo o los distintos tipos de viento de cada rumbo, su elaboración muestra una gran influencia iconográfica europea (Escalante 2019). Del mismo modo, las representaciones de algunas

estrellas, constelaciones y fenómenos atmosféricos lucen un estilo occidental. Se representan en el *Códice Florentino* un cometa, la estrella que flecha, la constelación del *xonecuilli*, las nubes, el arcoíris y las formas del hielo.

En contraste con lo anterior, en los *Primeros Memoriales*, resguardados en la Biblioteca del Palacio Real y en la Academia de la Historia, en Madrid, se representan, además del sol, la luna y sus respectivos eclipses, el resto de las constelaciones y estrellas que se mencionan. Incluso se puede leer la palabra *tianquiztli* (Sahagún 1993, f. 282r) en la descripción de la constelación *mamalhuaztli*, lo cual puede referir a otra constelación o grupo de estrellas o ser otra forma de llamar a la constelación anterior. Figuran también en los *Primeros Memoriales* las imágenes que representan a Quetzalcoatl-Ehecatl como el viento, un rayo, un *tlaloque*, el arcoíris, la divinidad llamada Itztlacoliuhqui y las distintas formas de la nieve y el hielo. Si bien son también imágenes con influencia europea, se puede apreciar en ellas el estilo iconográfico mesoamericano.

Por otra parte, existen diferencias importantes entre los contenidos del texto náhuatl y del comentario en español de Sahagún dentro del *Códice Florentino*. Estas disparidades dejan ver la intención en la recopilación y presentación del trabajo por parte de fray Bernardino. Por un lado, aunque el texto en español es muchas veces una síntesis de la información del texto en náhuatl, contiene también datos que especifican el proceder en los rituales que se describen o explican los conceptos y temas que se están tratando. En el caso de las constelaciones, por ejemplo, se busca identificarlas con las del Viejo Mundo. De tal modo, se dice de la constelación llamada *mamalhuaztli*: “hacia esta gente particular reverencia y particulares sacrificios a los astelajos del cielo, que andan cerca de las Cabrillas, que es el signo de tauro” (Sahagún 1999, 434); “A la estrella de Venus la llamaban esta gente *citlapol*”; de la *xonecuilli* se dice: “A las estrellas que están en la boca de la bocina llamaba esta gente *citlalexonecuilli*” (Sahagún 1999, 435); “A aquellas estrellas, que en algunas partes se llaman el Carro, esta gente las llama Escorpión” (Sahagún 1999, 435).

Del mismo modo, se introducen explicaciones sobre los castigos que se hacían en el *calmecac* a los jóvenes o sacerdotes que cometían alguna falta o descuido en los rituales. Sobre otros conceptos de importancia, Sahagún da una breve explicación acerca de qué son y, en ocasiones, acompaña ésta con juicios de valor. Por ejemplo, del viento del Tlalocan dice: “de la una parte viene de

hacia el oriente, donde ellos dicen estar el *paraíso terrenal* al cual llaman Tlalocan”;¹ del viento del norte se menciona: “así le llaman *mictlampa ehecatl*, que quiere decir el viento de hacia el *infierno*”.² Una de las explicaciones más sobresalientes, que incluye información no contenida en el texto náhuatl, es la concerniente al rumbo poniente, *cihuatlampa* (rumbo de las mujeres), del cual se dice que recibe dicho nombre porque allá van a habitar las mujeres muertas en el parto, que acompañan al sol del mediodía hasta el ocaso, así como los hombres muertos en batalla lo hacen del amanecer al mediodía.

Por otro lado, la información que se omite en el comentario castellano es también importante dentro de los propósitos de la narración en español. Los conceptos que se eliminan son los tocantes a algunos rituales, a los dioses (en sus formas nominativas), a los nombres de sacerdotes y a algunos nombres rituales (*nahualtocahtl*) de dioses, objetos o fenómenos de la naturaleza. Algunos ejemplos de estas designaciones que no aparecen en el texto en español son: *Ce Ehecatl*, Uno Viento, nombre con el que se refiere ritualmente al viento del poniente; *Mazahuac* que es el término empleado también para describir al viento del poniente, el cual sirve, además, para designar a un tipo de hongo alucinógeno; *Ayauhcocolli*, *Tlapetlanilcuahuitl* y *Oztopilcuahuitl* son tres nombres rituales con los que se designaba al rayo (significan respectivamente “niebla enrollada”, “bastón de relámpago” y “bastón de caña”); se elide también el nombre de *Itztlacoliuhqui* con el que también llamaban al hielo. Además de los nombres rituales, se omitió en español toda la gama de colores con los que se describen las tonalidades del arcoíris.

La omisión de estos datos, por un lado, se debe posiblemente al celo del fraile para no promover la idolatría, ni siquiera de manera indirecta; por otra parte, quizá pretendía evitar la censura de su trabajo por los revisores de éste, o tal vez consideró que no sería información relevante para sus potenciales lectores europeos. De cualquier modo, tanto la versión en español como el texto original en náhuatl contienen datos importantes que el estudioso de la cultura náhuatl no puede ignorar. Mientras que en náhuatl tenemos los datos recabados de los informantes y en lengua original (aunque editados y reescritos por los colegas colaboradores de Sahagún), en la versión castellana

1 Las cursivas son mías.

2 Las cursivas son mías.

se encuentran tanto una explicación como un informe condensado de esa información, elaborados por aquellos que aún pudieron apreciar más de cerca el esplendor de la cultura náhuatl.

Al final, se debe tener en cuenta que, aunque los informantes hayan sido sabios indígenas concededores de sus tradiciones, el trabajo de Sahagún es una indagación formulada desde los paradigmas del pensamiento europeo y calificada desde un teocentrismo cristiano.

El estilo del texto náhuatl abunda en paralelismos y en enumeraciones parasinonímicas. Son frecuentes las marcas de aspecto verbal como los direccionales, el régimen de uso con posposiciones, formas compuestas con verbos auxiliares, etcétera. El uso del honorífico es reducido. La presencia de difrasismos es mínima en estos capítulos con el registro sólo de dos: “el agua divina, lo quemado” (la guerra) y “nuestra cena, nuestro desayuno” (nuestro alimento), ya que la materia y el estilo para referir estos temas no lo amerita por ser más de índole descriptiva e informativa.

La parasinonimia dota a las descripciones de mayor profundidad semántica y narrativa, aspecto que no se refleja en el comentario castellano. Esto vuelve a la narración en náhuatl más reiterativa y extensa. Dicho estilo narrativo, si bien es un recurso frecuente en las lenguas orales como el náhuatl (Montes de Oca 2013, 21), puede también obedecer a la intención de recabar todas las formas posibles del habla en lengua mexicana, como bien lo expresa Bernardino de Sahagún en su “Nota al lector”.

En cuanto a la traducción que aquí se presenta, he dejado en lengua original y en cursivas las palabras que representen una categoría intraducible, por lo menos según mi criterio, en la lengua de llegada: nombres de objetos sagrados, conceptos u objetos sin equivalente categórico en el español, así como algunos nombres propios. Sólo cuando ha sido necesario, he referido en una nota a pie de página el significado literal de estas palabras y alguna explicación al respecto. Cuando un concepto se explica con la misma palabra, dando como resultado una especie de tautología, he optado por traducir el segundo, por ejemplo: *motenehua*, cihuatlampa *tonalli*. *[pa[m]pan iuh quitoaya*, cihuatlampa, “se dice que es signo del *cihuatlampa*. Por [esto] se decía así, rumbo de las mujeres”.

Del mismo modo que en la entrega anterior (Torres López 2019), en el caso de los verbos que refieren un ritual en específico, los he traducido al

castellano y he colocado en una nota el verbo en náhuatl, esto con la intención de lograr una lectura comprensible y fluida de la traducción. Sólo cuando el estilo del español me lo ha permitido, he dejado el vocablo asociado a determinado ritual en náhuatl.

Asimismo, he tratado de reflejar la misma estructura del discurso original en la que se desarrolla la narración, la cual, muchas veces, contiene no sólo paralelismos, entendidos como formas binarias y sinonímicas, sino verdaderas enumeraciones que incluyen más de dos formas distintas de referir una misma idea.

Por lo que toca a las marcas direccionales del verbo (*hual/on*), las he traducido en los verbos que involucran un desplazamiento o cuando es necesario reflejar este aspecto verbal, ya que representan una característica importante de la lengua y un énfasis en la dirección de las acciones que el narrador quiere resaltar. La gran mayoría de los direccionales traducidos se emplean cuando se describen los movimientos de los astros. Del mismo modo, incluyo una serie de notas para explicar vocablos o elementos culturales relacionados con ciertos contextos a los que se está haciendo alusión dentro de la narración o que se encontraban anclados a una serie de usos específicos dentro de la percepción indígena del mundo.

La paleografía del texto original que aquí se presenta ha sido normalizada bajo los criterios del programa informático (*TECPANA*) creado para este proyecto por Marc Thouvenot. El objetivo es facilitar la lectura al reducir las múltiples grafías de una palabra. El programa se basa en los primeros trabajos de Marc Eisinger sobre la normalización automatizada y en algunas de las elecciones gráficas de Michel Launey (Thouvenot 2011, 170). Describir cada proceso de normalización sería largo, por lo que en palabras del autor se puede decir que “lo que se obtiene con la normalización automática realizada con *TECPANA* es un náhuatl escrito casi como el de Carochi (a excepción del *cua* y la *z*, que él escribe *qua* y *ç*), pero sin el saltillo ni la longitud vocálica” (Thouvenot 2011, 170–71). Además, se conservan signos diacríticos, pero se desatan las nasalizaciones y abreviaturas (Máynez 2007, 406–07). En cuanto a la división de los párrafos, ésta puede o no coincidir con el original, pues se han dividido de acuerdo con el contenido que desarrollan.

PALEOGRAFÍA

[f. 7v] Inic ey capitulo, itechpa tlatoa: in cicitlaltin.

Mamalhuaztli.

In icuac hualneci, hualmotema: tlenamacoya, tlatotoniloya: ic mitoaya, ohualhuetz in Yohualtecutli, in Yacahuiztli: quen huetziz in yohualli, quen tlathuiz.

Auh in hin tlenamacoya, expa in mochihuaya: icuac in tlapoyahua, tla-cuauhtlapoyahua, ihuan netetequizpan, tlatlapitzalizpa. Icuac, i, nezoaya, nehuitzmanaloya: ic expa tlenamacoya, icuac in tlahuizcalehua, tlahuizcalli moquetza: in tlatlalchipahua, in ye tlathuinahuac.

Auh inic mitoa, mamalhuaztli, itech monenehuilia in tlecuahuitl: yehica, in icuac tlecuauhtlaxo, ca momamali in tlecuahuitl: inic huetzi, inic xotla, inic mopitza tletl.

No ihuan, inic nematlatiloya: inic [f. 8r] momatlaiaya toquichtin, yehuatl quimacacia, mimacacia imacaxoya, mitoaya: quilmach in aquin amo nematlatile, imac tlecuauhtlaxoz in Mictlan, in icuac omic. Yehica in toquichtin, mochi tlatl momatlaiaya, nenecoc inmac quihuihuipanaya, quitetecpanaya in innematlatil: ic quitlayehcalhuiaya in mamalhuaztli: in iuh huipantoc, tecpantoc, no iuh quihuihuipanaya, quitetecpanaya in immac innematlatil.

Citlalpol, Huei citlalin.

Mitoya: in icuac yancuican hualcholoa, hualquiza, nappan polihui, popoliuh-tihuetzi: auh zatepa[n] huel cueponi, cuepontimotlalia, cuepontica, tlanextitica: iuhquin metztona ic tlanextia.

Auh in icuac, yancuican hualcholoa: ce[n]ca mahuiztli motecaya, nemaughtiloya: nohuiyan motzatzacoaya in tlecalli, in pochquiyahuatl: mitoaya, azoocolizzo, itla acuali quitquitihuitz, in oquizaco. Auh in quenman quic-hualittaia.

Auh no micoaya, in icuac hualcholoa, izcaltiloya, quitlacoaliaya: imezotica [f. 8v] in mamalti, contlatzitzicuinihiaya, contlatlatlaxiliaya, contlayahuiliaya.

Inic nahui capitulo, itechpa tlatoa: in cicitlalin.

Citlalin popoca.

Mittoa: tlatocatetzahuitl, ic tlatocamicoaz, azo aca huei tlazopilli ye miquiz: ihuan no quitoaya, azo cana ye hualmotzacuaz, azo ye oliniz teotl tlachinolli: ihuan anozo ye mayanaloz. Quitoaya in macehualti: azo tapiz hi, azo apiztli quitoa.

Citlalin tlamina.

Mittoa: amo nenquiza, amo *nezhuetzi*, in itlaminaliz: tlaocuillotia. Auh in tlamintli, mittoa: citlalminqui, ocuillo, aocmo cualo, mauhcaitto, tlaelitto, hihielo, tetlayeltia.

Auh in yohualtica huel nemalhuilo, neolololo, netlapacholo, nequentilo, netlalpililo: imacaxo in itlaminaliz citlalin.

[f. 9r] Citlaxonecuilli.

Zan iyoca onoc, iyoca neztoc, tlenextitoc, cuecuepocatoc: Auh inic mittoa, citlaxonecuilli: ca quinenehuilia, huel no iuhqui centlamantli tlachichihualli tla-xcalli, anozo tzohualli: nenecoc, cecentlapal cuacoltic, cuatehuilacachtic: xochilhuitl ipan in cuacualoya, nohuiyan cecencalpan: quitzacutimanca, in nohuiyan techachan nechihuilliloya.

Citlalcolotl.

Zan no iuhqui: quinenehuilia, quinamiqui, in itlachieliz tecuani colotl: cuitlapilcocoltic, mamalacachtic, tetehuilacachtic in icuitlapil: ipampa inic mittoa Citlalcolotl.

Ehecatl.

Motenehuaya: ic quinotzaya Quetzalcoatl. Nauhcampa huallauh, nauhcampa hualitztiuh. Inic ceccan huallauh: ompa in iquizayampa tonatiuh, quitoaya Tlalocan: inin ehecatl, ompa huallauh, quitocayotiaya, tlalocayotl: amo cenca temauhti, amo cenca totoca, [f. 9v] huel ipan acaltica huiloa, huel ipan quixoa, in atlan: huel ipan panoa.

Inic occan huallauh, motenehua mictlampa: auh inin motocayotia mictlampa ehecatl. In hin huel imacaxo, huellamauhtia: cenca totoca, in icuac moquetza, amo huel quixnamiqui in acalli: amo huellahuilteco, amo huel tla-xtlapalolo, ahuel ixtlapal huiloa, ahuel tlanecuilolo in atlan: zan mauhcaquixoa, mauhcaquiza in tlapanahuique, in atlâca, in tlâtlamâque, in tlamisque. In

oquittaque, ca mictlampa ehecatl in omoquetz: ic cenca motenmati, motequipachoa, huel motequimati, ompilcatoque, ompipilcatoque, in tlaneloa, in tequitlaneloa: huel momacuauhtilia, inic huel onquiza, onmacana atenco, atexipalco, achichiyacpa: iuh quitoa, ca miecpa, teatlanmictia, quipolactia in acalli.

Inic excan huallauh: motenehua cihuatlampa, motocayotia, cihuatecayotl, cihuatlampa ehecatl: no quitocayotia Ce Ehecatl, anozo Mazahuac [f. 10r] ipampa ompan hualitztiuh Mazahuacan. Auh in hin, amo no cenca totoca: yece cenca itztic, huel tececmiti,³ tepinehualti, tepineuh, tetetzilihuiti, tetetzilquixti, tetzitzilquiti, tehuihuiyoquilti, tecuecuechquiti, tecucuechmiquiti: texillancuauhtili, teyomotlancuauhtili, tetzonteconeuh. Auh tel, huel ipan quixoa in atlan, amo temauhti, amo temahuizcuiti.

Auh inic nauhcampa, huallauh ehecatl, ompa huitztlampa: motocayotia huitztlampa ehecatl. Auh inin, cenca huel imacaxo, mimacaci: netenmacho, aoc tenahuatilti, aoc tetlatolti: ipampa cenca totoca, cenca tlamauhtia. Quitoa, in icuac moquetza: huel quitzinehua, quipoztequi in cuahuitl: ihuan quixitina in tepantli, in tepanzolli, in xacalli: quecatocia in tlatzacuilli, in chinancalli. Auh in huei atl colonia, quiteponazoa, quipozonaltia, cacuecuenyotia: iuhquin tetecuicatimani, cocomocatimani [f. 10v]: auh in acalli cahacomayahui, caacotlaza: huel no iuhqui, quinamiqui in mictlampa ehecatl.

Tlapetlanillotl, tlapetlaniliztli.

Moch ic quinzaya, quitocayotiaya, ayauhcolli, tlapetlanilcuahuitl, oztopilcuahuitl. In icuac tlapetlani, tlâtlapetlani: tixpoyahua, tixmimiqui, titixmauhtia, titocuitihuetzi: aixnamiquiliztli, aixnamiquiztli, nohuiyan tlâtlaneztimoquetza: iuhquin tlahuizcalli moquequetza: inic huallauh hualcocoliuhtih, cuecueliuhtihuitz.

Ic macuilli capitulo, itechpa tlatoa: in mixtli.

Tlalocan Tecutli.

Teotl ipan machoya, itech tlamiloya, in quiahuitl, in atl: iuh quitoaya, yê quichihua in ticcoa,⁴ in tiqui, in cualoni, in ihuani, in tonenca, in toyolca, in tococh-

3 Léase *tececinctia*.

4 Léase *ticcua*.

ca, in toneuhca, in tocemilhuitiaya, in tonacayotl: in ye ixquich xopanyotl, in itzmolintoc, in celiztoc [f. 11r], in cuahuitl, in huauhtli, in chian, in ayotetl, in etl, in metl, in nopalli: ihuan in occequi, in amo cualoni, in xochitl, in xihuitl.

Auh in icuac ilhuiquixtililoya: achtopa nahuilhuitl mozahuaya, motlalo-cazahuaya in tlamacazque: in motenehua calmecac mohuapahua, mozcaltia.

In icuac oacic nahuilhuitl, in ye nehualco, in ye ilhuitl mochihua: matlampapachoaya, mopopolactiaya in huei apan: amo ihuiyan, amo motlamachoya, in atlan onmotzotzopontitlaza, onmotzotzopontimayahui: zan monetechoya, oncan zoquititlan quinemitia, quipopolactia, quihuihuilana: icpac cantinemi, quitítlicza, atlan tlatzotzopotztinemi, aicoxotztinemi, tlamomolotztinemi: inmac mohuihuitlatinemi, in tlamacazque, in otlâtlaco, in calmecac itlâ oncholo. In tlanel zan aca onmotepotlami, itlâ oconicxixopeuh, oc huel ic conacique, ye ic inmal za quipipia, aocmo conixcahua, inic catlampapachozque. Auh amo zan quenin [f. 11v] quipoloa: huel quicôcoltia, quellelaxitia, za quen quimattoc, za mopopozauhtoc, za izomocatoc, za micqui in quihualmayahui atenco: ayac huel ipan tlatoa, oncan quimomana in intahuan, in innahuan.

Auh in aquin quitlamauhcaittilia, in quitlatezmachilia ipiltzin, inic amo catlampapachozque: conquixtiaya itlatzin quinmacaya in tlamacazque, azo totolin, azo tlacualli: ic quicahuaya.

Auh in icuac, i, in nohuiyan techachan, in cecencalpan etzalcualoya: ceceyaca metzalhuiaya, ihuan etzalmacehualoya: cintopiltica mitotia, tepan cacalaqui, motlatlaehua, motlatlaitlania, in etzalmaceuhque: zan moche in etzalli quinmaca innoxochuicol, imehetzalcon intlan cahana.

In yehuantin, i, motenehua tlaloque: intech tlamiloya in mixtli, in quiahuitl, in tecihuitl, in cêpayahuitl, in ayahuitl, in tlapetlaniliztli, in tlatlatzini-liztli, in tehuitequiliztli.

[f. 12r] Ayauhcozamalotl.

Iuhquin huitolihuiqui: tlauhuitolitic, coltic, inic hualmoquetza, tlatlatlapal-poalli, motlatlapalpouh in itlachieliz. In centlamantli tlapalli, itech neci: xoxoctic, quiltic, quilpaltic, iyapaltic, quilpalli, iyapalli: ihuan coztic, xopal-tic, xochipalli: niman ye chichiltic, tlapaltic: ihuan tlaztalehualtic, tlaztale-hualli: ihuan texôtic, texôtl, matlaltic, matlalli.

Auh quitoa, in icuac hualmoquetza: quinextia, quiteittitia, quinezcayotia, ic macho, ic machizti, ic itto: in amo quiahuiz, amo tlaelquiahuiz, amo tila-

huaz: zan quimomoyahuaz in mixtli, quipopoloa, quelleltia, quiyacatzacui-
lia in quiyahuitl, in tlaelquiyahuitl: in tepaltli, in techacoani, in tezoquitli.
Intla cenca omotlatlali mixtli, in ohuel cuicuichehuac, in onohuiyan tlâtlayo-
huac: zan quipopopoloa. Intlanel quiahui, aocmo cenca tilahua, aocmo mol-
huia: za ahuachquiahui, ahuachtli [f. 12v] in onhuehuetzi, in onchichipini:
ahuachpitzactli, ahuachpicilli, ahuachpiciltoton, in ontzitzicuini in onhuehue-
tzi: anoce zan ahuachtilahua, ahuachtilahuatimani, ahuachtzetzeliuhtimani.

