

ISSN 0071-1675

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

61

ENERO-JUNIO 2021



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL 61

ENERO-JUNIO 2021

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
ISSN (IMPRESO) 0071-1675

EQUIPO EDITORIAL

Editora

Élodie Dupey García
edupeygarcia@gmail.com

Editora asociada

Berenice Alcántara Rojas

Asistente de la editora

Omar Tapia Aguilar

Asistente de la revista

Jesús López del Río

Editora técnica

Lorena Piloni Martínez

EQUIPO TÉCNICO EDITORIAL

Cuidado editorial

Israel Rodríguez

Traductora y correctora en inglés

Debra Nagao

Composición de forro

Natzi Vilchis

Revista incluida en los siguientes servicios de información: Latindex, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE), Biblat, Handbook of Latin American Studies, Hispanic American Periodicals Index (HAPI), Dialnet.

Los artículos publicados son responsabilidad exclusiva de los autores.

D. R. © 2021. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 61, enero-junio de 2021, es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México a través del Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria 04510, Coyoacán, Ciudad de México. Editora responsable: Ana Carolina Ibarra. Certificado de licitud de título: 10480. Certificado de licitud de contenido: 7394. Reserva de derechos al uso exclusivo: 04-2003-061812295600-102, otorgados por la Comisión Certificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Distribuido por la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM, avenida del IMAN, Ciudad Universitaria, Coyoacán 04510, Ciudad de México. Impreso en Master Copy, S.A. de C.V. Este número se terminó de imprimir el 30 de junio de 2021 con un tiraje de 100 ejemplares. Se permite la reproducción de los textos publicados siempre y cuando sea sin fines de lucro y citando la fuente. Idea original de forro: Ónix Acevedo. Precio por ejemplar \$320.00; 30.00 USD, más gastos de envío. Precios sujetos a cambio sin previo aviso. Área de Ventas y Promoción Editorial +52 555622-7515 / libriih@unam.mx / www.historicas.com.mx.

El acervo histórico y el contenido actualizado de *Estudios de Cultura Náhuatl* se encuentran disponibles en acceso abierto en <https://nahuatl.historicas.unam.mx> bajo una licencia *creative commons* Atribución-No comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0), a menos que se especifique otra licencia, pues cada documento digital incluido en la revista puede tener definido su propio licenciamiento.



ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

VOL. 61, ENERO-JUNIO 2021

Estudios de Cultura Náhuatl es una revista científica del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México de publicación semestral: enero-junio, julio-diciembre.

Difunde investigaciones en español, inglés o francés sobre la lengua y la cultura de los pueblos de habla náhuatl de ayer y hoy. Específicamente, publica artículos de investigación y traducciones críticas de documentos nahuas, así como reseñas y comentarios sobre la literatura académica más relevante en el área.

Los trabajos que incluye pertenecen, por lo general, a los campos de las ciencias históricas y antropológicas, si bien admite también escritos con otras orientaciones disciplinarias que aporten nuevos conocimientos sobre los pueblos nahuas y su cultura. Los trabajos producto de investigación se someten a un riguroso proceso de arbitraje, bajo el sistema de doble ciego, en el que participan especialistas de reconocido prestigio, tanto del ámbito nacional como internacional.

La revista goza de proyección internacional y se dirige a investigadores, docentes y estudiantes de educación superior, así como a público general interesado en la lengua y la cultura de los pueblos nahuas.

Estudios de Cultura Náhuatl es una publicación en acceso abierto que no cobra tarifas de publicación (o APC). Sus contenidos se encuentran disponibles en forma impresa y en versión digital, en formato PDF.

Estudios de Cultura Náhuatl is a biannual scientific journal of the Instituto de Investigaciones Históricas of the Universidad Nacional Autónoma de México published in January–June, July–December issues.

It spreads awareness of research in Spanish, English, or French on the language and culture of Nahuatl-speaking peoples of the past and present. Specifically, it publishes research articles and critical translations of Nahua documents, as well as reviews and commentaries on the most relevant academic literature in the field.

It includes works that generally pertain to the fields of the historical and anthropological sciences, although it also accepts texts with other disciplinary orientations that make new contributions to knowledge of Nahua peoples and their culture. Research articles are submitted to a rigorous double-blind peer review process, involving the participation of experts of renowned prestige, both in Mexico and internationally.

The journal has an international readership and is addressed to researchers, higher education instructors and students, as well as the general public interested in the language and culture of Nahua peoples.

Estudios de Cultura Náhuatl is an open-access journal that does not charge a publication fee (or APC). Its contents are available in print and digitally in PDF format.

Consejo Editorial, 2020-2023

CLEMENTINA BATTCOCK

Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Estudios Históricos, México

KAREN DAKIN

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México

DANIÈLE DEHOUE

Centre National de la Recherche Scientifique / École Pratique des Hautes Études, París, Francia

DAVIDE DOMENICI

Università di Bologna, Dipartimento di Storia Culture Civiltà, Bologna, Italia

CARLOS GONZÁLEZ GONZÁLEZ

Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo del Templo Mayor, México

PATRICK LESBRE

Université Jean-Jaurès, Toulouse, Francia

DAVID LORENTE FERNÁNDEZ

Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Etnología y Antropología Social, México

BARBARA E. MUNDY

Fordham University, Nueva York, Estados Unidos

GUILHEM OLIVIER

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México

CATERINA LUIGIA PIZZIGONI

Columbia University, Department of History, Nueva York, Estados Unidos

JOHN F. SCHWALLER

State University of New York, Albany, Estados Unidos

LEOPOLDO VALIÑAS COALLA

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México

Editores fundadores:

Ángel María Garibay K. y Miguel León-Portilla

Miembros de Consejos Editoriales anteriores:

Carmen Aguilera; Berenice Alcántara Rojas; José Alcina Franch; Arthur J. O. Anderson; Juan José Batalla Rosado; Georges Baudot; Elizabeth H. Boone; Baltazar Brito Guadarrama; Gordon Brotherston; Louise M. Burkhart; Jacqueline de Durand-Forest; Mercedes de la Garza Camino; Charles E. Dibble; María José García Quintana; Ignacio Guzmán Betancourt; Ascención Hernández Triviño; Patrick Johansson K.; Frances Karttunen; Jorge Klor de Alva; Leonardo López Luján; Janet Long; Eduardo Matos Moctezuma; Pilar Máynez Vidal; Francisco Morales; Roberto Moreno de los Arcos; Federico Navarrete Linares; Miguel Pastrana Flores; Hanns J. Prem; Dúrdica Ségota; Rudolf van Zantwijk

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

VOL. 61, ENERO-JUNIO 2021

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
ISSN (IMPRESO) 0071-1675

SUMARIO

TABLE OF CONTENTS

PRESENTACIÓN / PRESENTATION

Volumen 61

Élodie Dupey García y Berenice Alcántara Rojas 7-9

EN PORTADA / ON THE COVER

Los instrumentos musicales de la Ofrenda 69

Erika Lucero Robles Cortés 11

ARTÍCULOS / ARTICLES

The Use of Semantic Determinatives in Nahuatl Writing

El uso de determinativos semánticos en la escritura náhuatl

Rogelio Valencia Rivera 13-48

La recreación del mundo en un depósito ritual mexica:

la Ofrenda 69 del Templo Mayor de Tenochtitlan

The Reconstruction of the World in a Mexica Ritual Deposit:

Offering 69 from the Templo Mayor of Tenochtitlan

Erika Lucero Robles Cortés 49-76

El paralelismo en dos textos de evangelización: una estrategia
de organización discursiva

*Parallelism in Two Evangelization Texts: A Strategy of Textual
Organization*

Mercedes Montes de Oca Vega 77-119

The Institution of the *Teccalli* in the Pre-Columbian and Colonial

Altepetl of Tlaxcallan/Tlaxcala: A Re-Evaluation

*La institución del teccalli en el altepetl prehispánico y colonial
de Tlaxcallan/Tlaxcala: una revaloración*

Amos Megged 121-159

- Sonidos rituales en San Juan Atzingo. Un estudio sobre el teponaztle (Santo *ndot zandaa*) tlahuica
Ritual Sounds in San Juan Atzingo: A Study on the Tlahuica Teponaztle (Santo ndot zandaa)
 Alejandro Véliz Ruiz Esparza y Francisca Zalaquett Rock 161-197

**ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN
 DE DOCUMENTOS NAHUAS
 STUDY, PALEOGRAPHY, AND TRANSLATION
 OF NAHUA DOCUMENTS**

- Las perícopas huérfanas. Fragmentos de dos leccionarios en lengua náhuatl en la Biblioteca Nacional de México
The Orphan Pericopes: Fragments of Two Lectionaries in the Nahuatl Language in the Biblioteca Nacional de México
 Mario Alberto Sánchez Aguilera 199-263

**RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS
 BOOK REVIEWS AND COMMENTARIES**

- James M. Taggart. *The Rain Gods' Rebellion: The Cultural Basis of a Nahua Insurgency*
 Alan R. Sandstrom 265-270
- El idioma del mundo. Sobre David Lorente Fernández. *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco*
 Pedro Pitarch 271-277
- Andrea Rodríguez Figueroa y Leopoldo Valiñas Coalla.
Arquitectura en el Códice Florentino y los Primeros Memoriales. Las casas: mâsêwalkalli y pilkalli
 Pedro A. Muñoz Sánchez 278-284
- Lidia E. Gómez García. *Los anales nahuas de la ciudad de Puebla de los Ángeles, siglos XVI y XVIII. Escribiendo historia indígena como aliados del rey católico de España*
 Manuel A. Hermann Lejarazu 285-291
- Interregional Interaction in Ancient Mesoamerica*. Edited by Joshua D. Englehardt and Michael D. Carrasco
 Richard E. Blanton 292-298
- Normas editoriales / Políticas** 299-312
Código de ética / Code of Ethics 313-320

Volumen 61

Como es tradición, este número de *Estudios de Cultura Náhuatl* trae a sus lectores un amplio abanico de acercamientos a las expresiones culturales de las sociedades nahuas de ayer y hoy, reuniéndose en el volumen 61 cinco artículos de investigación pertenecientes a los campos de la arqueología, la historia, la etnografía, la lingüística y el estudio de los sistemas de escritura.

El primer artículo, “The Use of Semantic Determinatives in Nahuatl Writing”, es un aporte más a los esenciales esfuerzos que se llevan a cabo en la actualidad para comprender cabalmente el funcionamiento de la escritura náhuatl. En efecto, Rogelio Valencia Rivera esgrime argumentos para probar la existencia de determinativos semánticos en este sistema escriturario. Además, el autor realiza un análisis comparativo de este recurso en varias escrituras del mundo y discute su relación con los clasificadores de sustantivos.

De corte arqueológico, el segundo artículo del número, “La recreación del mundo en un depósito ritual mexicana: la Ofrenda 69 del Templo Mayor de Tenochtitlan”, permite a Erika Robles Cortés efectuar una minuciosa y actualizada descripción de los contenidos de este depósito ritual, además de ofrecer una destacada contribución a la corriente de investigación que ha demostrado la íntima relación del Templo Mayor con los mitos fundacionales nahuas. Agradecemos también a Erika Robles la elaboración del contenido de la sección “En portada”, que ahonda en los instrumentos musicales de la Ofrenda 69 del Templo Mayor.

Los dos siguientes artículos del volumen 61 se dedican al análisis de textos nahuas del siglo XVI, confirmando una vez más su inagotable valor para el avance de los estudios de la lengua y de las sociedades nahuas de la época prehispánica y novohispana. En “El paralelismo en dos textos de evangelización: una estrategia de organización discursiva”, Mercedes Montes de Oca Vega propone una tipología de los paralelismos que aparecen en textos de evangelización en náhuatl e identifica las estrategias subyacentes a su empleo para comprender las importantes funciones que cumplía este recurso. Asimismo, la autora lleva a cabo una comparación de

dos fragmentos de obras de Sahagún y de Olmos que hacen un amplio uso de paralelismos. En el artículo “The Institution of the *Teccalli* in the Pre-Columbian and Colonial *Altepetl* of Tlaxcallan/Tlaxcala: A Re-Evaluation”, Amos Megged emprende, por su parte, un cuidadoso examen de archivos de *fiscalías* del Estado de Tlaxcala y reúne datos que le permiten indagar en la posición y función de la institución del *teccalli* y de las estructuras sociales internas y propias al *altepetl* de Tlaxcala.

Finalmente, el quinto y último artículo de este número, “Sonidos rituales en San Juan Atzingo. Un estudio sobre el teponaztle (Santo *ndot zandaa*) tlahuica”, permite a Alejandro Véliz Ruiz Esparza y Francisca Zalaquett Rock dar a conocer una original investigación que conjuga datos etnográficos y análisis acústico para revelarnos el complejo sistema de concepciones y prácticas culturales elaboradas por la comunidad tlahuica de San Juan Atzingo (Municipio de Ocuilan, Estado de México) en torno a sus dos teponaztles, “el original” y “la réplica”.

En nuestra sección “Estudio, paleografía y traducción de documentos nahuas” publicamos el trabajo “Las perícopas huérfanas. Fragmentos de dos leccionarios en lengua náhuatl en la Biblioteca Nacional de México”, de Mario Alberto Sánchez Aguilera, quien examina y trae a nosotros varios textos bíblicos que fueron traducidos al náhuatl en el siglo *xvi* y que hoy se conservan en unos folios sueltos. Además, el autor reflexiona sobre el género documental al que pertenecían estos textos y sobre la forma en que los frailes y sus colaboradores nahuas los usaron en aquella centuria.

En su sección final de reseñas y comentarios bibliográficos, este número de *Estudios de Cultura Náhuatl* presenta cinco contribuciones en torno a publicaciones de muy reciente aparición que vigorizan el estudio de la lengua y las sociedades nahuas y mesoamericanas del pasado y del presente. Alan Sandstrom reseña el último libro de James Taggart, *The Rain Gods' Rebellion: The Cultural Basis of a Nahua Insurgency* (2020), en tanto que Pedro Pitarch expresa relevantes comentarios sobre la obra de David Lorente Fernández, *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco* (2020). A su vez, el trabajo de Andrea Rodríguez Figueroa y Leopoldo Valiñas Coalla, *Arquitectura en el Códice Florentino y los Primeros Memoriales. Las casas: másêwalkalli y pilkalli* (2019) es analizado por Pedro Muñoz Sánchez, mientras que *Los anales nahuas de la ciudad de Puebla de los Ángeles, siglos *xvi* y *xviii** (2019), libro preparado por Lidia Gómez García, es reseñado por Manuel Hermann Lejarazu. Finalmente, Richard

Blanton nos ofrece sus reflexiones sobre *Interregional Interaction in Ancient Mesoamerica*, antología de trabajos coordinada por Joshua Englehardt y Michael Carrasco (2019).

Deseamos a nuestros fieles lectores un placentero y fructífero recorrido por esta nueva entrega de *Estudios de Cultura Náhuatl*. Al mismo tiempo, los invitamos a visitar y disfrutar la nueva página web de nuestra revista (nahuatl.historicas.unam.mx), que acompaña su entrada al Open Journal Systems y donde aparecen una serie de ajustes en sus normas y prácticas editoriales, en particular en lo que respecta a la presentación de originales y al proceso de arbitraje académico.

ÉLODIE DUPEY GARCÍA Y BERENICE ALCÁNTARA ROJAS
Ciudad de México, marzo 2021

Los instrumentos musicales de la Ofrenda 69

Chicahuaztli (12.6 × 3 cm), flauta (10.5 × 1.7 cm), *huehuetl* (7.5 × 3.2 cm), *huehuetl* (5.1 × 3 cm), silbato transverso (3 × 3.5 cm), caparazón de tortuga (3.4 × 2.8 cm). Piedra verde, cultura mexicana, Postclásico Tardío (1469-1481 d. C.), Museo del Templo Mayor, Ciudad de México.

Estos seis instrumentos musicales en miniatura fueron hallados en el Templo Mayor de Tenochtitlan como parte de los dones que integraban la Ofrenda 69, dispuesta —durante el reinado de Axayácatl— en la parte norte correspondiente al adoratorio de Tláloc. Las extraordinarias piezas elaboradas en piedra verde son aerófonos, membranófonos e idiófonos: una flauta, un silbato transverso, dos tambores, un caparazón de tortuga y una sonaja. En la imagen, de izquierda a derecha primero aparece un *chicahuaztli*, el báculo sonaja que simulaba el rayo solar y era emblema de la fertilidad que portaba el dios Xipe-Tótec, algunas divinidades vinculadas al agua y el propio *tlatoani*. Después, está una flauta de forma tubular con aeroducto externo que presenta cinco incisiones circulares equivalentes a los orificios de digitación. A continuación, hay dos tambores o *huehuetl* de cuerpos cilíndricos, en la parte proximal tienen grabada una línea que podría ser la membrana de percusión. Uno de ellos muestra una base conformada por tres secciones y el otro por dos. Le sigue un silbato transverso, es tubular con el aeroducto al centro. Finalmente, el último elemento pudo representar un caparazón de tortuga (*ayolotl*) semiesférico. En su cara convexa tiene en bajo relieve seis figuras concéntricas, dos de ellas circundadas por una línea incisa, que serían las placas dorsales del animal. Por otra parte, tanto la flauta como uno de los *huehuetl* tienen manchas negras en una de sus caras, posiblemente como consecuencia de su contacto con el fuego. En la Ofrenda 69, estos elementos votivos —junto con otra flauta— estaban asociados a deidades acuáticas, conchas y caracoles, por lo que pudieron cumplir la función simbólica de propiciar las lluvias en dicho contexto. Asimismo, para las culturas mesoamericanas, la música era fundamental en las fiestas, los rituales, las campañas militares y los funerales.

The Use of Semantic Determinatives in Nahuatl Writing

El uso de determinativos semánticos en la escritura náhuatl

Rogelio VALENCIA RIVERA

Investigador independiente, España
rogelio.valencia.rivera@gmail.com

Abstract

This article systematically presents arguments in favor of the existence of semantic determinatives in Nahuatl writing, something that has already been proposed by several researchers, including Joseph Marius Alexis Aubin when he made his original outline of how this writing system worked. Semantic determinatives were used as a mechanism to allow easy discrimination of items on a list, which was necessary due to the variable reading order of the Nahuatl script. After a description of how this scriptural element was used by other writing systems of the world, including the Maya, evidence of its use in the Nahuatl script is presented. Finally, a comparison is made between determinatives and noun classifiers, used in several languages in the world, to conclude that although several linguists see classifiers and determinatives as equivalent elements for semantic denotation, they are actually different since one works on the linguistic level and the other on the scriptural level.

Keywords: Semantic determinatives, noun classifiers, pictorial lexicalization, Nahuatl writing system, Maya writing system

Resumen

Este artículo presenta de forma sistemática argumentos a favor de la existencia de determinativos semánticos en la escritura náhuatl, algo que ya había sido propuesto por varios investigadores, incluido el propio Joseph Marius Alexis Aubin al realizar su descripción de cómo funcionaba este sistema de escritura. Los determinativos semánticos fueron empleados como un mecanismo que permitía la fácil discriminación de elementos conformados en listas, herramienta necesaria debido al orden de lectura variable que posee el sistema de escritura náhuatl. Después de realizar una descripción de la forma en que este elemento escritural fue empleado por otros sistemas de escritura del mundo, incluido el maya, se presenta la evidencia de su uso en la escritura náhuatl. Finalmente, se realiza una comparación de los determinativos con los clasificadores de sustantivos empleados en varias lenguas del mundo para concluir que, aunque varios lingüistas ven a los clasificadores y a los determinativos como elementos equivalentes de denotación semántica, éstos son en realidad diferentes, ya que uno funciona a nivel lingüístico y el otro a nivel escriturario.

Recepción: 12 de mayo de 2020 | Aceptación: 23 de noviembre de 2020



© 2021 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

Palabras clave: *Determinativos semánticos, clasificadores de sustantivos, lexicalización pictórica, sistema náhuatl de escritura, sistema maya de escritura*

Acknowledgments

A draft version of this paper was presented at the VII Congreso Internacional de Códices at the Universidad Complutense de Madrid, and I would like to thank its organizers, Juan José Batalla Rosado, José Luis de Rojas, and Miguel Ángel Ruz, for the opportunity to have done so. I would also like to thank Margarita Cossich Vielman, Albert Davletshin, Davide Domenici, Michel Oudijk, Erik Velásquez García, and Gordon Whittaker for their comments and interesting suggestions on an early draft of this paper (see Velásquez García 2019, 69).

Introduction

As the latest research on the Nahuatl¹ writing system has demonstrated (Lacadena García-Gallo 2008a, 2008b; Whittaker 2009, 2018a; Zender 2008), the inner workings of this writing system were first established in 1849 by Marius Alexis Aubin (Aubin 1885),² who clearly showed it to be a logosyllabic script (Lacadena García-Gallo 2008a, 8; Whittaker 2009, 59; 2018a; Zender 2008, 28; Velásquez García 2019, 61). This writing system, whose reading order seems to be variable or emblematic, also uses other typical scriptural resources associated with writing systems in general, such as rebus, phonetic complementation, and the use of redundant logograms (Aubin 1885, 25; Cossich Vielman 2014; Lacadena García-Gallo 2018; Whittaker 2018a; Velásquez García 2019, 72–78). One of the few scriptural mechanisms that has not been analyzed in detail, in relation to this writing system,

¹ Regarding the names of the many indigenous languages mentioned in this paper, I will adhere to the same principles stated by Kettunen and Helmke (2010, 10–12) regarding the orthography of these terms, with one exception, for the language used by the Aztec groups in Mesoamerica, I will continue to use the word Nahuatl (*náhuatl* in Spanish) due to the large volume of research done using this name.