Auh quitoa, quilmach intla metl, ipan moquetza: ic macuezalichui, ma-
cozahuia, mahuaqui, machichilihui, matlatlahuia, macuetlahuia. No ihuan
quitoa, in icuac miecpa hualmoquetza: ic neci, zan cuel quizaz, in quiyahuitl:
quitoaya, zan cuel yazque in ahuaque, ye quizazque in tlaloque.

Ic chicoacen capitulo, oncan mitoa: in cêpayahuitl, ihuan mixtli, ihuan in
tecihuitl.

Cetl, mitoa: Itztlacoliuhqui, cexiuhtica in huallatiuh, in cehuetzi: ipan ochpa-
niztli, in pehua cehuetzi. Auh chicoacempoalilhuitl, chicuacempoaltonal: in
mani, in cehuetzi. Auh ipan quiza, ipan polihui, in itoca tititl.

Icuac tlami, mitoa ca oquiz in cetl, ye tocoz, ye toquizpan, ye tlatlala-
quiloz, ic tlallan ontlatlaliloz [f. 13r]: ye tlatotonia, ye tlacacahuaca, ye tlaya-
mania: ye cualcan, ye oncan, ye inman, ye tlainman, otlainmantic: ye tlicihui,
otlâciuh, ye neamalo, ye neacomanaloz, ye nemocihuiloz, ye tlamocihuiz,
aoc onnetlaliloz: ye tlacaitl ehuaz, ye motocaz in tlaelimictli, in tlapopoxolli,
in zacamolli, ye zacamoloz, ye etlaxoz, ye etlazaloz: ye oauhpixoloz, ye oauh-
quetzaloz, ye chiempixoloz, ye chiltecoz, ye chilaquiloz: ye onpipilcotoz, ye
onnemayaohuaz, ye netlacatiloz.

Cepayahuitl.

Zan ihuical, zan itlahuical, quitoquilia, quitocatiuh, ihuan onotiuh in cetl:
ihquin quiahuitl ipan pohui. Auh mitoa, in icuac cêpayahui: pixcoz, tlamochi-
huaz: quinextia, inezca in pixquiztli.

Mixtli.

In icuac tepeticpac moloni, momoloca, motlatlalia, mopiloca: mitoaya, ca ye
huitze in tlaloque, ye quiyahuiz, ye pixahuizque [f. 13v] in ahuaque.

Tecihuitl.

Ic mochihua, ic neci: in icuac tepeticpac motlatlalia mixtli, cemca iztac: mitoa, ca ye tecihuiz, ye tecihuiloz in tonacayotl.

Auh inic huetzi tecihuitl, iuhquin tlacacalaca, tecuacacalania, temômotla: huel ic miqui, ic ixpolihui, ic tonacamiqui, cematl quimmana, atlixco quinmana in totome. Auh huel oncan mopixquia, quin mopixquia, tonacatlama, in atlaça.

Auh inic amo tecihuiz, inic amo tecihuiloz, inic amo tecinmiquiz toctli: niman quitopehua, quipehuia, in teciuhtlazque, in quiyauhtlazque: atlanpa quicuania, quitlachieltia, quihuica: anozo ompa quitlaza in zacatla, zacaixtlahuacan, in atle imochihuayan, atle iyonoya, atle onoc, atle iyehuaya, atle ehuatoc, atle iquizayan, atle quiztoc, atle onhuetztoc: zan iuhcatla, tetl huahuacca.

TRADUCCIÓN

[f. 7v] Capítulo tercero que habla acerca de las estrellas.

Mamalhuaztli.⁵

Cuando aparece hacia acá, se coloca hacia acá, se ofrendaba incienso al fuego, se ofrendaba al fuego, por esto se decía: “Yohualtecuhtli,⁶ Yacahuitztli⁷ cayó de lo alto. ¿De qué modo la noche caerá? ¿De qué modo amanecerá?”

5 Sahagún menciona en sus *Memoriales con escolios* que es la constelación de los Mastelejos (constelación de Orión). Molina menciona que es la constelación de los Astillejos (las dos estrellas Cástor y Pólux de la constelación de Géminis, muy próxima a los cuernos de la constelación de Tauro) (Ávalos 1960, 102–09). Tezozomoc, en su *Crónica mexicana*, las identifica como las llaves de San Pedro (conjunto de siete estrellas de la constelación de Tauro conocidas como *Hyadas*) (Gallo 1954, 11–13). *Mamalhuaztli* es también una forma de llamar a los dos bastones que servían para sacar fuego al hacer girar uno sobre otro, imagen que corresponde mejor con la constelación de Orión como bastón inferior (el cinturón) y un grupo de estrellas (la espada) que hace de bastón superior. Dicha constelación servía como marca en el cielo nocturno para la ceremonia del encendido del fuego nuevo cada 52 años.

6 “Señor de la noche”. Posiblemente también se identifica con alguna estrella. Según Ignacio Gallo, a los dos conjuntos de estrellas que forman la *mamalhuaztli* también se les llama respectivamente como los dos dioses que aquí se mencionan: Yohualtecuhtli (Orión) y Yacahuitztli (la espada) (Gallo 1954, 13). Además, durante la ceremonia de su nacimiento, las niñas eran encomendadas a este dios, a quien también llamaban Yacahuitztli o Yamanaliztli (Máñez 2002, 363).

7 “Espina de la nariz” o “Espina de la vanguardia”, nombre de un dios asociado con la noche. Posiblemente también se identifica con alguna estrella. Sahagún lo traduce como “Puntiagudo”, “El que precede” y “Principio y guía” (Máñez 2002, 357).

Y esto mismo, se hacía ofrenda al fuego, se hacía tres veces: cuando se oscurece, [cuando] se hace más noche y [cuando] es la hora de dormir, es hora de tocar las flautas. En ese momento se ofrendaba sangre,⁸ se ofrendaban espinas de maguey⁹ [ensangrentadas]. Del mismo modo, se hacía ofrenda al fuego tres veces: cuando amanece, [cuando] se levanta el alba, [cuando] clarea al amanecer.

Por ello se decía que la *mamalhuaztli* se asemeja a los [palos de fuego] *tlecuahuitl*,¹⁰ porque en ese momento son hendidos los *tlecuahuitl*, se barrenan los *tlecuahuitl*. El fuego por eso cae,¹¹ por eso arde, por eso se enciende.

También nuestros varones por ello eran quemados, por ello [f. 8r] se quemaban las muñecas de las manos.¹² A esto le tenían respeto, se respetaba, era respetado, se decía: dizque quienes no posean la quemadura en la muñeca serán barrenados los *tlecuahuitl* en sus muñecas [allá] en el *mictlan*¹³ cuando mueran. Por esta razón, nuestros varones, todos ellos,¹⁴ se quemaban las muñecas. Ordenaban, disponían sus quemaduras en ambos lados de sus manos, de tal manera que imitaban a la *mamalhuaztli*. De este modo está ordenada, está dispuesta,¹⁵ asimismo ordenaban, disponían sus quemaduras de muñecas en sus manos.

8 *Nezoa*. Ritual recurrente en distintas ceremonias en el que se ofrenda sangre de diversas partes del cuerpo según el tipo de ceremonia.

9 *Nehuizmanalo*. Las espinas se ofrecen con sangre del autosacrificio.

10 “Palos de fuego”. Bastones que sirven para encender el fuego nuevo, están relacionados con la constelación llamada *mamalhuaztli*.

11 “Caer el fuego” o “caer los *tlecuahuitl*” es una forma figurada de referir el encendido del fuego nuevo.

12 *Matlatia*.

13 “Lugar de los muertos”. Era uno de los cuatro lugares a donde iba quien moría, especialmente los que morían por muerte natural o por alguna enfermedad que no estuviera relacionada con el agua.

14 En náhuatl se menciona *mochi tlatcatl*, “todos los que son personas”, es decir, los que figuran ya como personas con participación social y responsabilidades del mismo tipo. En este caso se refiere a los varones que han alcanzado dicha condición.

15 Es probable que el informante tenga a la vista una figura o imagen que se ha perdido con la captura sólo del texto en este segmento, pues hay cuatro comparativos para referir la forma de la constelación. Aunque es común que en el estilo del náhuatl se usen estas repeticiones, comparaciones y deícticos, característicos de la oralidad, me parece que aquí no es sólo un recurso retórico, sino que quizá pudo referir una imagen observada en el momento del registro de la información. Se debe recordar que Sahagún indica que

Estrellota, Gran estrella.¹⁶

Se dice que cuando se eleva hacia acá, sale hacia acá por primera vez, se pierde cuatro veces, desaparece con rapidez. Luego resplandece, comienza a brillar, está brillando, está iluminando, del mismo modo que alumbra la luna así ilumina.

Y cuando por primera vez se eleva hacia acá ponía gran temor, había espanto. En todas partes se cerraban las chimeneas, las salidas de humo; se decía que: “¿acaso viene portando, vino a salir la enfermedad, algo malo?” Pero otras veces les parecía algo bueno.

También había mortandad cuando se elevaba hacia acá. [Entonces] eran fortalecidos,¹⁷ alimentaban¹⁸ [a los dioses] con la sangre de [f. 8v] cautivos: se la salpicaban, se la arrojaban, se la ofrecían en sacrificio.

Capítulo cuarto que habla acerca de las estrellas.

Estrella que humea.¹⁹

Se dice portentoso-señorial²⁰ porque habrá muerte de algún *tlahtoani*,²¹ quizá morirá alguien que sea grande [e] importante *pilli*.²² También decían: “Quizá [la estrella] hacia acá se detendrá en alguna parte,²³ quizá moverá

mucha de la información de sus primeras investigaciones para su magna obra se la mostraron a través de imágenes, posiblemente de códices.

16 “Venus”.

17 *Izcaltia* (*ezzotica*).

18 *Tlacualia* (*ezzotica*).

19 Cometa. Es importante destacar que en el mundo náhuatl la cualidad del brillo se manifiesta a través de la comparación con el humo y no con la luz. Decir que algo humea o hablar del humo de algún objeto podría referirse a su brillo. En este caso, la estela luminosa del cometa es el humo.

20 *Tlatocatetzahuítl* se compone de *tlahtoani* y *tetzahuítl*, por lo que también podría traducirse como “presagio del gobernante”. Dentro de las categorías del pensamiento nahua, *teztahuítl* es un concepto muy complejo y con múltiples significados (López Austin 2019). Aquí tiene el sentido de un mal presagio.

21 “El que habla” o “gobernante”. Gobernante dinástico de un *altepetl* o ciudad.

22 “Noble”. Designación genérica con la que se refería a cualquier miembro de la nobleza.

23 Anderson y Dibble, en su edición del *Códice Florentino*, traducen “And likewise they said that somewhere he might be imprisoned” (Sahagún 1953, 13). Sin embargo, tanto por el conector que marca otra oración distinta como por la conjugación del verbo y sus marcas direccionales, me parece que se refiere más bien al movimiento del cometa, que cuando parece detenerse en un lugar, quizá en el cielo, es mal presagio.

al agua divina, a lo quemado ‘a la guerra’,²⁴ o quizá habrá hambruna”. Los macegales decían: “¿Acaso nuestra hambre es esta misma? ¿Acaso [hay] hambruna?”, dicen.

Estrella que flecha.²⁵

Se dice que su flechamiento no es en vano, no acontece en balde: llena [todo] de gusanos. De la herida de saeta se dice: “Lo flechado con la estrella está lleno de gusanos, ya no es comestible, es visto con temor, es aborrecido, es odiado, causa asco a la gente”.

[Las personas] se abrigan, se envuelven, se cubren, se visten, se anudan la manta durante la noche: se teme del flechamiento de la estrella.

[f. 9r] *Xonecuilli*²⁶ de estrellas.

Se encuentra aparte, se ve solo, está alumbrando, está brillando. Por eso se dice que se asemeja a [un] *xonecuilli* de estrellas, asimismo a una cosa elaborada [como] tortilla²⁷ o *tzohualli*.²⁸ En cada uno de sus dos lados está curvado [uno contrario al otro], está enrollado en los extremos. En el día de fiesta *Xochitl*²⁹ se comía en todas partes, en cada una de las casas lo habían de cumplir, se hacía en todas partes, en las casas de la gente.

24 *In teoatl, in tlachinolli*. Difrasismo que refiere a la guerra a partir de la imagen de destrucción que deja el combate.

25 El sentido de *tlamina* involucra el atributo de velocidad, por lo que puede ser también “estrella que corre” o “estrella rápida”. En los *Memoriales con escolios*, Sahagún con-signa que es la “inflamación de la cometa”, es decir, la cola del cometa. Bajo esta analogía, se mencionan los augurios que trae la cola del cometa como si ésta flechara los objetos y recayera algún tipo de mal sobre ellos.

26 Molina lo describe igual a un “palo como bordón con muescas que ofrecían a los ídolos”. Se refiere también a una constelación de estrellas con esa forma, similar a la letra “S”. Hay discrepancia para identificar esta constelación: algunos la reconocen en la constelación de Escorpión; otros, en la Osa Mayor que guarda algún parecido con la de Escorpión. (Gallo 1954, 13).

27 Sahagún menciona que es un pan que se hacía de *tzohualli* con la forma de la letra S.

28 Pasta o pan elaborado con amaranto y miel. Tal mezcla se usaba para realizar representaciones de los dioses o de cautivos durante otras ceremonias religiosas.

29 *Xochilhuitl* refiere etimológicamente a un “Día de fiesta florido”. Sahagún lo registra como “fiesta de demonios” y lo describe como un día del año que lleva ese nombre. Podría, entonces, hacer alusión al día Flor de la cuenta del *tonalpohualli*. Posiblemente estuvo dedicada a algunas divinidades en específico del panteón nahua.

Escorpión de estrellas.³⁰

Asimismo, su efigie se asemeja, se parece a un escorpión letal: de cola encorvada, arqueada; su cola está arremolinada. A causa de eso, en consecuencia, se llama Escorpión de estrellas.

El viento.

Se decía que lo llamaban de este modo: Quetzalcoatl.³¹ Viene de los cuatro rumbos, se dirige a los cuatro rumbos. El primer lugar [de donde] viene es allá de donde sale el sol, [lugar que] llamaban Tlalocan.³² Este viento que de allá viene lo nombraban *tlalocayotl*. No atemorizaba mucho a la gente, no corre muy rápido; [f. 9v] se va con tranquilidad en canoa, se sale con sosiego en el agua, [se] pasa con moderación.

El segundo lugar [de donde el viento] viene se dice *mictlampa*,³³ y éste se nombra viento del *mictlampa*. A este mismo se le tiene mucho miedo, espanta mucho, corre muy veloz cuando se levanta; no se topa bien con las canoas, no va en línea recta, no pasa bien frente a ellas, no se puede ir en línea recta, no se puede navegar de bolina³⁴ en el agua. Sólo se sale con miedo; los remeros, los navegantes, los pescadores, los cazadores salen con miedo excesivo. [Cuando ellos] han visto que se levantó el viento del *mictlampa*, luego temen mucho algún mal, se mortifican, se apresuran mucho, andan de prisa, andan muy de prisa, reman, reman con energía. Esfuerzan mucho sus brazos que pronto salen a alguna parte de la ribera, a la orilla del agua, en el manantial. De tal modo, dicen que mata a la gente en el agua en muchas ocasiones, que hunde las canoas.

El tercer lugar [de donde el viento] viene se dice *cihuatlampa*,³⁵ se nombra *cihuatecayotl*, viento del *cihuatlampa*. También lo nombran 1-Viento o

30 Según Orozco y Berra, los mexicas llamaban *Colotl Ixayac* a la constelación de la Osa Mayor y a la de Escorpión, por lo que podría ser también la Osa Mayor que guarda parecido con la de Escorpión (Gallo 1954, 13).

31 “Serpiente emplumada”, “Serpiente de pluma rica” o “Gemelo precioso”.

32 “Lugar de Tlaloc”. Uno de los cuatro lugares a donde iba quien moría por causas relacionadas con el agua, los rayos o la gota.

33 “Rumbo de la región de los muertos”. Es el nombre del rumbo norte o del *mictlan*.

34 En términos náuticos, es navegar con la vela en contra del viento cuando no es favorable; se va en zigzag contra el viento para poder sobrellevarlo. En el texto se menciona que el viento del norte es tan veloz y fuerte que tampoco esto se puede lograr.

35 “Rumbo de las mujeres”. Es el nombre del rumbo oeste. Recibe el nombre de “Lugar de las mujeres” bajo la creencia de que las mujeres muertas en el parto iban al oeste para acompañar al sol desde el mediodía hasta el ocaso.

Mazahuac [f. 10r] porque de allá viene, del Mazahuacan.³⁶ Este mismo tampoco corre muy veloz, pero es muy frío, congeló mucho a la gente, hizo palidecer a la gente de frío, palidecieron; hizo temblar de frío a la gente, hizo tiritar de frío a la gente, hizo estremecer a la gente, hizo trepidar a la gente, hizo estremecer de frío a la gente, hizo morir de frío, hizo doler el vientre de la gente, hizo doler los costados de la gente, provocó dolor de cabeza a la gente. Pero se sale con tranquilidad en el agua, no asusta a la gente, no los hace tomar espanto.

Y el cuarto lugar [de donde] el viento viene es allá del *huitztlampa*,³⁷ se nombra viento del *huitztlampa*. A éste se le tiene mucho miedo, se le tiene espanto. Se teme que traiga algún mal, hace desafortunadas a las personas, hace enmudecer a las personas, porque es muy tempestuoso, causa mucho temor. Dicen que cuando [este viento] se levanta, puede arrancar, desenterrar los árboles y deshacer los muros, los muros viejos, los jacales; se lleva los setos de caña, las cercas de madera. Y puede mover las grandes aguas, las hace crecer, las hace espumar, levanta olas. Del mismo modo se extiende tronando, se extiende haciendo ruido [f. 10v]. A las canoas las arroja por lo alto, las lanza por lo alto. Asimismo, se asemeja al viento del *mictlampa*.

El relámpago, el rayo.

Con muchos [nombres] lo llamaban, lo nombraban: *ayauhcocolli*,³⁸ *tlape-tlanilcuahuitl*,³⁹ *oztopilcuahuitl*.⁴⁰ Cuando relampaguea, relampaguea mucho, nos encandilamos, nos cegamos por la luz, se nos ofusca la vista, nos espantamos. Es cosa que no se puede mirar, que no se puede soportar, por

36 “Lugar donde se tienen venados” o “Lugar de los mazahuas”. Alexis Wimmer lo define como “Lugar salvaje”. En composición con la palabra *nanacatl*, “hongo”, se refiere a hongos alucinógenos: *Mazahuacan nanacatl*, “hongos del Mazahuacan”.

37 “Rumbo de las espinas”. Es el nombre del rumbo sur.

38 “Niebla enrollada”. Es el nombre ritual o mágico que se le da al rayo y que Sahagún traduce como “niebla o exhalación que va culebreando”. Del mismo modo, los dos siguientes apelativos hacen alusión a los nombres mágicos del relámpago. Dentro de las realizaciones del discurso mágico y ritual, las divinidades y objetos deben ser interpelados bajo sus nombres mágicos, sagrados o calendárico-rituales (Torres López 2018, 11–34).

39 “Bastón de relámpago”. Especie de cetro o macana pintada de color rojo de la cual se pensaba salían centellas y llamas de fuego. Nombre ritual del rayo.

40 “Bastón de caña”. Bastón en forma de caña o hecho de una caña grande. Nombre ritual del rayo.

todas partes se pone claro del mismo modo como se levanta la aurora. De tal manera viene, va torciéndose hacia acá, viene quebrándose.

Capítulo quinto que habla acerca de las nubes.

*Tlalocan Tecuhtli.*⁴¹

Era conocido por divinidad, se le adjudicaba la lluvia, el agua. Así decían que ya hace lo que comemos, lo que bebemos, lo que es comestible, lo que es bebible, nuestro sostén, nuestro mantenimiento, nuestra cena, nuestro desayuno (nuestro alimento),⁴² nuestro día a día, nuestro sustento; todo lo que está germinando, lo que está brotando⁴³ en tiempo de lluvias: [f. 11r] los árboles,⁴⁴ el amaranto, la chíá, las calabazas, los frijoles, los magueyes, los nopales y aún otras cosas que no son comestibles: las flores, las yerbas.

Cuando se hacía su fiesta, los *tlamacazque*⁴⁵ ayunaban cuatro días antes, ayunaban por Tlaloc.⁴⁶ Se dice que ellos se educan, se crían en el *calmecac*.⁴⁷

Cuando han pasado los cuatro días, ya al final del ayuno, se hacía la fiesta. A quien había cometido una falta, a quien había roto algo en el *calmecac*, se [le] introducía en el agua, se [le] metía en los grandes ríos bruscamente; se [le] castiga cruelmente, se [le] arroja punzándolo en el agua, se [le] lanza punzándolo, sólo se [le] maltrata. Lo obligan a vivir, lo introducen, lo

41 “Señor del Tlalocan”. Otro nombre de Tlaloc.

42 *Tocochca, toneuhca*.

43 *Itzmolintoc, inceliztoc*. Anderson y Dibble traducen esta secuencia, al parecer, como “sprouts, fresh green sprouts” (Sahagún 1953, 17). Sin embargo, aunque los verbos están precedidos de la partícula “in” y pueden atribuirse como parte de la numeración que sigue sobre las cosas que germinan, opino que más bien son los verbos principales de esta oración que va antes de la numeración, y *xopanyotl* es el complemento circunstancial de tiempo, de lo contrario, dicha oración carecería de un verbo tácito.