² Recent research (Rodríguez Zárate 2017, 97, note 206) has pointed out that another scholar was working on the mechanisms of Nahuatl hieroglyphic writing around the same time as Aubin. As indicated by Alfredo Chavero in his introduction to the *Historia antigua y de la conquista* (Ramírez 2001, 22, note 1), José Fernando Ramírez was making great advances in the study of this writing system: “Y no solamente nos mostró de esta manera el verdadero camino para escribir la historia, sino que siendo su mejor fuente los jeroglíficos, se dedicó con empeño a encontrar las reglas para leerlos. El señor Ramírez hizo copiar en tarjetas más de dos mil figuras con su significado, y de su comparación encontró el modo de leerlas, habiendo conseguido así fijar las primeras reglas de la lectura jeroglífica. No tuvo tiempo el señor Ramírez para escribir lo mucho que sabía: sin duda que preparaba estudios importantes, como se ve por los apuntes que dejó, aunque muchos de ellos no pueden entenderse” (Chavero 1884–89, LVIII–LX).

is the presence of so-called “semantic determinatives,” defined as graphic elements used by various writing systems of the world to disambiguate the readings of some logograms or groups of writing signs with ambiguous or homonymous readings. They have been widely used by various ancient writing systems of the world, such as Hieroglyphic Luwian (Payne 2018), Egyptian (Cervelló Autuori 2016, 334; Davies 1987, 34; Goldwasser 2002, 1; Polis and Rosmorduc 2015, 162), Sumerian, Acadian (Michalowski 1996, 33; Rude 1986, 135; Selz, Grinevald and Goldwasser 2017, 281) or Chinese (Coulmas 2003, 55; Boltz 2011, 65), in order to provide additional information about the possible reading value of a set of signs, by indicating the semantic field associated with them. Within Mesoamerican writing systems it has been complicated to determine if this writing resource was employed, because Maya writing did not make extensive use of this mechanism of differentiation, notwithstanding having several logograms that possessed more than one reading value. The objective of this paper is to demonstrate that the Nahuatl writing system made extensive use of this writing mechanism, at least in certain particular contexts.

One important characteristic of semantic determinatives is that they do not possess a reading value (Lacadena García-Gallo et al. 2010, 3; Velásquez García 2019, 70) and do not have a phonetic equivalent (Cervelló Autuori 2016, 334), although in some writing systems the same signs used as semantic determinatives may also appear as logograms in other contexts, where they do possess a reading value. These signs are usually located adjacent to the signs with a phonetic value they need to disambiguate; and they do so by indicating the semantic category to which they belong, using mainly the iconicity of their image (Cervelló Autuori 2016, 334), or by convention of sign usage, when iconicity has been lost.

Even though the use of a capital letter to mark substantives in German, personal names in Spanish, or specific nouns in English is not an example of a semantic determinative, but a Capitonym—a word that changes its meaning, and sometimes its pronunciation, when the first letter is capitalized³—it might help us to understand the usefulness of a semantic aid while reading a text. There has been some research about the effect of the use of this semantic mechanism in the field of Cognitive Psychology, where it has been demonstrated that the use of capital letters at the beginning of certain

³ <https://www.macmillandictionary.com/dictionary/british/capitonym>.

nouns maximizes the “foveal⁴ preview benefit” (Rayner and Schotter 2014) of the reading process, which is defined as the minimum time required to maximize the capacity to discern the meaning of the word immediately to the right (parafoveal word) of the word where the gaze has been fixated (foveal word) while reading (Yang et al. 2012, 1032). In order to measure this capacity, an imaginary border between the foveal and the parafoveal words is defined; when the foveal preview benefit is maximum, the time required for the gaze to change its fixation point between the foveal and the parafoveal words is minimum (Yang et al. 2012, 1032). This means that the use of any semantic aid is a useful tool for the reader to understand a written text more quickly (Rayner and Schotter 2014; Pauly and Nottbusch 2020, 6).

Some writing systems use only the context where the words are employed in order to discern the semantics associated with them, but many ancient writing systems made extensive use of semantic determinatives, and I will try to demonstrate that the Nahuatl writing system was among them. To justify this idea, examples from Egyptian, Sumerian, and Chinese writing systems will be shown, to then discuss the Mesoamerican case, especially the presence of semantic determinatives in the Maya writing system. Finally, I will present evidence of their presence in the Nahuatl system, along with a discussion of how determinatives relate to noun classifiers.

Use of Semantic Determinatives in Egyptian Writing

The Egyptian writing system is possibly the one that made the most extensive use of this semantic mechanism (Cervelló Autuori 2016, 334; Goldwasser 2002, 1; Polis and Rosmorduc 2015, 162). Champollion (1836) was the first to notice the presence of these scriptural elements, which he named *signes tropiques ou symboliques*, in the sign classification he presented in his book *Grammaire égyptienne*. He clearly differentiated these scriptural elements from the two other phonetic groups of signs, which he called *figuratifs ou mimiques*, and *phonétiques*, which correspond to logograms and phonograms. This is what he specified in his book:

⁴ Fovea, a small depression in the center of the macula that contains only cones and constitutes the area of maximum visual acuity and color discrimination (<https://www.merriam-webster.com/dictionary/fovea>).

	man, person		walk, run		metal
	woman		limb, flesh		town, village
	god, king		hide, mammal, leather		desert, foreign country
	force, effort		small, bad, weak		house, building
	eat, drink, speak		wood, tree		book, writing, abstract
	enemy, foreigner		sun, light, time		several, plural
	force, effort		stone		

Figure 1. Some examples of semantic determinatives.
Drawing by Rogelio Valencia Rivera based on Davies 1987, 34

68. Puisque la plus grande portion de tout texte hiéroglyphique consiste en signes phonétiques, l'écriture sacrée fut en liaison directe avec la langue parlée, car la plupart des signes de l'écriture représentaient les sons de la langue orale. 69. La même liaison, mais moins directe, exista également entre la langue parlée et les caractères *figuratifs* ou *mimiques*, parce que chacun d'eux répondait à un mot de la langue, signe oral de l'objet dont le caractère présentait l'image ; le *mot* devait donc habituellement servir de prononciation au caractère *image*. 70. Il en fut de même quant aux caractères *tropiques* ou *symboliques* : on attacha, pour ainsi dire, à chacun de ces signes un mot de la langue parlée, exprimant par le son précisément la même idée que le caractère rappelait, soit par synecdoque, soit par métonymie, ou au moyen d'une métaphore (Champollion 1836, 48).

Figure 1 presents some examples of signs employed as semantic determinatives in Egyptian texts. One of the cases where semantic determinatives could be of real use is to identify proper names, in order to indicate what or who is being named. In the same book, Champollion (1836, 109) makes a more specific statement regarding these elements *symboliques*, as they relate to personal names. He states that names are formed by adding two parts, the first one is phonetic, and the second one is a determinative (his own word) that indicates the class to which the name specified by the phonetic part belongs:

111. Les noms propres véritablement égyptiens, c'est-à-dire tirés du fond même de la langue, étaient tous significatifs ; aussi se composaient-ils de deux parties bien distinctes : 1° Des signes ou groupes, soit phonétiques, soit symboliques ou même

figuratifs, qui constituent le nom lui-même ; 2° D'un caractère **déterminatif** du genre auquel appartient l'espèce de l'individu désigné par le nom propre. (Champollion 1836, 109; bold type added by the author).

In figure 2, two examples of personal names are shown, a male name, and a female name, where gender is indicated by the last semantic determinative, both shown inside a dotted box. In figure 2.A, we have the expression, **sξ-n-h-t**^{TREE-MAN}, *sinh[ue]t*, a name that means “son of the sycamore,” which explains the use of another semantic determinative to indicate the presence of a tree in the name. In figure 2.B, the text indicates a female name, **mr-r-t**^{FEEL-WOMAN}, *m[e]r[e]t*, “the loved one.” In this case, just before the semantic determinative for ^{WOMAN}-, we find another one for ^{FEEL}-, associated to the actions related to feelings, and in this case to the name. The last example in figure 2.C includes the expression **s-s-m-t**^{MAMMAL}, *s[e]sm[e]t*, “horse,” which includes the semantic determinative for mammals at the end (Goldwasser and Grinevald 2012, 17).

In ancient Egyptian writing, semantic determinatives were signs that appeared next to logograms or phonograms to provide some hint about their meaning, or about its form in a certain context (Polis and Rosmorduc 2015, 165). Determinatives were derived from logograms (Davies 1987, 33), and were used to define the semantics of the word, as well as its lexical boundaries, as they commonly signaled the end of a word (Davies 1987, 33; Goldwasser and Grinevald 2012, 17–18), and could be combined to narrow down the meaning intended by the writer, as was shown on figures 2.A and 2.B. When combined, they follow a strict meronymic⁵ taxonomical order (Goldwasser and Grinevald 2012, 33), going from the particular to the general. Even though these signs were used consistently throughout the life of the Egyptian script, they were not strictly necessary to be able to read the texts, as they were sometimes omitted, and some words never used them (Goldwasser and Grinevald 2012, 18). Semantic determinatives were basically used as classifiers (Goldwasser and Grinevald 2012, 18), and in this sense they let us gaze into the way Egyptians conceived their world. They were also used to emphasize a certain characteristic or property which the writer of the text considered important for the reader to

⁵ A meronymic hierarchy is a hierarchy in which the relationship between lexical items is one of meronymy. Meronymy is defined as a relation holding between two lexical words when one denotes a part of the *denotatum* of the other, such as “leg” and “foot,” hold a meronymic relationship, where “foot” is a meronym, and “leg” is a holonym (Brown and Miller 2013, 283).

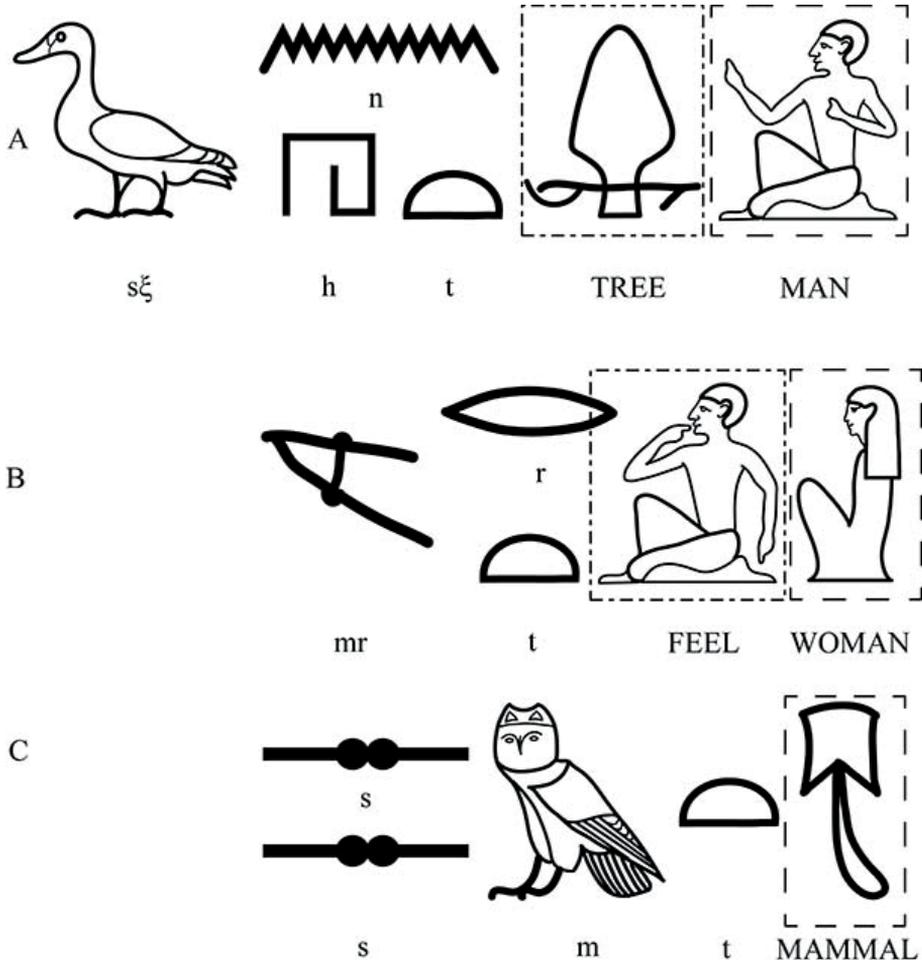


Figure 2. Examples of the use of semantic determinatives in ancient Egyptian hieroglyphic writing. The semantic determinatives are indicated inside the dashed line rectangles, in the first two examples there are two semantic determinatives. Drawing by Rogelio Valencia Rivera based on Goldwasser and Grinevald 2012, 17

know, such as the material something was made out of (Davies 1987, 35), the social status of a person, the gender; marking someone as a king, a prisoner, a priest, a widower, or simply as common people (see figures 2.A and 2.B). This implied that the determinatives assigned to a word could vary depending on what the creator of the text wanted to emphasize, showing the writing system included a lot of semantic information that

went beyond the simple phonetic use of the script (Davies 1987, 35), and which provided a certain discourse-pragmatic⁶ purpose to their use (Goldwasser and Grinevald 2012, 22). When naming somebody in ancient Egyptian, the writer could choose to define the person as a common person or as an enemy for example, and in this sense, Egyptians considered this information to be a fundamental part of their writing system.

Use of Semantic Determinatives in Sumerian Writing

Another ancient writing system that employed semantic determinatives was Sumerian, a system that was first used in the Mesopotamian city of Uruk from the period comprised between 3200 to 3000 BC (Michalowski 1996, 33; Rude 1986, 135), being perhaps the first writing system created by humanity, although it is uncertain if it was developed before or after the Egyptian writing system (Michalowski 1996, 33). The system was used originally to write the Sumerian language and was later adapted to write other Semitic languages used in Mesopotamia and Syria by 2500 BC. The system used logograms to represent words and phonetic complementation was present since its early stages of development. It also made use of some special signs as semantic determinatives that could be preposed or postposed to the word they were classifying (Michalowski 1996, 35). Unlike the Egyptian case, semantic determinatives were only applied to nouns (Rude 1986, 135) to disambiguate signs with multiple possible readings.

To show how the system employed the semantic determinatives, we consider the signs presented in figure 3. The second part of each of the two words shown in this figure is the same and could be read as *apin*, “plough,” or as *engar*, “ploughman.” In order to know which of the readings is appropriate, a semantic determinative is preposed to the word. In figure 3.A, the semantic determinative *giš*,⁷ “tree, wood,” is employed to indicate the material the plough is made of. In figure 3.B, the semantic determinative *lú*, “man,” is used to indicate that the word should be related to a person.

⁶ A very interesting discourse-pragmatic use of semantic determinatives is cited in Goldwasser and Grinevald (2012, 22), the verb *rx*, “to know,” when used to mean “knowing a woman in the biblical sense,” may use a phallus classifier.

⁷ The value *giš*, for this semantic determinative, or the value *lú* for the following example, are obviously related to their semantic charge in their original language, not as a reading value, as these signs do not have it.

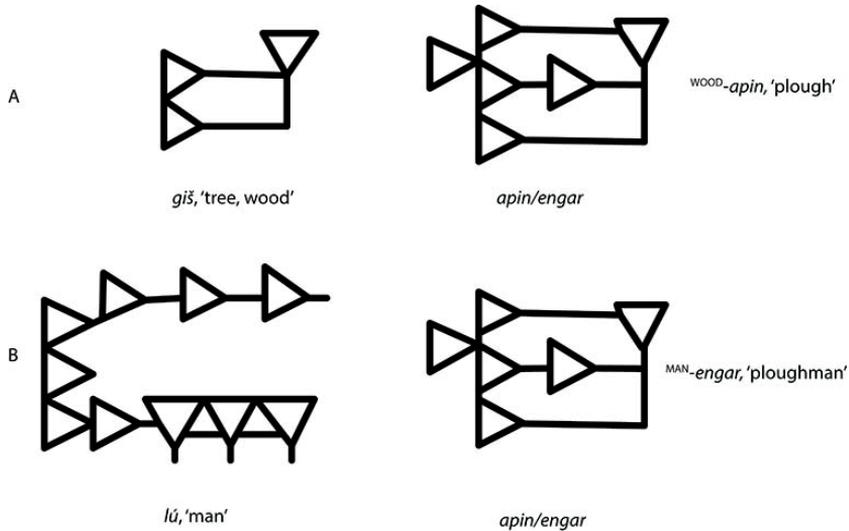


Figure 3. Examples of the use of semantic determinatives in ancient Sumerian cuneiform writing. Drawing by Rogelio Valencia Rivera based on Rude 1986, 136

Essentially, both systems operate in the same way (Selz, Grinevald and Goldwasser 2017, 281), but the semantics of the Sumerian system fall in the lexical field, while in the Egyptian hieroglyphic writing system the iconicity of the signs plays a very important role in the categorization process.

Use of Semantic Determinatives in Chinese Writing

Semantic determinatives are a very important part of the Chinese writing system. The Chinese script is formed by two types of characters, those composed of simple graphic elements, called unit characters, that could not be analyzed beyond basic strokes, and those formed by the composition of two or more unit characters, called compound characters (Boltz 2011, 57). To form a compound character, a unit character is taken as its primary element, then another character is added to differentiate all the possible words formed using the same primary element, which created a series of related terms. The secondary element is usually a semantic determinative that helps to tie the sound of the word to a specific meaning, which helps the reader to disambiguate homophonous words (Boltz 2011, 63). This compound

character could be also joined with another semantic determinative to create a new compound character, in a recursive manner. Even though the system could use infinite cycles of semantic determinative incorporation, very few words include more than four or five, suggesting that practical considerations and common sense were imposed on the system (Boltz 2011, 65). This implies that semantic determinatives are an important structural part of this writing system.

Noun Classification Systems and Semantic Determinatives

I have previously indicated that semantic determinatives operate as classifiers, but I do not think they are equivalent, and I would try to illustrate why. Rude (1986) was the first researcher to notice the similarities between semantic determinatives and noun classifiers, which are a wide range of characterization devices, used in some languages of the world (Aikhenvald 2000, 1). Classifiers are independent elements whose function is to place objects in classes that relate to how humans interact with the world (Denny 1976). These categorization mechanisms employed by languages serve to create cognitive associations among the different elements that the language could describe, based mainly on prototypical categories (Craig 1986, 1). In language, the realization of the association between concepts and categories is expressed through a concrete articulation of linguistic formats, such as words or other more complex linguistic elements (Pommerening and Bisang 2017, 3). In the case of noun classifiers, they are always included as separate lexemes, being their main purpose the inclusion of a noun or verb into a certain category⁸ or its numeral quantification, through the use of a special group of classifiers named as numerical classifiers that specify some characteristics of the object being counted or quantified (Dixon 1986, 105). We can see classifiers at work in the following example from Jakalteq, a Maya language (the classifiers are indicated in bold type):

<i>Xil</i>	<i>ix</i>	<i>malin</i>	<i>naj</i>	<i>pel</i>	<i>b'oj</i>	<i>no'</i>	<i>cheh</i>
saw	[WOMAN]	Malin	[MAN]	Pel	with	[ANIMAL]	horse

“Malin saw Pel with a horse” (taken from Goldwasser and Grinevald 2012, 19)

⁸ Some possible categories could be the size of the object, the material it is made of, if the object is animate or inanimate, if it is a person, and many more.

Since Rude noted this similarity, many other researchers have equated the use of semantic determinatives in writing systems to the use of noun or verb classifiers in language, making them equivalent (Goldwasser 2002, 2006; Goldwasser and Grinevald 2012; Lincke and Kammerzell 2012; Rude 1986; Selz, Grinevald and Goldwasser 2017). But there is a very important difference between the two systems. While they serve basically the same purpose—the assignment of a noun or verb to a specific category—they do not work in the same way. Classifiers need to be uttered, and more often than not, their inclusion in the phrase is compulsory, therefore they need to be present, and they are pronounced. On the other hand, semantic determinatives are not a part of speech, they are not pronounced, and their inclusion is optional. Although classifiers and semantic determinatives basically serve the same purpose, they tend not to be present at the same time, because when a language uses one, it does not need the other. While this does not mean that they are mutually exclusive, it may make a language that exhibits a vast use of classifiers not use semantic determinatives when written, and those languages whose writing systems employ semantic determinatives, might do so because the language does not use classifiers. Obviously, a language, and its writing system may be perfectly understandable without any of these categorization mechanisms. This might explain why the presence of semantic determinatives is almost non-existent in the Maya writing system, since the languages represented using this script⁹ do have classifiers, especially numerical ones (Wichmann 2011), making the presence of semantic determinatives residual in this system.