44 *Cuahuitl*, es posible que sea un error del escribano por el cambio de folio ya que en los *Primeros Memoriales* aparece la palabra *quilitl* “quelites” o “plantas comestibles” en lugar de *cuahuitl* “árboles”, lo cual tiene más sentido en la narración.

45 “Los que darán de comer” o “los que ofrendarán algo”. Sacerdotes encargados del culto a Tlaloc. Reciben su nombre a partir de la denominación Tlaloc Tlamacazqui, “El que dará [de comer] a Tlaloc”.

46 “El que está extendido sobre la tierra”.

47 Tipo de colegio sacerdotal donde se educaba a los hijos de los nobles en el culto y cuidado de los dioses, en lo militar y en lo necesario para desempeñar cargos públicos. También se denomina con este nombre a la casa dentro de los templos donde vivían los sacerdotes.

arrastran allí en el lodo, lo andan agarrando, lo andan pisoteando sobre [el lodo], [lo] andan picando en el agua, andan revolviendo el agua; andan meneando el agua, se anda escabullendo de las manos de los *tlamacazque*. Aunque sólo alguien se haya tropezado, haya golpeado algo con el pie, también por eso lo aprehendían, por eso era ya su cautivo, lo cuidaban; ya no lo descuidan porque lo restregarán en el agua. Y lo maltratan [f. 11v] un poco, lo hacen sufrir, lo afligen; sólo está al borde de la muerte, sólo está respirando débilmente, sólo respira con esfuerzo, sólo lo arrojan moribundo en la orilla del agua. Nadie puede abogar por él, lo entregan donde [estaban] sus padres, sus madres.

Quien teme algo, [quien] se preocupa por su hijo, para que no lo restrieguen en el agua, sacaba algunas cosas, las ofrecía a los *tlamacazque*, quizá totolas, quizá comida. En consecuencia, lo dejaban.

Entonces se comía el *etzalli*⁴⁸ en todas partes, en todos los hogares, en todas las casas; en cada una se comía el *etzalli* y se hacía el merecimiento⁴⁹ de *etzalli*, bailan con bastones de cañas de maíz. Los *etzalmaceuhque*⁵⁰ andan de casa en casa, solicitan limosna, demandan limosna; les dan todo el *etzalli* en sus pequeñas vasijas floridas, en sus ollas de *etzalli*, en ellas lo toman.

Ellos mismos se dicen *tlaloque*,⁵¹ a ellos se les adjudicaban las nubes, la lluvia, el granizo, la nieve, la niebla, los relámpagos, los truenos, los rayos que golpean a la gente.

[f. 12r] El arcoíris.

Es parecido al arco de un puente, curvo, encorvado. Así se levanta con diversos colores, colorida es su apariencia. Algunos colores que aparecen son: verde-azul, verdoso oscuro, cardenillo oscuro, verdín oscuro, verde oscuro,

48 Comida propia de la veintena de *etzacualiztli* que consistía en maíz cocido con frijol.

49 *Etzalmacehua*. El verbo *macehua* generalmente tiene el sentido de “hacer merecimientos” o “hacer penitencia”, aunque también se refiere a “danzar” con el sentido ritual de hacer merecimientos o penitencia. Aquí puede referirse a la acción de comer el maíz cocido con frijol y danzar con la caña del maíz.

50 “Merecedores de *etzalli*”. Sacerdotes que desempeñan un papel ritual en esta celebración.

51 Nombre genérico con el que se designa a las divinidades de la lluvia y otros fenómenos atmosféricos.

verdín; y amarillo, anaranjado, rosa-anaranjado;⁵² luego rojo, colorado; y rosado, rosa; y azulado, azul, azulado turquesa, azul turquesa.

Dicen que cuando se levanta muestra, revela, señala, de este modo es conocido, de este modo se sabe, de este modo es visto, que ya no lloverá, ya no lloverá recio, ya no lloverá mucho, sólo dispersará las nubes. Destruye, detiene, ataja la lluvia, la lluvia recia que moja a la gente, la que empapa a la gente, que enloda a la gente. Si muchas nubes se asentaron con frecuencia, se hicieron muy negras, se oscurecieron en diversas partes, solo las destruye. Aunque llueva, ya no llueve mucho, ya no arrecia, sólo llovizna, cae el rocío [f. 12v], chispea; riega, cae la mollizna, la llovizna, la lloviznilla o sólo hay brizna; se extiende la brizna, se extiende repartiéndose la brizna.

Y dicen: dizque si se levanta sobre un maguey por eso se amarillece, las pencas se amarillean, se secan, se enrojecen, se sonrojan, se marchitan. También dicen que cuando se levanta hacia acá es señal, muchas veces, de que pronto se irá la lluvia, decían que pronto se irían los dueños del agua, que ya se irían los *tlaloque*.

Capítulo sexto donde se habla de la nieve y las nubes y el granizo.

El hielo se dice *itztlacoliuhqui*.⁵³ Viene, cae hielo cada año, comienza a caer hielo en *ochpaniztli*.⁵⁴ Se reparte, cae hielo [cada] ciento veinte días, [cada] ciento veinte signos del *tonalli*. Sale, termina en la [veintena] que se llama *tititl*.⁵⁵

Cuando termina se dice que “se fue la nieve, ya se sembrará, ya es nuestro tiempo de siembra, ya se plantará”. Luego, [la nieve] se diseminará en la

52 *Xochipaltic*, literalmente “color de las flores”. Resulta interesante que se refiera este color bajo el vocablo *xochitl*, lo cual puede sugerir que el color genérico de las flores entre los nahuas es un tono que está entre el rosa y el anaranjado. En otros contextos contemporáneos, *xochipaltic* refiere sólo un tono anaranjado.

53 “Torcedura de obsidiana”, “Torcedura de navaja” o “Torcedura vidriosa”. También es el nombre del tocado de Cinteotl.

54 “El barrimiento”. Es la décimo primera veintena de la cuenta del *xiuhpohualli* (cuenta del año), según los informantes de Sahagún, y está dedicada a las divinidades femeninas Toci y Tlazolteotl.

55 “Contracción, restiramiento”. Es la décimo séptima veintena de la cuenta del *xiuhpohualli* (cuenta del año), según los informantes de Sahagún, y está dedicada a las divinidades femeninas Cihuacoatl-Ilama Tecuhtli.

tierra [f. 13r], ya caliente [el sol], está templado, hay buen clima, ya es buen tiempo, ya es hora, ya es tiempo, ya es momento, llegó el momento. Ya se dio prisa, se apresuró, ya habrá bullicio, ya habrá alboroto, ya habrá diligencia; ya se apresurará. Ya no habrá asentamiento, las personas⁵⁶ se levantarán. Se sembrará la tierra arada, el barbecho, lo labrado. Ya se labrará [la tierra], ya serán sembrados frijoles,⁵⁷ ya serán plantados frijoles, ya será sembrado el amaranto, ya será plantado el amaranto, ya será sembrada la chíá, ya será sembrado el chile, ya será plantado el chile: ya se abrirá el retoño [para sacar las semillas], ya se plantará, ya habrá germinación.

La nieve.

Es sólo acompañante, es sólo asistente [del hielo]; sigue, va siguiendo y persigue al hielo. Es considerada igual a la lluvia. Se dice que cuando nieva habrá cosecha, se darán las cosas, la anuncia, es la señal de la cosecha.

Las nubes.

Cuando se esparcen, fluyen, se colocan, se cuelgan por encima de los cerros, se decían: “los *tlaloque* ya bajan, ya lloverá, los dueños del agua [f. 13v] ya caerán como nieve”.

El granizo.

De este modo se hace, de este modo aparece: cuando se extienden las nubes, que son muy blancas, sobre los montes, se dice: “ya granizará, nuestro sustento se granizará”.

De tal forma, el granizo cae como si tronara, como si hiciera resonar la cabeza de la gente, como si apedrearán a la gente. Por ello muere, por ello se destruye, por ello perece nuestro sustento; a las aves las extiende [hasta] una braza, las esparce sobre el agua. Allí se recogen bien, es el momento de recolectar, los pescadores toman el sustento.

56 En el original se consignó *tlacaitl*, posiblemente debe leerse como *tlacatl* “persona”.

57 Comienza aquí una enumeración de múltiples verbos en voz pasiva que se refieren a la siembra. He traducido estos verbos sólo como “sembrar” y “plantar”. Los verbos utilizados son: *pia* (guardar/tener), *aci* (alcanzar/llegar), *tlaza* (arrojar), *quetza* (erguir), *teca* (recostar) y *aqui* (entrar).

Para que no granice, para que no se haga el granizo, para que no se dañe la espiga de maíz, entonces, los *tlaciuhtlazque*,⁵⁸ los *quiauhtlazque*⁵⁹ lo repeleen, lo ahuyentan. Lo mueven, lo dirigen, lo llevan hacia el agua o lo arrojan allá, al yerbazal, al campo llano, donde no hay nada, en el lugar de la nada, [donde] está vacante, en un lugar vacío, [donde] permanece vacío, donde hay vacío, [donde] está vacío, [donde] se extiende la nada, solo en un lugar desierto, en las piedras secas.

BIBLIOGRAFÍA

- Ávalos Guzmán, Juan. 1960. “La astronomía náhuatl”. *Historia Mexicana*, 10(1): 102–09.
- Códice Florentino*, manuscrito 218-220 de la colección palatina, Biblioteca Medicea Laurenziana. 1979. 3 vols. México: Secretaría de Gobernación-Archivo General de la Nación.
- Escalante, Pablo. 2019. “Sincretismo y cambio cultural: arte y liturgia en los pueblos de indios de la Nueva España en el siglo XVI”, conferencia dictada durante el ciclo de conferencias *El historiador frente a la historia 2019. 1519 El encuentro de dos mundos. Homenaje a Miguel León-Portilla*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 29 de mayo de 2019, disponible en https://youtu.be/3RP35JM5_ZE [último acceso: 20 de mayo de 2020].
- Gallo, Joaquín. 1954. “Las constelaciones indígenas. Un ensayo: identificación de las constelaciones de Sahagún”. *Revista de la Universidad*, mayo: 11–13.
- López Austin, Alfredo. 2019. “Las señales. La palabra *tetzáhuatl* y su significado cosmológico”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 57: 13–38.
- Máynez, Pilar. 2002. *El calepino de Sahagún: un acercamiento*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 2011. “Paleografía y traducción del náhuatl al español del ‘Arte adivinatoria’ (*Códice Florentino*)”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 42: 401–18.

58 “Los que arrojan el granizo”.

59 “Los que arrojan la lluvia”.

- Máynez, Pilar y José Rubén Romero Galván (eds.). 2007. “El *Códice Florentino*: su transcripción y traducción”. En *El universo de Sahagún, pasado y presente. Coloquio 2005*, editado por José Rubén Romero Galván y Pilar Máynez, 49–55. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Montes de Oca, Mercedes. 2013. *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, Bernardino de. 1953. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*. 12 vols. Editado y traducido del náhuatl por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.
- _____. 1993. *Primeros Memoriales*. Edición facsimilar. Norman: University of Oklahoma Press.
- _____. 1999. *Historia general de las cosas de nueva España*. Editado por Ángel María Garibay K. México: Porrúa.
- Thouvenot, Marc. 2011. “La normalización gráfica del *Códice Florentino*”. En *Segundo coloquio. El universo de Sahagún, pasado y presente, 2008*, editado por Pilar Máynez y José Rubén Romero Galván, 159–76. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Torres López, Juan Carlos. 2018. “El conjuro como acto dialógico: análisis de cinco conjuros nahuas”. *Literatura Mexicana*, 29(2): 11–34.
- _____. 2019. “Paleografía y traducción del náhuatl al español de los capítulos 1 y 2 del libro VII del *Códice Florentino*”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 57: 217–36.

RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

John F. Schwaller, *The Fifteenth Month. The Aztec History in the Rituals of Panquetzaliztli*. Norman: University of Oklahoma Press, 2019.

por Elena Mazzetto

En el libro *The Fifteenth Month. The Aztec History in the Rituals of Panquetzaliztli* (El decimoquinto mes. La historia azteca en los rituales de Panquetzaliztli), el historiador estadounidense John Schwaller proporciona una investigación pormenorizada de una de las veintenas más significativas del calendario solar mexica. Como es bien sabido, el nombre “veintena” alude a cada uno de los dieciocho periodos de veinte días que formaban el *cempohuallapohualli*, la “cuenta de veinte en veinte”, de los antiguos nahuas. Durante el “mes” de Panquetzaliztli, “Levantamiento de Banderas” (del 20 de noviembre al 9 de diciembre en 1519), se llevaban a cabo las ceremonias en honor a Huitzilopochtli, dios patrono de los mexicas, lo cual explica la trascendencia de la fiesta para los habitantes de Tenochtitlan y Tlatelolco. El libro está formado por seis capítulos, en los cuales el autor dialoga con el lector a través de un estilo sencillo y comprensible, a pesar de la complejidad de los temas tratados.

La introducción concentra información valiosa. En ella, el historiador advierte que, a pesar de la importancia reconocida de la dimensión religiosa de la veintena, el objetivo del libro es más bien ahondar en las esferas social y política de los acontecimientos. En particular, el libro busca conocer “la

memoria histórica involucrada en estos rituales y dramatizaciones” (*historical memory embedded in these rituals and performances*) (p. 4). Para llevar a cabo tal empresa y permitir la comprensión del lector, Schwaller considera pertinente aclarar el uso del término “azteca”, así como la ortografía adoptada para transcribir el idioma náhuatl. Además, presenta el contexto geográfico del valle de México y la explicación indispensable del sistema calendárico mesoamericano. Otra aclaración necesaria es el significado atribuido a los términos “ritual” y “ceremonia”, debido a la frecuencia de su aparición en el texto. El primer vocablo es empleado en su acepción de “cualquier serie discreta de acciones dictadas dentro de una celebración religiosa más grande” (*any discreet serie of actions dictated within a larger religious celebration*), mientras que “ceremonia” debe entenderse como “una serie de rituales que, en conjunto, constituyen un todo” (*a serie of rituals that, taken together, constitute a whole*) (p. 10). Sigue una sección consagrada a las fuentes históricas utilizadas para la investigación, con apartados dedicados a las crónicas del siglo XVI redactadas por frailes franciscanos y dominicos que contienen la información más puntual sobre el ciclo de las veintenas. El análisis de los métodos de trabajo de los religiosos es útil, ya que informa sobre los riesgos de un uso indiscriminado de esta literatura, por valiosa que sea a ojos del historiador, en la comprensión del ciclo festivo de los nahuas prehispánicos. En efecto, es importante tomar en cuenta el filtro deformante de la mirada católica occidental y la finalidad evangelizadora de estos textos.

Después, John Schwaller presenta el postulado que rige su interpretación de los rituales de Panquetzaliztli, el cual coincide con la propuesta de distintas generaciones de investigadores (González de Lesur 1967: 183, González Torres 1985: 206, Graulich 1999: 205–06, entre otros). Esta propuesta infiere que la fiesta del “Levantamiento de Banderas” conmemoraba dos acontecimientos míticos de primera importancia para el pueblo mexicana: por un lado, el nacimiento de Huitzilopochtli en el Coatepec, donde venció a sus hermanos enemigos, Coyolxauhqui y los Huitznahua; por otro lado, la migración desde Aztlan, la morada de origen, hasta Tenochtitlan, la tierra prometida. En esta parte, siguiendo los pasos de Gordon Brotherston (1974), el autor llama la atención sobre un pasaje del *Códice Florentino* en el que

aparentemente la palabra náhuatl *tetzahuitl*,¹ que identifica al dios mexica y que ha sido traducida como “cosa escandalosa, o espantosa, o cosa de agüero” en el *Vocabulario* de Alonso de Molina (2008, 2: f. 111v.), se vincula con la ausencia de la figura paterna del numen. Siguiendo esta interpretación, quizá cabría preguntarse por qué la misma expresión no se atribuye también a Quetzalcoatl, cuya madre, Chimalman, se embarazó al tragar una piedra *chalchihuitl*, según los *Anales de Cuauhtitlan*.

Posteriormente, el autor introduce una reflexión cuya significación se va observando a lo largo de los capítulos: la importancia de estudiar la acción de correr para entender los rituales de Panquetzaliztli. El fenómeno de la carrera en los contextos rituales nahuas representa sin duda un aspecto hasta ahora ignorado por los especialistas. En el último día de la veintena se llevaba a cabo un desplazamiento llamado *Ipaina Huitzilopochtli* a lo largo de la orilla oeste del valle de México, en el que un sacerdote cargaba una efigie de *tzoalli* —masa de amaranto y miel— del dios tutelar mexica. Para acercarse a este fenómeno, Schwaller rastrea la información disponible sobre los actos relacionados con la carrera en la sociedad mexica, destacando la presencia de figuras específicas cuyo rol era sobresalir en ésta, fueran éstos mensajeros, cargadores o personajes rituales como el *painani* y el *tlaczani*. El papel de estos últimos era llevar la lumbre recién encendida durante la ceremonia del Fuego Nuevo desde el cerro *Huixachtepetl* hasta el Templo Mayor y los distintos barrios de la ciudad insular.

El primer capítulo está enfocado en los ritos de Panquetzaliztli realizados fuera de Tenochtitlan. Se puede vislumbrar aquí un aporte significativo del libro, el cual consiste en rechazar la visión de las fiestas de las veintenas como fenómenos religiosos estáticos para considerarlos como procesos sumamente dinámicos y, por ende, sujetos a cambios inexorables. Al preguntarse sobre la manera de celebrar la veintena fuera de la capital mexica, Schwaller evidencia la importancia de tomar en cuenta las distintas variantes del ciclo de las fiestas del año solar que se celebraban en otros *altepetl* del valle de México y del valle de Puebla-Tlaxcala. En vez de

1 Sobre los múltiples significados de este vocablo y su importancia en el momento de la llegada de los españoles, véanse los trabajos recientes de Olivier y Ledesma Bouchan (2019) y López Austin (2019).

reconstruir una “fiesta prototípica” —un método bastante empleado por los historiadores, debido a la escasez de los documentos— el autor examina por separado los datos procedentes de distintas regiones y trata de reflexionar sobre las disparidades detectables en los ritos de cada variante. Se trata de una metodología eficaz pero arriesgada, ya que el estado fragmentario de las fuentes a menudo no permite llevar a cabo de manera satisfactoria este tipo de análisis. En este capítulo, el autor reúne la información procedente de la obra de Toribio de Benavente “Motolinía” y de los *Primeros Memoriales* de Bernardino de Sahagún, obra elaborada en Tepepulco, en el antiguo dominio acolhua, así como de algunos manuscritos pictográficos. Entre estos últimos destacan el *Códice Borgia*, perteneciente a la tradición cultural del valle de Puebla-Tlaxcala, la *Rueda de Boban* y el *Calendario Tovar*, cuya área de origen correspondería a la ciudad de Texcoco. Sin embargo, sorprende que el autor haya clasificado la descripción de Panquetzaliztli en la obra de Motolinía como oriunda de una región externa a Tenochtitlan, pues, si bien es cierto que buena parte de los datos del fraile fueron recolectados en la región de Tlaxcala, sabemos que también trabajó en la Ciudad de México. Por ello, es evidente que en la descripción de esta veintena se alude al dios tutelar mexica y, de manera bastante pormenorizada, a la *Ipaina Huitzilopochtli*. El mismo Schwaller termina identificando en la obra de Motolinía los rasgos principales de las celebraciones de la capital mexica (p. 50).

Regresando a los documentos pictográficos procedentes de áreas externas a la cuenca de México, el historiador no concuerda con la interpretación de Susan Milbrath, para quien la lámina 46 del *Códice Borgia* representa los rituales comunes de Panquetzaliztli, ya que, como veremos más adelante, el autor vincula más bien el contenido de esta lámina con la ceremonia del Fuego Nuevo. No obstante, concuerda con la autora en que probablemente antes de la llegada de los mexicas y del empoderamiento de Huitzilopochtli, Panquetzaliztli estaría dedicada a Tezcatlipoca, quizás acompañado de Quetzalcoatl. En este capítulo se ofrece también un estudio detallado de los atavíos de Huitzilopochtli y de Painal descritos en los *Primeros Memoriales*, los cuales se comparan con los atributos con que se describe e ilustra el desarrollo de esta veintena en el *Códice Florentino*. Schwaller concluye el capítulo tratando de enlistar los ritos comunes a las variantes halladas fuera de

Tenochtitlan, a pesar de la escasez de los datos. En mi opinión, y como aclara el mismo autor (p. 49), el problema con los rasgos identificados (ayunos, penitencias, autosacrificios, sacrificios humanos, ofrendas de comida y consumo de pulque) es que todos se encuentran con frecuencia también en otras veintenas del año solar, por lo que no se aprecian realmente las peculiaridades de Panquetzaliztli.

En el segundo capítulo, el texto se enfoca en la descripción de la veintena en el *Códice Florentino*, en la *Historia general* de Sahagún y en la *Historia de las Indias* de Durán, las obras que más detalles proporcionan respecto a las fiestas religiosas mexicas. Schwaller divide la descripción en siete conjuntos de actividades, un método que permite desglosar los segmentos rituales y ahondar en las categorías sociales involucradas en las celebraciones, es decir los sacerdotes de Huitzilopochtli, los mercaderes, los guerreros y la totalidad de los habitantes de Tenochtitlan y Tlatelolco. En el primer conjunto de actividades, el autor analiza el canto *Tlaxotecayotl*, dedicado a Huitzilopochtli y entonado desde el principio de la veintena, comparando su contenido en los distintos documentos sahumaguntinos y destacando cómo, en este canto, el dios es asociado con el astro solar y la guerra. El segundo conglomerado de actividades remite a la compra de los esclavos por parte de los negociantes, quienes fungían como sacrificantes de la veintena ofreciendo hombres y mujeres convertidos en *ixiptla*. El manejo del náhuatl del autor resulta esencial a la hora de acercarse a las categorías de *tealtiani*, “el que baña”, el dueño de los esclavos, y *tlaaltilli*, “el bañado”, el esclavo y víctima sacrificial. En efecto, Schwaller resalta cómo en el segundo término el uso del pronombre de objeto indefinido *tla-* está normalmente reservado a los objetos, a lo no-humano, a diferencia del pronombre *te-*. Según el autor, este dato formaría parte de un proceso de despersonalización de las víctimas sacrificiales, mismas que son igualmente denominadas *tetehuitl* —papeles sacrificiales— y tortillas, es decir, comida de los dioses (p. 72). Mientras que en el tercer conjunto de actividades se describen los banquetes y el intercambio de dones entre mercaderes y guerreros, el cuarto conjunto analiza el viaje de los comerciantes hacia Tochtepec (en el actual estado de Veracruz) con fines religiosos, pues en ese lugar organizaban reuniones y banquetes antes de los rituales sacrificiales que cerraban la veintena y de los cuales eran protagonistas.

En la quinta parte de este capítulo, Schwaller se enfoca en las cuatro ceremonias que involucraban mercaderes y esclavos a lo largo de los veinte días. Encontramos aquí otro aporte sugerente para la comprensión de Panquetzaliztli, tanto de su sustrato social como de las implicaciones religiosas de tales actos. Casi completamente ignorados por los especialistas, estos cuatro rituales que involucraban dueños y esclavos son los siguientes: *teyolmelaua*, “enderezar el corazón de una persona”, una ceremonia que tenía probablemente nexos con una forma de confesión prehispánica; *tlaixnextia*, “revelar algo” o “adquirir algo, ganar bienes”, un ritual donde tal vez se impartían conocimientos especiales a dueños y esclavos; *teteualtia*, que alude al rito del baño en el que se preparaban las víctimas para el sacrificio, y *tlamictia*, “hacer que algo sea matado”, cuyo contenido estaba relacionado con la muerte sacrificial de los esclavos-*ixiptla*. Al respecto, Schwaller destaca cómo las fechas para la realización de tales ritos debían ser elegidas sobre la base de algún día favorable del *tonalpohualli*, confirmando que los dos sistemas calendáricos trabajaban en conjunto. En el séptimo y último conglomerado de actividades se llevaba a cabo la preparación final para el sacrificio con realización de danzas, esclavos que se despedían de sus “parientes”, el rito *xalaquia* (entrar en la arena) y el consumo de un brebaje llamado *itzpahltactli*, que tenía el efecto de alegrar a las víctimas antes de su muerte. A sabiendas de que el autor identifica a los esclavos bañados como imágenes de Huitzilopochtli, quizás hubiera sido interesante ahondar más en las implicaciones rituales de la ingesta de esta bebida. En efecto, el estado de ánimo de los *ixiptla* era un factor determinante para el éxito del sacrificio, y sabemos que mientras algunos representantes divinos debían estar alegres, otros debían llorar.

El tercer capítulo está totalmente dedicado a las ceremonias que concluían Panquetzaliztli: el recorrido *Ipaina Huitzilopochtli*, el nacimiento y la muerte ritual de la efigie de masa de amaranto del dios y los sacrificios de cautivos de guerra e *ixiptla*. Sobre todos estos aspectos, Schwaller formula algunas reflexiones. En primer lugar, cuestiona la presencia de dos efigies de amaranto —la de Huitzilopochtli y la de Tlacahuepan Cuexcotzin—, alegando que la descripción de dos dioses de *tzoalli* expresaría una similitud más marcada con los ritos de Toxcatl (del 4 al 23 de mayo en 1519), la veintena dedicada a Tezcatlipoca, donde también encontramos dos *ixiptla* de amaranto.

Asimismo, compara los relatos de Sahagún y de Durán para averiguar cuántas efigies de *tzoalli* estaban involucradas en el recorrido, ya que, según algunas fuentes, también Painal —lugarteniente y advocación de Huitzilopochtli— participaba en la carrera con un rol sobresaliente. Cruzando los relatos coloniales, el autor describe el recorrido de la *Ipaina Huitzilopochtli* tratando de ubicar las paradas mencionadas en la geografía del antiguo Valle de México. A pesar de que las fuentes documentales proporcionan circuitos distintos para la *Ipaina Huitzilopochtli*, Schwaller concluye que, en el caso de Sahagún y Durán, los dos religiosos describen parte de la misma ruta, aunque de forma diferente.

En mi opinión, las paradas distintas expresan aspectos relevantes de la *Ipaina Huitzilopochtli*. El camino descrito por Sahagún enfatiza la importancia de Tlatelolco como la ciudad que proporcionaba la efigie de Cuauhtl Icac, el *huitznahua* que, según el mito, traiciona a sus hermanos para ayudar a Huitzilopochtli a derrotarlos. El camino alcanzaba la tierra firme pasando por la antigua calzada que los tlatelolca usaban para comunicar con el territorio tepaneca. Ahora bien, esta calzada cesó de ser utilizada cuando Tlatelolco fue sometida por Tenochtitlan. Por el contrario, la ruta descrita por Durán hace caso omiso de toda el área de Tlatelolco y propone un recorrido que pasaba por la calzada de Tlacopan, es decir, por el camino usado por los habitantes de Tenochtitlan. Estos datos invitan a problematizar la elección de los caminos con base en la historia de la expansión mexicana. Asimismo, hubiera sido interesante mencionar la ruta reportada por Gerónimo de Mendieta (1971, 2: 100–01), cuya primera parada era la antigua ciudad de Tenayocan, mucho más al norte de la misma Azcapotzalco (Mazzetto 2019).

Con respecto a la batalla donde los esclavos-*ixiptla* ofrecidos por los mercaderes peleaban contra guerreros del barrio de Huitznahuac, Schwaller coincide con Graulich (1999, 202–05; 2016 [2005], 133) en identificar a los primeros como personificaciones de Huitzilopochtli y a la batalla como una reactualización del aniquilamiento de los hermanos del dios en el momento de su nacimiento. La descripción del sacrificio de los *ixiptla* y del papel desempeñado por los comerciantes, sus esposas o sus tíos deja espacio a la conclusión del capítulo, donde el autor reafirma que la *Ipaina Huitzilopochtli* reproduce la migración mexicana. El principio de este recorrido circular evocaría la salida de Aztlan, mientras que la llegada —al mismo lugar, es decir

el Templo Mayor— reproduciría el punto de arribo a Tenochtitlan. La propuesta de una lectura circular del mito de nacimiento de Huitzilopochtli vuelve a aparecer en el capítulo siguiente. La salida de la efigie de la capilla del Templo Mayor, al principio de la *Ipaina Huitzilopochtli*, correspondería con la salida del dios de la cueva-matriz de Coatlicue.

El capítulo cuatro está dedicado a rastrear semejanzas entre los ritos de Panquetzaliztli y los de otras veintenas del ciclo solar, comparando segmentos rituales aislados presentes en otros contextos festivos. Para el caso de Toxcatl, Schwaller destaca la presencia de otro gran recorrido, esta vez hacia los lados este y sur del valle, en el que participaba un *ixiptla*, en este caso el de Tezcatlipoca.² Asimismo, encuentra en Xocotl Huetzi/Huey Miccailhuitl (del 12 al 31 de agosto en 1519) y en Izcalli (del 18 de enero al 7 de febrero en 1519) un tratamiento parecido reservado a los cautivos y la presencia de Painal. En cuanto a Ochpaniztli (del 1 al 20 de septiembre en 1519), apunta la importancia de sus carreras repetidas. Faltaría mencionar el gran desplazamiento ritual de la veintena de Huey Tozoztli (del 14 abril al 3 de mayo en 1519), cuando los *tlatoque* de la triple alianza, de otros *altepetl* de la cuenca de México e incluso del valle de Puebla-Tlaxcala (Tlaxcala, Huexotzinco...) visitaban el monte Tlaloc para llevar a cabo ofrendas y sacrificios. Exactamente como en Toxcatl y en Panquetzaliztli, este recorrido involucraba un *ixiptla*, esta vez de uno de los *tlaloque*, y se dirigía hacia el este de la cuenca de México, al igual que durante los desplazamientos de la veintena de Etzalcualiztli (del 24 de mayo al 12 de junio en 1519). Esta dirección cósmica estaba aparentemente relacionada con Tlaloc, quien compartía el Templo Mayor con Huitzilopochtli. Por consiguiente, se identifica como el punto cardinal opuesto al oeste, hacia donde se desarrollaba la carrera del dios tutelar (Broda 1991, 2019; Mazzetto 2014a, 135–37; 2014b). Siguiendo con el estudio comparativo, Schwaller confronta las veintenas donde se mencionan visitas a las Ayauhcalli (“Casas de niebla”), la elaboración de

2 Habría que corregir la ubicación de la cuarta parada del recorrido, identificada con Tepapulco, el pueblo donde Sahagún realizó su trabajo de campo, actualmente en el estado de Hidalgo (p. 116). En efecto, el Tepepolli/Tepepulco mencionado por el franciscano es el Peñón Viejo, una pequeña isla al sur del Tepetzinco, en el antiguo lago de Texcoco, donde el *tlatoani* tenía una residencia y unas huertas. Véanse Alvarado Tezozómoc (2001, 390) y Mazzetto (2014a, 80–82).

efigies de amaranto, el corte presacrificial del mechón de pelo del cautivo o el consumo de pulque.

A lo largo del texto, el historiador se interroga sobre la supuesta similitud que los informantes de Sahagún enfatizan entre los ritos de Panquetzaliztli y los de Tlacaxipehualiztli (del 5 al 24 de marzo en 1519), tratando de comprender a qué se pueda imputar este parecido. Schwaller propone que tal semejanza se debe al hecho de que las dos veintenas celebraban la guerra. Si esta reflexión es sin duda correcta, hay que señalar que el comentario del *Códice Telleriano-Remensis* menciona cómo, en Panquetzaliztli, “los capitanes y jente de guera sacrificavan ciertos hombres de los que tomavan en guera, a los quales davan armas yguales para con que se defendiesen y asi peleavan con ellos hasta que los matavan” (*Codex Telleriano-Remensis* 1899, 5r.). Este rito se parece bastante al *tlahuahuanaliztli*, el “sacrificio gladiatorio” de Tlacaxipehualiztli.³ Es curioso que Schwaller no haya tomado en cuenta este pasaje para explicar las semejanzas entre las dos veintenas, ya que él mismo identifica de manera novedosa una posible alusión a una batalla ritual llevada a cabo en el Teotlachco, la cancha de juego de pelota del centro ceremonial, al principio de la *Ipaina Huitzilopochtli*. En general, me parece que el punto débil de esta parte del capítulo es comparar segmentos muy específicos del ciclo ritual, ya que se corre el riesgo de perder de vista la importancia de contextualizar tales ceremonias en el marco de las veintenas que les corresponden y cuya interpretación no puede deslindarse de una lectura global de los “meses”. Es por esta razón que Michel Graulich (1999, 85–87) señaló la importancia de un estudio completo del ciclo solar, ya que el rito de una veintena puede entenderse a la luz de otra paralela, donde la primera estaría vinculada con la segunda por una serie de identificaciones y oposiciones.

Siguiendo con el análisis del texto, en el capítulo cinco, Schwaller se dedica a detectar las “transformaciones” de Panquetzaliztli, poniendo énfasis en los cambios generados por la imposición del poder mexica y de su dios tutelar Huitzilopochtli e introducidos en un sustrato festivo preexistente.

³ Gerónimo de Mendieta (1997, 1: 214) argumenta que en las dos veintenas se llevaban a cabo desollamientos. Graulich (1999, 215–18) ha dedicado unas reflexiones pormenorizadas a la similitud entre las dos veintenas.

Para lograr esta demostración, el autor separa los ritos públicos —donde la manipulación del ritual por parte de la elite mexicana es más contundente— de los ritos privados, resumidos en el levantamiento de banderas, el autosacrificio y la ofrenda de ramas de ahuehuete. Regresando a los rituales principales de la veintena, concuerda con Michel Graulich al identificar la quema de la *xiuhcoatl* junto con los papeles sacrificiales como la puesta en escena de la matanza de los *huitznahua* por parte de su hermano menor, y con Eduard Seler al interpretar el sacrificio de los *ixiptla* en el Teotlachco, como representación del sacrificio de Coyolxauhqui. En este conjunto de transformaciones, destaca la figura del Chonchayotl, un *ixiptla* de Huitzilopochtli que aparecía al final de la veintena, ya iniciando la siguiente, después del sacrificio de los esclavos y de la imagen de amaranto del dios. Schwaller compara el rol desempeñado por este personaje en los *Primeros Memoriales* de Tepepulco y en el *Códice Florentino*. Según el autor, “en Tenochtitlan, Chonchayotl era relegado a un rol menor en la celebración general” (*In Tenochtitlan, Chonchayotl was relegated to a minor role in the overall celebration*) (p. 139). Por lo anterior, plantea que la persecución llevada a cabo por este *ixiptla* en el pequeño pueblo de Tepepulco representaría una “protocelebración” de la batalla que en Tenochtitlan oponía los *huitznahua* y los esclavos bañados durante la *Ipaina Huitzilopochtli* (p. 139). Esta interesante propuesta merecería, sin embargo, una investigación más puntual, ya que el lector se queda con la duda de cuál sería la identidad que el historiador atribuye al Chonchayotl. Este último ha sido interpretado como Huitzilopochtli muerto, cuyo aspecto (pelo enmarañado, presencia de sangre) remitiría a las Tzitzimime (Graulich 1999, 218–19), característica que el mismo autor reconoce. Sin embargo, al sustituir la escaramuza del Chonchayotl con la batalla de los Huitznahua, Schwaller ubicaría al *ixiptla* del dios antes del sacrificio de los esclavos y de la misma efigie de amaranto. De ser esto correcto, en este segmento ritual se celebraría “el nacimiento de Huitzilopochtli y la batalla contra sus hermanos, los Centzon Huitznahua, y su hermana, Coyolxauhqui” (*the birth of Huitzilopochtli and the battle with his brothers, the Centzon Huitznahua, and sister, Coyolxauhqui*) (p. 104). Por ende, en la propuesta del autor, el papel del Chonchayotl estaría claramente relacionado con el nacimiento del numen y no con su muerte. En este mismo capítulo, el autor propone también que los cuatro lugares del recorrido *Ipaina*

Huitzilopochtli donde se llevaban a cabo sacrificios humanos podrían corresponder metafóricamente con las cuatro ataduras de los años —o ceremonias del Fuego Nuevo— de la migración mexicana.

Otro tema destacado por Schwaller es la rivalidad entre Tezcatlipoca y Huitzilopochtli. Ubicadas en mayo y en diciembre en 1519, las veintenas de Toxcatl y de Panquetzalitzli dedicadas a estos dioses son comparadas con las fiestas católicas de san Juan y de la Navidad, proponiendo que, al igual que el santo y Jesús, los dos dioses prehispánicos gobernaban dos épocas del año y se identificaban con el astro solar: cuando uno disminuía, el otro aumentaba su poder. Es innegable que las transformaciones de Huitzilopochtli, de pequeña divinidad tribal a dios de la guerra y sol en el auge del imperio mexicana, constituyen un fenómeno que no deja de fascinar a los especialistas. Quizá Quetzalcoatl sea el gran ausente en el debate desarrollado por el autor. En efecto, a pesar de la importancia que Schwaller concede a la carencia de una figura paterna para Huitzilopochtli, sorprende no encontrar en el texto mención alguna de la relación que Panquetzalitzli tenía con la veintena precedente, Quecholli (del 31 de octubre al 19 de noviembre en 1519), que conmemoraba el encuentro entre Mixcoatl y Chimalman, los padres de Serpiente Emplumada. Ya desde el siglo XIX, destacados investigadores como Francisco del Paso y Troncoso (1898, 207) y, en época más reciente, Michel Graulich (1999, 188–90) y Guilhem Olivier (2015, 419–21), han demostrado que el nacimiento de Huitzilopochtli en la fiesta del “Levantamiento de Banderas” sustituye el de Quetzalcoatl. En particular, Olivier (2015, 644–53) ha investigado a profundidad este tópico, mismo que plantea interrogantes insoslayables sobre el papel de Mixcoatl —dios tutelar de los enemigos del pueblo mexicana, los tlaxcaltecas— como padre de su propio dios tutelar. Asimismo, al considerar a Tezcatlipoca como el dios principal celebrado en Panquetzalitzli antes de la llegada de Huitzilopochtli (éste fue el caso de la ciudad de Chalco, según el *Códice Telleriano-Remensis*), llama la atención que Schwaller haya prescindido de ahondar en la relación entre Tezcatlipoca y Huitzilopochtli en la dimensión mítica, donde son aliados y no enemigos. De igual modo, sorprende la ausencia de una referencia a la *Relación de las cosas de Yucatán*, donde fray Diego de Landa (1959, 98–99) asegura que los mayas yucatecos celebraban el mismo “mes” esperando la llegada de su opuesto, Quetzalcoatl. El capítulo cinco

termina con una reflexión sugerente sobre la importancia de la clase social de los mercaderes y de la ciudad de Tlatelolco como centro de desarrollo del poder de esta corporación. Como financiador económico de Panquetzaliztli, este poderoso gremio tendría su lugar exclusivo en la realización de los festejos, a la par de los guerreros destacados y a pesar de la sumisión de este *altepetl* a los mexicas de Tenochtitlan.

En el sexto capítulo, Schwaller define y resume los aportes del libro. Por ello, propone observar la historia mexica y reflexionar sobre los cambios realizados en ella a partir de los ritos de Panquetzaliztli, demostrando cómo las distintas etapas del poderío mexica conllevaron una serie significativa de transformaciones en las ceremonias. Entre éstas, sugiere que la integración de los comerciantes en la esfera ritual de la veintena remontaría a la derrota de Tlatelolco y a su incorporación en Tenochtitlan en 1473. La influencia política y el poder económico del gremio estarían en la base del rol preeminente conferido a los negociantes. Asimismo, plantea de manera convincente que el viaje hacia Tochtepec no habría podido ser incorporado a la veintena antes de 1455, el año aproximado en el que los ejércitos de la triple alianza conquistaron los territorios de la costa del golfo. Posteriormente, Schwaller se dedica al análisis de la ceremonia del Fuego Nuevo, destacando los rasgos comunes con Panquetzaliztli, como la presencia de una carrera, del fuego y del triunfo de la luz. Ésta es la premisa perfecta para abordar el tema controvertido de las reformas llevadas a cabo por los *tlatoque* mexica con respecto a la realización de la ceremonia del Fuego Nuevo, cada 52 años. En efecto, este importante ritual cambió de año de ejecución (del año 1-Conejo al año 2-Caña), de temporada (del principio del *xiuhpohualli* a la veintena de Panquetzaliztli) y de lugar (del Templo Mayor a la cumbre del cerro Huixachtepetl). El autor resume todas las posturas de los investigadores, aterrizando los distintos puntos de vista y coincidiendo con los que proponen la época de Motecuhzoma II como el reinado donde se llevaron a cabo tales cambios. Este posicionamiento está basado en el estudio de distintos monolitos del arte mexica que muestran la relación del *tlatoani* con la fecha 2-Caña del encendido del Fuego Nuevo, y en el comentario del *Códice Telleriano-Remensis* que ubica esta reforma en 1506 (*Codex Telleriano-Remensis* 1899, f. 41v.). El libro concluye con unas reflexiones que fijan en el tiempo las transformaciones principales de Panquetzaliztli, mismas que

coinciden con el empoderamiento de Huitzilopochtli y sus nexos cada vez más estrechos con los númenes solares y bélicos. Asimismo, tales cambios reflejan con exactitud las mutaciones políticas, económicas y sociales del pueblo mexicana y su posición en el valle de México.

Quisiera señalar unas sugerencias bibliográficas y una reflexión que espero pueda convertirse en futuras pistas de estudio. Con respecto a las investigaciones previas, es un hecho, como advierte el autor, que las monografías enfocadas en una veintena en específico son escuetas. No obstante, faltó sin duda mencionar el estudio pormenorizado sobre Quecholli que Olivier (2015, 354–460) llevó a cabo en su libro *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*. Por lo que respecta al análisis de la esfera social de las veintenas y a sus variaciones a lo largo de la historia mexicana, también sorprende la gran ausencia de los trabajos de Johanna Broda, quien en los años setenta dedicó varias publicaciones al análisis de las categorías sociales involucradas en los ritos mensuales y que ha tratado de comprender la dimensión social del año solar en toda su complejidad (Broda 1976, 1978, 1979). De igual manera, Carlos Javier González González trabajó en detalle la veintena de Tlacaxipehualiztli y analizó los cambios sufridos a lo largo del tiempo por algunos de sus ritos (por ejemplo, el *tlahuahuanaliztli*). Este autor ha identificado también con exactitud múltiples espacios de culto que vuelven a aparecer en la veintena de Panquetzaliztli y cuyo análisis hubiera facilitado la comprensión de los ritos descritos (González González 2011).⁴ Ya que el autor pretendió enfocarse en la esfera social de Panquetzaliztli, es igualmente notable la ausencia de un análisis pormenorizado de los *tiacahuan*, los guerreros que lograban apoderarse del cuerpo de amaranto de Huitzilopochtli, volviéndose sus dueños con derecho a ingerir a su dios tutelar. La lectura general de las fuentes documentales confirma su presencia en otras ceremonias mensuales, por lo que, quizás, un examen más profundo del ciclo solar completo hubiera proporcionado una visión más exhaustiva de estos personajes, tan relevantes en la liturgia relacionada con el ciclo de vida y muerte de Huitzilopochtli.