Use of Semantic Determinatives in Maya Writing

The presence of semantic determinatives in the Maya writing system has been a controversial issue. This writing system shows two characteristics that might call for its presence: polyvalence, which implies the existence of multiple readings for a single sign, and homophony, meaning that a group

⁹ At least four languages are represented using the Maya hieroglyphic writing system during the Classic period (ca. A.D. 250–900), Classic period Ch'olti', Classic period Yukatek, Classic period Western Ch'olan, and Classic period Tzeltal (Lacadena García-Gallo and Wichmann 2002, 2005). There is a possible fifth language registered using this script according to Beliaev (2005).

of different signs have the same reading (Lacadena García-Gallo et al. 2010, 4). After an intense debate about their existence (Hopkins 1994; Kelley 1976, 150; Lacadena García-Gallo 2010; Mora-Marin 2008; Schele 1983; Zender 1999), the only elements in the Maya writing system that could be considered as semantic determinatives are the fire sign that is used along with other signs to identify objects or actions related to fire (figure 4), which was not uttered (Kelley 1976, 150), and the use of the colors red and black to indicate the way numbers are employed in calendar almanacs in the Maya codices (Lacadena García-Gallo et al. 2010, 3).

Another sign once strongly considered to be a possible candidate for a semantic determinative is the frame used to indicate *tzolk'in*¹⁰ dates. This idea has been discarded, mainly because this sign presents phonetic complementation in some inscriptions, implying that it was actually read¹¹ (Lacadena García-Gallo 2010, 1026; Zender 1999, 43). There is also some debate regarding the use of some combinations of signs that some researchers (Mora-Marin 2008, 206) claim could signal the presence of semantic determinatives, because in some cases the addition of one of these signs to another sign changes the reading value of the latter, but it does so by using the semantic relationship between both signs, and their relative location in the glyphic composition, not its phonetic value (figure 5).

In this case, none of the logograms, nor their combination behave as a semantic determinative, but as stereotyped elements whose semantic values are combined and lost in order to create a new element with a different semantic value. This phenomenon is also present in Egyptian hieroglyphic writing and is called “pictorial lexicalization,” where the pictorially fused hieroglyphs are prototypical and no longer sensitive to contextual or pragmatic considerations (Goldwasser and Grinevald 2012, 38). Stuart (1995, 39) called these combinations “representative logograms,” a definition that properly signals their function as a mechanism to create new logograms, and not as semantic determinatives.

One possible explanation for the poor representation of semantic determinatives in Maya writing could be the fact that some of the Maya

¹⁰ The *tzolk'in* was a basic count of days that was used during the Classic period by the Maya as part of their calendar. It was also used during the Postclassic and Colonial periods and is still used by some communities in the Guatemala Highlands, such as the Ixil and the K'iche', where it is employed in divinatory contexts (Lacadena García-Gallo et al. 2010, 23).

¹¹ This sign is sometimes followed by the syllable *-ni*, to indicate a reading value of *k'in*, “day,” for the frame.

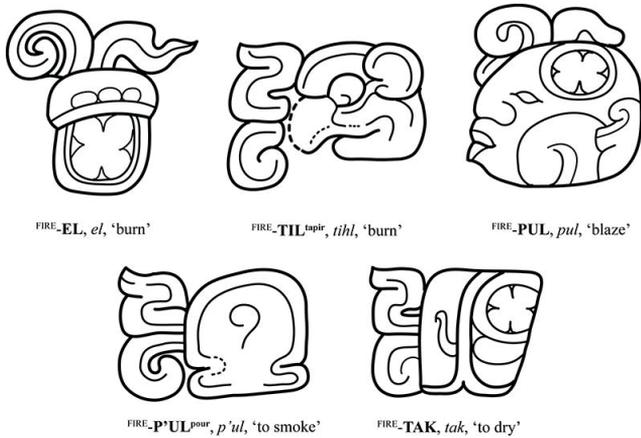


Figure 4. The fire sign employed as a semantic determinative. Drawing by Rogelio Valencia Rivera based on Lacadena et al. 2010, 3

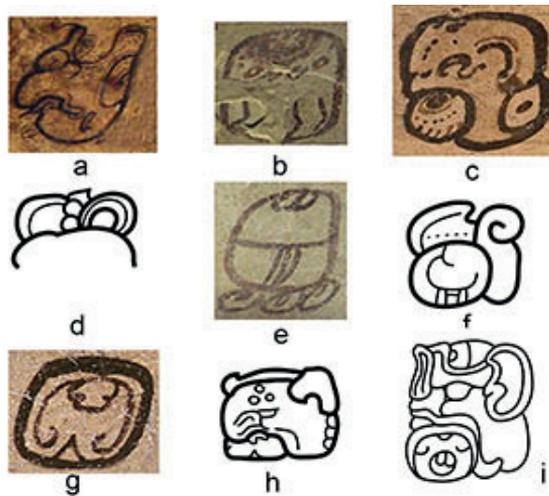


Figure 5. Examples of “representative logograms” or “pictorial lexicalizations.” a) **TI**, “mouth” (K1440); b) **HA**, “water” (Capstone 5, Dzibilnocac, photograph by Rogelio Valencia); c) **UK**, “drink” (PC.M.LC.p2.147 DO); d) **TI**, “mouth” (Stela I, Copan, drawing by Rogelio Valencia based on a drawing by Linda Schele); e) **WAJ**, “maize bread” (Capstone 5, Dzibilnocac, photograph by Rogelio Valencia); f) **WE**, “eat” (Stela 35, Yaxchilán, drawing by Rogelio Valencia based on a drawing by Ian Graham); g) **WINIK**, “man” (PC.M.LC.p2.70); h) **KOJ**, “cougar” (Stela 8, Piedra Negras, drawing by Rogelio Valencia based on a drawing by Ian Graham); i) Vampire (Stela 5, Tikal, drawing by Rogelio Valencia based on Jones & Satterthwaite 1982, figs. 6–7) (taken from Salazar and Valencia 2017, 87)

languages using this script were some of the few that employed noun and numerical classification, and these classifiers were actually written using Maya hieroglyphs. In figure 6, an example of how the noun classifier for female gender, *ix*, works in a phrase, is shown.

In this example, the text talks about a baldachin and its corresponding palanquin (Balíaev and Davletshin 2014), which belonged to the lady whose titles and name follow the indication of these objects. Her name is preceded by the classifier **IX**, “woman,” represented by the image of a female head in profile (Zender 2014, 5–6), which acts as a noun classifier, indicating that the proper name following it belongs to a woman. As a noun classifier it had to be uttered. This logogram did also represent the word **IXIK**, “woman, lady,” that acted as a substantive, and when used like this, it was phonetically complemented to indicate so. We can find some examples of this phonetic complementation in some inscriptions from Yaxchilán—a site located in the Usumacinta basin—where the term is written **IXIK-ki**, and also at Piedras Negras—another Maya site located in the same region—where we can find a complete phonetic substitution, **i-xi-ki**, *ixik*, indicating that the form of the logogram, when used as a substantive, was **IXIK**. When used as a noun classifier, the logogram is not optional, as could be seen in the hieroglyphs following the specification of the object possessed by the main character of the inscription, whose name is K’abel. Her name is indicated as “ix K’abel,” and immediately following her name we find the text “Ix ajaw,” where *ajaw*¹² refers to a title of nobility, similar to lord, or governor. Both *ix* classifiers are necessary to qualify the name and the title; both need the specification that they are being applied to a woman. The same happens again with the last title *Uxte’tuun Ix kalo’mte’*, “the lady kalo’mte’ of Uxte’tuun,” where “Uxte’tuun” is one of the ancient names of the place where the inscription is located, Calakmul, and *kalo’mte’* is a title equivalent to emperor, but as it is being applied to a woman, it translates as empress instead, and again the classifier *ix* cannot be elided.

The vast majority of the rest of the classifiers that appear in Classic Maya texts have a quantifying nature and are thus called numerical classifiers. Here are some examples: *b’ix*, for counts that include multiples of five and seven; *pis*, for counts of years (in Yukatek); *te’*, to count units

¹² The logogram **AJAW**, “lord,” is represented in this case using the head of a vulture wearing a headdress.

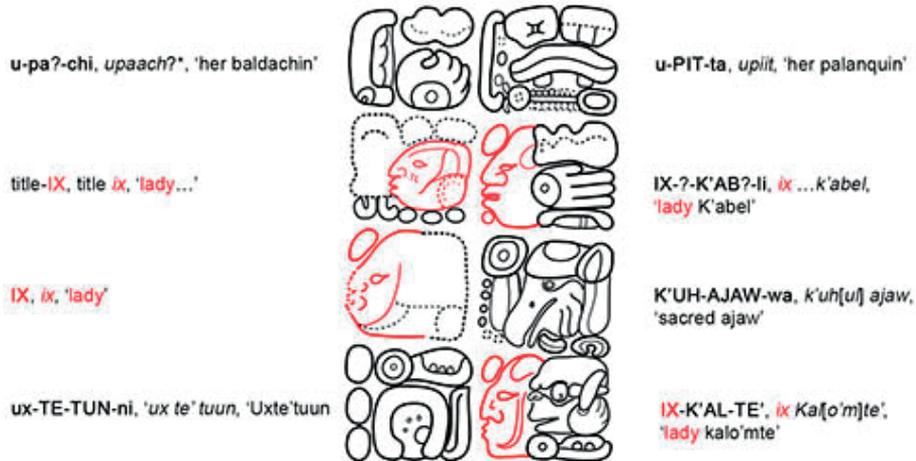


Figure 6. Part of a text from Stela 55, from the archaeological site of Calakmul, dated in the Calendar Round date 9.15.0.0.0 4 *ajaw* 13 *ya'xsijo'm*, August 22, 731. In red are indicated the logograms for IX, ix, “lady”.

Drawing by Rogelio Valencia Rivera

of time; *tz'ahk*, to indicate things that are put in order; *tal*, to indicate things that are put in order too; *tikil*, to count human beings; and *lat*, to count days elapsed (Lacadena García-Gallo et al. 2010, 47). As I have already indicated, these two classification systems complement each other, and the poor presence of semantic determinatives in the Maya writing system may be due to the presence of classifiers that covered basically the same function but were required to be uttered by the speakers. It is important to note that classifiers are a part of speech, while semantic determinatives are a part of the writing system, and each has its own internal working mechanics, even if their goal might be the same, to provide some semantic background to the information presented on each medium.

Use of Semantic Determinatives in Nahuatl Writing

Nahuatl was another Mesoamerican language that employed classifiers to some extent. According to Wichmann (2011), the following are the classifiers originally employed in the Nahuatl language:

<i>Suffix</i>	<i>Used for</i>
–Ø	animates, types of wood, fruit-trees, chili, paper, mats, boards, tortillas, ropes, cords, thread, hides, canoes, boats, ships, skies, knives, candles and similar things
– <i>tetl</i> , “stone”	chicken, eggs, cacao, fruit of cactus, maize bread (tamale), bread, cherries, cups, butts, fruits, beans, squashes, melons, books, round and cylindrical things
– <i>pantli</i> , “flag”	lines, rows, walls, lines of people or other things ordered in lines
– <i>ipilli</i>	paper, mats, tortillas, pieces of cloth, skins
– <i>tlamantli</i>	talks, sermons, walls, shoes or sandals, paper, dishes, shields, troughs, heavens, when one thing is folded on top of another or when something is diverse or different from another
– <i>olotl</i> , “corn cob”	corn cobs, some flowers called <i>yeluxuchil</i> , columns of stones, bananas, certain bread of seeds like buns, which they call <i>tzoualli</i> , and others like <i>cañutos</i> that they call <i>tlaxcalmimilli</i>

But at the time of contact with the Spaniards, there had been a decline in the use of classifiers, and only *–tetl* and *–tlamantli*¹³ still appeared in texts (Lockhart 2001, 185; Wichmann 2011). These classifiers only had a quantifying use, and there are no examples of classifiers used to qualify semantically nouns or verbs. So, there is some room for the possible appearance of semantic determinatives in the Nahuatl script. The presence of this writing artifact has already been proposed by some researchers, starting with Aubin who signaled the presence of a “generic sign” for *ville et village*, “city and town”, in his study of the mechanics of Nahuatl writing (Aubin 1885, 14). Some other authors have described this scriptural mechanism,

¹³ In Siméon’s Nahuatl dictionary we find the following entries: “*Tetl*. En numeración *tetl* se usa como prefijo en la formación de los adj. n. que sirven para contar los objetos redondos, gruesos: *centetl ayotli*, ‘una calabaza’, *nauhtetl tomatl*, ‘cuatro tomates’, etc.” (Simeón 1992 [1885], 520). “*Tlamantli*. S. Cosa. Esta palabra se une a los adj. n. *ce*, *ome*, etc. para contar objetos tanto diversos como parecidos: *ontlamantli cactli*, ‘dos zapatos’, *etlamantli tlatlatolli*, ‘tres discursos’, etc.” (Simeón 1992 [1885], 610). See also Davletshin and Lacadena García-Gallo (2019, 304).

either directly, by mentioning its presence in the script (Manrique Castañeda 1989, 166–67; Prem 2008, 20, 22; Whittaker 2009, 2018a, 180–81; Zender 2013, 2017; Cossich Vielman 2014, 117; Davletshin 2017), or indirectly, by mentioning the semantical character of some hieroglyphs used in the Nahuatl writing system (Williams 1984, 104–05; Offner 1984, 129–34; Williams and Harvey 1997, 21–23; Williams and Hicks 2011, 25–26). Following Aubin’s suggestion, Manrique Castañeda (1989, 166–67), Prem (2008, 20, 22), Whittaker (2009; 2018a, 180–81), Cossich Vielman (2014, 117) and Davletshin (2017), all indicate that the mountain sign denotes the presence of a city, although signaling its problematic nature, as sometimes it might be included in a text and read as the **TEPE** logogram, a circumstance that Prem in particular finds problematic, but that constitutes a common practice in other writing systems; the fact that in some contexts a sign might be used as a logogram and in other contexts as a semantic determinative is well proven. Zender (2013, 2017) also recognizes the existence of semantic determinatives and indicates that the system was open to the inclusion of new determinatives to signal the presence of new cultural elements introduced by the Spaniards in Mexico.

As I have already stated, in the Nahuatl writing system the reading order of the signs seems to be emblematic, as it was not very strict. Although it has a tendency to go from right to left, and bottom to top, this order varies considerably (Velásquez García 2019, 78). This may have been related to the fact that it was mainly used to write only proper names, toponyms, and dates (Lacadena García-Gallo 2008a, 8; Whittaker 2018b), elements that could very well work in a heraldic or emblematic composition (Velásquez García 2019, 78). This very fact might have caused problems when reading information structured in lists of personal names or place names, as the hieroglyphs of one name might mingle with those of the adjacent hieroglyphic groups of another name. During the Colonial period, many documents required the listing of names or places, such as population censuses, tribute payment lists, and land ownership registers. These documents used Nahuatl hieroglyphic writing and were generally glossed by official court translators. In order to avoid misinterpretation of the names, Nahuatl writers, or *tlacuiloqueh*, used specific signs to indicate the limits of each name, and these signs operate as semantic determinatives. In order to show that this was a basic operating principle of the script, I include some examples of its use in hieroglyphic compounds from different documents that use the Nahuatl hieroglyphic writing system (figure 7).

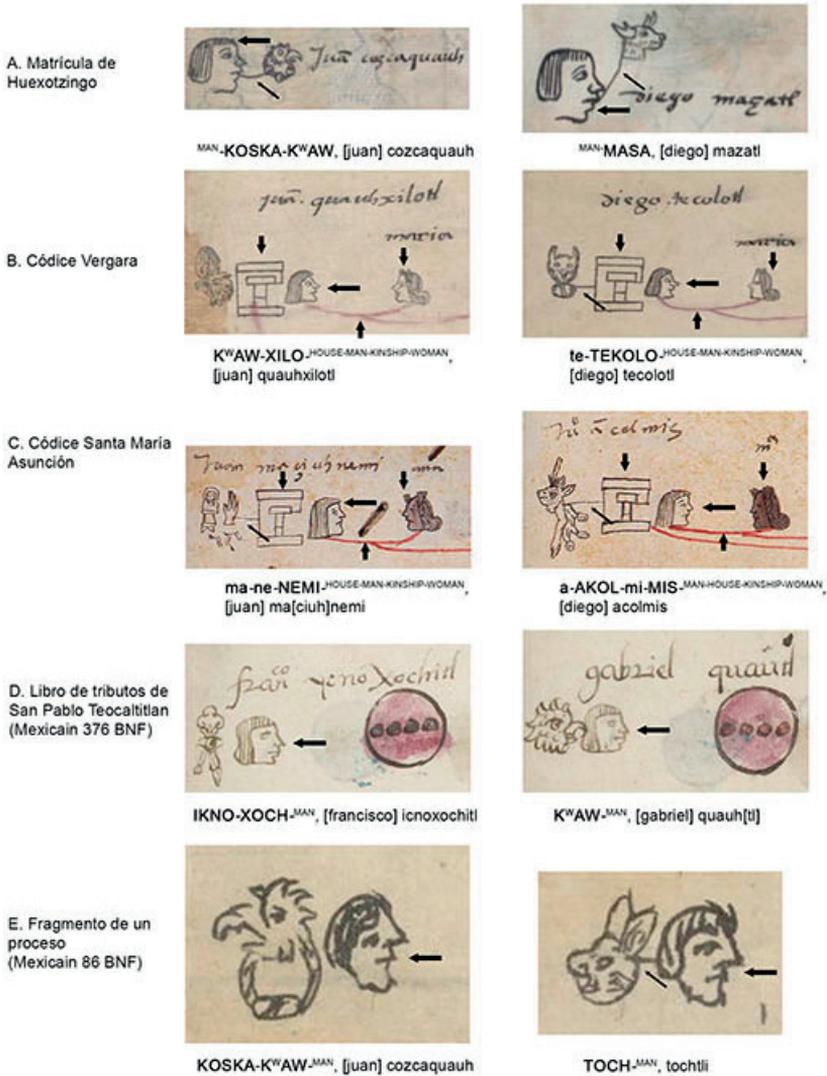


Figure 7. Examples of the use of the semantic determinatives in Nahuatl documents (transcription included as it appears in the glosses). The semantic determinative for ^{MAN}- is shown using a horizontal arrow. Other determinatives (^{HOUSE}-, ^{WOMAN}-, and the red line connecting ^{MAN}- and ^{WOMAN}- with the meaning of ^{KINSHIP}-) are indicated by vertical arrows. The line joining the name and its owner is marked with a thin slanted arrow; it was optional, as could be seen in examples B, D, and E. A) *Matrícula de Huexotzingo* f. 482v and 433v; B) *Códice Vergara* f. 2v and 3r; C) *Códice Santa María Asunción* f. 2r; D) *Libro de tributos de San Pablo Teocaltitlan* f. 4r and 5r (Mexicain 376 BNF); E) *Fragmento de un proceso* f. 1r (Mexicain 86 BNF)

All the examples shown in figure 7 are personal male names included in lists for legal purposes. Each entry is signaled by means of a sign that represents a male head in profile, and next to it, on the left or right, the phonetic signs that record the proper name are located, sometimes linked to the semantic determinative by a dark line. Significantly, Spanish glosses are never used for the “male head” signs, only for the phonetic signs, which may imply that they were not uttered. Support for this idea comes from a similar source, but this time written in the Latin alphabet. These lists of people were also written in Nahuatl, but using the Spaniards’ writing system, as can be appreciated in a document called the “Padrones de Tlaxcala del siglo xvi y Padrón de nobles de Ocotelolco,” a census of the Tlaxcala region created in 1557, in order to organize tribute and record the activities of the men living in the towns included in it (Rojas Rabiela 1987) (figure 8).

This document includes a list of personal male names written in Nahuatl that specifies the men living in different towns in the Tlaxcala region. As we can see, the header of the list indicates *Cuauhcaltzinco tlaca*, “The men from Cuauhcaltzinco,” where *Cuauhcaltzinco* is the name of a town, followed by the names of each of the males living in that place, introduced by an early form of a bullet sign.¹⁴ The list does not need to indicate that each name belongs to a different man, as is the case for Nahuatl writing texts. The text organization directs the reader to the start of the name, and it clearly indicates where it ends. The Latin alphabet uses rows and space to separate different lexical components, so there is no need to indicate the semantics for every single name. We can see a classificatory indication at the beginning of the text, explaining that those are the males from the town of Cuauhcaltzinco, and every name is clearly identifiable from the other.

The origin of the determinative for male is the logogram **TLAKA**, “man,” which is also used with a phonetic value in this type of documents. We can see this phonetic use in the document “Chalco, recibos presentados por el

¹⁴ Albert Davletshin (personal communication 2019) has pointed out the possibility that this example might imply that male head symbols operate as a diacritic sign subtype, which substitutes the bullet sign at the beginning of the name. This is not the case, since in the previous examples the sign indicates the semantic category to which the personal names apply and could be combined with other similar signs to modify their meaning (being married, be the head of a household, etc.), implying that they operate as semantic determinatives. The introductory sign for each line might be a form of the “calderon” character.

capitán Jorge Cerón y Carbajal”¹⁵ (figure 9). In this case, both logograms, **TLAKA**, “men,” and **SIWA**, “women,” have a logogrammatic value as they are complemented by another logogram, **PAN/SEMPOWAL**, “flag/twenty,” to indicate “twenty men” or “twenty women,” the amount of people that were employed by Jorge Cerón y Carbajal.

One interesting thing about the nature of the Nahuatl semantic determinatives is that they could be representations of the whole body of the subject, not only their head (figure 10). In figure 10.A we have an example of a lord being named using only his head wearing the Nahuatl crown, or *xiuwitzolli*,¹⁶ but we also see another lord represented using a complete image of his body, seated on a little bench-type throne, both recognizable due to the presence of the glosses that state their names. In figure 10.B we can see a representation of another crowned lord, Don Diego de San Francisco Tehuetzquititzin, seated on his throne, again designated by means of the phonetic signs that compose his name (see Whittaker 2012, 143). Without the phonetic component of the composition, we would not be able to recognize the person represented in the image, as Mesoamerican art in general used stereotyped images to represent people, not portraits (Fuente 1970; Salazar Lama and Valencia Rivera 2017, 96).