⁴ Véase también Brown (1988). En este artículo la autora interpreta los ritos de la veintena de Xocotl Huetzi —que celebraba el dios Otontecuhtli, divinidad de los otomíes— como evocación cíclica de la derrota tepaneca frente al poder mexicana.

Para terminar, me parece interesante considerar esta investigación como punto de partida para el estudio del parentesco en las fiestas de las veintenas. En efecto, a lo largo del libro, la presencia de relaciones familiares específicas —entre madre e hijo, entre esposos, entre tío y sobrino y, por último, entre dueño e *ixiptla*— son frecuentes, y sin duda su investigación permitirá entender más a profundidad el tejido social involucrado en el ciclo solar. Por ejemplo, si es un hecho que captor y cautivo desarrollaban una relación de padre e hijo, nada sabemos sobre el “parentesco” establecido con los esclavos bañados. Estos datos podrían desembocar en un estudio muy sugerente y se trata sin duda de un punto de partida prometedor para futuras investigaciones. De manera general, aunque Schwaller privilegió un enfoque social y político, hay que reconocer que la esfera religiosa está presente de manera constante en el libro. Esta reflexión prueba que, al abordar el estudio de las fiestas religiosas nahuas, la mirada del investigador no puede operar divisiones tajantes en sus categorías de análisis.

Todo lo anterior demuestra que el libro de John Schwaller es un aporte necesario y bienvenido en el panorama de las investigaciones académicas, ya que propone un tema que ha sido bastante descuidado en las últimas décadas y cuya riqueza está muy lejos de estar agotada. Al enfocarse en Panquetzaliztli y en sus transformaciones, el autor demuestra que las fiestas de las veintenas no deben ser tomadas en cuenta exclusivamente como fenómenos religiosos, sino como asuntos privilegiados para entender los cambios profundos de la sociedad mexicana. Asimismo, reitero que el manejo del náhuatl es una herramienta imprescindible para emprender un análisis lingüístico fino, indudablemente requerido para entender los ritos del ciclo solar en toda su complejidad. No obstante, considero adecuado señalar también que, aunque cada veintena representa un universo de estudio muy complejo en sí mismo —por lo cual requiere lecturas a distintos niveles—, en el presente libro se quedaron en el tintero temas de análisis valiosos que esperamos el autor pueda desarrollar en sus investigaciones venideras. Recomendando su lectura para fomentar y enriquecer el debate académico sobre el tema.

REFERENCIAS

- Alvarado Tezozómoc, Hernando (de). 2001. *Crónica mexicana*. Madrid: Dastin.
- Broda, Johanna. 1976. “Los estamentos en el ceremonial mexica”. En *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, editado por Pedro Carrasco y Johanna Broda, 37–65. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- . 1978. “Relaciones políticas ritualizadas: el ritual como expresión de una ideología”. En *Economía política e ideología en el México prehispánico*, editado por Pedro Carrasco y Johanna Broda, 219–55. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- . 1979. “Estratificación social y ritual mexica: un ensayo de antropología social de los mexicas”. *Indiana*, 5: 45–82.
- . 1991. “The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature, and Society”. En *To Change Place. Aztec Ceremonial Landscape*, editado por David Carrasco, 74–119. Niwot: University Press of Colorado.
- . 2019. “La fiesta de Atlcualo y el paisaje ritual de la cuenca de México”. *Trace* 75: 9–45.
- Brotherston, Gordon. 1974. “Huitzilopochtli and What Was Made of Him”. En *Mesoamerican Archaeology: New Approaches*, editado por Norman Hammond, 155–66. Austin: University of Texas Press.
- Brown, Betty Ann. 1988. “All Around the Xocotl Pole: Reexamination of an Aztec Sacrificial Ceremony”. En *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, editado por Josserand Kathryn y Karen Dakin, vol. 1, 173–89. Oxford: British Archaeological Reports.
- Codex Telleriano-Remensis. Manuscrit mexicain du cabinet de ch. -M. Le Tellier, Archevêque de Reims à la Bibliothèque Nationale (Ms. Mexicain n. 385)*. 1899. Editado por Ernest Hamy. París: Bibliothèque nationale de France.
- González de Lesur, Yólotl. 1967. “El dios Huitzilopochtli en la peregrinación mexica de Aztlán a Tula”. *Anales del INAH*, 19: 175–90.

- González González, Carlos Javier. 2011. *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexica*. México: Porrúa.
- 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.
- . 2016 [2005]. *El sacrificio humano entre los aztecas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. 2019. “Las señales. La palabra *tetzáhuatl* y su significado cosmológico”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 57: 13–29.
- Mazzetto, Elena. 2014a. *Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan*. Oxford: British Archaeological Reports.
- . 2014b. “Espaces, parcours cérémoniels et fabrication d’objets rituels dans la fête mexica de Etzalcualiztli”. *Journal de la Société des Américanistes* 100(1): 45–67.
- . 2019. “Mitos y recorridos divinos en la veintena de Panquetzaliztli”. *Trace* 75: 46–85.
- Mendieta, Gerónimo (de). 1971. *Historia eclesiástica indiana*. 2 vols. México: Porrúa.
- . 1997. *Historia eclesiástica indiana*. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Molina, Alonso (de). 2008. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa.
- Olivier, Guilhem. 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de nube”*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Olivier, Guilhem y Patricia Ledesma Bouchan (eds.). 2019. *Tetzáhuatl. Los presagios de la conquista de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Paso y Troncoso, Francisco. 1898. *Descripción, historia y exposición del códice pictórico de los antiguos náhuas que se conserva en la Biblioteca de la Cámara de Diputados de París (Antiguo Palais Bourbon)*. Florencia: Tipografía de Salvador Landi.

Seler, Eduard. 1990–98. *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*. Culver City: Labyrinthos.

Élodie Dupey García y María Luisa Vázquez de Ágredos Pascual (eds.), *Painting the Skin: Pigments on Bodies and Codices in Pre-Columbian Mesoamerica*. Tucson: University of Arizona Press, 2018.

por Claudia Brittenham

We are in the midst of an exciting moment in the study of Mesoamerican color technologies. Every month brings new reports on the materiality of individual works of art, as well as increasingly nuanced studies of Mesoamerican words and ideas about color. The present volume is a welcome addition to this new generation of color studies, striking a balance between presenting new data and offering summative reflections on the developing picture of Mesoamerican practice. What emerges is an impression of Mesoamerican color as an exceptionally rich and multifaceted field of expression. As the authors in this volume sustain, color cannot be disentangled from a larger sensory universe: It necessarily involves smell, taste, and touch as well as sight. Luster, luminosity, brilliance, and texture matter as much as hue, shifting with different qualities of light. The materials from which colors were prepared also had medicinal and symbolic properties, and artistic and cosmetic uses of color were always connected to these other kinds of meanings. At the same time, Mesoamerican practices of conceptualizing and naming color were full of rich symbolism, inextricable from other domains of meaning.

The editors take an expansive definition of skin as the organizing theme of this volume, joining together studies of painted bodies and the painted surfaces of books, made out of deer hide or amate fiber (the “skin” of the tree), with an additional contribution about plaster as the skin of a building. This ample definition permits a kind of cross-media comparison that opens up new avenues for analysis and inquiry, and also helps overcome some of the evidentiary hurdles of studying color in Mesoamerica, especially as relates to its most ephemeral expressions. Given the conceptual importance of skin in unifying the volume, it would have been helpful to read more about how Mesoamericans understood skin: I think, for example, of the way that the catalog of body parts in Book 10 of the *Florentine Codex* begins with skin, as if it is understood as an exceptional kind of interface between the body and the world. If skin can be defined as “any surface that envelops a body” (p. 17), what does that tell us about how bodies are understood in Mesoamerican thought? The role of skin in constituting an *ixiptla* might also merit further consideration, as would the kinds of processing required to turn skins, whether animal or vegetal, into surfaces for books.

Encompassing a wide geographical and chronological range, including studies of Teotihuacan, Maya, Mixtec, Nahuatl, and Chichimeca uses of color, the essays in this volume also present a variety of methodological approaches. An international group of historians, conservators, materials scientists, archaeologists, anthropologists, and art historians have contributed to this volume, and the combination of these different perspectives demonstrates the necessity to bring together interdisciplinary approaches to realize a full understanding of the meanings of color in the Mesoamerican world. Bookended by useful syntheses of color technologies, the volume is divided into two sections, the first focusing on coloring dead and living bodies, and the second on the color of codices.

After a characteristically insightful forward by Stephen Houston, the introduction, by Élodie Dupey García and María Luisa Vázquez de Ágredos Pascual, ably summarizes the state of the field. The first chapter, “Painting the Skin in Ancient Mesoamerica”, by Vázquez de Ágredos Pascual, places what we know about Mesoamerican body colorants into global comparative context. The author provides a number of useful rubrics for analyzing the application of color to bodies, for example, singling out three key properties

that contribute to the prestige of any pigment: provenance, availability, and complexity of processing, while also enjoining us not to neglect other particularities of use and symbolism. Vázquez de Ágredos Pascual also highlights the different kinds of ways that color might be prepared to apply to bodies: as raw or minimally processed materials; as thick pastes mixed with materials like honey, copal, or liquidambar; and as smooth unguents mixed with materials like acacia gum or chia oil. That so many of these materials had additional aromatic or medicinal properties highlights the interconnection of these domains in Mesoamerica.

In “Materiality and Meaning of Medicinal Body Colors in Teotihuacan”, María Luisa Vázquez de Ágredos Pascual, Sélim Natahi, Véronique Darras, and Linda R. Manzanilla Naim present new data from a study of the Teopancazco apartment compound, where pigments were found in a number of contexts, primarily mortuary ones. One especially significant finding is that colors were almost always mixed and combined into preparations with materials including clay, mica, pine resin, chia oil, and other excipients. Through comparisons with colonial documents and practice in other parts of the world, the authors argue for the medicinal properties of a number of the compounds that they encountered, as well as highlighting the importance of aroma, luminosity, and luster. They place particular emphasis on the capacity of colors to heal, noting that colors had “medicinal properties based not only on their constituent components [...] but also on their ability to transmit heat or cold to an ailing body in order to counter a temperature that was causing illness” (p. 37). This seems particularly important in the context of how red pigments might be understood as adding solar heat to a cold corpse, a practice also explored in subsequent chapters.

The next two chapters address mortuary treatments in the Maya area. Drawing on an extensive database of burials on the Yucatán peninsula, Vera Tiesler, Kadwin Pérez López, and Patricia Quintana Owen present evidence for the use of red pigment in burials, a practice that endured for over a millennium before almost completely disappearing in the Postclassic period, yet another indication of radical rupture at the moment of the Maya collapse. Corpse reddening was practiced at all levels of society, but significantly, the use of cinnabar was highly correlated with elite status, while

hematite was more sporadically used in lower status burials. There are also suggestions that the pigments were applied in different ways, with hematite sprinkled directly over the body, while cinnabar was applied in more elaborate preparations. The subsequent chapter, “Body Colors and Aromatics in Maya Funerary Rites”, by María Luisa Vázquez de Ágredos Pascual, Cristina Vidal Lorenzo, Patricia Horcajada Campos, and Vera Tiesler, offers even more information about the different kinds of possible compounds. Reconstructing a “science of the intangible” (p. 73), the authors explore how traces of materials such as copal, pine resin, pepper leaves, jasmine, lily, and acacia were found in burial contexts, providing aromas that could help mask the smell of the decaying corpse, but also furthering an analogy between humans and trees, between blood and sap, or *itz*, “the very matter of creation, fertility, and life” (p. 56).

Body paint is the subject of the following two chapters. Virginia Miller thoroughly examines representations of body adornment at Chichen Itza, concluding that “the only consistent aspect of the body color and decoration at Chichen Itza is the lack of consistency” (p. 76). This finding is significant because it suggests the variable and situational nature of corporeal decoration, a point reinforced by the multiple repaintings of chacmool sculptures at the site, where color might change drastically from one iteration to the next. In “The Yellow Women: Naked Skin, Everyday Cosmetics, and Ritual Body Painting in Postclassic Nahua Society”, Élodie Dupey García examines how and why the bodies of Nahua women were represented as yellow in color, considering both parallels with deities of maize and sustenance and the application of yellow cosmetics. As was the case in the Maya burials analyzed by Tiesler and colleagues in Chapter 3, Dupey García observes significant class differences in the use of colored materials, here inflected with a moralizing valence: virtuous elite women colored their bodies with a yellow-colored clay (perhaps a lake pigment) called *tecozahuitl*, while prostitutes used a greasy, insect-derived unguent called *axin*. Rounding out the section, Olivia Kindl combs through historical sources and modern ethnographic practice to uncover the significance of red pigments for Chichimeca groups in “The Colors of the Desert: Ritual and Aesthetic Uses of Pigments and Colorants by the Guachichil of Northern Mexico”.

The second half of the book addresses painting on Mesoamerican codices. In their introductory essay, Davide Domenici, Costanza Miliani, David Buti, Brunetto Giovanni Brunetti, and Antonio Sgamellotti survey the non-invasive analytical techniques used to study codices and provide an overview of the pigments used in them, with a particular focus on the materials of the *Codex Cospi*, the *Codex Fejérváry-Mayer*, and the *Codex Madrid*. They observe regional patterns in the use of materials, most notably a strong divide between the restricted, largely mineral-based colors of the Maya codex tradition and the Central Mexican and Oaxacan traditions that make more extensive use of plant-based pigments. Yet, as they stress, the material divisions between the two groups are not absolute, hinting at moments of contact and interaction between traditions. Significantly, they observe that “Available data suggest that while central Mexican and Mixtec scribes were willing to accept the innovative Maya blue from the south, Maya scribes were much less ready to accept central Mexican technologies” (p. 140). This was the case in the *Codex Madrid*, where the almanacs reveal a deep knowledge of Central Mexican manuscript traditions, but the colors show no signs of Central Mexican influence. Chapter 10, by Fabien Pottier, Anne Michelin, Anne Genachte-Le Bail, Aurélie Tournié, Christine Andraud, Fabrice Goubard, Aymeric Histace, and Bertrand Lavédrine, offers a preliminary report on the colors of the *Codex Borbonicus*, demonstrating its contiguity with Central Mexican painting tradition. The authors conclude: “we have detected no European influence in the codex materials, apart from the Spanish writings” (p. 172). Observing at least two different hands at work in the codex and subtle changes in materials between different sections, as well as instances of repainting, this study suggests that further analysis of the *Codex Borbonicus* may continue to yield interesting results.

In addition to the non-destructive chemical analyses stressed in Chapters 8 and 10, the chapters present a range of other approaches to the study of manuscript color. Tatiana Falcón’s experimental replication of the *Codex Columbino*, based on recipes in the *Florentine Codex* and in Francisco Hernández’ *Historia natural de la Nueva España*, yields deeper insight into the means of producing Mesoamerican codices, while simultaneously highlighting continuities with textile dyeing techniques still practiced by Indigenous artists today. In “Convergence and Difference in the Borgia Group

Chromatic Palettes”, Élodie Dupey García and María Isabel Álvarez Icaza Longoria stress the importance of direct observation, noting that the eye can see nuances difficult to document with present tools. Their account of subtle changes in color within the Borgia group highlights the material diversity in this group of stylistically similar documents, as well as the rich color vocabulary within individual books.

Dupey García’s summative reflection, “Making and Using Colors in the Manufacture of Nahua Codices: Aesthetic Standards, Symbolic Purposes”, combines textual sources with the kinds of material evidence stressed throughout this volume, to great effect. For example, she proposes that conflicting descriptions of yellow and Maya blue pigments in the historical sources relate to their nature as lake pigments composed of organic colorants precipitated onto a clay substrate. One of the most interesting questions that she raises is why Central Mexican codices developed a tradition of painting with colors derived from flowers, most of them not native to the Valley of Mexico, when locally available minerals like hematite and calcite were so extensively used in architectural painting. In addition to producing brilliant colors and resonating with Mesoamerican tropes of flowery speech (cf. Domenici 2016), the exotic nature of these pigments related them to other charismatic colored materials including precious stones, shells, and feathers, as well as dyed textiles, all of which entered the Aztec capital from the provinces. To this, I would only add that the tradition of painting with lake pigments is documented in Maya and Zapotec wall painting as early as the fourth or fifth century CE, raising interesting possibilities about a history of cross-media transfer.

The book concludes with Franco Rossi’s excellent study of Maya plaster, which focuses attention on the underappreciated centrality of limestone to Mesoamerican culture. Highlighting the medicinal properties of lime as well as the use of lime in preparing plaster, paper, and tortillas, Rossi makes a compelling case for the imbrication of many of the different kinds of materials brought together in this volume. Through a careful examination of the multivalence of the Maya term *sak*, which means white, artificial, human made, clear, brilliant, and bright, Rossi explores the multiple domains of resonance for coloristic and technological processes in the Mesoamerican world.

The studies collected in this volume provide a valuable snapshot of a moment in a burgeoning field of inquiry and will be of interest to scholars of Mesoamerican color in its many aspects. But as a snapshot of a field still in development, they also allow us to look forward to the ways in which our understanding will continue to grow with the presentation of still more data, and also as the questions expand to include murals, feathers, stone mosaics, textiles, and other media that conjoin color and material in significant ways. This book paves the way for many future studies.

REFERENCES

- Domenici, Davide. 2016. "La memoria fiorita. Scrittura, memoria e materialità' del colore nell'antica Mesoamerica." *Confluenze Rivista di Studi Iberoamericani* 8(2): 161–80.

Brigitte Faugère y Christopher S. Beekman (eds.), *Anthropomorphic Imagery in the Mesoamerican Highlands: Gods, Ancestors, and Human Beings*. Louisville: University Press of Colorado, 2020.

por Roberto Martínez G.

Casi desde los orígenes de la arqueología, numerosos investigadores han procurado paliar el problema de la interpretación recurriendo a la llamada analogía etnográfica (por ejemplo, Breuil 1955), un procedimiento dirigido a la generación de hipótesis a partir de la definición de coincidencias entre los contextos materiales y las observaciones realizadas en poblaciones históricas (Gándara 1990). Dicha metodología ha sido particularmente fructífera en la región mesoamericana, pues la ampliamente reconocida unidad cultural de sus pueblos da sustento a la idea general de que lo que se nota en un determinado colectivo pudiera también haber existido entre sus antecesores (López Austin 2001).

La llegada en el presente siglo de la antropología ontologista, no obstante, supuso el establecimiento de un diálogo interdisciplinario de otra índole, ya que, en lugar de retomarse sólo datos e interpretaciones de la antropología, se recuperó la propia idea de que los seres y objetos que nosotros percibimos podrían ser algo radicalmente distinto para el

otro.¹ Los arqueólogos que se han adherido a estas propuestas generalmente realizan un amplio esfuerzo por analizar sus datos desde la perspectiva del otro, preguntándose si los artefactos y las representaciones pudieron ser pensados como materia inanimada o si, por el contrario, fueron considerados como sujetos insertos en una compleja red cósmico-social.

Es bajo tal óptica que los editores de *Anthropomorphic Imagery in the Mesoamerican Highlands: Gods, Ancestors, and Human Beings* proponen emprender el abordaje de las imágenes antropomorfas del altiplano mesoamericano. La investigación parte de la interrogante sobre el uso, significado y función de las representaciones de forma humana, ¿se trata de dioses, ancestros o seres terrenales? El libro presenta como estudios de caso once diferentes contribuciones, nueve desde perspectivas netamente iconográfico-arqueológicas y dos más desde una perspectiva más etnohistórica. Los trabajos comprenden desde el Formativo hasta la época del contacto y abarcan regiones tan distintas como Guanajuato, Teotihuacan y Oaxaca. Los resultados y aproximaciones son muy variados, pero, en tanto todos ellos lidian con la dificultad de definir lo humano a través de la representación, dan, en conjunto, una idea de la riqueza y complejidad del tema.

CUERPO Y SOCIALIDAD EN MINIATURA

La columna vertebral del libro está conformada por cinco ensayos dedicados a las figurillas cerámicas: los tres primeros versan sobre el Formativo en el Occidente de México y los dos restantes sobre el Clásico y el Epiclásico en la región de Puebla-Tlaxcala.