In order to prove that these signs were not uttered in this kind of context, I include here some examples of the use of the semantic determinative for **WOMAN**- (figure 11). The example in figure 11.A is the one that really proves that Nahuatl semantic determinatives were not pronounced and only had a classification role in this writing system. In this example, we have the same sign, the head of a Nahuatl woman, working as the semantic determinative **WOMAN**- (marked with a vertical arrow) and as a logogram (marked with the inclined arrow), one with the reading value of **SIWA**, *siwā[tl]*, “woman” (Molina 2013 [1571], 22), and the other one providing the meaning *siwātl*, “woman”. Both signs were included because each one serves a different function in the text, the one to the left indicates that the following text is related to a woman, in this case indicating the female’s personal name; and the second has a logogrammatic function, indicating that the personal name of that woman includes the sounds corresponding to the word

¹⁵ This document, currently held in the Bibliothèque nationale de France Library (BNF Doc. 30), was presented in 1564 as part of a process against Jorge Cerón for misappropriation of tribute, by the people of Chalco, where he acted as governor.

¹⁶ The *xiuhwitzolli*, “corona real con piedras preciosas” (Molina 2013 [1571], 30), was the most prestigious insignia in the Nahua world (Olko 2014, 37)

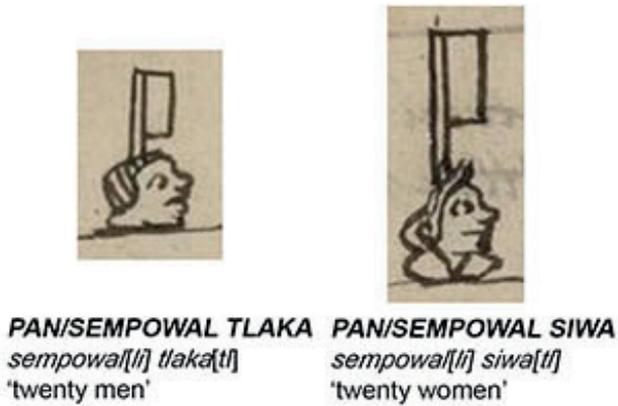


Figure 9. Images coming from the document *Chalco, recibos presentados por el capitán Jorge Cerón y Carbajal*, where the logograms **TLAKA** and **SIWA** have a logogrammatic value. Source: Bibliothèque nationale de France, París

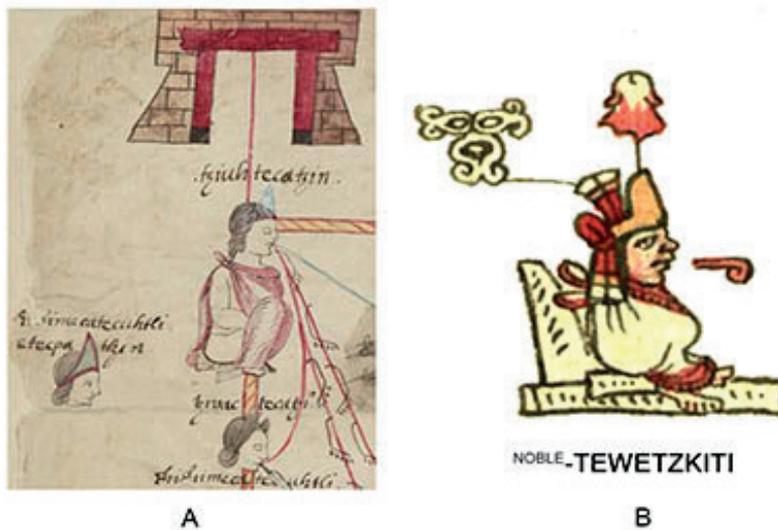


Figure 10. A) Images from the document *Calpan, Confirmación de las elecciones* (BNF Doc. 73); B) Don Diego de San Francisco Tehuetzquititzin, ca. 1564 (AGN, Tierras, vol. 55, exp. 5, f. 387r)

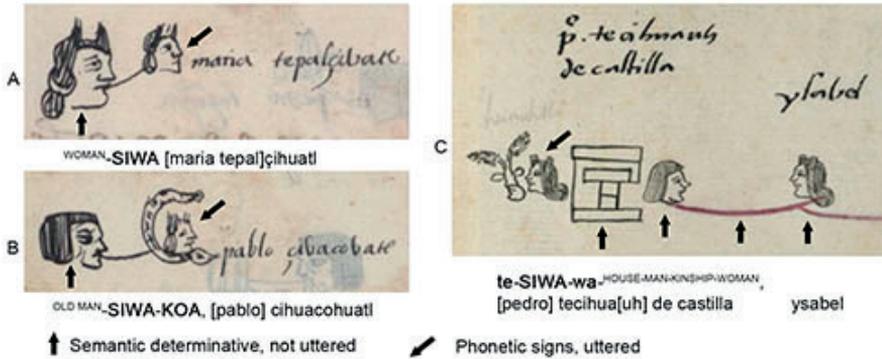


Figure 11. A) *Matrícula de Huexotzinco* f. 492r; B) *Matrícula de Huexotzinco* f. 490v; C) *Códice Vergara* f. 5r. The vertical arrow indicates a semantic determinative, a sign that was not uttered; the inclined arrow indicates a phonetic sign, a sign that was uttered

SIWA as part of it. The gloss in the Latin alphabet proves the latter point, as it gives us the rest of the information necessary to complete the name of the woman, which is, according to the gloss, “María Tepalcihuatl,” where the Christian name of the woman, María, was omitted and the sound “tepal,” elided. In figure 11.B we can again see the same sign, being used with a logogrammatic function in the personal name of an elderly male person, “Pablo **Cihuacoatl**.” Finally, in figure 11.C we can see the same sign being used again both as a semantic determinative and as a logogram, to indicate that the male whose name is provided by the phonetic signs to the left of the male head determinative includes the word **SIWA** in it, as his name is “Pedro **Tecihuauh**.” The second sign represents the ^{WOMAN}- semantic determinative, which along with the red line that links it to the ^{MAN}- semantic determinative, is used to indicate that he is married.¹⁷

There are many examples of semantic determinatives present in colonial documents that still used the Nahuatl writing system. Some examples

¹⁷ Regarding the lines employed by the Nahuatl scribes to join different signs, some authors consider them as auxiliary signs (Houston and Zender 2018; Davletshin and Lacadena García-Gallo 2019). Davletshin and Lacadena García-Gallo propose the use of the sign = to indicate it in the transliteration of Nahuatl texts (Davletshin and Lacadena García-Gallo 2019, 207; Velásquez García 2019, 72). From my own point of view, regarding the case of the red lines that tie two spouses, they work in the same way semantic determinatives do, as they are not uttered and, instead, they provide semantic information that helps to determine the relationship of the terms they unite (see figure 7).

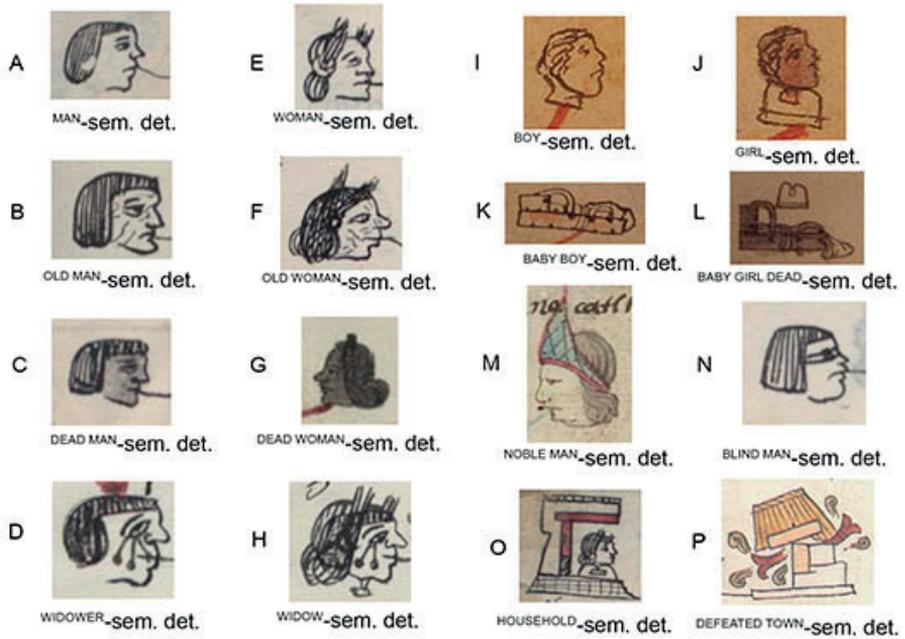


Figure 12. A) ^{MAN-} determinative with the face of a man (*Matrícula de Huexotzingo* f. 490r); B) ^{OLD MAN-} determinative with the face of a wrinkled man (*Matrícula de Huexotzingo* f. 490r); C) ^{DEAD MAN-} determinative with the shadowed face of a man (*Matrícula de Huexotzingo* f. 492v); D) ^{WIDOWER-} determinative with the face of a man with tears (*Matrícula de Huexotzingo* f. 608r); E) ^{WOMAN-} determinative with the face of a woman (*Matrícula de Huexotzingo* f. 492r); F) ^{OLD WOMAN-} determinative with the face of a wrinkled woman (*Matrícula de Huexotzingo* f. 532r); G) ^{DEAD WOMAN-} determinative with the shadowed face of a woman (*Códice Vergara* f. 6r); H) ^{WIDOW-} determinative with the face of a woman with tears (*Matrícula de Huexotzingo* f. 608r); I) ^{BOY-} determinative with the face of a boy (*Códice de Santa María Asunción* f. 6r); J) ^{GIRL-} determinative with girl wearing a blouse (*Códice de Santa María Asunción* f. 6r); K) ^{BABY BOY-} determinative with a baby's cradle (*Códice Vergara* f. 2v); L) ^{BABY GIRL (DEAD)-} determinative with a baby's cradle with a little blouse on top and shadowed (*Códice Vergara* f. 2v); M) ^{NOBLE MAN-} determinative with the face of a man wearing a *xiuhuitzoli* (*Calpan, Confirmación de las elecciones*, BNF Doc. 73); N) ^{BLIND MAN-} determinative with the face of a man with the eyes crossed out (*Matrícula de Huexotzingo* f. 546v); O) ^{HOUSEHOLD-} determinative with a house and the name of the family inside (*Matrícula de Huexotzingo* f. 485v); P) ^{DEFEATED TOWN-} determinative with thatched roofed house in flames (*Códice Mendoza* f. 2v)

are included in figure 12. This is not an extensive list, but it includes a number of the most common examples. As we can see on the list, the main use of these determinatives is the categorization of gender, as applied to personal naming, with the exceptions of the house that designates a household or family, and the defeated town that is represented by a house on fire associated with a toponym. If we attend to the mechanisms used to differentiate one determinative from the other, they employ a stereotyped image of how a category must be represented. In the case of the determinatives for man (figure 12.A) and woman (figure 12.E), what characterizes them are their haircuts, particularly that of the woman, as the two knots on top are shared by the determinatives associated with adult women (figure 12.E–H). Wrinkles are the main characteristic of aged people (figure 12.B, F) and tears represent a mourning person, which is the way widows and widowers are pictured (figure 12.D, H). Regarding dead people (figure 12.C, G), they are represented using the same determinatives for adults, but their faces have been grayed out, and sometimes their eyes shut, to signal the lack of life in them. This is applied to the children's determinatives too, which may take this determinative to indicate a deceased sibling (figure 12.L). Also regarding children, girls are distinguished by the display of a *huipil*, an embroidered blouse only worn by women (figure 12.J, L). Blind men are represented with lines crossing their eyes¹⁸ (figure 12.N), as if wearing a band, to show their inability to see. Noblemen are shown wearing the *xiuwitzolli* to show their high status (figure 12.M).

An example of the use of these determinatives outside the contexts of the list of names, can be appreciated in a document that employs them to describe the characteristics of a property (figure 13), on a house plan annexed to a land litigation document, to indicate the measures of the house under dispute, using Nahuatl writing signs to show the size of the house and the names of its owners (Valencia Rivera 2018). The document is part of the case of Ana Tepi, against Antón Ximénez, for the possession of the house depicted on the plan, which she claims she inherited from her deceased husband, Diego Pantecatl. As we can see in the image, the diagram of the house and its dimensions are shown, using hands (*maitl*) and hearts

¹⁸ We know that these are blind men as the text in Spanish that explains these images in the *Matrícula de Huexotzinco* says *ciegos*, “blind.” This same convention of crossing the eyes with a line is used in other documents to signal foreigners, which indicates that in some cases these signs had a regional variation of use (I would like to thank Margarita Cossich for pointing this out).

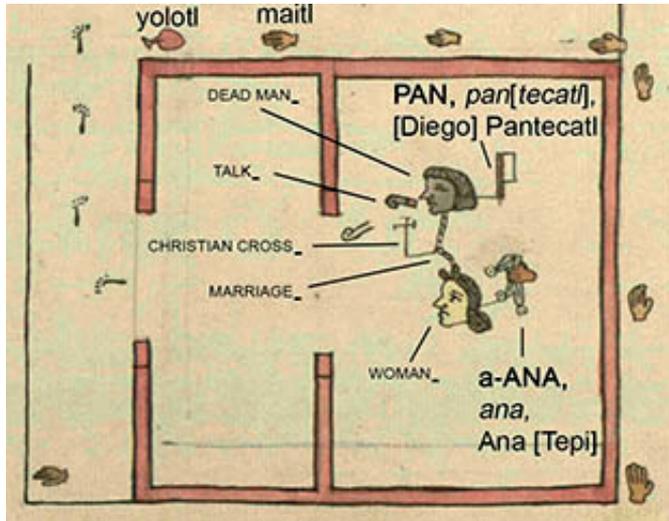


Figure 13. Property plan of Ana Tepi, bequeathed by Diego Pantecatl, ca. 1567.
Source: AGN, Tierras, vol. 20, expediente 3, f. 11v

(*yolotl*), and in the middle of the larger room, there is a Nahuatl text that includes the names of both, Ana Tepi and Diego Pantecatl. Each name has a semantic determinative, ^{WOMAN-} for Ana Tepi, and ^{DEAD MAN-} for Diego Pantecatl. To the right of each determinative, the phonetic signs that spell their names are located. For Ana, a hand holding water is written, which together spell *a*, for the water sign, and *ANA*, for the logogram “to hold, or take” (Molina 2013 [1571], f. 5v). In the case of Diego Pantecatl, the sign *PAN*, “flag,” indicates his name, and close to his mouth, there is another determinative represented by a darkened speech scroll, which indicates Diego’s will after his death. Both names are connected by a rope, which substitutes for the red line present in other documents¹⁹ that designates a married couple (see figures 7.B, C, and 11.C).

With the decline of the use of the Nahuatl writing system, in favor of the use of the Latin alphabet, both systems started to intermix, and the glosses in Spanish began to substitute the phonetic signs in the names (See figure 10.A). This also implied that some elements from the Colonial culture started to be incorporated in the writing system (Zender 2013; Batalla Rosado 2018; Bueno Bravo 2018), and that is the reason why we could spot

¹⁹ See note 17.

a tiny Christian cross attached to the ^{MARRIAGE}-determinative—being in this case a rope not a red line—in order to overload the symbol with a new meaning, that of the Christian marriage present in the new cultural world created in Mexico after the conquest. But this change did not mean the extinction of the Nahuatl writing system, which survived for many more years.

Conclusions

Traditionally, the signs analyzed in this study have been considered by some researchers as mere illustrations, due to their pictorial character, as they are often included inside or near the images that sometimes illustrate Nahuatl texts (Navarrete 2011; Boone 1994, 2011). Sign iconicity in Mesoamerican writing systems has also fueled the idea that writing signs were language independent, that they served to convey meaning regardless of the language used by the reader (Boone 1994, 9; 2011, 197–98; Grube and Arellano Hoffmann 2002, 33; Martin 2006, 63), but this is certainly not the case, as representation is culturally biased, and what might seem as a straightforward reading for a sign, might be misleading. Take for example the way Maya scribes represented the word for lord, using a vulture head as a logogram for the word **AJAW** (see figure 5, third line from top to bottom, right column) or the example taken from the *Memorial de los indios de Tepetlaoztoc* (figure 14), where part of the tribute paid by Tlilpotonqui, lord of Tepetlaoztoc, to the *encomendero* Miguel Díaz de Aux is shown (Valle 1994, 61).

In Figure 14, the images below each one of the two white bundles, or *cargas*, indicate their contents, but they do not illustrate them, which might lead to some erroneous interpretations (Valle 1994, 217), but they use writing to describe them instead. In this way we know that the first bundle contains beans, written in Nahuatl as **e-ETL**, *etl* (Lacadena and Wichmann 2011, 29), as the gloss in Spanish indicate—*frijoles*, beans—but the second one instead of containing what indicates the gloss—*harina*, flour—contains maize grains, written in Nahuatl as **tlā-TLAOL**, *tlāol* (Lacadena and Wichmann 2011, 24). This implies that these images are not iconic but writing signs instead, and that they were supposed to be read in a language where the phonetic complementation, **e-** in the first word and **tlā-** in the second, makes sense.

As the evidence provided in this article has tried to prove, there is a group of signs that were used in the Nahuatl writing system as semantic determinatives, a mechanism used by the scribes to aid the readers to

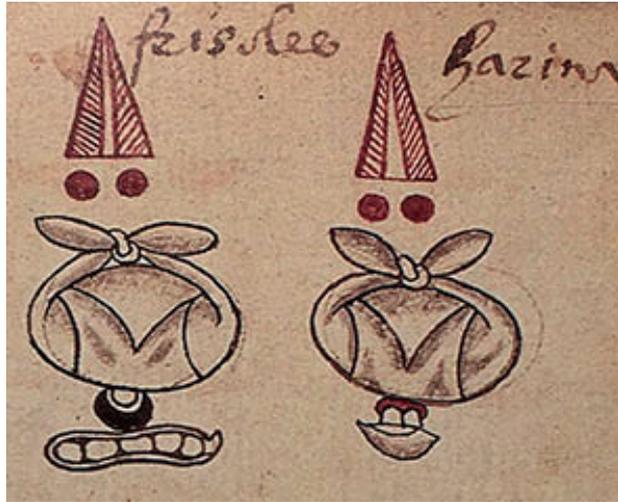


Figure 14. Page 12, figure B from the *Memorial de los indios de Tepetlaoztoc*. Source: Valle 1994, f. 12, lámina B

better comprehend some texts, especially those organized as lists of similar elements. Due to the variable reading order of Nahuatl texts, some aid must have been provided by the writer using this writing system to allow the reader to discern where a text unit begins and where it ends, especially when many similar items are included in the same text. We should remember that this was also one of the goals pursued by the Egyptians, when using this scriptural aid. Semantic determinatives are fairly similar to noun and verb classifiers and they tend to complement each other. This means that languages that have classifiers tend not to use determinatives, and languages that do not have classifiers depend on determinatives for this classification function. It is important to notice though, that classifiers are associated with language, and semantic determinatives with the writing system, so both basically perform the same function but on two different realization levels, which is why determinatives are not uttered, and classifiers are required and pronounced when they are present in the language. In many writing systems, semantic determinatives originated as logograms that acquire this new special function, and even though they might mainly be used as determinatives, this does not prevent their use as logograms in other contexts. Semantic determinatives may combine to enrich their meaning, or to create new determinatives. All in all, this proves that the Nahuatl writing system shared the same scriptural resources employed by

the vast majority of the writing systems of the world, and contrary to some researcher's opinions (Prem 2008, 38), it was a full-fledged writing system.