En “Pretty Face and Naked Body in Context...”, Brigitte Faugère se propone dilucidar el sentido y función que pudieron tener las efigies antro-

1 El ontologismo, *grosso modo*, es una corriente franco-brasileña que plantea el abandono de la búsqueda de significados en favor del entendimiento de las relaciones que los diferentes “existentes” mantienen entre sí (para mayores precisiones, pueden consultarse Descola 2005; Viveiros 2002; Wagner 1981). La incursión en esta clase de perspectivas no es exclusiva de nuestra zona de estudio. Para una discusión más amplia sobre el ontologismo en la arqueología, véanse Castillo y Berrocal (2013), Fowler (2004), Jones (2017), Lozada (2017), Vigliani (2016).

pomorfos en Chupícuaro a través de una triple aproximación: el estudio de los contextos de los hallazgos, primero; la propia iconografía de las piezas, segundo, y, por último, la analogía con las ideas sobre el cuerpo en sociedades históricas de regiones vecinas. La autora da cuenta de la situación actual de las pesquisas respecto al tema y hace notar que, contrariamente a lo supuesto, tales representaciones no sólo se ubican en contextos mortuorios, sino también en los espacios domésticos. Detalla los principales aportes de las investigaciones antecedentes, señala las variaciones más relevantes y se detiene para describir con mayor detalle aquellos ejemplos en los que los acomodos de objetos antropomorfos sugieren la conformación de escenas. Se pregunta a continuación “¿quién se esconde en este cuerpo?”, y recurre a los trabajos de López Austin sobre los nahuas del siglo XVI para definir algunos de los segmentos corporales que pudieran haber portado mayor sentido. Muestra a continuación la relevancia que pudo tener la cabeza como principal soporte de la identidad, la preferente ubicación de adornos en regiones anatómicas cercanas a aquellas en las que los mexicas situaban sus diferentes “almas” y la importancia simbólica de la muy recurrente representación de vientres grávidos en las figurillas femeninas. Destacando la ausencia de diferencias iconográficas significativas entre las piezas procedentes de contextos funerarios y las derivadas de zonas habitacionales, propone que las figurillas pudieron permitir la generación de múltiples y variados discursos según las situaciones y lugares en los que se les ubicaran. Toma como ejemplo de tales posibilidades el caso de las escenas. En ellas reconoce cosmogramas o eventos míticos, entidades ligadas a los lugares de los muertos, divinidades telúricas y materializaciones de aspectos distintos de divinidades o ancestros. La investigadora cierra señalando que, pese a las constantes reconocidas, el estudio de la imagería de Chupícuaro requiere de múltiples datos contextuales para definir los sentidos que se pudieron expresar a través de la imagen humana.

“Unseating the Shaman...”, de Christopher Beekman, se centra específicamente en el análisis de aquellas clases de piezas occidentales que sirvieron a Peter Furst para la creación de su modelo chamánico. El autor inicia desmenuzando los argumentos a los que se recurrió en otro tiempo para identificar figuras con atributos bélicos como especialistas del trance, muestra la existencia de numerosas inconsistencias y, sobre todo, denuncia el

nulo interés de sus antecesores por el análisis de los contextos en los que los objetos suelen figurar. Recuperando un pasaje de la *Relación de Michoacán*, manuscrito del siglo XVI, muestra la importancia que pudo tener el performance en la ritualidad prehispánica y sugiere que, probablemente, muchas de las representaciones pudieron haber sido utilizadas con tales propósitos. Se centra luego en las efigies de individuos armados y, tras reconocer sus principales atavíos, subraya la recurrente presencia de animales en su parafernalia. Se aborda el tema de la unidad cultural mesoamericana y se destaca, en específico, la recurrencia de las ideas sobre la persona. Recupera entonces parte de mi trabajo sobre el *nabualli* y, tras describir las formas en que dicha entidad se representó icónicamente, propone que muchos de los supuestos chamanes pudieron ser más bien combatientes acompañados de sus coesencias animales. La propuesta del autor es convincente, y celebro, por supuesto, el hecho de que sea consistente con mi propio modelo. Llama la atención, sin embargo, el hecho de que, habiendo numerosos ejemplos al respecto, no se exploraran las relaciones entre nahualismo, guerra y animalidad (Martínez 2011, 324–32; 2017).

Resulta más compleja la lectura del capítulo “Gender and Paired Ceramic Figures in the Late Formative West Mexico”, de Melissa K. Logan, pues los detalles son sumamente cuantiosos y, en momentos, el lector puede perderse en las sutilezas del análisis. La autora toma como punto de partida la distinción entre el sexo biológico y el género, nota que muchas de las piezas de la región exhiben caracteres sexuales primarios o secundarios, y se pregunta qué es lo que su imaginaria nos puede decir sobre lo que aquellas sociedades pudieron idear sobre la masculinidad y la feminidad. Se definen, en cuanto al sexo, tres posibilidades: las figurillas claramente masculinas, las netamente femeninas y las ambiguas o indiferenciadas. Identifica los tocados, vestimentas y motivos ornamentales que caracterizan a cada una de ellas y muestra cómo estos aditamentos funcionan como connotadores de los diversos géneros. Luego, a través de un cuidadoso manejo estadístico, observa cómo es que los diferentes signos se comportan en el tiempo y el espacio, mostrando las variaciones entre lo que se define como la zona nuclear, el centro de Jalisco y las periferias. En el cierre del ensayo la autora plantea el problema de las representaciones de parejas y sostiene que difícilmente se les podría identificar invariablemente como matrimonios, pues, tanto en térmi-

nos de sexo como de género, la muestra presenta muchas más permutaciones que el simplista pareado de masculino-femenino.

La intención del escrito de Gabriela Uruñuela y Patricia Plunket, “Costumes and Puppets...”, es un tanto diferente, pues plantea el análisis de las figurillas para el entendimiento de los cultos de mediana escala en la Cholula del periodo Clásico. Las autoras inician discutiendo el carácter multiétnico de la ciudad y proponen que los diferentes grupos sociales hubieron de preservar la ritualidad de sus lugares de origen en un nivel superior al doméstico, pero inferior al de las grandes festividades públicas. Es ahí, según ellas, donde las piezas antropomorfas habrían jugado un rol central. Se discuten los cambios en el uso de la figura humana en el paso del Formativo tardío al Clásico temprano y se muestra la transición de una imaginería predominantemente femenina al predominio de las imágenes masculinas. Se examinan los contextos de depósito y se destaca la existencia de dos principales clases de representaciones: los personajes, que parecen portar trajes o máscaras con atributos zoomorfos, y los cuadrúpedos, que pueden o no presentar elementos humanoides. Notan en el segundo grupo la presencia de formas que sugieren, por el modo de sujeción, su uso como marionetas. Es ahí donde, estableciéndose analogías con modelos procedentes del lejano Oriente, se propone la existencia de rituales centrados en la dramatización. Es así como, a partir de la narración y la representación, los diferentes “mundos sociales” de la urbe habrían buscado preservar tanto la memoria de sus orígenes como su identidad.

El último texto sobre el tema, “Epiclassic Figurines of Xochitecatl...”, de Juliette Testard y Mari Carmen Serra Puche, se construye en torno a la idea de que las figurillas femeninas localizadas en las inmediaciones de la Pirámide de las Flores pudieron ser representaciones de las deidades Tlazolteotl y Xochiquetzal, sepultadas o sacrificadas durante un ritual dedicado a las montañas. A partir del estudio de alineaciones astronómicas, las autoras proponen que dicho templo debió haber sido un importante espacio ritual durante Tepeilhuitl, una ceremonia en la que, según las crónicas del siglo XVI, se manipulaban figurillas y se realizaban sacrificios en honor de los cerros.²

² Sobre este punto, el trabajo presenta un error. Se afirma: “en el *tonalamatl* mexicana, o calendario ritual, esta fecha corresponde al inicio del décimo tercer mes, Tepeilhuitl”

Se señala a continuación que, mientras la mayoría de las representaciones de gran talla son masculinas, las más pequeñas suelen asociarse a la feminidad y la maternidad. A ello se suma el hecho de que muchos de los objetos registrados en proximidad aluden a actividades económicas ligadas a las mujeres. Las efigies asociadas a la maternidad, sin embargo, no son, en opinión de las autoras, simples figuraciones de mujeres, sino que los cuerpos humanos fueron empleados como metáforas de los procesos de transformación en general. Luego de múltiples analogías con datos etnohistóricos y arqueológicos, se establece la identidad de los númenes femeninos y, a partir del análisis de los atributos iconográficos, se propone el reconocimiento de roles femeninos específicos, sobre todo guerreras, líderes y ritualistas. El cierre del ensayo se enfoca en las influencias regionales y los cambios ocurridos en el tiempo, señalando el modo en que las imágenes femeninas pueden reflejar las transformaciones socio-rituales.

Los aportes presentados son sin duda interesantes, pues todas las contribuciones se aventuran a lanzar propuestas que conciernen tanto al mundo social como al de los seres míticos. El fundamento de la mayoría de las hipótesis es la analogía y, para ello, se recurre tanto a otros contextos arqueológicos como a datos procedentes de sociedades mejor documentadas. Muchos recurren a la comparación con modelos propuestos para las poblaciones nahuas del contacto. Sin embargo, llama la atención que los contrastes se establezcan más con las nociones corporales que con los usos de representaciones antropomorfas móviles. Por ejemplo, un análisis más sistemático de tales informaciones hubiera conducido a notar su manipulación en arreglos rituales durante prácticas de propiciación meteorológica, como se observó en el valle de Toluca en el periodo colonial (Martínez y Maza 2011), a reconocer la posibilidad de su animación a través de procedimientos esotéricos, como sucede entre los actuales mayas (Orihuela 2014, 103), y a contemplar el uso de la figurilla como sustituto de entidades ausentes, tal como ocurría

(p. 269). Sin embargo, el *tonalpohualli* —el *tonalamatl* es el libro, no la cuenta— no es el calendario ritual, sino el adivinatorio, y no se divide en veintenetas, sino en trecenas. Vale además decir que el asunto de la correspondencia entre nuestro calendario y el de los antiguos nahuas está lejos aún de verse resuelto. Incluso en la actualidad existe todo un debate sobre si existía o no un desfase entre las celebraciones y los fenómenos estacionales (Graulich 1976; Iwaniszewski 2019).

con las esculturas de madera utilizadas para remplazar los cuerpos de los caídos en batalla durante sus funerales entre los antiguos nahuas (Sahagún 1950–82, lib. III: 44). Las vías elegidas son sin duda pertinentes, pero considerar informaciones como éstas hubiera podido enriquecer las interpretaciones expuestas.

DE DIOSES, IMÁGENES Y ANCESTROS

Aun cuando se refieren a muy variadas clases de regiones y temporalidades, se nota la persistencia de una cierta unidad temática en cuatro de los textos restantes, pues, además de concernir la gran mayoría al análisis de esculturas, todos ellos remiten a entidades antropomorfas distintas de los humanos vivos en sus respectivos horizontes.

“Sexuality and Regeneration in the Underworld...”, de Marcus Winter, presenta la descripción y el análisis de un sitio descomunal, la Cueva del Rey Kong-Oy, una cavidad natural enclavada en la Sierra Mixe que, además de contener arte rupestre, restos de artefactos y huesos humanos, muestra 65 esculturas modeladas en arcilla y de tamaño natural. El capítulo esboza el contexto geográfico-cultural del hallazgo y enumera los diferentes vestigios hasta ahora localizados, pero se centra en el estudio de las piezas monumentales. Entre las figuras modeladas se cuentan tanto zoomorfos como antropomorfos. Entre éstas destacan las que exhiben contenidos sexuales sumamente explícitos —una escena de cópula, un varón con el miembro erecto, una fémina desnuda y con las piernas abiertas. Habiendo obtenido una datación de 197 ± 47 a. C., el autor contrasta a continuación tales representaciones con las procedentes de sitios aledaños del Formativo tardío —sobre todo las de estilo olmeca y los llamados “danzantes” de los valles centrales de Oaxaca— y, atribuyendo tales creaciones a grupos de filiación proto-mixe-zoque, establece una serie de analogías con las concepciones mixes contemporáneas. Se propone entonces que la cueva en su conjunto pudo ser pensada como una suerte de útero terrestre en el que tenía lugar la regeneración humana. Se trataría, pues, de una versión local de la idea mesoamericana de la montaña sagrada como lugar de muerte y creación. Finalmente, por la casi total ausencia de figuraciones de divinidades, se sugiere que las

esculturas pudieron aludir a personas reales a las que eventualmente se terminó por adorar como ancestros.

Andrew D. Turner, en “Unmasking Tlaloc...”, se ocupa de la amplia gama de personajes que, en la iconografía teotihuacana, aparecen ligados a los atributos prototípicos del dios Tlaloc. El propósito es demostrar que la bigotera, la anteojera y los colmillos no son atributos exclusivos de la deidad acuático-telúrica, y que, por el contrario, pueden aparecer en entidades con dominios muy diversos. El punto de partida es la polémica que se desarrolló en las décadas anteriores en torno a la identificación, por parte de Esther Pasztory, de dos diferentes divinidades teotihuacanas con atributos tlalocoides: Tlaloc A y Tlaloc B. Turner discute los puntos a favor y en contra de dicha tesis, señalando además la dificultad de distinguir entre las figuraciones de númenes y las de humanos ataviados como tales. Despliega entonces el autor un interesante corpus de representaciones en las que la distinción entre ambos Tlaloc no sólo es estilística, sino que, sobre todo, remite a atributos diferentes: un Tlaloc A, con cualidades equivalentes a las de su análogo posclásico; un Tlaloc B, más ligado a la guerra y el sacrificio. Se postula luego, en contraste con la imaginería de la época de contacto, que los atavíos no siempre bastan para la identificación de una deidad, ya que, en ocasiones, éstos pueden aparecer connotando la existencia de dominios compartidos. La propuesta es sin duda interesante e innovadora. Considero, sin embargo, que ésta pudo haberse enriquecido notablemente si el autor hubiera recuperado la crítica de Couvreur (2004) a la propuesta de Pasztory.

El capítulo de Claire Billard, “The Nature of the Old God...”, también se encuentra dedicado a un numen teotihuacano, el conocido como viejo dios del fuego, y lo que se propone en este espacio es explicar el sentido de sus principales atributos: el prototípico brasero que porta en la cabeza, su posición sentada con las piernas cruzadas y, sobre todo, la ancianidad. Se traza, para empezar, un breve recorrido por los estudios previos, se rastrea sus orígenes en el Formativo y se señala su enorme dispersión a través de Mesoamérica. Billard explica, entonces, la gran importancia de este personaje en Teotihuacan, discute la problemática falta de contextos y subraya la centralidad de su presencia tanto en los espacios públicos como en los domésticos. Luego, a través de una amplia búsqueda en las fuentes documentales de la época de contacto y en algunos textos etnográficos contemporáneos, se

concentra en dilucidar los vínculos entre lo ígneo y la ancianidad. Según la autora, el brasero se asocia al fuego volcánico que, a su vez, se relaciona con lo senil en tanto éste antecede a la lumbre celeste. Retoma, a continuación, los trabajos de López Austin sobre las entidades anímicas para concentrarse en el *tonalli*, una entidad calórica ligada al destino, cuya fuerza supuestamente se incrementaba con la edad. La conclusión a la que llega Billard es que la asociación de la ancianidad y el fuego pudo utilizarse para connotar el poder, tanto político como de acción, del dios en cuestión.

Para terminar, Cynthia Kristian-Graham, en “All the Earth is a Grave...”, aborda una serie de esculturas presentes en Tula Grande y Tula Chico para sostener que éstas pudieron representar ancestros. Tras reseñar las principales características de ambos sitios, se reconoce la existencia en los dos casos de recintos ceremoniales que se asemejan a los espacios semiprivados en los que se solían depositar los restos de los ancestros. Se identifica además la oposición entre las representaciones antropomorfas verticales y las horizontales, un aspecto recurrente en varias regiones mesoamericanas. Aun cuando en ninguno de los dos casos se han localizado depósitos mortuorios, las semejanzas en los arreglos conducen a la autora a considerar la posibilidad de que se tratara de entierros simbólicos. Finalmente, luego de una breve digresión sobre el significado de las columnas líticas, plantea la hipótesis de la existencia de un culto a los ancestros a través de monumentos arquitectónicos.

Los cuatro capítulos reseñados difieren tanto en sus objetivos como en sus métodos de aproximación. Todos lidian, no obstante, con el problema de definir aquello que no parece coincidir con las representaciones de humanos reales. Más específicamente, los textos se construyen en torno a la diferenciación entre deidades y ancestros. Los trabajos relativos a las divinidades evaden con mayor facilidad estos tropiezos, pues en ambos casos se trata de personajes claramente reconocibles en la iconografía. Los que optan por la identificación de ancestros, en cambio, se topan inevitablemente con el problema de la indefinición, pues, como no se parte del análisis de dicha categoría —que, por supuesto, no deja de ser objeto de discusión (Fortes 1974; Goody 1962)—, queda en el aire la cuestión de si dicho concepto siquiera existió en tal o cual región. La relación entre dioses, muertos y ancestros es, además, particularmente compleja en Mesoamérica. Diversas fuentes

coloniales muestran que para adquirir su condición los dioses tuvieron que morir, y algunas otras señalan que, tras la defunción, algunos humanos pudieron devenir en dioses (Martínez 2014). ¿Qué se entiende, entonces, en estos casos por “ancestro”? Por un lado, no todo fallecido es un ancestro; por el otro, no es lo mismo un ser que deviene territorio que uno que funda una dinastía. El panorama planteado, pese a lo anterior, es de gran interés, ya que cada una de las distintas aproximaciones muestra que sólo contemplando los contextos sígnicos en toda su complejidad es posible acercarnos al contenido de las representaciones.

REPRESENTAR EL CUERPO HUMANO Y PENSAR LA IDEA DE REPRESENTACIÓN

Los últimos dos capítulos difieren considerablemente, pues, además de recurrir a estrategias metodológicas muy distintas, ambos conciernen a una etapa más cercana al periodo del contacto, la época mexica. En ellos la analogía se torna menos relevante y destacan mayormente el análisis estético, la crítica de fuentes documentales y la filología indígena.

En el primero de ellos, “Representing the Human Body...”, Sylvie Peperstraete se ocupa del problema de la definición de lo mexica a partir de la representación antropomorfa. La intención de la autora es determinar las cualidades particulares de un arte que, entre otras cosas, se caracterizó tanto por la incorporación de objetos de culturas previas como por la imitación de sus formas y temáticas. La autora inicia dando cuenta de los orígenes de la plástica en cuestión, de las problemáticas que implica el abordaje de manifestaciones que sólo se conservan en contextos rituales y de las dificultades que suele representar el establecimiento de una cronología. Explica, asimismo, la existencia de múltiples estilos asociados a lo mexica, elucida las cualidades que éstos comparten con otras imagerías prehispánicas y traza un breve recorrido por los estudios precedentes. Para ilustrar el tópico, se eligen dos ejemplos procedentes del Templo Mayor: los Cinteotl y la procesión de sacerdotes de la Casa de las Águilas. Compara las características de ambos recintos con otras piezas del mismo horizonte para concluir que, aun cuando se observa un mayor realismo en los trabajos más tardíos, el uso adecuado de las proporciones depende también de factores pragmáticos, como la ade-

cuación a los espacios disponibles y la prioridad acordada a los segmentos corporales con mayor carga simbólica. El trabajo es serio, meticulado y da cuenta, sin duda, de una gran erudición.

El último capítulo, “The Notion of Substitution...”, de Danièle Dehouve, alude al concepto mismo de representación y, a partir del análisis de fuentes coloniales, explica el modo en que tal idea pudo operar en la realeza mexicana. El punto de partida es el abordaje a la noción de *ixiptla*. Este término remite al hecho de que una cosa esté en lugar de otra, pero implica, igualmente, la suposición de que aquel que representa percibe, habla y actúa como lo representado. Se aclara que, en términos rituales, dicha operación suele tener lugar a través del uso de las vestimentas y atavíos de aquello que se sustituye, generalmente un dios. Aquel que las porta, sea un individuo humano o un objeto inanimado, deviene temporalmente semejante a aquello que se busca hacer presente. Se enfoca, posteriormente, en el rol de los gobernantes como *ixiptla* de las divinidades y se centra en el simbolismo de los ritos de entronización. Específicamente se detalla que los rituales de perforación del septo nasal, procedimiento análogo a la perforación de los labios y los lóbulos de las orejas en los infantes, tenía la intención de abrir los órganos sensoriales para hacer al individuo capaz de expresar los designios de la divinidad. El señor se convertiría así en una persona compuesta, humana y divina a la vez. Además, como por la misma clase de procedimientos otras autoridades habrían actuado como sustitutos del máximo mandatario, éste sería igualmente múltiple y unitario. Se trata de una investigación innovadora y sumamente consistente. Llama la atención, no obstante, la afirmación de que “sería un error continuar distinguiendo al imitador, en el exterior, de su identidad interior” (p. 360), pues tanto los mitos como los rituales muestran que en algunas ocasiones los humanos vivos procuraban sacar provecho de la eventual incapacidad de los dioses para distinguir entre realidades y representaciones (Martínez 2016).

La obra, en general, se encuentra muy bien planteada, es absolutamente consistente con los objetivos presentados en la introducción, los capítulos están bien equilibrados y se encuentra lógicamente organizada siguiendo un criterio cronológico. La publicación de *Anthropomorphic Imagery in the Mesoamerican Highlands: Gods, Ancestors, and Human Beings* me parece además, particularmente relevante por tres razones principales: 1) se enfoca

en un tópico hasta ahora poco trabajado en la arqueología mesoamericanista; 2) plantea abordajes interdisciplinarios que entablan interesantes diálogos con la historia y la antropología; 3) da cuenta de los modos en que el estudio de la cultura material ha asimilado las propuestas procedentes del ontologismo. Sobre este último punto, es de notar que, mientras la etnología de nuestra región vio en dicha corriente una alternativa al excesivo comparatismo con el que se trabajaba desde la perspectiva mesoamericanista, la arqueología continúa recurriendo a procedimientos analógicos y fundando sus hipótesis en los postulados de la unidad y la continuidad cultural. Dicho de otro modo, lo que se busca es la integración de las nuevas propuestas en los marcos previamente construidos por la disciplina. Será interesante continuar descubriendo la evolución que puedan seguir en adelante estas discusiones.