BIBLIOGRAPHY

- Aikhenvald, Alexandra Y. 2000. *Classifiers: A Typology of Noun Categorization Devices*. Oxford: Oxford University Press.
- Aubin, Joseph Marius Alexis. 1885 [1849]. "Mémoires sur la peinture didactique et l'écriture figurative des anciens Mexicains." In *Mission Scientifique au Mexique et dans l'Amérique Centrale, Recherches Historiques et Archéologiques, Première Partie: Histoire*, edited by M. E. T. Hamy, 1–106. Paris: Imprimerie Nationale.
- Batalla Rosado, Juan José. 2018. "Análisis de elementos gráficos de contenido occidental en los glifos de los códices coloniales del Centro de México: el caso de los antropónimos nahuas." In *El arte de escribir. El Centro de México: del Posclásico al siglo XVII*, edited by Juan José Batalla Rosado and Miguel Ángel Ruz Barrios, 73–115. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.
- Beliaev, Dmitri. 2005. "Epigraphic Evidence for the Highland–Lowland Maya Interaction in the Classic Period." Paper presented at the 10th European Maya Conference: The Maya and Their Neighbors–Internal and External Contacts Through Time, Leiden, December 9–10, 2005.
- Beliaev, Dmitri, and Albert Davletshin. 2014. "A Stairway to Heaven for the King: Royal Palanquins in Classic Maya Texts and Images." Paper presented at the 19th European Maya Conference: Maya Cosmology: Terrestrial and Celestial Landscapes, Bratislava, November 17–22, 2014.
- Boltz, William G. 2011. "Literacy and the Emergence of Writing in China." In *Writing & Literacy in Early China Studies from the Columbia Early China Seminar*, edited by Li Feng and David Prager Branner, 51–84. Seattle: University of Washington Press.
- Boone, Elizabeth Hill. 1994. "Introduction: Writing and Recording Knowledge." In *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, edited by Elizabeth Hill Boone and Walter Mignolo, 3–26. Durham, London: Duke University Press.
- Boone, Elizabeth Hill. 2011. "Ruptures and Unions: Graphic Complexity and Hybridity in Sixteenth-Century Mexico." In *Their Way of Writing: Scripts, Signs, and Pictographies in Pre-Columbian America*, edited by Elizabeth Hill Boone and Gary Urton, 197–225. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

- Brown, Edward Keith, and James Edward Miller. 2013. *The Cambridge Dictionary of Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bueno Bravo, Isabel. 2018. "Préstamos iconográficos en el Códice Telleriano Remensis y otras fuentes." In *Códices y cultura indígena en México*, edited by Juan José Batalla Rosado, José Luis de Rojas and Lisardo Pérez Lugones, 241–68. Madrid: Distinta Tinta.
- Cervelló Autuori, Josep. 2016. *Escrituras, lengua y cultura en el antiguo Egipto*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Champollion, Jean-François. 1836. *Grammaire égyptienne, ou principes généraux de l'écriture sacrée égyptienne appliquée à la représentation de la langue parlée*. Paris: Typographie de Firmin Didot Frères, Imprimeurs de l'Institut de France.
- Chavero, Alfredo. 1884–1889. "Introducción." In *Historia antigua y de la conquista. México a través de los siglos*, 5 vols., edited by Vicente Rivapalacio et al., vol. 1: LVIII–LX. Barcelona: Balleca Espasa.
- Cossich Vielman, Margarita Victoria. 2014. "El sistema de escritura jeroglífica náhuatl: análisis epigráfico de los onomásticos de cinco documentos del siglo xvi de Tepetlaóztoc." Master's thesis, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas, Posgrado en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Coulmas, Florian. 2003. *Writing Systems: An Introduction to Their Linguistic Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Craig, Colette. 1986. "Introduction." In *Noun Classes and Categorization: Proceedings of a Symposium on Categorization and Noun Classification*, edited by Colette Craig, 1–10. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Davies, W. Vivian. 1987. *Reading the Past: Egyptian Hieroglyphs*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, British Museum.
- Davletshin, Albert. 2017. "Incipient Development of Semantic Determinatives in the Nahuatl Hieroglyphic Script." Paper presented at the conference Schriftentwicklung im Niltal und Zweistromland, Textdatenbank und Wörterbuch des Klassischen Maya, University of Bonn Institute for Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities, Moscow, June 21–23, 2017.
- Davletshin, Albert, and Alfonso Lacadena García-Gallo. 2019. "Signos numéricos y registros de cuenta en la escritura jeroglífica náhuatl." *Revista Española de Antropología Americana* 49, 301–28.
- Denny, J. Peter. 1976. "What Are Noun Classifiers Good for?" *Proceedings of the 12th Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society*, 453–71. Chicago: Chicago Linguistic Society, The University of Chicago.
- Dixon, R. M. W. 1986. "Noun Classes and Noun Classification in Typological Perspective." In *Noun Classes and Categorization: Proceedings of a Symposium on*

- Categorization and Noun Classification*, edited by Colette Craig, 105–12. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Fuente, Beatriz de la. 1970. "El arte del retrato entre los mayas." *Artes de México. Reseña del retrato mexicano*, año XVII, 132: 7–22.
- Goldwasser, Orly. 2002. *Prophets, Lovers and Giraffes: Wor(l)d Classification in Ancient Egypt*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Goldwasser, Orly. 2006. "A Comparison between Classifier Language and Classifier Script: The Case of Ancient Egyptian." In *A Festschrift for Hans Jakob Polotsky*, edited by G. Goldenberg, 16–39. Jerusalem: Magnes Press.
- Goldwasser, Orly, and Colette Grinevald. 2012. "What Are 'Determinatives' Good For?" In *Lexical Semantics in Ancient Egyptian*, edited by Eitan Grossman, Stéphane Polis, and Jean Winand, 17–53. Hamburg: Widmaier Verlag.
- Grube, Nikolai, and Carmen Arellano Hoffmann. 2002. "Escritura y literalidad en Mesoamérica y en la región andina: una comparación." In *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, edited by Carmen Arellano Hoffmann, Peter Schmidt, and Xavier Noguez, 27–72. Zacantepec: El Colegio Mexiquense, Katholische Universität Eichstätt.
- Hopkins, Nicholas A. 1994. "Days, Kings, and Other Semantic Classes Marked in Maya Hieroglyphic Writing." Unpublished paper presented at the 93rd Annual Meeting of the American Anthropological Association, Atlanta, 1994.
- Houston, Stephen D., and Marc Uwe Zender. 2018. "Touching Text in Ancient Mexican Writing." In *Maya Decipherment: Ideas on Ancient Maya Writing and Iconography*. <https://mayadecipherment.com/2018/06/10/touching-text-in-ancient-mexican-writing/> [Accessed December 10, 2020].
- Kelley, David H. 1976. *Deciphering the Maya Script*. Austin: University of Texas Press.
- Kettunen, Harri, and Christophe Helmke. 2010. *La escritura jeroglífica maya. Acta Ibero-Americana Fennica, Series Hispano-Americano* 8. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso. 2008a. "Regional Scribal Traditions: Methodological Implications for the Decipherment of Nahuatl Writing." *The PARI Journal* 8 (4): 1–22.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso. 2008b. "Phoneticism in the Aztec (Nahuatl) Writing System." Paper presented at the Symposium Scripts, Signs, and Notational Systems in Pre-Columbian America, Washington, D. C., Dumbarton Oaks, October 11–12, 2008.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso. 2010. "Escritura y lengua en Tak'alik Ab'aj: Problemas y propuestas." In *XXIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Gua-*

- temala*, 2009, edited by B. Arroyo, A. Linares, and L. Paiz, 1022–39. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso. 2018. “Recursos escriturarios en la escritura náhuatl: el rebus, la complementación fonética y la escritura redundante de logogramas homófonos.” In *El arte de escribir. El Centro de México: del Posclásico al siglo XVII*, edited by Juan José Batalla Rosado and Miguel Ángel Ruz Barrios, 21–45. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso, and Søren Wichmann. 2002. “The Distribution of Lowland Maya Languages in the Classic Period.” In *La organización social entre los mayas prehispánicos, coloniales y modernos. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque, v. 2*, edited by Vera Tiesler Blos, Rafael Cobos, and Merle Greene Robertson, 275–314. Mexico City: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma de Yucatán.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso, and Søren Wichmann. 2005. “The Dynamics of Language in the Western Lowland Maya Region.” In *Art for Archaeology’s Sake: Material Culture and Style across the Disciplines*, edited by Andrea Waters-Rist, Christine Cluney, Calla McNamee, and Larry Steinbrenner, 32–48. Calgary: The University of Calgary, Archaeological Association.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso, and Søren Wichmann. 2008. “Longitud vocálica y glocalización en la escritura náhuatl.” *Revista Española de Antropología Americana* 38 (2): 121–50.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso, and Søren Wichmann. 2011. *Introduction to Nahuatl Hieroglyphic Writing: Workbook for the 16th European Maya Conference*. Copenhagen: Wayeb, European Association of Mayanists.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso, Sebastian Matteo, Asier Rodríguez Manjavacas, Hugo García Capistrán, Rogelio Valencia Rivera, and Ignacio Cases Marín. 2010. *Introducción a la escritura maya. Cuadernos de trabajo 1 y 2*. Madrid: Wayeb, European Association of Mayanists.
- Lincke, Eliese-Sophia, and Frank Kammerzell. 2012. “Egyptian Classifiers at the Interface of Lexical Semantics and Pragmatics.” In *Lexical Semantics in Ancient Egyptian*, edited by Eitan Grossman, Stéphane Polis, and Jean Winand, 55–122. Hamburg: Widmaier Verlag.
- Lockhart, James. 2001. *Nahuatl as Written: Lessons in Older Written Nahuatl, with Copious Examples and Texts*. Los Angeles: Stanford, UCLA Latin American Center.
- Manrique Castañeda, Leonardo. 1989. “Ubicación de los documentos pictográficos de tradición náhuatl en una tipología de sistemas de registro y escritura.” In *Primer coloquio de documentos pictográficos de tradición náhuatl*, edited by Car-

- los Martínez Marín, 159–70. Mexico City: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martin, Simon. 2006. “On Pre-Columbian Narrative: Representation across the Word-Image Divide.” In *A Pre-Columbian World*, edited by Jeffrey Quilter and Mary Ellen Miller, 55–105. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Michalowski, Piotr. 1996. “Cuneiform: Origins.” In *The World’s Writing Systems*, edited by W. Bright and P. Daniels, 33–36. Oxford: Oxford University Press.
- Molina, fray Alonso de. 2013 [1571]. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Mexico City: Editorial Porrúa.
- Mora-Marin, David. 2008. “Full Phonetic Complementation, Semantic Classifiers, and Semantic Determinatives in Ancient Maya Hieroglyphic Writing.” *Ancient Mesoamerica* 19: 195–213.
- Navarrete, Federico. 2011. “Writing, Images, and Time-Space in Aztec Monuments and Books.” In *Their Way of Writing: Scripts, Signs, and Pictographies in Pre-Columbian America*, edited by Elizabeth Hill Boone and Gary Urton, 175–95. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Offner, Jerome A. 1984. “Household Organization in the Texcocan Heartland.” In *Explorations in Ethnohistory: Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century*, edited by H. R. Harvey and Hans Prem, 127–46. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Olko, Justyna. 2014. *Insignia of Rank in the Nahua World: From the Fifteenth to the Seventeenth Century*. Boulder: University Press of Colorado.
- Pauly, Dennis Nikolas, and Nottbusch Guido (2020). “The Influence of the German Capitalization Rules on Reading.” *Frontiers in Communication* 5: 15. DOI: 10.3389/fcomm.2020.00015 [Accessed December 10, 2020].
- Payne, Annick. 2018. “Determination in the Anatolian Hieroglyphic Script: The Late 10th and Early 9th Centuries BC.” *Altorientalische Forschungen* 45 (1): 1–20.
- Polis, Stéphane, and Serge Rosmorduc. 2015. “The Hieroglyphic Sign Functions. Suggestions for a Revised Taxonomy.” In *Fuzzy Boundaries: Festschrift für Antonio Loprieno*, edited by H. Amstutz, A. Dorn, M. Müller, M. Ronsdorf, and S. Uljas, 149–74. Hamburg: Widmaier Verlag.
- Pommerening, Tanja, and Walter Bisang. 2017. “Classification and Categorization through Time.” In *Classification from Antiquity to Modern Times: Sources, Methods, and Theories from an Interdisciplinary Perspective*, edited by Tanja Pommerening and Walter Bisang, 1–17. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Powell, Barry B. 2012. *Writing: Theory and History of the Technology of Civilization*. Oxford: Wiley-Blackwell.

- Prem, Hanns. 2008. "Cohesión y diversidad en la escritura náhuatl." *Itinerarios* 8: 13–41.
- Ramírez, José Fernando. 2001. *Obras históricas. Tomo I. Época prehispánica*. Edited by Ernesto de la Torre Villar. Mexico City: Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rayner, Keith, and Elizabeth R. Schotter. 2014. "Semantic Preview Benefit in Reading English: The Effect of Initial Letter Capitalization." *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance* 40 (4): 1617–28. DOI: 10.1037/a0036763 [Accessed December 10, 2020].
- Rodríguez Zárata, Rebeca Leticia. 2017. "Caracteres, jeroglíficos o pictogramas. Una historia de las ideas en torno a la escritura náhuatl entre los siglos XVI y XVIII." Bachelor's thesis, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rojas Rabiela, Teresa. 1987. *Padrones de Tlaxcala del siglo XVI y padrón de nobles de Ocotolco*. Mexico City: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Rude, Noel. 1986. "Graphemic Classifiers in Egyptian Hieroglyphics and Mesopotamian Cuneiform." In *Noun Classes and Categorization*, edited by Colette Craig, 133–38. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Salazar Lama, Daniel, and Rogelio Valencia Rivera. 2017. "The Written Adornment: The Many Relations of Text and Image in Classic Maya Visual Culture." *Visible Language* 51 (2): 80–104.
- Schele, Linda. 1983. *Notebook for the VIIth Texas Maya Meetings Workshop*. Austin: University of Texas Press.
- Selz, Gebhard J., Colette Grinevald, and Orly Goldwasser. 2017. "The Question of Sumerian 'Determinatives'. Inventory, Classifier Analysis, and Comparison to Egyptian Classifiers from the Linguistic Perspective of Noun Classification." In *Proceedings of the Fifth International Conference on Egyptian-Coptic Linguistics (Crossroads V)*. *Lingua Aegyptia – Journal of Egyptian Language Studies* 25, edited by Daniel A. Werning, 281–344. Hamburg: Widmaier Verlag.
- Siméon, Rémi. 1992 [1885]. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción* [First edition in French, 1885]. Mexico City: Siglo XXI Editores.
- Stuart, David. 1995. "A Study of Maya Inscriptions." PhD diss., Vanderbilt University.
- Valencia Rivera, Rogelio. 2018. "Las unidades de medida de longitud entre los nahuas prehispánicos." In *El arte de escribir. El Centro de México: del Posclásico al siglo XVII*, edited by Juan José Batalla Rosado and Miguel Ángel Ruz Barrios, 117–48. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.

- Valle, Perla. 1994. *Código de Tepetlaoztoc (Código Kingsborough) Estado de México*. Toluca: El Colegio Mexiquense.
- Velásquez García, Erik. 2019. "Silabogramas nahuas en tiempos de la Conquista." *Estudios de Cultura Náhuatl* 58: 59–136.
- Wichmann, Søren. 2011. "The Rise and Fall of Numeral Classifiers in Mesoamerica and Beyond." Paper presented at the 16th European Maya Conference, The Maya in a Mesoamerican Context: Comparative Approaches to Maya Studies, Copenhagen, December 9–10, 2011.
- Williams, Barbara J. 1984. "Mexican Pictorial Cadastral Registers." In *Explorations in Ethnohistory: Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century*, edited by H. R. Harvey and Hans Prem, 103–25. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Williams, Barbara J., and H. R. Harvey. 2011. *The Código Santa María Asunción. Households and Lands in Sixteenth-Century Tepetlaoztoc*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Williams, Barbara J., and Frederic Hicks. 2011. *El Código Vergara. Edición facsimilar con comentario: pintura indígena de casas, campos y organización social de Tepetlaoztoc a mediados del siglo XVI*. Mexico City: Instituto de Investigaciones en Matemáticas Aplicadas y en Sistemas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México.
- Whittaker, Gordon. 2009. "The Principles of Nahuatl Writing." *Göttinger Beiträge zur Sprachwissenschaft* 16: 47–81.
- Whittaker, Gordon. 2012. "Nahuatl Hieroglyphic Writing and the Beinecke Map." In *Painting a Map of Sixteenth-Century Mexico City: Land, Writing, and Native Rule*, edited by Mary E. Miller and Barbara E. Mundy, 137–57. New Haven, London: Yale University Press.
- Whittaker, Gordon. 2018a. "Aztec Hieroglyphic Writing: A Comparative Perspective." In *Paths into Script Formation in the Ancient Mediterranean*, edited by Silvia Ferrari and Miguel Valerio, 173–88. Rome: Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Consiglio Nazionale delle Ricerche.
- Whittaker, Gordon. 2018b. "Aztec Hieroglyphics: A Name-Based Writing System." *Language & History* 61 (1–2): 60–76. doi: 10.1080/17597536.2018.1441950 [Accessed December 10, 2020].
- Yang, Jinmian, Suiping Wang, Xiuhong Tong, and Keith Rayner. 2012. "Semantic and Plausibility Effects on Preview Benefit during Eye Fixations in Chinese Reading." *Reading and Writing* 25 (5): 1031–52. doi: 10.1007/s11145-010-9281-8 [Accessed December 10, 2020].

- Zender, Marc Uwe. 1999. "Diacritical Marks and Underspelling in the Classic Maya Script: Implications for Decipherment." Master's thesis, University of Calgary.
- Zender, Marc Uwe. 2008. "One Hundred and Fifty Years of Nahuatl Decipherment." *The PARI Journal* 8 (4): 24–37.
- Zender, Marc Uwe. 2013. "Algunas evidencias para una clase de sílabas VC en la escritura náhuatl." Paper presented at the conference La Gramatología y los Sistemas de Escritura Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Cultural Universitario Tlatelolco, Mexico City, November 25–29, 2013. <https://www.academia.edu/29081880>. [Accessed December 10, 2020].
- Zender, Marc Uwe. 2014. "On the Reading of Three Classic Maya Portrait Glyphs." *The PARI Journal* 15 (2): 1–14.
- Zender, Marc Uwe. 2017. "Reflexiones sobre el desciframiento de la escritura náhuatl: debates actuales y descubrimientos recientes." Paper presented at the conference III Encuentro Internacional de Gramatología: homenaje a Alfonso Lacadena García-Gallo, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico City, October 11, 2017.

SOBRE EL AUTOR

Rogelio Valencia Rivera es maestro en Ciencias por la Universidad Politécnica de Madrid y doctor en Historia con especialidad en Antropología Americana por la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid. Forma parte del Proyecto Arqueológico Calakmul desde 2008. Está especializado en epigrafía, iconografía, historia y religión mayas y mesoamericanas, con énfasis en el análisis de la relación entre texto e imagen en las representaciones plásticas prehispánicas.

La recreación del mundo en un depósito ritual mexica: la Ofrenda 69 del Templo Mayor de Tenochtitlan

The Reconstruction of the World in a Mexica Ritual Deposit Offering 69 from the Templo Mayor of Tenochtitlan

Erika Lucero ROBLES CORTÉS

Proyecto Templo Mayor

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

akire_l@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9159-4718>

Resumen

El Templo Mayor era una obra dinámica que revivía constantemente un pasaje mitológico. Del mismo modo, algunos de los depósitos rituales encontrados en torno al edificio pudieron representar escenas míticas. Éste sería el caso de la Ofrenda 69, en la cual quizá se recreó el momento en el que se descuartizó el cuerpo de *cipactli* para crear la superficie terrestre. Ciertamente, los elementos depositados en las ofrendas son un conjunto de símbolos y códigos, razón por la cual, para entender lo representado en las ofrendas, debe estudiarse la distribución de los objetos, teniendo un cuidadoso registro de excavación. Además, para su interpretación deben emplearse tanto fuentes históricas —escritas y pictóricas— como etnográficas.

Palabras clave: Depósitos rituales, Templo Mayor, mitos, simbolismo, arqueología, arqueozoología, cocodrilo

Abstract

*The Templo Mayor was a dynamic construction that constantly revived a mythological passage; likewise, some of the ritual deposits found around the building could represent mythic scenes. This was the case of Offering 69, which perhaps recreated the moment when the body of *cipactli* was dismembered to create the earth's surface. Clearly, the elements deposited in the offerings constitute sets of symbols and codes, hence, to understand what is represented in the offerings, the distribution of the objects must be studied, based on a meticulous record of the excavation. In addition, both historical sources—written and pictorial—and ethnographic sources must be used for their interpretation.*

Keywords: Offerings, cache, Templo Mayor, myths, symbolism, archaeology, archaeozoology, crocodile



INTRODUCCIÓN

Tenochtitlan, emplazada en medio de un islote en el lago de Texcoco, era la ciudad más importante de Mesoamérica a la llegada de los españoles. En ella se levantaba el Templo Mayor, la edificación que constituía un vínculo con lo divino, el lugar por el que fluían las fuerzas del universo, la dualidad y los opuestos complementarios (Broda 1987, 72-73; Matos Moctezuma 1988, 134). Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (2009, 232-33, 236-37), quienes estudiaron profusamente este edificio, tras analizar diversos motivos arquitectónicos —como las piedras salientes empotradas en las paredes o los glifos que representan elementos de la fertilidad—, proponen que esta construcción era una imagen del Monte Sagrado, el lugar de los mantenimientos; además, consideran que el Templo Mayor glorificaba por medio de sus objetos muebles e inmuebles el nacimiento de Huitzilopochtli y la muerte de su hermana, Coyolxauhqui. En efecto, el hallazgo del monolito de la diosa de la Luna desmembrada sobre la plataforma, la identificación de las esculturas de los Centzon Huitznahua —que seguramente se ubicaban alrededor de la construcción (Matadamas, De Anda Rogel y Soto 2019, 226-28)— y la presencia del numen Huitzilopochtli en lo alto del adoratorio, entre otros elementos, hacen del edificio una obra dinámica que revivía de manera constante un pasaje mítico.

Por ser una edificación tan relevante, en el lugar se llevaban a cabo ceremonias religiosas y se depositaban ricas ofrendas, de modo que, tras cuarenta años de excavaciones, han sido descubiertos más de 200 depósitos rituales conformados por flora y fauna, imágenes de dioses, instrumentos para el sacrificio y el autosacrificio, víctimas sacrificadas, entre muchos otros objetos. Las ofrendas eran realizadas por diversos motivos, ya fuera para consagrar la ampliación del edificio, como una petición a los dioses durante periodos de crisis —en el caso de una sequía, por ejemplo— o como parte de las fiestas de las veintenas; mientras que otras serían colocadas de acuerdo con el significado del Monte Sagrado (López Luján 1993, 149-50), como las ofrendas que representaban cuevas (Ahuja 1991, 159-61; Aguirre 2009, 170-72; López Austin y López Luján 2009, 338). No sería excepcional, entonces, que en el Templo Mayor en donde se representó de manera constante un pasaje mitológico, existieran ofrendas que probablemente reprodujesen otros pasajes y que materializaran estos relatos para hacerlos asequibles al ser humano.