REFERENCIAS

- Breuil, Henri. 1955. *Quatre cents siècles d'art pariétal*. París: Mame.
- Castillo, Stephen y Lizbet Berrocal. 2013. "Las relaciones hombre-coyote y hombre-jaguar en la cosmogonía tolteca. Aproximaciones desde una ontología animista y analogista". *Dimensión Antropológica* 57: 7–48.
- Couvreur, Aurélie. 2004. "La religion de Teotihuacan (Mexique): Étude iconographique et symbolique des principales divinités teotihuacaines". Tesis de doctorado, Université Libre de Bruxelles.
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- Fortes, Meyer. 1974. *Oedipe et Job dans les religions ouest-africaines*, trad. de Roger Renaud. París: Bibliothèque des Repères Mame.
- Fowler, Chris. 2004. *The Archaeology of Personhood. An Anthropological Approach*. Londres: Routledge.
- Gándara, Manuel. 1990. "La analogía etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológico e historicidad". En *Etnoarqueología. Coloquio Bosch-Gimpera*, editado por Yoko Sugiura y Mari Carmen Serra, 43–82. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

- Goody, Jack. 1962. *Death Property and the Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaba of West Africa*. Stanford: Stanford University Press.
- Graulich, Michel. 1976. “Les origines classiques du calendrier mexicain”. *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 20: 3–16.
- Iwaniszewski, Stanislaw. 2019. “Michel Graulich y el problema del desfase estacional del año vago mexicana”. *Trace* 75: 128–54.
- Jones, Andrew. 2017. “Rock Art and Ontology”. *Annual Review of Anthropology* 46: 167–81.
- López Austin, Alfredo. 2001. “El núcleo duro de la cosmovisión y la tradición mesoamericana”. En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, editado por Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, 47–65. México: Fondo de Cultura Económica (Biblioteca Mexicana).
- Lozada Toledo, Josuhé. 2017. “El arte rupestre y la temporalidad del paisaje en Laguna Mensabak y Laguna Pethá, Chiapas”. Tesis de doctorado en arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Martínez González, Roberto. 2011. *El nahualismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- . 2014. “Más allá del alma: el enterramiento como destino de los muertos entre los antiguos nahuas y otros pueblos de tradición mesoamericana”. *Itinerarios* 19: 25–51.
- . 2016. “Los dioses no entienden las metáforas: realidad y representación en Mesoamérica”. *Anales de Antropología* 50: 3–23.
- . 2017. “Entre el sueño y la cultura: algunas nuevas reflexiones en torno al nahualismo”. En *Del saber ha hecho su razón de ser. Homenaje a Alfredo López Austin*, editado por Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa, 135–158. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martínez González, Roberto y María del Rocío Maza. 2011. “Indios graniceros, idólatras y hechiceros: cuatro documentos coloniales sobre meteorología indígena y prácticas rituales”. *Estudios de Historia Novohispana* 45: 163–84.

- Orihuela Gallardo, María del Carmen. 2014. *Construcción simbólica del espacio entre los mayas. Un estudio de la narrativa agrícola*. Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, Bernardino de. 1950–82. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Edición y traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. 12 vols. Santa Fe: School of American Research, University of Utah.
- Vigliani, Silvina. 2016. “La noción de persona y la agencia de las cosas. Una mirada desde el arte rupestre”. *Anales de Antropología* 50: 24–48.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. En *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, editado por Eduardo Viveiros de Castro, 347–99. São Paulo: Cosac Naify.
- Wagner, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Vida y muerte en Mesoamérica. Comentarios sobre Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcoatl, “Serpiente de Nube”*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centramericanos, 2015.¹

por Perig Pitrou

Guilhem Olivier es un etnohistoriador franco-mexicano formado en la Universidad de Toulouse y en la École Pratique des Hautes Études de París. Es profesor en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde se convirtió en un especialista de renombre internacional sobre el mundo mesoamericano. Después de su monografía *Moqueries et métamorphoses d’un dieu aztèque: Tezcatlipoca, le “Seigneur au miroir fumant”* (Olivier 1997) —traducida al inglés (2003) y al español (2004)—, ha publicado un gran número de artículos y capítulos en libros colectivos que constituyen textos claves para la comprensión de las sociedades amerindias, antiguas y contemporáneas, de Mesoamérica. Todos los temas sobre los cuales ha estado trabajando desde hace varias décadas —la representación de los dioses y sus avatares (animales, humanos, artefactos), las técnicas rituales, especialmente las técnicas adivinatorias y de sacrificio, el ejercicio del poder, etcé-

1 Una primera versión de este texto fue publicada en francés en *L’Homme* (Pitrou 2018).

tera— están en el corazón de *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcoatl, “Serpiente de Nube”*, una obra magistral que demuestra un conocimiento de esta área cultural que pocos especialistas pueden afirmar haber alcanzado. Como sus maestros Michel Graulich y Alfredo López Austin, en los temas que aborda, Guilhem Olivier da la impresión de haber leído toda la literatura primaria y secundaria —arqueológica, etnohistórica, etnológica—, la cual, sutilmente hace dialogar con la iconografía de los códices y con los descubrimientos arqueológicos. Su reflexión sobre la cacería, la guerra y el poder, basada también en el análisis de materiales procedentes de otras zonas geográficas (Amazonia, Siberia, etcétera), hace de este libro de más de 700 páginas una importante contribución a la antropología.

Como en el primer volumen de las *Mythologiques* (Lévi-Strauss 1964) —una referencia explícita para el autor—, todo empieza con una escena aparentemente anecdótica que genera una investigación basada en una documentación tan abundante como rigurosamente analizada: 73 páginas de bibliografía, más de 200 ilustraciones de Ebis Domínguez y Rodolfo Ávila. En su introducción, Guilhem Olivier describe una escena de cacería colectiva organizada por el rey mexica Motecuzoma II alrededor del monte Zaca-tepetl, a pocos kilómetros de la ciudad de Mexico-Tenochtitlan en vísperas de la llegada de los conquistadores. Durante esta cacería, miles de personas subían a este cerro para cercar y capturar animales vivos acorralados en la cima. Este episodio forma parte de un conjunto ritual más grande, la fiesta de la veintena Quecholli, durante la cual se practicaban sacrificios de humanos y animales mientras los participantes llevaban los atavíos del dios Mixcoatl. El autor utiliza estas secuencias, bien conocidas por los especialistas, para hacer las dos preguntas que su libro trata de responder: ¿cómo explicar el papel de la cacería en este rito dentro de una sociedad centrada en la agricultura? y, en esta configuración ritual, ¿por qué adopta el rey los atavíos de Mixcoatl, dios de la cacería y, sobre todo, el dios de los principales enemigos de los mexicas?

Aunque están muy contextualizadas, estas preguntas (que sirven como punto de partida para una investigación muy exhaustiva) plantean cuestiones de interés para la antropología en general. (Las “Observaciones finales” del libro proporcionan aclaraciones cruciales para poder responderlas, por ello

se recomienda que se lean después de la introducción, pues ponen de relieve las cuestiones teóricas asociadas a un enfoque empírico). La equivalencia entre sacrificio, cacería y guerra en los sistemas de representación y prácticas de legitimación del poder mesoamericano se presenta como uno de los principales resultados de la investigación. Al establecer un paralelismo entre la identificación del cazador con su presa y el hecho de que los gobernantes a menudo ocupan la posición de víctimas durante los ritos de entronización, Guilhem Olivier proporciona nuevas aportaciones sobre la cuestión de la “realeza sagrada”. Sumados a los trabajos de Jacques Galinier (1997), Michel Graulich (1998), Danièle Dehouve (2006) y Perig Pitrou (2016), estos elementos deben conducir definitivamente la investigación mesoamericanista a emprender un diálogo comparativo, iniciado hace varias décadas en torno a este tema clásico de la antropología política.

Por otra parte, la riqueza de los datos sobre las prácticas de cacería y las nuevas interpretaciones producto de las comparaciones con los materiales etnográficos amazónicos y siberianos abren vías originales para comprender —a nivel diacrónico— cómo la cosmovisión y los sistemas rituales marcados por la cacería siguen ejerciendo su influencia en las sociedades centradas en el cultivo del maíz. En lugar de tratar la cacería y la agricultura como modelos organizativos incompatibles, esta amplia perspectiva los lleva al mismo conjunto analítico de prácticas que son tanto más heterogéneas cuanto que son más o menos tangibles o, por el contrario, conservan un lugar idealizado en el imaginario. Por las razones que se explican a continuación, la articulación de estos modelos se basa en las prácticas del sacrificio, que actúan como una matriz integradora. Aquí también, después de los análisis de Alfredo López Austin (1994), Danièle Dehouve (2008), John Monaghan (1995), Johannes Neurath (2008), Alessandro Lupo (2013) o Alan Sandstrom (1991) sobre estos temas, las interpretaciones de Guilhem Olivier contribuyen sin duda a destacar los datos proporcionados por la etnología y la etnohistoria de Mesoamérica para futuros estudios comparativos.

Si bien el tema del sincretismo entre las civilizaciones hispana y amerindia ha recibido mucha atención, el esfuerzo por situar el lugar de la cacería dentro de esta área cultural es una tarea más difícil. Esta “aleación” —para utilizar una noción usada por Freud en *Malestar en la cultura*— se encuentra en el corazón mismo de una historia milenaria y de sofisticados mecanismos

de pensamiento que combinan, de una manera que a primera vista parece confusa, sistemas de referencia muy diversos. Jacques Soustelle (1979 [1940]) escribió que el pensamiento simbólico de los mexicas funcionaba por medio de un “enjambre de imágenes (*essaim d’images*)”, lo que implica que el analista que se esfuerza por descifrarlo debe demostrar una capacidad de pensar por asociación, de comprender cómo los objetos, las formas —naturales y objetuales—, los nombres, los lugares, las secuencias de acontecimientos, etcétera, se acomodan para organizar y hacer inteligible el mundo. Como lo han establecido varias generaciones de investigadores, el estudio de la iconografía (estelas, esculturas, códices, etcétera) y de las fuentes escritas (crónicas españolas, mitos transcritos, etcétera) se iluminan mutuamente para captar hechos históricos que son “encriptados” dentro de discursos e imágenes. Cuando la circulación intelectual entre estos diferentes soportes de la memoria se compara con los datos etnográficos contemporáneos, el investigador puede dilucidar algunos hechos enigmáticos que se encuentran en los documentos antiguos. En efecto, en casi todas las secciones, Guilhem Olivier pone de relieve las incongruencias y los enigmas de las fuentes históricas conservadas por la tradición, de modo que los recursos del pensamiento asociativo se movilizan continuamente para aportar ideas. El objetivo no es entonces limitarse, perezosamente, a identificar correspondencias entre textos e imágenes, o entre el pasado y el presente: se trata de seguir tanto los conjuntos de diferencias como las similitudes que forman sistemas en los que varían los significados de los contenidos visuales o semánticos. Por ejemplo, el venado —al que a menudo se hace referencia en el libro— nunca es un símbolo estático: las funciones que cumple dependen de las escenas en las que aparece, de sus posturas —la salida de la lengua indica la muerte—, de los objetos o seres con los que se relaciona, etcétera. Así, su presencia en un rito, en un mito o en una imagen refiere, según los casos, a temas como el sacrificio, la cacería, la guerra, la fecundidad o los antepasados. Es sólo después de comprender cómo se “propagan” las imágenes y las ideas en distintos registros que se pueden encontrar los puntos de conexión entre una multiplicidad de ocurrencias.

Si tal afirmación, obvia para la mayoría de los lectores, es válida para todas las culturas, no cabe duda de que las producciones culturales de Mesoamérica, al igual que las de otras culturas “analogistas” (Descola

2005), parecen emblemáticas de esta capacidad de la mente humana para tejer infinitos hilos en torno a significantes visuales y semánticos. Tanto es así que la escasez de fuentes, un obstáculo inherente a cualquier investigación histórica, resulta ser una especie de propedéutica vigorizante para ejercitar la mente en la comprensión de los sistemas de pensamiento en esta parte del mundo.

Como en el caso de la cacería, se abre una multiplicidad de pistas a medida que nos adentramos en el denso universo restaurado por el autor que, en la conclusión, se compara con un “investigador araña” dedicado a la escritura de un “libro infinito”. Su primera intención, explica, era producir una biografía del dios Mixcoatl que complementara la que había dedicado a Tezcatlipoca. Pero, en el camino, tantos elementos se unieron en torno a esta figura divina que los ángulos de acercamiento se multiplicaron y su campo de análisis se extendió a la escena de cacería colectiva de la fiesta de Quecholli, centrándose en artefactos (arcos, flechas, propulsores), en un animal (el ciervo) y en los ritos de acceso al poder. Como resultado, se nos ofrece una suma completamente nueva de temas muy diversos, aunque relacionados. La riqueza de los documentos es tal que sin duda estimulará futuras investigaciones, ya sea para seguir sacando algunos de estos hilos de la “red” del autor o para inspirarse en su método para analizar otros objetos. Guilhem Olivier incluso afirma que había pensado en dar al libro una estructura similar a la de *Rayuela*, la novela surrealista de Julio Cortázar (1996 [1963]) que ofrece al lector la posibilidad de acercarse a los capítulos en el orden de su elección. Para dar el ejemplo de una lectura “transversal”, al igual que recomendé consultar las “Observaciones finales” justo después de la introducción del libro, remito al lector a la segunda parte de este comentario, donde explico por qué *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica* es, en mi opinión, una importante contribución a la comprensión de las teorías mesoamericanas de la vida y, en general, al desarrollo de la antropología de la vida, que busca comparar las variaciones en espacio y tiempo de estas teorías. Pero, para aquellos que prefieren una lectura más lineal, sigamos primero el camino trazado por el autor antes de explorar otras vías.

LAS TRES PIEZAS DE UN ROMPECABEZAS: LA GUERRA, LA CAZA Y EL SACRIFICIO

Para navegar a través de un bosque tan denso de símbolos, cinco largos capítulos de alrededor de un centenar de páginas definen las direcciones en las que se llevará a cabo la investigación, cada uno de los cuales reúne un conjunto de materiales que podrían dar lugar a desarrollos posteriores, o incluso constituir obras enteras.

Como su nombre lo indica, el primer capítulo, titulado “Mixcoatl y las saetas primigenias: de los dioses flechadores al ‘origen de la vida breve’”, centra la atención en la figura del dios de la cacería, empezando por los mitos de creación. En un mundo en el que las prácticas de sacrificio están en el centro del funcionamiento cósmico, Guilhem Olivier expone el origen de la “guerra sagrada”, un hecho social conocido en el mundo prehispánico en el que los pueblos de los valles centrales de México se enfrentaban entre sí no para matar a un enemigo radicalmente diferente en el campo de batalla, sino para capturar a un miembro de un grupo vecino para luego sacrificarlo. A continuación se trazan las principales etapas de la vida y la muerte de Mixcoatl a la luz de un examen minucioso de las armas que utiliza. Una de las cualidades de estos desarrollos es que, como buen antropólogo, Guilhem Olivier se esfuerza por pensar simultáneamente hechos muy heterogéneos. Donde los expertos en mitos analizarían sin cesar las secuencias narrativas —y sus variaciones—, el autor encuentra un punto de conexión con una reflexión completamente nueva sobre la cultura material asociada a las flechas. Los especialistas en antropología de las técnicas apreciarán el análisis contrastante que distingue el lanzamiento de flechas con propulsor del lanzamiento con arco. Así, además de los símbolos que se condensan en los materiales, formas o colores de estas armas durante su fabricación, descubrimos que las técnicas de lanzamiento son verdaderos marcadores de identidad: el uso del arco, por ejemplo, está más asociado a los pueblos nómadas (aunque algunos pueblos utilizan ambas técnicas). Siguiendo caminos que no se pueden resumir, la identificación de los dominios en correlación con las flechas pone de relieve su versatilidad simbólica. En particular, se establece su papel en los ritos de nacimiento y en el proceso de desarrollo de conocimientos técnicos. Los nahuas consideraban que, al colocar una flecha en miniatura

en la mano de un niño recién nacido, éste se convertiría en un buen cazador. Las flechas también están asociadas con la idea de fertilidad y con el “origen de la vida breve”, una expresión tomada de famosos episodios de los *Mythologiques*, en los que Claude Lévi-Strauss (1964) explica cómo el pensamiento mítico refleja la transición de la inmortalidad a la mortalidad entre los seres humanos.

Tras estos desarrollos en torno a la figura del cazador, los capítulos II y III están dedicados al venado, encarnación de la presa cazada. El reto consiste en reflejar los dos polos de una relación, es decir, poner de relieve la multiplicación de los procesos de identificación y los cambios de perspectiva que éstos provocan. El capítulo II sigue los pasos del “huidizo venado”, escurridizo porque tiene un estatus tal que se conecta con varios universos ontológicos. Después de haber identificado las representaciones y descripciones de los venados en las fuentes históricas, el autor hace un inventario de los dioses y otros dueños de animales simbólicamente relacionados con este animal y con la cacería, en particular en las religiones nahua, maya, mixteca y zapoteca. Una vez más, la exploración de las técnicas de caza complementa el enfoque cosmo-mitológico, proporcionando detalles sobre las armas y los animales (incluidos los perros) utilizados para perseguir a los ciervos. Las precauciones rituales (adivinación, oniromancia, oración propiciatoria, purificación, oblación) atestiguan la importancia de la colaboración con los agentes no humanos y la necesidad de establecer relaciones recíprocas con ellos. En términos generales, lo que se propone no es la idea de depredación, sino la de un acuerdo del cazador con la presa (o con el dueño de esta última) que garantice que la depredación en la vida animal no rebase un determinado nivel.

En el capítulo III, “El venado: del erotismo al sacrificio”, Guilhem Olivier explora brillantemente este régimen de alianza característico de la ideología de la cacería, es decir, cómo los cazadores caracterizan la realidad de su acto, matando y quitando la vida en una relación más pacífica basada en el acuerdo mutuo. El autor nos recuerda cómo se relaciona la cacería con otras interacciones humanas, como los encuentros eróticos o la alianza matrimonial, camino en el que lógicamente se cruza la figura del “venado fecundador”. En términos más generales, resaltan los vínculos de los ciervos con los elementos (agua, fuego, sol) o con la música. Alrededor del retrato de Mixcoatl,

Guilhem Olivier escribe una especie de tratado que, al igual que la *Historia natural* de Oviedo (1853), dibuja un territorio colorido en el que la figura del venado no es circunscrita si no capturada mediante una red analítica destinada a destacar ciertos rasgos (personalidad, morfología, comportamiento) o a identificar a sus aliados y enemigos, sus lugares de vida, etcétera. Todos los datos recopilados y todas las interpretaciones propuestas constituyen aportes fundamentales para la comprensión de las concepciones mesoamericanas de la naturaleza y de las relaciones hombre-animal.

No hay que olvidar, sin embargo, que esta erudición y capacidad de seguir caminos dispersos sólo tiene como objetivo final volver a trazar un camino sinuoso, más escondido, que conecta las prácticas de cacería con las de la guerra y el sacrificio. Si las víctimas de estas prácticas difieren —animales por un lado, humanos por el otro—, el análisis revela similitudes y homologías estructurales en estas formas de matar. Los cables que conectan estos tres polos de un triángulo matricial son tan numerosos que sería difícil mencionar todos. Por mi parte, señalaré dos similitudes que me parecen particularmente interesantes. La primera es que tanto en la “guerra sagrada” como en algunos episodios de cacería ritualizada la persecución del enemigo o de la presa no tiene por objeto matarlos, sino capturarlos vivos. En ambos casos el sacrificio parece ser un punto de convergencia para acciones que intentan, en la medida de lo posible, integrar la violencia inherente a la acción de retirar la vida en un marco de intercambio regido por las reglas de la reciprocidad. Desde otro punto de vista, los cazadores consideran (de común acuerdo) que los ciervos consienten en ser matados y, en definitiva, se entregan para el sacrificio. Se establece así una similitud con otras figuras que, además de ocupar la posición de víctima o presa, representan instancias de poder: los dioses creadores que se sacrifican para asegurar el buen funcionamiento del mundo o los gobernantes, cuyo oficio se concibe como una forma de auto-sacrificio. No faltan en esta comparación ejemplos que ilustran la regular entrega de energía que todos los individuos —incluyendo al soberano— deben consentir para ejercer su poder. Consecuentemente, a partir del examen de la figura del venado descubrimos cómo la relación cazador/cazado puede declinarse en otros dos registros: guerrero/enemigo, gobernante/gente/persona. Por eso, en los dos últimos capítulos el autor relaciona la representación de la cacería con la puesta en escena del poder.

En el capítulo IV, Guilhem Olivier describe meticulosamente la cacería colectiva que tiene lugar durante la celebración de la veintena de Quecholli basándose principalmente en las obras de fray Diego Durán y de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores nahuas. Se delimita el marco espacial y temporal de esta celebración, así como las secuencias míticas representadas por las acciones de los distintos participantes —por ejemplo, la actualización de la fecundación de la diosa Chimalman-Coatlicue por Mixcoatl que dará origen a Quetzalcoatl. Largos pasajes dedicados a la identificación del término náhuatl *quecholli* —que significa literalmente “ave de plumas ricas”— establecen un vínculo metafórico con los guerreros y los gobernantes, haciendo de esta fiesta un momento esencial en la celebración de la realeza sagrada. Desde esta perspectiva, la cacería ritual puede interpretarse como una puesta en escena del poder real de matar. Sin embargo, los ritos de entronización atestiguan el deseo de colocar al gobernante simétricamente en la posición de víctima de sacrificio.