En el presente trabajo se explora la posibilidad de que la Ofrenda 69 escenificara el momento mítico en el que se dio origen al cosmos, al espacio-tiempo profano a través del desmembramiento del *cipactli*. Por otra parte, el depósito también podría mostrar a los cuatro dioses ubicados en las esquinas del mundo, quienes se encargaban de propiciar la lluvia, o pudieron ser aquellas deidades que levantaron la bóveda celeste que se había desplomado sobre la tierra.

INTERPRETANDO LAS OFRENDAS

Las ofrendas constituían un mensaje que dirigían los hombres a los dioses, el cual era transmitido a través de un conjunto de símbolos y códigos conformados por los dones que las componían (López Austin y López Luján 2009, 112, 359). En efecto, estos materiales no eran dispuestos al azar, sino de manera premeditada y ordenada en niveles verticales, superpuestos mediante determinados patrones, en grupos de elementos y en ejes imaginarios (López Luján 1993, 143).

Todavía hoy varios grupos indígenas elaboran ofrendas con diversos fines. Afortunadamente, estos ofrecimientos han sido registrados por antropólogos, etnólogos y etnohistoriadores, como Danièle Dehouve (2007, 2019). Esta autora ha estudiado los rituales de los actuales tlapanecos de Guerrero y ha documentado la deposición de numerosas ofrendas a las que denominó “depósitos rituales”, dones dispuestos en niveles verticales sobrepuestos en los que cada elemento tiene un significado de acuerdo con su forma, tamaño, color y materia prima. Los objetos se disponen con orientaciones precisas y en números contados. Esto mismo sucede en la elaboración de los depósitos rituales de otras culturas, en donde los especialistas, regidos por determinados criterios, disponen de manera específica los dones que conforman las ofrendas (Gómez Martínez 2019, 143-44, 152; Báez Cubero 2019, 369; Broda 2019, 533) y donde, como dice Catharine Good Eshelman (2019, 63), el correcto acomodo de los materiales ordena al cosmos, mantiene el equilibrio de las fuerzas y asegura la eficacia del ritual. Por lo anterior, Johanna Broda (2019, 535) considera que los mensajes expresados a través de los objetos son símbolos polisémicos y sintéticos que pueden interpretarse. Asimismo, forman parte de las ofrendas las expresiones inmateriales, como las oraciones, las plegarias, la música, los olores, los cantos y la danza, con lo cual se busca asegurar la comunicación

con lo sobrenatural (Broda 2019, 534; Good Eshelman 2019, 65; Gómez Martínez 2019, 143).

Para estudiar las ofrendas prehispánicas del Templo Mayor, como es el caso de la Ofrenda 69, se ha empleado la metodología de análisis propuesta por López Luján (1993, 147-50), la cual plantea que debe efectuarse un examen interno y otro externo de cada ofrenda; para este último se considera la ubicación del receptáculo en relación con el edificio, es decir, se analiza si fue colocado en los ejes principales, en las esquinas, la plataforma, bajo un piso, frente al Templo Mayor o en alguno de los dos adoratorios que lo conforman, el de Tláloc y el de Huitzilopochtli. Si el depósito puede fecharse, es esencial que se tomen en cuenta los fenómenos históricos: cambios sociales, económicos, naturales, entre otros.

El análisis interno consiste en el estudio de la distribución de los objetos en niveles horizontales y verticales. Como muchas de las ofrendas realizadas en nuestros días, los elementos de los depósitos prehispánicos mexicas fueron dispuestos en capas horizontales de una manera cuidadosamente premeditada, formando conjuntos semánticos en los que cada objeto funcionaba como un signo o símbolo. Al sobreponerse estos niveles, el depósito adquiriría una verticalidad, y así las ofrendas, en su conjunto, conformaban una sintaxis ritual. Por lo tanto, al momento de excavar y extraer los objetos de los receptáculos, es esencial describir la posición, la orientación y las asociaciones que tiene cada elemento con otros materiales del contexto, con el objetivo de entender el orden con el que fueron acomodados los dones. Para el caso de los restos óseos, se aplica la osteoarqueología de campo (Duday 1997; Chávez Balderas et al. 2011; Chávez Balderas 2017, 216-21; 2019; Chávez Balderas, Castro y López 2019), que consiste en explicar, en la medida de lo posible, el tipo de entierro, el espacio original, la norma de aparición, la orientación y las asociaciones directas e indirectas de los huesos con otros bienes del depósito. Asimismo, el empleo de herramientas digitales es clave para esta parte de la interpretación. Cada nivel que se excava se digitaliza en el programa AutoCAD (De Anda et al. 2017, 77-79), lo cual nos permite hacer un estudio más preciso, pues con esta herramienta es posible visualizar las relaciones entre los elementos en sentido horizontal y vertical. Además, esto también hace posible identificar conjuntos de objetos, la disposición de dones en determinados lugares —ya sea en ejes imaginarios, en las esquinas o en el centro de los receptáculos— y patrones en el acomodo de los materiales que se repiten no sólo dentro de un depósito, sino en varios.

Pasaron cuatro décadas para que todos estos sistemas de registro se perfeccionaran. Para el examen de la Ofrenda 69 —excavada en 1981—, se utilizaron los informes de excavación (De la Peña 1981) y las *libretas de registro del ingreso de la colección de materiales a la Bodega de Resguardo de Bienes Culturales del Museo del Templo Mayor*, las cuales contienen valiosos datos relativos a los cuadrantes, las coordenadas, profundidades, orientaciones y asociaciones contextuales de cada elemento, complementando así la información de los planos y las fotografías del depósito, pues desafortunadamente en los dibujos del contexto no se ilustraron todos los materiales y las fotos no son claras. Este registro se obtuvo del Archivo Técnico del Museo del Templo Mayor. Por otra parte, en el programa AutoCAD se redibujaron digitalmente los niveles de excavación para entender mejor la disposición de los objetos. Para el examen de los animales se realizó un análisis cuantitativo, se hizo la identificación anatómica y taxonómica, se obtuvo el perfil biológico y se describieron los procesos tafonómicos y la diagénesis.

DEL MITO AL RITO: EL COSMOS EN UNA OFRENDA

La Ofrenda 69 fue excavada por Rosa Guadalupe de la Peña en 1981. Los dones estaban directamente en el relleno constructivo, bajo el piso de la plataforma de la Etapa IVb (1469-1481 d. C.), en la fachada norte del Templo Mayor que corresponde al sector del dios Tláloc (López Luján 1993, 354-55) (véase figura 1).

López Luján (1993, 354) considera que el depósito estaba constituido por un solo nivel de materiales. Sin embargo, después de revisar los informes de excavación, los dibujos y las *libretas de registro...*, en este trabajo se propone que la Ofrenda 69 fue dispuesta por los sacerdotes mexicas en tres momentos sucesivos: 1) en el fondo del depósito había fragmentos de conchas y caracoles, así como una cuenta de piedra verde; 2) en seguida, los sacerdotes pusieron los restos de un cocodrilo y el cartílago rostral de un pez sierra y, 3) en un tercer momento se dispusieron más elementos marinos, figuras de piedra y de copal que representan divinidades de la fertilidad e instrumentos musicales de piedra verde. Asimismo, se localizaron una vértebra de tiburón y algunos huesos de dos codornices, de los que se desconoce su ubicación en el depósito. También se reportaron huesos de serpiente (De la Peña 1981), aunque éstos no se encontraron entre los materiales analizados. Finalmente, algunos objetos de la época colonial se

filtraron en la ofrenda: se trata de un fragmento del húmero de un ave no identificada, un metapodial de borrego, dos tiestos y una pequeña figurilla de barro (véase figura 2).

Posiblemente el ritual que se reprodujo en la Ofrenda 69 reactualizaba parte de uno de los episodios míticos nahuas más importantes: la creación de un nuevo orden a través del desmembramiento de un ser telúrico. La primera capa de objetos representaría a las aguas primordiales; la segunda, a la tierra desmembrada y fértil, y el tercer nivel estaría escenificando a los dioses ubicados en las cuatro esquinas del mundo. A continuación, se desglosan cada uno de estos niveles para entender mejor los elementos que los constituyen.

De las aguas primordiales

El primer nivel del depósito fue colocado directamente en el relleno constructivo, sobre una capa de tezontle, en donde los sacerdotes dispusieron fragmentos de conchas y caracoles que, por el tamaño de las fracciones y su estado de conservación, no pudieron identificarse taxonómicamente. Acompañando a los materiales malacológicos había una sola cuenta de piedra verde. Todos estos elementos son de carácter acuático y están relacionados con el inframundo.

Las cuentas de piedra verde o chalchihuites representaban la fertilidad, las gotas de lluvia y la sangre y, de hecho, en diversos contextos del Templo Mayor han sido interpretados como el agua. Éste es el caso, por ejemplo, de un conjunto de recipientes cerámicos conocidos como ollas volcadas, agrupadas en el Complejo N y colocadas en la parte norte del edificio. Las ollas que están pintadas de color azul con bandas negras fueron recostadas sobre cajetes de cerámica para simular que están vertiendo su contenido: cuentas de piedra verde que representan las gotas de lluvia que caen sobre los recipientes (López Luján 1993, 212-20; 2009; López Austin y López Luján 2009, 367-68).

Por su parte, los materiales malacológicos funcionaban como ambientadores del universo para representar lo acuático, el inframundo o el mar primigenio (López Luján y Polaco 1991, 156-57; López Luján 1993, 240, 262; Argüelles 2019, 1: 366). De acuerdo con Eliade (1976, 178), tanto en el mito como en el rito las aguas cumplen la función de sostener toda

creación: son el cimiento del mundo. Para el caso mesoamericano, muchos de los mitos enfatizan la presencia del agua en la tierra como elemento constante del cosmos al que le sigue la formación de la superficie terrestre, como es descrito en la *Histoire du Mechique* (Tena 2002, 151-53):

Otros dicen que la tierra fue creada de esta suerte. Dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, bajaron del cielo a la diosa de la Tierra, Tlalteuctli, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía como una bestia salvaje; y antes de que llegaran abajo, ya había agua, la cual no saben quién la creó, sobre la que caminaba esta diosa.

Por lo tanto, consideramos que este primer nivel, conformado por elementos marinos y la cuenta de piedra verde, podría simbolizar a las aguas primordiales, tal como se ha observado en otros contextos del Templo Mayor como el denominado Complejo A, un conjunto de ofrendas que sirvieron para consagrar al edificio. López Luján (1993, 240-62; 1998, 181-83) propone que en ellas se recrearon los niveles del cosmos, de modo que hasta el fondo de estos receptáculos se dispusieron varias capas de objetos marinos: primero, una de arena, a veces con restos de conchas, erizos y pescados; sobre ella se colocaron bivalvos y gasterópodos de pequeñas dimensiones, en algunas ocasiones también erizos de mar, cuentas de piedra verde, cascabeles de cobre y figuras antropomorfas de copal; un tercer nivel se conformaba de corales de varias especies, así como de conchas y caracoles más grandes (del género *Strombus* sp. y *Turbinella* sp.). Estos primeros tres niveles representarían una capa acuática sobre la cual se dispusieron animales que simbolizaban la tierra —cocodrilos, tortugas, felinos, serpientes y peces sierra—, para finalmente disponer un estrato que era ocupado por aves, imágenes de deidades, símbolos cósmicos, elementos para el autosacrificio ritual y los cráneos de víctimas humanas decapitadas, nivel que simulaba los cielos superiores.

De la tierra desmembrada

Después de los elementos de simbolismo acuático, los sacerdotes depositaron un reptil acompañado de un pez. El primero es un cocodrilo de río (*Crocodylus acutus*) subadulto, cuyas medidas eran de aproximadamente 113 cm de largo al momento de su muerte. Estos animales no habitaban en el centro

de México, sino en zonas tropicales del Pacífico y en la vertiente del Golfo de México y el Caribe, es decir, a cientos de kilómetros de Tenochtitlan.

El cocodrilo era conocido en náhuatl como *acuetzpalin*, “lagartija de agua”, pero conformaba junto con otros animales a un ser híbrido llamado *cipactli*, “ser espinoso” (Seler 1980, 11), que combinaba en su morfología peces y reptiles: el cuerpo, la cabeza o las espinas dérmicas del cocodrilo, la lengua y los colmillos de la serpiente, el cuerpo o el rostro del pez sierra y la cola del tiburón (Robles Cortés 2017, 76-81). Ocupaba el primer día del calendario y se relacionaba con el trueno, el inframundo, el eje del mundo, lo primigenio, el inicio del tiempo y la creación (Beyer 1965a, 1965b, 1965c, 1965d; Lathrap 1971; Barrera Vázquez 1976; Joralemon 1976; Stocker, Meltzoff y Armsey 1980; Taube 1989; López Austin, López Luján y Sugiyama 1991; Arellano 1995, 2001; Arias Ortiz 2004, 2006, 2007a, 2007b; Velásquez García 2006; Seler 2008; Thurston 2011; Robles Cortés 2017, 2019; Stocker y Ortega 2019). Sin embargo, su manifestación más importante era como la superficie terrestre, tal como se describe en el mito incluido en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (Tena 2002, 29): “Y luego crearon los cielos allende del treceno; e hicieron el agua, y en ella crearon un pez grande que se dice Cipactli, que es como caimán, y de este pez hicieron la tierra [...]”.

Del cocodrilo se encontró prácticamente toda la osamenta (véase figura 3), lo que nos hizo suponer que se trataba de un entierro primario, es decir, que el cuerpo del animal se había descompuesto *in situ*, pero en las fotos y en los dibujos del contexto los huesos parecen no guardar relación anatómica. Así también lo notó De la Peña (1981), quien aseguró que, al excavar los restos óseos, éstos estaban desordenados y no tenían una orientación definida. Incluso los huesos que conforman al cráneo y la mandíbula estaban desarticulados, por lo que, para el análisis, fueron unidos con *Mowithal*® B60H diluido al 15% en alcohol. Además, los restos no presentaban marcas de descarnado o de desarticulación, lo cual hubiera podido explicar el hecho de encontrarse dispersos. De este modo, en un principio supusimos que el desacomodo de los huesos era consecuencia de su ubicación directa en el relleno constructivo y que posiblemente varios agentes, como las fluctuaciones del agua o la fauna invasiva, habían perturbado al esqueleto. Sin embargo, pronto nos dimos cuenta de que se trataba de un entierro secundario, es decir que el cuerpo del animal se había descompuesto en otro sitio del cual se exhumó para someter los restos a un tratamiento mucho más complejo antes de ser colocados en la Ofrenda 69.

Ciertamente hay una notable diferencia entre los elementos óseos: algunos tienen apariencia tersa, son translúcidos y de coloración amarillenta, características particulares del hueso hervido (Botella, Alemán y Jiménez 2000, 137-43; Bosh et al. 2011, 2561), pero es evidente que no todos los restos sufrieron este tratamiento térmico. Para poder verificar que, en efecto, sólo ciertos huesos del animal fueron sometidos a cocción, se usó la técnica desarrollada por la antropóloga física Judith Ruiz González (2019), quien, mediante la aplicación de luz ultravioleta, pudo identificar restos óseos hervidos (entre otras alteraciones culturales y naturales) que presentan fluorescencia con un color azul brillante al ser observados bajo esta fuente de luz.

Para el examen se usó una lámpara de mano UV con una longitud de onda larga de 365 nm (marca UVP, modelo UVGL-58) del Laboratorio Nacional de Ciencias para la Investigación y Conservación del Patrimonio Cultural del Instituto de Física de la UNAM (LANCIC-IF). Fue entonces posible comprobar que no todo el esqueleto se había hervido, sino sólo aquellos huesos que brillaron con un color azul, en tanto que los elementos que no fueron sometidos a cocción se veían de un tono amarillento-café, reacción característica de los restos óseos arqueológicos ante la luz UV (Ramsthaler et al. 2011; Hoke et al. 2013) (véase figura 4).

Con evidencia de hervido se detectaron huesos del cráneo y la mandíbula, de las extremidades anteriores (desde los húmeros hasta las falanges), de la extremidad posterior izquierda (desde la tibia y la fíbula hasta las falanges), de la extremidad posterior derecha (a partir de los tarsos hasta las últimas falanges), así como las vértebras caudales, horquillas caudales y diez placas dérmicas (véase figura 5).

De lo anterior podemos obtener dos conclusiones. Primero, que sólo ciertos elementos óseos fueron sometidos a cocción, los cuales no se eligieron al azar, pues se seleccionaron prácticamente todo el cráneo y la mandíbula, parte de las extremidades, la punta de la cola y pocos huesos del dorso. Segundo, si el animal no se hirvió completo, primero tuvo que ser desarticulado, pero, como ya se mencionó, los huesos no presentaban marcas de desuello, desarticulación o descarnar; además, por los planos del contexto puede inferirse que el cocodrilo no estaba en conexión anatómica. El que los huesos estuvieran desarticulados —considerando la ausencia de huellas de corte—, aunado al hecho de que sólo algunos de los elementos óseos fueron sometidos a cocción, nos lleva a proponer que el animal fue reutilizado de otro contexto. Es posible que la descomposición del cocodrilo haya sucedido en otro

lugar; tiempo después se exhumó, algunos de sus huesos se hirvieron y, finalmente, el animal fue colocado como parte de la Ofrenda 69.

Es importante señalar que en las ofrendas del Templo Mayor los restos óseos con evidencia de hervido constituyen artefactos que se sometieron a dicho procedimiento para facilitar el descarne durante su manufactura. Éstos son los casos, por ejemplo, de los cráneos-efigie o los punzones de hueso que se emplearon para el autosacrificio (Chávez Balderas, Castro y López 2019, 1: 529-30; Chávez Balderas 2019, 233, 238-39, 280-81, 566). Ese no fue el caso del cocodrilo de la Ofrenda 69, con el cual no se hizo ningún artefacto. Asimismo, como ya lo anotamos, creemos que al momento de hervirlo ya no tenía carne, ni hay marcas de dientes, por lo que el animal no fue aprovechado como alimento. Un caso similar es el del cocodrilo de la Ofrenda 15, un individuo subadulto convertido en piel, del que se encontró parte del cráneo, de la mandíbula y algunas placas dérmicas. Aparentemente, este ejemplar también fue hervido antes de ser ofrendado (Robles Cortés 2017, 237, 266, 304), pero tampoco sirvió para consumo alimenticio, pues ya quedaba sólo la piel. Además, el tratamiento térmico no ayudó en su manufactura, ya que el proceso hubiera dañado la dermis.

Desconocemos el motivo por el cual se hirvió al reptil de la Ofrenda 69. Quizá este procedimiento formaba parte de un ritual previo a su deposición en el receptáculo, como es el caso de los restos humanos y de animales que presentan manchas negras, evidencia de su exposición directa al fuego antes o al momento de ser ofrendados (Chávez Balderas 2007, 128; 2018, 387; Robles Cortés 2017, 241-42), lo que significaría que, previo a ser colocados en los depósitos rituales, varios elementos se sometían a un tratamiento térmico directo o indirecto. Al respecto, cabe mencionar que en la época prehispánica se hacía una distinción entre los diferentes usos del fuego, aplicados en una amplia diversidad de rituales con significados diversos (Tiesler y Scherer 2018). En cuanto al hervido, Esther Katz (1993, 182; 2013) considera que en algunos contextos la cocción era análoga a la gestación. Estos serían los casos de la ebullición en una olla o simbólicamente en el *temazcal*, lugares en donde se combinan el agua y el fuego y que son considerados como una matriz telúrica, por lo que son vistos como espacios de creación y renacimiento. Para el caso de nuestro estudio, quizá la clave para entender la cocción de objetos rituales es justamente considerar al hervido como una conjunción del fuego y del agua, elementos purificadores, transformadores y liminares, pues a través de ellos se pasaba del

ecúmeno al anecúmeno.¹ Así, someter objetos a ebullición es una forma de transformarlos y traspasarlos a otro plano.

En cuanto a los restos desarticulados en el contexto, podemos suponer que al colocar al reptil esparcido por toda la Ofrenda 69 se estaría recordando el momento mítico en el que los dioses rompieron a *cipactli*, deidad de la tierra, para dar forma al cosmos:

“Es menester hacer la Tierra”; y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes serpientes, de las cuales una asió a la diosa por la mano derecha y el pie izquierdo, y la otra por la mano izquierda y el pie derecho, y la estiraron tanto que la hicieron romperse por la mitad. De la mitad de hacia las espaldas hicieron la Tierra, y la otra mitad la llevaron al cielo [...] (Tena 2002, 151-53).

En un fragmento del *tepetlacalli* resguardado en la Bodega del Museo Nacional de Antropología (Gutiérrez Solana 1983, 58) aparece un cocodrilo con las cuatro extremidades extendidas, tiene el cuerpo cubierto de espinas dérmicas y está atravesado por cuatro franjas. López Austin (comunicación personal, 2020) considera que se trata del ser primigenio —en su forma de camaleón— en el instante en el que fue cortado por la mitad y se creó la tierra (véase figura 6). Del mismo modo, entre los mayas del periodo Clásico, Erik Velásquez García (2006, 4) identificó en la plataforma del Templo XIX de Palenque, Chiapas, una escena que alude a la destrucción, creación y renovación del universo que inició con la decapitación de un caimán celeste que provocó un diluvio de sangre.

Al romperse el *cipactli*, aspecto zoomorfo de la diosa de la tierra Tlaltecuhltli, se hubiera convertido el animal en un ser *dema*, es decir, una de las deidades asesinadas violentamente en el tiempo primordial, de cuyo cuerpo descuartizado manan las plantas, los animales, los humanos y toda clase de cosas que conforman el universo (Jensen 1986, 107). Yólotl González Torres (1990, 106-07) considera que el objetivo mítico de estos entes es la relación entre la muerte y la generación o la reproducción.

¹ Para las sociedades mesoamericanas existían dos espacios: el anecúmeno y el ecúmeno. El primero se ubicaba en los cielos superiores, en los pisos del inframundo, en el *axis mundi* y en los extremos de la tierra. En él habitaban los dioses y los muertos, además de los seres y las fuerzas sobrenaturales. El ecúmeno era la dimensión espacio-temporal en la superficie terrestre, habitada por el hombre y en donde también se creía que transitaban los seres sobrenaturales (López Austin y López Luján 2009, 43).

En suma, todas las modificaciones por las que pasó el cocodrilo de la Ofrenda 69 tienen consecuencias significativas. Desarticular, cocer y dispersar los huesos evocaría un proceso cíclico de destrucción, transformación, purificación y regeneración (véase figura 7).

El otro animal que acompañaba al cocodrilo es un pez sierra (*Pristis* sp.). Aunque en los dibujos del contexto se observa un fragmento del espadarte o rostro de este pez, sólo fue posible estudiar un diente rostral perteneciente a un individuo juvenil (véase figura 8).

El pez sierra, denominado en náhuatl *acipactli*, “el espinoso del mar” (Beyer 1965d, 429), era otro de los animales que configuraban al ser telúrico *cipactli*. Aunque el vínculo entre cocodrilo y pez sierra no es tan claro por la falta de imágenes de este último animal en la plástica mesoamericana, la relación se vislumbra principalmente en las fuentes coloniales y en la etnografía actual. En el calendario nahua prehispánico, el *cipactli* es representado con cabeza de cocodrilo, pero sorprende la discrepancia cuando nos percatamos de la descripción que hacen de él ciertos cronistas, quienes aseguran que es un pez sierra (Sahagún 1989, Lib. IV: 176; Torquemada 1975, 433; De la Serna 1992, 315; Boturini 1990, 67). A decir de fray Juan de Torquemada (1975, 433), “El primer signo [...] era *cipactli*, que quiere decir espadarte, que es un pez grande de la mar y tiene una espada en el hocico, de el tamaño de un brazo o de una braza, conforme él es grande o chico”. Ahora bien, no es que fuera uno u otro, sino un híbrido constituido por ambos animales, representado a veces con el hocico aserrado del pez sierra, como se ve en el petroglifo del cerro de Cuahilama, en Santa Cruz Acalpixca, y en otras ocasiones con la cabeza de cocodrilo y el cuerpo en forma de pez y cola de tiburón, como en la lámina 42 del *Códice Fejérváry-Mayer* o en la lámina 26 del *Códice Vaticano B* (véase figura 9).

La relación de ambos animales es evidente en los registros etnográficos. Hasta hace poco, en el pueblo zapoteco de Tehuantepec, Oaxaca, se realizaba la danza de “Benda Bisia”, o danza ritual del pez espada,² que simbolizaba el mito de origen de la sociedad zapoteca, haciendo alusión al principio del tiempo y de los dioses. La tradición oral rescatada por Guido Münch (1984, 125-26) describe la ceremonia en torno a la captura de un pez con una sierra, mientras que, como parte de las danzas, se usaba un cocodrilo vivo. Entre los chontales de Tabasco, los cazadores de cocodrilos hacen una ofrenda compuesta, entre otros elementos, por guisos de pejelagarto que

² Al pez sierra también se le conoce como tiburón sierra, raya sierra o pez espada.

simbólicamente sustituyen al cocodrilo, pues según los lugareños “el peje-lagarto tiene cabeza de cocodrilo y el cuerpo de pez” (Lorente 2018, 187-88). En la Huasteca y en la Sierra de Puebla se piensa que la tierra es un monstruo cocodriliano denominado *acipaquihtle*, o “Señor del Mar”, considerado como una entidad femenina (Stresser-Péan 2013, 366, 472, 483, 535).

Con lo referido hasta aquí podríamos suponer que el cocodrilo y el pez sierra de la Ofrenda 69 representaban a la tierra fértil sobre el mar primigenio, pues los dos ejemplares son jóvenes. Recordemos además que la ofrenda se situaba en la parte norte del edificio, correspondiente al adoratorio de Tláloc, dios de la lluvia y de la fertilidad. Cabe mencionar que en las ofrendas de petición de lluvias se seleccionaban individuos tanto humanos como animales de corta edad para la inmolación ritual con el fin de evocar a la fecundidad (López Luján 1993, 192-205; Román 2010; Chávez Balderas 2017, 35-36), creencia que aún se conserva en muchas comunidades actuales, como entre los tlapanecos, que ofrecen en sacrificio animales jóvenes para aludir a lo fértil, a la reproducción, la vida, la juventud y al año que empieza (Dehouve 2007, 132; 2019, 130).

De los dioses sobre la tierra

En el último nivel de objetos de la Ofrenda 69, sobre la imagen de esta superficie terrestre fértil y desmembrada, se colocaron más conchas y caracoles, instrumentos musicales de lítica y cuatro figuras antropomorfas, una de ellas de copal, de la que únicamente se conservó la cabeza y unos fragmentos del cuerpo, así como otras tres de piedra verde denominadas comúnmente como “penates”.

Respecto a las figuras antropomorfas líticas, su talla es característica de la tradición artística mixteca. Cada efigie tiene rasgos faciales distintos, pero todas están en posición sedente con los brazos cruzados sobre el pecho, por lo que también son referidas como el “complejo de brazos cruzados”. Las que se hallaron en el Templo Mayor han sido reconocidas como divinidades de la fertilidad relacionadas con Tláloc, Ehécatl y Xochipilli (Urueta 2004, 76-79). De acuerdo con el informe de excavación (De la Peña 1981) y las *libretas de registro de ingreso...*, estas deidades pétreas estaban en las esquinas del depósito.

La figura del sureste evidentemente representa a Tláloc (véase figura 10a): sus ojos son unos grandes círculos, dentro de los cuales hay otra

forma concéntrica, simulando posiblemente ojos con anteojeras; la nariz es ancha y en ella se marcan los pliegues alares. Sobre la boca se dibujó una bigotera y debajo de ella ocho colmillos. En cuanto a los atavíos, el tocado es similar al que porta el dios del viento Ehécatl, conformado por un remate cónico bajo el que hay una banda que enmarca círculos separados por líneas incisas, mientras que las orejeras son sendos círculos. De la Peña (1981) reportó que la figura tenía restos de color ocre, aunque también sugiere que podría ser óxido.

Al rostro de la figura del suroeste le dibujaron los ojos como medios círculos, dentro de los cuales hay otros medios círculos; la nariz es un triángulo equilátero prominente y la boca está dibujada con un círculo al centro del que parten medias lunas, lo que podría simular la acción de soplar; por lo tanto, la imagen se relacionaría con alguna deidad del viento (véase figura 10b). Asimismo, en el contexto, esta efigie se asociaba de manera muy clara a un *chichahuaztli*, instrumento portado por las divinidades pluviales y de la fertilidad. Como atavío sólo lleva en la frente un listón y orejeras circulares. De la Peña (1981) reportó restos de pigmento rojo en partes del rostro. Afortunadamente algunas partículas aún se conservan.

La figura del noreste tiene los ojos de forma circular, dentro de los que hay otro círculo más pequeño, quizá simulando la presencia de anteojeras; la nariz es prominente, con la forma de un triángulo equilátero, y la boca es una delgada línea bajo la cual fueron grabados cuatro colmillos característicos del dios de la lluvia. Sus atavíos constan de un listón en la frente con líneas incisas diagonales y un tocado con pares de líneas rectas, así como orejeras circulares (véase figura 10c). De la Peña (1981) también reportó restos de pintura en esta imagen, pero no mencionó el color.

Por último, la figura de copal encontrada en el noroeste está en muy mal estado de conservación; de ella sólo hay seis fragmentos, uno de los cuales es la cabeza, en la que aún se definen los ojos y parte del tocado (véase figura 10d). En las ofrendas del Templo Mayor estas imágenes se ataviaban como deidades de la fertilidad, entre ellas Tláloc.

Por otra parte, en la Ofrenda 69 había siete instrumentos musicales en miniatura: dos *huehuatl*, dos flautas, un silbato transversal y un *chichahuaztli*, además de un caparazón de tortuga que quizá servía para simular a un instrumento de percusión (véase figura 11). Al menos una de las deidades pétreas estaba asociada al *chichahuaztli*, a dos flautas y a un *huehuatl*; el caparazón de tortuga estaba cerca del “penate” con tocado cónico, mientras que otro de los *huehuatl* estaba en la esquina suroeste.

Muchas de las divinidades acuáticas usaban los instrumentos musicales como parte de sus herramientas para propiciar las lluvias. En la fiesta de Ochpaniztli, representada en la lámina 29 del *Códice Borbónico*, se ilustra la fecundación de la tierra a través de la lluvia, por lo que varios sacerdotes vinculados con Tláloc tocan música con caracoles, flautas y sonajas, y uno de ellos ostenta un *chichahuaztli* (Graulich 1999, 137) (véase figura 12). Este cetro, que fungía como símbolo fálico, era emblema de la fecundidad y del rayo que penetraba a la tierra para hacerla fértil (López Luján 1993, 258; Garibay Kintana 1995, 144-45).

Suponemos entonces que las efigies de piedra verde de la Ofrenda 69, relacionadas con el agua y el viento, pudieron representar a los dioses ubicados en las cuatro esquinas del mundo, quienes provocaban las lluvias y fertilizaban la superficie terrestre simbolizada por el pez sierra y el cocodrilo desmembrado. Asimismo, una escena posiblemente similar a la recreada en este depósito puede verse en la lámina 27 del *Códice Borgia*, en la que se ilustró a cuatro *tlaloque*, cada uno pintado de diferente color (azul, amarillo, rojo y negro), además de un Tláloc bicolor en el centro, que arrojan agua a la tierra, mientras uno de ellos está sobre la representación de la superficie terrestre en forma de cocodrilo del cual emergen numerosas plantas (véase figura 13). Ciertamente, una de las creencias más populares, tanto de la época prehispánica como en la actual, es la de los cuatro dioses pluviales que habitan los extremos celestes y que ocasionan la lluvia (López Austin y López Luján 2009, 28-33). De hecho, algunos grupos huastecos suponen que un cocodrilo hembra que simboliza a la tierra es fertilizado por pequeños dioses de la lluvia, el trueno y el relámpago (Olivier 2008).

Por otra parte, la escena de cuatro deidades vinculadas a instrumentos musicales posadas sobre un animal de simbolismo telúrico también nos recuerda el pasaje mítico que narra cómo Tezcatlipoca mandó a determinados animales, entre ellos al pez sierra, a construir un puente a la Casa del Sol para traer músicos que lo honraran, cada uno de los cuales estaba vestido de un color diferente: blanco, rojo, amarillo y verde (Mendieta 2002, 185; Tena 2002, 157). López Austin (2006, 343-44) considera a estas divinidades como a los cuatro sostenedores del mundo que, a través de la música, dan comienzo al tiempo. El investigador alude a varios mitos en los que se vincula la primera salida del Sol con la música. ¿Podrían los *tlaloque* ubicados en las cuatro esquinas de la ofrenda representar a los postes del mundo que levantaron el cielo caído a la tierra?

Recordemos que se creía que la superficie terrestre estaba fragmentada horizontalmente en cuatro cuadrantes, cada uno de los cuales correspondía a varios elementos: un punto cardinal, un dios, un color, un árbol, un ave, una parte del cuerpo humano y un determinado lugar. La quinta dirección era el cruce de las líneas imaginarias, de la que partían y se comunicaban todos los ejes: los horizontales y los verticales (Soustelle 1959, 66-90; Martí 1960; López Austin 1988, 1: 65; 2006, 88-89). Como ejemplo de esta fragmentación cuatripartita de la capa terrestre están la lámina 1 del *Códice Fejérváry-Mayer*, de tradición Mixteca-Puebla (véase figura 14); las láminas 75 y 76 del *Códice Tro-Cortesiano*, del área maya, y el folio 35 del *Códice Durán*, documento nahua creado en la época novohispana.

Los ejes cósmicos como dioses se relacionaban con la lluvia, el fuego, la muerte y el viento, así como con plantas, árboles, animales o montañas por cuyo centro transitaban las fuerzas frías provenientes de la tierra y las calientes que descendían del espacio celeste (López Austin y López Luján 2009, 44-45; Nájera 2015, 25-26, 130-31, 133). Justamente, las deidades pétreas de la Ofrenda 69, colocadas en las cuatro esquinas del depósito, evocaban a la lluvia y al viento. Ocupan así el lugar de algunas de las divinidades que, se creía, cargaban al cielo (Nájera 2015, 25, 79, 129; Dupey 2018, 43). Es importante señalar que los “penates” de la ofrenda estaban pintados, uno de color rojo, otro quizá de color ocre. Del tercero, aunque sabemos que tenía pigmento, desconocemos el color. Posiblemente la figura de copal también estaba ataviada y pintada de forma similar a aquellas que han sido identificadas en otros depósitos rituales (Lona 2004, 159). Lamentablemente la de esta ofrenda estaba en muy mal estado de conservación. Es tentador pensar que dichas figuras lucían los cuatro colores de los rumbos del universo, como aparecen los *tlaloque* direccionales que adornan el *tepetlacalli* de Tizapán y que rodean a un *chalchihuitl* (véase figura 15). Cabe recordar que en el fondo de la Ofrenda 69 se encontró una sola cuenta de piedra verde, ubicada en la esquina suroeste. De haber estado en el centro, pudo representar la quinta y más importante dirección del cosmos, la que además habría estado rodeada por los dioses pluviales, formando un quincunce.

Sumado a esto, en asociación con las deidades pétreas y los instrumentos musicales, se registraron materiales marinos. A diferencia del primer nivel en el que únicamente había fragmentos de bivalvos y gasterópodos, en éste predominaban elementos completos, de los que se reportaron trece caracoles

del género *Oliva* sp. (Velázquez 2000, 190), un *Polinices* sp. y ciertas fracciones de concha madreperla (*Pinctada mazatlanica*) (véase figura 16).

López Luján (1993, 355) menciona que los caracoles de esta ofrenda eran parte de un sartal, pues, por lo general, en las ofrendas del Templo Mayor los gasterópodos *Oliva* presentan una perforación y se encuentran asociados a otros objetos, conformando parte de sus atavíos. Sin embargo, en este depósito los materiales malacológicos no tenían evidencia de haber sido modificados. Adrián Velázquez Castro (2000, 181) se ha percatado de que, en las representaciones plásticas, las especies de caracoles *Oliva* aparecen en las corrientes de agua vinculadas a las deidades acuáticas y, en los depósitos rituales, dichos caracoles convertidos en pendientes se relacionan con el simbolismo acuático, terrestre y del inframundo. Respecto de los caracoles del género *Polinices*, además de asociarse al agua y a la tierra, también aludían al sacrificio y a la guerra. Del mismo modo, Velázquez Castro (2000, 190) refiere la importancia de estudiar el número de elementos depositados y, para el caso de los 13 caracoles *Oliva* de la Ofrenda 69, apunta a que la cifra era benigna y que podría vincularse con los niveles celestes del cosmos. Por lo referido, estos materiales acuáticos pudieron simbolizar la bóveda celeste, que cayó a la tierra tras una inundación y la cual fue levantada por los cuatro dioses ubicados en las esquinas del mundo, tal como se narra en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (Tena 2002, 35-37):

llovió tanta agua y en tanta abundancia que se cayeron los cielos [...]. Visto por los cuatro dioses la caída del cielo sobre la tierra [...], ordenaron todos cuatro de hacer por el centro de la tierra cuatro caminos para entrar por ellos y alzar el cielo; y para que los ayudasen a lo alzar crearon cuatro hombres: al uno dijeron Tzontémoc, y al otro Itzcóatl, y al otro Itzmalli; y al otro Tenéxoch. Y creados estos cuatro hombres, los dos dioses, Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, se hicieron árboles grandes: el Tezcatlipoca en un árbol que dicen *tezcacuáhuítl*, que quiere decir “árbol de espejo”; y el Quetzalcóatl en un árbol que dicen *quetzalhuéxotl*. Y con los hombres y árboles y dioses alzaron el cielo con las estrellas, como ahora está [...].

En la lámina 47 del *Códice Vindobonensis I* se ilustra al dios Ehécatl sosteniendo un estrato celeste representado como una masa acuática que lleva chalchihuites y caracoles como los de la Ofrenda 69 (véase figura 17). Sin embargo, la posición de este dios —como la de otras deidades cargadoras del mundo y de los *tlaloque* que aparecen en la caja de Tizapán— es con los brazos extendidos hacia el cielo en su acción de sostenerlo, mientras

que los “penates” del depósito se caracterizan por sus brazos cruzados sobre el pecho, por lo que, aunque parece posible que este nivel complementara al mito en el que se descuartizó al *cipactli* y, a su vez, cuatro dioses levantaron el agua que había caído a la tierra, este último nivel también podría representar, como ya se mencionó, a las deidades pluviales que se ubicaban en las cuatro esquinas del mundo y que se encargaban de regar la superficie terrestre. Los instrumentos musicales serían las herramientas mediante las cuales ejercen el poder sobre la lluvia y el trueno, mientras que los materiales malacológicos podrían significar el agua.

Finalmente, en la ofrenda se registraron otros restos faunísticos que no pudieron ser ubicados en las fotos y dibujos del contexto, ni se mencionan en las *libretas de registro del ingreso...*, por lo que se desconoce el nivel en el que fueron dispuestos. Se trata de una vértebra de tiburón y de los huesos axiales y apendiculares de dos codornices (*Odontophoridae*). En cuanto a la vértebra de tiburón, aparentemente también fue hervida, pues bajo la luz UV brilló de color azul. Simbólicamente, quizá aludía al agua o formaba parte del monstruo mítico *cipactli*. Como se mencionó, éste se conformaba por varios animales: cocodrilo, pez sierra, serpiente y tiburón. En la lámina 42 del *Códice Fejérváry-Mayer* (1994) y en la lámina 26 del *Códice Vaticano B* (1993), el *cipactli* aparece con cabeza de cocodrilo y cuerpo de pez, pero la cola es bifurcada, parecida a la de los tiburones. De hecho, llama la atención que algunos cronistas como Francisco Javier Clavijero (1982, 178) y Vetancourt (1971, 67) describan al *cipactli* como tiburón. Posiblemente, al reconstruir un animal híbrido dentro de los depósitos se seleccionaban ciertas partes de la fauna que componían a dicho ser, y para el caso del *cipactli*, se dispuso al cocodrilo, el espadarte del pez sierra y la vértebra de tiburón. De la Peña (1981) menciona que había huesos de serpiente, sin embargo, durante el análisis no se encontraron dichos restos. Quizá fue una mala identificación, pero si acaso había un ofidio, posiblemente se estaba recreando al mítico *cipactli* con todas sus partes animales. No sería el único caso: Nawa Sugiyama y coautores (2018, 9-10, 16) identificaron en un contexto de Copán la representación del “Cocodrilo-venado estrellado”, ensamblado con los dientes del reptil y las mandíbulas del mamífero para dar forma al híbrido, haciendo de esta combinación una materialidad tangible.

Por su parte, las aves pudieron ser el resultado de sacrificios o evocar lo celeste. Es importante mencionar que, como el cocodrilo y la vértebra de tiburón, los restos de estos animales fueron sometidos a cocción, pero,

a diferencia del reptil, en las aves este tratamiento térmico no fue fácil de identificar a simple vista; fue mediante la luz UV que pudo distinguirse que habían sido hervidas. Posiblemente esto indique que el tiempo durante el cual las aves fueron sometidas a ebullición fue menor en comparación con los restos del cocodrilo, pues, de acuerdo con los trabajos experimentales de Botella, Alemán y Jiménez (2000, 143), es entre las 3 y 5 horas de ebullición cuando los cambios en el hueso son perceptibles a simple vista. Es factible que, como pasó con el cocodrilo y la vértebra de tiburón, este tratamiento térmico se debiera a un ritual previo en el que la fauna no fue consumida, pues tampoco las aves presentan marcas que sugieran su uso como alimento. Lamentablemente, desconocemos en dónde se ubicaban estos dos individuos o si sus huesos se encontraban en relación anatómica, por lo que sería difícil interpretar su función dentro de este contexto. Al comparar con otros depósitos de esta misma temporalidad que, además, representan cosmogramas, sabemos que generalmente estas aves se disponían en el último nivel (López Luján 1993, 329-30, 345), en donde se colocaban los dones asociados a la inmolación ritual, pero también a lo celeste. De hecho, estos animales se relacionan simbólicamente con el cielo estrellado (Seler 2008, 210), por lo que, posiblemente, en la ofrenda sí estaban vinculadas a este sector del cosmos.