El objetivo del capítulo V, “Caza, sacrificio y ritos de entronización”, es reflejar la pluralidad de las posiciones del soberano en un complejo sistema de relaciones. Así como el cazador se identifica con su presa, el ejercicio del poder parece implicar que el soberano esté expuesto —y exponga— a una forma de vulnerabilidad. El examen de los episodios míticos, así como de las fuentes escritas e iconográficas, demuestran que, para las entronizaciones del *tlatoani*, rey de los mexicas, o de “8 Venado”, soberano que aparece en los códices mixtecos, se aplica el esquema del sacrificio al que se someten los gobernantes en el momento de recibir su oficio. Detrás del sufrimiento infligido durante ritos de entronización —que retoman secuencias de los ritos de iniciación— como las horadaciones de partes del cuerpo (fosa nasal, oreja) o la muerte simbólica (cambio de nombre, confinamiento), el autor detecta algo que va más allá de la simple dimensión sacrificial. Las agresiones infligidas al cuerpo real son más comprensibles cuando se interpretan como la puesta en escena idealizada de una muerte en el campo de batalla. Resumiendo excesivamente, todo sucede como si el pensamiento mítico y ritual, que sirve de horizonte para el ejercicio del poder, tratara de producir una fusión de opuestos. De la misma manera que en el corazón de la depredación de la cacería se expresa un ideal de colaboración entre el cazador y su víctima. Los ritos de poder hacen que dos caras de la misma realidad estén presentes: si

el soberano tiene el poder de matar, también debe estar dispuesto, si es necesario, a morir por su pueblo (p. 608 y ss.).

En suma, Guilhem Olivier descubre una sofisticada teoría del poder sacando a la luz, a partir de un complejo universo de símbolos, la forma en la que un soberano afirma su autoridad comprometiéndose a asumir, literalmente y en carne propia, todos los peligros que acompañan el ejercicio de su función. Esta inseparable combinación del poder de matar y de la obligación de arriesgar su propia vida depende, en última instancia, de las teorías de la vida desarrolladas por los pueblos de Mesoamérica. Éste es, en todo caso, uno de los caminos que deseo explorar, saltando sobre algunos de los cuadrados de la rayuela —un juego que, precisamente, representa el paso de la vida a la muerte— diseñado por Guilhem Olivier.

LA VIDA: TRES REGISTROS DE ANALOGÍA

Los nuevos conocimientos teóricos proporcionados por Guilhem Olivier aportan ideas novedosas al proyecto de antropología de la vida, en el cual he estado involucrado desde hace varios años. Antes de explicar de qué manera, recordaré algunas de las hipótesis que guían mi pensamiento (Pitrou 2012, 2014, 2015; Pitrou et al. 2011). Mi punto de partida es el siguiente: con la excepción de algunos casos, todos los seres humanos perciben procesos vitales como el crecimiento, la reproducción, el metabolismo, la regeneración, la senescencia y la muerte en sus cuerpos y entornos. Sin embargo, si estos fenómenos suelen ser muy evidentes, las causas que los generan quedan ocultas a los ojos del hombre, ya sea porque están escondidos en el corazón de los organismos, ya sea porque las múltiples relaciones ecológicas que los producen no son inmediatamente comprensibles. Por eso todas las sociedades humanas elaboran lo que yo llamo “teorías de la vida”, es decir, sistemas explicativos, más o menos elaborados, más o menos formalizados, que pretenden hacer inteligibles estos procesos, predecirlos mejor y, posiblemente, influir sobre ellos. En esta investigación, los humanos confían frecuentemente en analogías y metáforas para entender mejor lo que no conocen bien. No es que haya una base de conocimiento seguro que permita explorar un mundo misterioso. Por el contrario, la característica de la metáfora es producir una circulación

continua entre los regímenes de significado, de modo que nunca encontraremos significantes finales que formen la base de una posición definitiva de la verdad: cualquier elemento de sentido que pueda ser ocupado por nuevas secuencias, nuevas combinaciones, nuevos “enjambres de imágenes (*essaims d'images*)”. Si, por definición, el pensamiento analógico ejerce su relación sobre un gran número de órdenes de hechos, los procesos vitales y las cuestiones que plantean constituyen, sin duda, un campo privilegiado para él. Pensar en la vida, por un lado, como la diversidad de procesos vitales que se manifiestan en una multiplicidad de seres y, por otro, como el conjunto de causas que producen estos procesos, estimula una intensa actividad de composición, más interesante entre menos funciona de manera uniforme.

A primera vista, me parece que es posible partir de, al menos, tres vías principales en las que se hacen analogías en este campo. Para pensar un proceso vital en funcionamiento en un ser vivo se pueden establecer analogías con otros seres vivos. Esto ocurre cuando, por ejemplo, el funcionamiento de las plantas es tratado por analogía con el de los animales, y viceversa. Los seres vivos —o sus partes— pueden también compararse con artefactos (por ejemplo, el corazón como una bomba de agua), mientras que, más ampliamente, los procesos de la vida pueden describirse por sus similitudes con los procesos técnicos (por ejemplo, la digestión como un proceso de cocción). Por último, puede producirse un acercamiento entre los procesos vitales y las organizaciones sociales o políticas —sociales-técnicas—, como cuando el cuerpo se concibe como una ciudad o una fábrica.

Para entender cómo funciona la analogía, recordemos también que la noción de vida, entendida como un principio transversal que reúne varios órdenes de hechos que pueden ser tratados por una ciencia específica, constituye una forma de objetivación de una porción de la realidad, un fenómeno que aparece tardíamente en Occidente. Esto no impide que los sistemas de inferencia desarrollados por el hombre comparen y relacionen los fenómenos que observan en diferentes seres, por ejemplo, en plantas (maíz, árboles) animales (venados) o humanos. En estas circunstancias, la antropología de la vida se nutre del examen de las homologías y analogías establecidas entre varios reinos, en particular con respecto a la observación común de que una de las características fundamentales de los seres vivos es que deben dejar de vivir en un momento u otro —excepto los seres inmortales... si es que éstos exis-

ten. Los humanos llegan a identificar similitudes en el funcionamiento, más allá de las diferencias morfológicas o metabólicas que observan en las formas vivientes. Cuando esta identificación se sistematiza, puede llevar a la teorización sobre la presencia de principios vitales o de sustancias anímicas que están alojadas, más o menos temporalmente, en los organismos. Sobre estas cuestiones, los resultados del trabajo de Alfredo López Austin, en *Cuerpo humano e ideología* (1980) y en *Tamoanchan y Tlalocan* (1994), o de Pedro Pitarch Ramón, en *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales* (1996), son suficientemente conocidos y no es necesario detenernos en ellos. Sin embargo, hay un punto que, en mi opinión, sigue siendo poco notado por los especialistas: al parecer las teorías indígenas que consideran la vida a través de la distribución y circulación de las entidades animistas nunca se desarrollan de una manera abstracta. Por el contrario, este conocimiento se desarrolla a menudo a partir de una reflexión sobre las experiencias vividas: parece difícil encontrar una teoría de la vida que no dependa, en un grado u otro, de una configuración técnica (Canguilhem 1965 [1952]).

Es, en efecto, por medio de las técnicas utilizadas para actuar y interactuar con lo seres vivos, que las características de la vida se realzan con mayor nitidez. Como lo demuestran muchos ejemplos incluidos en el libro de Guilhem Olivier, no sólo la muerte de animales o de humanos estimula la reflexión, sino también el hecho de que este proceso natural es parte de prácticas como la cacería o la guerra, que, precisamente, pretenden ejercer un poder sobre la vida —la agricultura o la medicina son otros excelentes ejemplos. Por lo tanto, la incorporación de procesos vitales en los procesos técnicos es relevante para la investigación tanto desde una perspectiva *emic* como desde una *etic*. Al no ser capaces de “hacer vivir” o de “fabricar seres vivos”, los seres humanos experimentan su capacidad de influir o controlar los procesos vitales, aunque éstos siempre tengan una dimensión irreductible de incertidumbre y de alteridad. La antropología de la vida, por lo tanto, documenta no sólo los vínculos metafóricos que unen los cuerpos —humano, animal, vegetal—, sino también las similitudes que existen entre las diversas “configuraciones agentivas” (Pitrou 2017), dentro de las cuales se combina la agentividad de los procesos vitales con la agentividad de los seres humanos que tratan de actuar sobre ellos —e posiblemente a través de entidades no humanas capaces de “hacerlos vivir”.

Desde este punto de vista, una de las principales contribuciones de la investigación de Guilhem Olivier es revelar la forma en que diversas prácticas —la agricultura, la cacería, la guerra o las técnicas corporales— hacen que seres como el maíz, el venado, los guerreros o el soberano sean relevantes para la vida o la muerte. Al expresar esta metáfora “al cuadrado” —uniendo a los seres vivos, pero también los seres vivos en la medida en que son tratados por técnicas—, el autor restaura las asociaciones simbólicas más significativas del universo mesoamericano y elucida detalles enigmáticos. Así, se entiende que las descripciones por parte de Torquemada de escenas en las que los otomíes matan a un venado con una coa revelan una concepción equivalente —o convergente— de las prácticas de cacería y agricultura. En el mismo sentido, a pesar de la naturaleza aparentemente inofensiva de la cultura del maíz, el hecho de que los nativos americanos temen infligir daños a las plantas o al suelo sugiere un sistema de relaciones mucho más agonístico que lo que pareciera a primera vista (Pitrou 2016). Por ello, no sorprende cuando Guilhem Olivier alude a este sistema de relaciones para justificar las connotaciones bélicas atribuidas a la agricultura y, simétricamente, para explicar por qué la guerra es a veces concebida como una forma de “cosechar” las vidas de los combatientes.

En este juego de reconciliación de dominios heterogéneos, los análisis dedicados al sacrificio —la técnica ritual de intervención sobre los seres vivos por excelencia— me parecen confirmar que se trata de una operación, tanto material como mental, crucial para pensar juntos sobre diversas modalidades de quitar la vida. Presentado desde cierto ángulo, el sacrificio puede ser tratado como una acción dirigida a insertar el proceso de matar en una configuración que lo purifica y lo coloca en una relación de comunicación e intercambio con entidades no humanas. El objetivo de esta operación es dar un nuevo significado a la muerte para que el proceso de descomposición resultante sea superado por una forma de continuidad establecida entre estados aparentemente incompatibles. Entre los materiales recogidos por el autor, surge a menudo la idea de que la muerte es sólo una secuencia en una serie más amplia de transformaciones que el pensamiento trata de determinar. De modo que, entre la pluralidad de procesos vitales, los fenómenos de nacimiento y regeneración ocupan un lugar destacado en los mitos y rituales en los que se objetivan. De acuerdo con los ciclos agrícolas, durante los

cuales las semillas sembradas producen plantas de maíz, los ritos de cacería demuestran la obligación de hacer oblaciones compensatorias a los Dueños de los animales y de devolver huesos y calaveras para que nazca un nuevo individuo después de la matanza de una presa (p. 258). Del mismo modo, en el eje que conecta la vida de los no humanos con la de los humanos, la siembra de maíz se considera como un acto sexual (p. 266), mientras que flechar a un animal es concebido como una fecundación (p. 649). El fenómeno del nacimiento también recibe un tratamiento simbólico del mismo tipo. Así pues, el parto se concibe como una guerra librada por mujeres: por eso, en el mundo de los antiguos nahuas, se consideraba que las mujeres que fallecían en el parto tenían un destino similar al de los guerreros que morían en el campo de batalla.

Más allá de la acción sobre los procesos vitales individuales (nacimiento, muerte), el desafío es pensar la vida en un contexto más global, como un conjunto de ciclos que están conectados entre sí, un conjunto en el cual la operación del sacrificio cumple una función de ligadura o de sutura que impide que ocurran soluciones de continuidad. De manera abstracta, diría que las teorías de la vida y las técnicas sobre los seres vivos pretenden abordar dos modalidades de articulación entre lo Mismo y lo Otro. En el eje de la generación y la regeneración, la dificultad es explicar cómo los seres cuyos estados son diferentes (durante su vida, pero también más allá) pueden, en cierto modo, ser considerados como parte de la misma continuidad. En resumen, ¿qué se conserva a pesar de todos los juegos de transformación?, ¿qué tienen en común las larvas y la mariposa, el niño y el anciano, los huesos de un venado muerto y el nacimiento de un nuevo individuo? En el eje metabólico —especialmente en los fenómenos relacionados con la nutrición— la pregunta es similar: ¿cómo se pueden incorporar diferentes elementos y seres (un animal, una planta) al mismo organismo, hasta que se conviertan en elementos constitutivos? Frente a estos dos enigmas, que confrontan la observación de ciclos vitales que, según dos modalidades distintas, componen y recomponen lo que es un “individuo”, es notable que, aunque en parte “natural”, estos procesos a menudo parecen ser abordados a través de los procesos técnicos que los humanos establecen. Así como la operación de sacrificio es necesaria para asegurar la continuidad a pesar de la muerte, la operación culinaria —a la cual a menudo se hace referencia en este libro—

aparece como otra forma de abolir las diferencias e integrar la vitalidad confiscada en un sistema en el que la supervivencia de un ser vivo depende de la incorporación de un ser muerto. Si bien la oposición vida-muerte es un rector para abordar los temas tratados en este libro, el lector debe acostumbrarse a un universo intelectual menos “dividido”, de modo que pueda pensar de manera más gradual —al menos en términos de dicotomía— sobre fenómenos como la transferencia, la circulación, la transformación y los principios homeostáticos que los organizan.

En este panorama de las técnicas de vida y muerte al que dan acceso los análisis de Guilhem Olivier, las divisiones entre reinos (plantas, animales, minerales, artefactos), así como la noción de individuo siempre parecen un poco ilusorias o, al menos, transitorias. Esta dificultad para establecer los límites del individuo explica el tercer registro metafórico explorado en el libro, el que aborda los procesos vitales desde la organización sociopolítica y la ritualización del poder. Ya he mencionado la característica según la cual, si bien el gobernante mesoamericano se vuelve un ser capaz de “dar la muerte”, también debe escenificar el hecho de que está dispuesto a “dejarse morir”. Pero, sobre todo, es notable que el ejercicio del poder se base en una estrecha conexión entre la vitalidad del cuerpo del soberano y la de su pueblo. Ya sea en lo que llamaré una “transmisión ascendente”, el cuerpo del soberano llega a sufrir los conflictos que aparecen en su comunidad (Pitrou 2016), o bien, en una “transmisión descendente”, los desórdenes de su cuerpo se transmiten a los que están bajo su responsabilidad. Sobre estos temas, la investigación de Guilhem Olivier arroja una nueva luz acerca del entrelazamiento de la “biografía” y la “política”, gracias a su análisis cuidadoso de los ritos de entronización, subrayando cómo el cambio de estatuto va acompañado de la muerte y del renacimiento del gobernante. Todo sucede como si los procesos cíclicos difundidos en la naturaleza estuvieran, en esta ocasión, concentrados en el propio cuerpo del soberano, que se convierte en el lugar de una operación de fusión o de composición de opuestos, en particular a través de los adornos rituales que reviste el futuro rey. El fenómeno de las “réplicas”, bien abordado por Danièle Dehouve en su *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine* (Dehouve 2006) —véase también López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan* (1994)—, ayuda a explicar cómo se repite la transformación del cuerpo del soberano en todos los niveles de la sociedad.

Los pasajes dedicados a los ritos de iniciación en el libro de Guilhem Olivier muestran así cómo se reproduce el mismo patrón que consiste en marcar el cuerpo, desde el rey hasta las nuevas generaciones.

La complejidad de los ámbitos que se vinculan durante los ritos de entronización da cuenta de la capacidad de los seres humanos para crear modelos —en sus instituciones y en sus cuerpos— que reflejan la diversidad de los procesos vitales, los cuales se desarrollan en todos los niveles de la sociedad y de la naturaleza. El ejercicio del poder en las sociedades mesoamericanas puede describirse como la técnica de vida más compleja y completa que los seres humanos pueden desarrollar. Al tratar de extender sus intervenciones a varios niveles —en su cuerpo, en el orden social y en los ciclos naturales—, el soberano y las instituciones de poder que lo apoyan deben lograr concebir la complejidad ecológica del fenómeno vital. Aunque la posibilidad de controlar totalmente los procesos vitales siga siendo una fantasía, la capacidad de realizar ritos y técnicas para actuar sobre la vitalidad y la muerte de los seres constituye un horizonte desde el cual se puede desplegar un poder humano “cosmobiopolítico”.

REFERENCIAS

- Canguilhem, Georges. 1965 [1952]. *La Connaissance de la vie*. París: J. Vrin (“Problèmes et Controverses”).
- Cortázar, Julio. 1996 [1963]. *Rayuela*. Edición de Andrés Amorós. Madrid: Cátedra (“Letras Hispánicas”).
- Dehouve, Danièle. 2006. *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine*. París: Éditions du CNRS (“Anthropologie”).
- _____. 2008. “El venado, el maíz y el sacrificado”. *Diario de campo. Cuadernos de etnología*, 4: 1–39.
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard (“Bibliothèque des Sciences Humaines”).
- Galinier, Jacques. 1997. *La Moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*. París: Presses universitaires de France (“Ethnologies”).

- Graulich, Michel. 1998. "La royauté sacrée chez les Aztèques de México", *Revista Española de Antropología Americana* 28: 99–118.
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *Mythologiques*. Volume 1, *Le cru et le cuit*. París: Plon.
- López Austin, Alfredo. 1980. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas ("Serie Antropológica" 39).
- . 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica ("Sección de Obras de Antropología").
- Lupo, Alessandro. 2013. *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena*. Xalapa: Instituto Veracruzano de la Cultura, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Monaghan, John. 1995. *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*. Norman: University of Oklahoma Press ("The Civilization of the American Indian Series" 219).
- Neurath, Johannes. 2008. *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes ("Biblioteca Mexicana", "Historia y Antropología").
- Olivier, Guilhem. 1997. *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant"*. París: Institut d'ethnologie ("Mémoires de l'Institut d'ethnologie" 33).
- . 2003. *Mockeries and Metamorphoses of an Aztec God: Tezcatlipoca, "Lord of the Smoking Mirror"*. Traducción del francés por Michel Besson. Niwot: University of Colorado Press.
- . 2004. *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. Traducción del francés por Tatiana Sule. México: Fondo de Cultura Económica.
- Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de. 1853. *Historia general y natural de las Indias. Islas y tierra-firme del mar océano*, tomo II, vol. 2. Madrid: Real Academia de la historia.
- Pitarch Ramón, Pedro. 1996. *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de cultura económica ("Sección de obras de antropología").

- Pitrou, Perig, Johannes Neurath y María del Carmen Valverde Valdés (eds.). 2011. *La noción de vida en Mesoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (“Ediciones Especiales” 65).
- . 2012. “Figuration des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixe de Oaxaca (Mexique)”, *L’Homme* 202: 77–112. <https://journals.openedition.org/lhomme/23025>
- . 2014. “La vie, un objet pour l’anthropologie? Options méthodologiques et problèmes épistémologiques”, *L’Homme* 212: 159–90. <https://journals.openedition.org/lhomme/23786>
- . 2015. “Life as a Process of Making in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico): Towards a ‘General Pragmatics’ of Life”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21, no. 1: 86–105.
- . 2016. *Le Chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca, Mexique*. Nanterre: Société d’ethnologie (“Recherches américaines” 11).
- . 2017. “Life Form and Form of Life within an Agentive Configuration: A Birth Ritual among the Mixe of Oaxaca, Mexico”, *Current Anthropology* 58, no. 3: 360–80.
- . 2018. “Vie et mort en Mésoamérique”. *L’Homme*, 226: 153–68.
- Sandstrom, Alan R. 1991. *Corn Is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Norman: University of Oklahoma Press (“The Civilization of the American Indian Series” 206).
- Soustelle, Jacques. 1979. *L’Univers des Aztèques*. Paris: Hermann (“Savoir”).

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL 59

enero-junio de 2020

- DAVIDE DOMENICI** Mesoamerican Mosaics from Early European Collections: Style, Provenance and Provenience
- ERIK DAMIÁN REYES MORALES** Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl y su lugar en la sucesión de gobernantes toltecas. Una interpretación a través de la historia colhua
- STAN DECLERCQ** "Siempre peleaban sin razón". La guerra florida como construcción social indígena
- DAVID LORENTE FERNÁNDEZ** La configuración alma-espíritus: interioridades anímicas y el cuerpo como vestido entre los nahuas de Texcoco
- JOSÉ ANTONIO FLORES FARFÁN** Los rostros del español en el náhuatl de ayer y hoy. Entre el mantenimiento, la sustitución y la revitalización lingüística

ESTUDIOS CLÁSICOS

- HENRY B. NICHOLSON** Ehecatl Quetzalcoatl vs. Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: a Problem in Mesoamerican Religion and History

PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DEL CÓDICE FLORENTINO

- JUAN CARLOS TORRES LÓPEZ** Paleografía y traducción del náhuatl al español de los capítulos 3 a 6 del libro VII del *Códice Florentino*

RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

- ELENA MAZZETTO** John F. Schwaller, *The Fifteenth Month. The Aztec History in the Rituals of Panquetzaliztli*
- CLAUDIA BRITTENHAM** Élodie Dupey García y María Luisa Vázquez de Ágredos Pascual (eds.), *Painting the Skin: Pigments on Bodies and Codices in Pre-Columbian Mesoamerica*
- ROBERTO MARTÍNEZ G.** Brigitte Faugère y Christopher S. Beekman (eds.), *Anthropomorphic Imagery in the Mesoamerican Highlands: Gods, Ancestors, and Human Beings*
- PERIG PITROU** Vida y muerte en Mesoamérica. Comentarios sobre Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

www.historicas.unam.mx



9

770071

167506