CONCLUSIONES

La mitología no era exclusiva de las narraciones orales o de los textos sacros, sino que estaba presente en la vida cotidiana y ritual: era plasmada en el arte, en las danzas y las ceremonias religiosas; se representaba en el ofrecimiento de dones en el que se montaban diversos escenarios mitológicos.

Por medio del análisis contextual y del estudio iconográfico de los códices y las fuentes escritas, se llegó a la conclusión de que la Ofrenda 69 encontrada en el Templo Mayor de Tenochtitlan posiblemente materializaba un mito de creación en el que fue representado el mar primigenio por medio de fragmentos de conchas, caracoles y una cuenta de piedra verde. Sobre esta capa descansaba la tierra fértil, simbolizada por un cocodrilo desmembrado y un pez sierra; ambos animales eran juveniles al momento de su muerte. En seguida, fueron colocados cuatro dioses de la lluvia y del viento, uno de los cuales portaba un *chicahuaztli*, elemento con el cual se fertilizaba a la capa telúrica. También había flautas e instrumentos de

percusión. Quizá algunos de éstos eran los atavíos de las deidades y pudieron cumplir dentro del ritual varias funciones: provocar la lluvia o, a través de la música, anunciar el amanecer y la creación del tiempo. Por lo que las divinidades pudieron ser quienes tenían la misión de mandar las pluvias a la tierra o eran los postes situados en las cuatro esquinas del mundo, quienes levantaron el cielo —representado por otras conchas y caracoles— cuando éste inundó la superficie terrestre.

Un hallazgo interesante fue identificar el posible reuso de un cocodrilo exhumado de otro contexto que, además, fue sometido a cocción antes de ser dispuesto en la Ofrenda 69. Del mismo modo, otros animales del depósito fueron hervidos: una vértebra de tiburón y los restos de dos codornices. Dicho tratamiento no tuvo fines alimenticios ni fungió como parte de la manufactura de artefactos. Otros restos humanos y animales dispuestos en diversas ofrendas presentan evidencia de contacto con el fuego, lo que nos hace considerar que concurrían diversos tratamientos térmicos (directos e indirectos) que se perpetraban en los rituales de oblación, por lo cual es necesario reflexionar más acerca de las posibilidades simbólicas que conllevaban estas técnicas en ciertos rituales, un tema que sin lugar a duda merece investigarse de manera más exhaustiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Molina, Alejandra. 2009. “El simbolismo de la Cámara 3 del Templo Mayor de Tenochtitlan”. Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ahuja Ormaechea, Guillermo. 1991. “El Tlalocan en el Templo Mayor de Tenochtitlan: análisis de los materiales de la ofrenda Cámara 2”. Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Arellano Hernández, Alfonso. 1995. “El monstruo de la Tierra: una revisión”. En *Religión y sociedad en el área maya*, editado por Carmen Varela Torrecilla, Juan Luis Bonor Villarejo y María Yolanda Fernández Marquínez, 15-28. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Caja Madrid.
- Arellano Hernández, Alfonso. 2001. “Llegó el caimán: los dragones en el mundo maya”. En *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, editado por Yólotl González Torres, 193-220. México: Plaza y Valdés Editores.

- Argüelles, Amaranta. 2019. "Una maqueta del universo frente al Templo Mayor de Tenochtitlan: una aproximación a su significado". En *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*, editado por Leonardo López Luján y Ximena Chávez Balderas, vol. 2: 363-86. México: El Colegio Nacional.
- Arias Ortiz, Teri Erandeni. 2004. "El cocodrilo en la cosmovisión maya. Un proceso de larga duración". Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Arias Ortiz, Teri Erandeni. 2006. *Ayin, creencias y mitos de Mesoamérica*. Toluca: Gobierno del Estado de México, Instituto Mexiquense de Cultura.
- Arias Ortiz, Teri Erandeni. 2007a. "El cocodrilo en la región maya Yokot'an. Un acercamiento antropológico". *Itinerarios* 6: 101-22.
- Arias Ortiz, Teri Erandeni. 2007b. "El simbolismo del cocodrilo en la mitología maya. Análisis comparativo". Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Báez Cubero, Lourdes. 2019. "Ofrenda a Ar Zithu, el 'Venerable Ancestro'. Un ejemplo de 'prestación total' entre los otomíes de Hidalgo". En *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, editado por Johanna Broda, 349-85. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Barrera Vázquez, Alfredo. 1976. "La Ceiba-Cocodrilo". *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* V: 187-208.
- Beyer, Hermann. 1965a. "El cocodrilo en la mitología mexicana". En *El México antiguo*, vol. X: 431-35. México: Sociedad Alemana Mexicanista.
- Beyer, Hermann. 1965b. "Los bajo relieves de Santa Cruz Acapulizcan". En *El México antiguo*, vol. X: 105-23. México: Sociedad Alemana Mexicanista.
- Beyer, Hermann. 1965c. "Objetos de forma amigdaloides existentes en representaciones mexicanas de la tierra". En *El México antiguo*, vol. X: 124-33. México: Sociedad Alemana Mexicanista.
- Beyer, Hermann. 1965d. "La aleta de *cipactli*". En *El México antiguo*, vol. X: 427-30. México: Sociedad Alemana Mexicanista.
- Bosh, Pedro, Inmaculada Alemán, Carlos Moreno-Castilla y Miguel Botella. 2011. "Boiled versus Unboiled: A Study on Neolithic and Contemporary Human Bones". *Journal of Archaeological Science* 38: 2561-70.
- Botella, Miguel, Inmaculada Alemán y Sylvia Jiménez. 2000. *Los huesos humanos. Manipulación y alteraciones*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Boturini Benaducci, Lorenzo de. 1990. *Historia general de la América septentrional*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Broda, Johanna. 1987. "Templo Mayor as Ritual Space". En *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World*, editado por David Carrasco, Eduardo Matos Moctezuma y Johanna Broda, 61-123. Berkeley, Londres, Los Ángeles: University of California Press.
- Broda, Johanna. 2019. "Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa". En *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, editado por Johanna Broda, 531-82. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chávez Balderas, Ximena. 2007. *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Chávez Balderas, Ximena. 2017. *Sacrificio humano y tratamientos postsacrificiales en el Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Chávez Balderas, Ximena. 2018. "Fire, Transformation, and Bone Relics. Cremated Remains at the Templo Mayor of Tenochtitlan". En *Smoke, Flames, and the Human Body in Mesoamerican Ritual Practice*, editado por Vera Tiesler y Andrew Scherer Smoke, 379-409. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks.
- Chávez Balderas, Ximena. 2019. "The Offering of Life: Human and Animal Sacrifice at the West Plaza of The Sacred Precinct". Tesis de Doctorado, Tulane University.
- Chávez Balderas, Ximena, Ángel González, Norma Valentín y José María García. 2011. "Osteoarqueología de campo aplicada al análisis del uso ritual de la fauna: el caso de la Ofrenda 126 del Templo Mayor de Tenochtitlan". *Estudios de Antropología Biológica* 15: 117-37.
- Chávez Balderas, Ximena, Jacqueline Castro Irineo y Karina López Hernández. 2019. "Manipulación y reutilización de huesos de fauna en la Ofrenda 126: una representación del inframundo". En *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*, editado por Leonardo López Luján y Ximena Chávez Balderas, vol. 1: 511-38. México: El Colegio Nacional.
- Clavijero, Francisco Javier. 1982. *Historia antigua de México*. México: Editorial Porrúa.
- Códice Borbónico*. 1991. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz, Madrid, México: Akademische Druck und Verlagsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.
- Códice Borgia*. 1980. Editado por Eduard Seler, traducción de Mariana Frenk. México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Durán*. 1990. Editado por Electra Gutiérrez y Tonatiuh Gutiérrez. México: Arrendadora Internacional.

- Códice Féjerváry-Mayer*. 1994. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz, Madrid, México: Akademische Druck und Verlagsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.
- Códice Tro-Cortesiano*. 1991. Editado por Miguel Rivera. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.
- Códice Vaticano B*. 1993. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz, Madrid, México: Akademische Druck und Verlagsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.
- Códice Vindobonensis Mexicanus I*. 1992. Editado por Ferdinands Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. Graz, Madrid, México: Akademische Druck und Verlagsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.
- De Anda Rogel, Michelle, Diego Matadamas, Fernando Carrizosa, Erika Lucero Robles Cortés e Israel Elizalde Méndez. 2017. “Tecnología digital aplicada al registro de los contextos arqueológicos localizados por el Proyecto Templo Mayor”. En *Arqueología computacional. Nuevos enfoques para la documentación, análisis y difusión del patrimonio cultural*, editado por Diego Jiménez Badillo, 71-80. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- De la Peña Rosa, Guadalupe. 1981. “Informe de la Ofrenda 69”, informes semanales mecanuscritos. México: Proyecto Templo Mayor, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Dehouve, Danièle. 2007. *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Universidad Autónoma de Guerrero, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Plaza y Valdés.
- Dehouve, Danièle. 2019. “El depósito ritual tlapaneco”. En *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, editado por Johanna Broda, 107-42. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Duday, Henry. 1997. “Antropología biológica ‘de campo’, tafonomía y arqueología de la muerte”. En *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, editado por Elsa Malvido, Grégory Pereira y Vera Tiesler, 91-126. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Dupey García, Élodie. 2018. “Vientos de creación, vientos de destrucción. Los dioses del aire en las mitologías náhuatl y maya”. *Arqueología Mexicana* 26 (152): 40-45.

- Eliade, Mircea. 1976. *Tratado de historia de las religiones*. México: Ediciones Era.
- Garibay Kintana, Ángel María, ed. y trad. 1995. *Veinte himnos sacros de los nahuas, recogidos por fray Bernardino de Sahagún*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gómez Martínez, Arturo. 2019. "Las ofrendas aritméticas entre los nahuas de la Huasteca veracruzana". En *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, editado por Johanna Broda, 143-67. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- González Torres, Yólotl. 1990. "Las deidades dema y los ritos de desplazamiento en Mesoamérica". En *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, coordinado por Barbro Dahlgren, 105-12. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Good Eshelman, Catharine. 2019. "La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas". En *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, editado por Johanna Broda, 41-70. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Graulich, Michel. 1999. *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenenas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Gutiérrez Solana Rickards, Nelly. 1983. *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hoke, Nadja, Andrea Grigat, Gisela Grupe y Michaela Harbeck. 2013. "Reconsideration of Bone Postmortem Interval Estimation by UV-induced Autofluorescence". *Forensic Science International* 228: 176.e1-176.e6.
- Jensen, Adolf Ellegard. 1986. *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Joralemon, Peter David. 1976. "The Olmec Dragon: A Study in Pre-Columbian Iconography". En *Origins of Religious Art & Iconography in Preclassic Mesoamerica*, editado por H. B. Nicholson, 27-71. Los Ángeles: University of California, Latin American Center Publications.
- Katz, Esther. 1993. "El temazcal: entre religión y medicina". En *II Coloquio de historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, editado por Barbro Dahlgren de Jordan, 175-85. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Katz, Esther. 2013. "La cuisine et sa ritualisation en pays mixtèque (Oaxaca, Mexique)". *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire* 25. DOI: org/10.4000/alhim.4517. <http://journals.openedition.org/alhim/4517> [Consultado el 18 de septiembre de 2020].
- Lathrap, Donald. 1971. "Complex Iconographic Features Shared by Olmec and Chavin and Some Speculations on their Possible Significance". En *Primer*

- Simposio de Correlaciones Antropológicas Andino-Mesoamericano*, 25-31. Ecuador.
- Lona Naoli, Victoria. 2004. "El copal en las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan". Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- López Austin, Alfredo. 1988. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, vol. 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 2006. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 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.
- López Austin, Alfredo, Leonardo López Luján y Saburo Sugiyama. 1991. "El templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan: su posible significado ideológico". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 62: 35- 52.
- López Luján, Leonardo. 1993. *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- López Luján, Leonardo. 1998. "Recreating the Cosmos: Seventeen Aztec Dedication Caches". En *The Sowing and the Dawning: Termination, Dedication, and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica*, editado por Shirley Boteler Mock. 176-87. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- López Luján, Leonardo. 2009. "Aguas petrificadas. Las ofrendas a Tláloc enterradas en el Templo Mayor de Tenochtitlan". *Arqueología Mexicana* 16 (96): 52-57.
- López Luján, Leonardo y Óscar J. Polaco. 1991. "La fauna de la ofrenda H del Templo Mayor". En *La fauna en el Templo Mayor*, editado por Óscar J. Polaco, 149-69. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Lorente Fernández, David. 2018. "Pejelagartos, cocodrilos y canoas. De los seres del agua bajo el dominio de Ix Bolon entre los mayas chontales de Tabasco". *Anales de Antropología* 52 (1): 179-95.
- Martí, Samuel. 1960. "Simbolismo de los colores, deidades, números y rumbos". *Estudios de Cultura Náhuatl* 2: 93-127.
- Matadamas Gómora, Diego, Michelle De Anda Rogel y Martha Solo Velázquez. 2019. "La policromía de las imágenes de los dioses del pulque del Templo Mayor de Tenochtitlan". En *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*, editado por Leonardo López Luján y Ximena Chávez Balderas, vol. 1: 211-35. México: El Colegio Nacional.

- Matos Moctezuma, Eduardo. 1988. *The Great Temple of the Aztecs. Treasures of Tenochtitlan*. Londres: Thames and Hudson.
- Mendieta, fray Gerónimo de. 2002. *Historia eclesiástica indiana*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Münch, Guido. 1984. “Zaa Guidxi, las fiestas del pueblo zapoteco en Gui si o Tehuantepec”. *Anales de Antropología* 21: 103-36.
- Nájera Coronado, Martha Iliá. 2015. *Dioses y seres del viento entre los antiguos mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olivier, Guilhem, ed. 2008. *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. Nueva edición [en línea]. DOI: 10.4000/books.cemca.4002 <https://books.openedition.org/cemca/4002?lang=es> [Consultado el 17 de diciembre de 2020]
- Ramsthaler, Frank, Sarah C. Ebach, Christoph G. Birngruber y Marcel A. Verhoff. 2011. “Postmortem Interval of Skeletal Remains Through the Detection of Intraosseal Hemin Traces. A comparison of uv-fluorescence, Luminol, Hexagon-OBTI®m and Combur® Test”. *Forensic Science International* 209: 59-63.
- Robles Cortés, Erika Lucero. 2017. “Los monstruos terrestres de las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan. Los cocodrilos, una metáfora telúrica del cosmos mexicana”. Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Robles Cortés, Erika Lucero. 2019. “Animales exóticos en Tenochtitlan. Los cocodrilos encontrados en las ofrendas del Templo Mayor”. *Arqueología Mexicana* 26 (155): 24-31.
- Román Bellereza, Juan Alberto. 2010. “El papel de los infantes en las prácticas sacrificiales mexicas”. En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, editado por Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, 345-66. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ruiz González, Judith. 2019. “Luz uv como auxiliar en la identificación de tratamientos térmicos en restos óseos”. Conferencia presentada en el *Seminario Interno del Proyecto Templo Mayor*, México.
- Sahagún, Bernardino de. 1989. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Seler, Eduard. 2008. *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*. México: Casa Juan Pablos.
- Serna, Jacinto de la. 1992. “Manual de ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gen-

- tílicas de las razas aborígenes de México”. En *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, 261-482. México: Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica.
- Soustelle, Jacques. 1959. *Pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos (Representación del mundo y el espacio)*. Puebla: Federación Estudiantil Poblana.
- Stocker, Terry, Sarah Meltzoff y Steve Armsey. 1980. “Crocodilians and Olmecs: Further Interpretations in Formative Period Iconography”. *American Antiquity* 45 (4): 740-58.
- Stocker, Terry y Verónica Ortega Cabrera. 2019. “El culto al cocodrilo: cognición y arte del Formativo temprano en Mesoamérica”. *Arqueología* 58: 95-114.
- Stresser-Péan, Guy. 2013. *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la sierra de Puebla*. México: Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Sugiyama, Nawa, William L. Fash y Christine A. M. France. 2018. “Jaguar and Puma Captivity and Trade among the Maya: Stable Isotope Data from Copan, Honduras”. *Plos One* 13 (9): 1-24.
- Taube, Karl. 1989. “*Itzam Cab Ain*: Caimans, Cosmology, and Calendric in Postclassic Yucatán”. *Research Reports on Ancient Maya Writing*, vol. 26: 1-12. Washington, D. C.: Center for Maya Research.
- Tena, Rafael. 2002. *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Thurston, Elizabeth Bárbara. 2011. “Crocodiles and the Ancient Maya: An Examination of the Iconographic and Zooarchaeological Evidence”. Tesis de Maestría, Trent University.
- Tiesler Vera y Andrew Scherer (eds.). 2018. *Smoke, Flames, and the Human Body in Mesoamerican Ritual Practice*. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks.
- Torquemada, Juan de. 1975. *Monarquía indiana*. Editado por el seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Urueta Flores, Cecilia. 2004. “Los penates mixtecos. La transfiguración de los antepasados”. En *Iconografía mexicana V. Vida, muerte y transfiguración*, editado por Beatriz Barba de Piña Chán, 69-85. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Velásquez García, Erik. 2006. “El mito maya del diluvio y la decapitación del caimán cósmico”. *PARI Journal* 7 (1): 1-10.
- Velázquez Castro, Adrián. 2000. *El simbolismo de los objetos de concha de las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Vetancourt, Agustín de. 1971. *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del nuevo mundo de las indias*. México: Editorial Porrúa.

SOBRE LA AUTORA

Erika Lucero Robles Cortés es arqueóloga por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y se desempeña como investigadora del Proyecto Templo Mayor-INAH. Su área de interés es la arqueozoología. Actualmente realiza una investigación enfocada en el análisis de los animales empleados en los rituales funerarios. Entre sus últimos artículos se encuentran: “Animales exóticos en Tenochtitlan. Los cocodrilos encontrados en las ofrendas del Templo Mayor” (2019), “Imágenes de la muerte en la Ofrenda 141: El simbolismo de los cráneos efigie” (2019), este último en coautoría con Ximena Chávez Balderas y Alejandra Aguirre Molina.

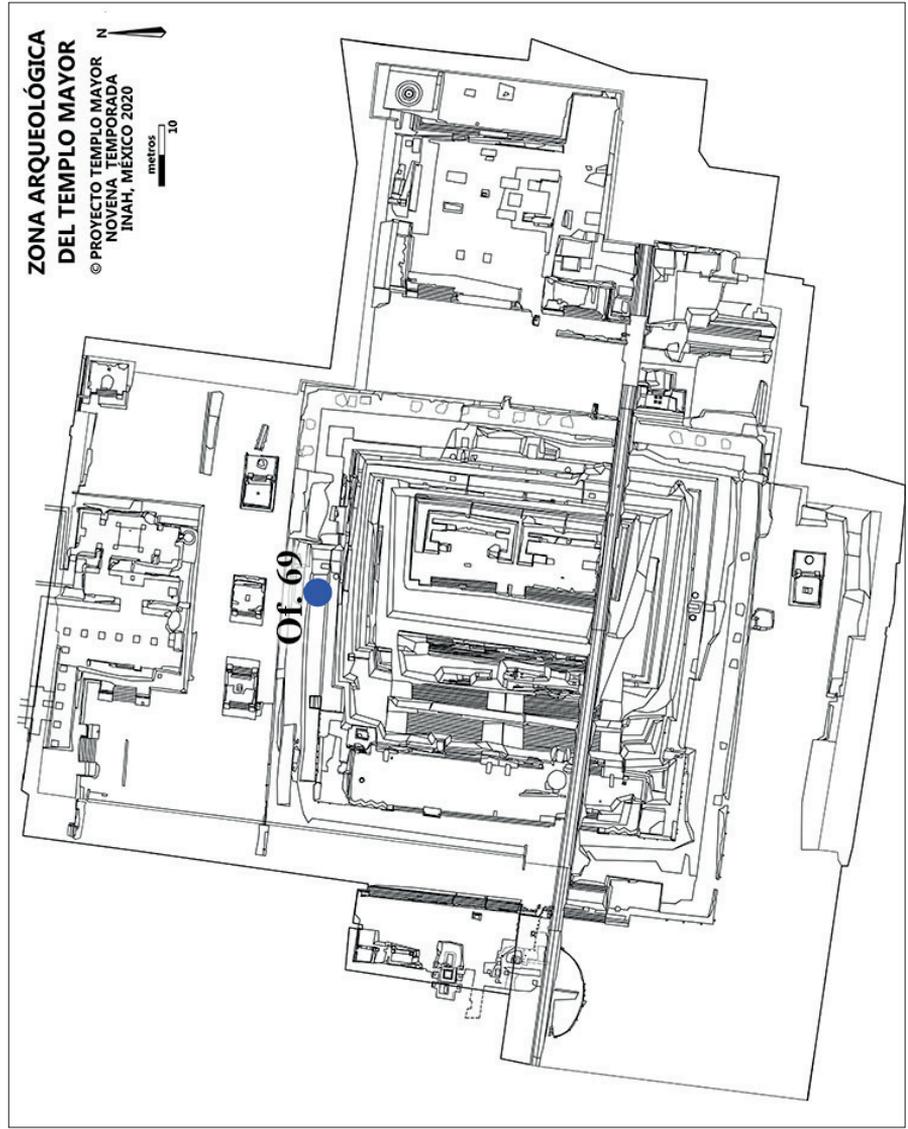


Figura 1. Ubicación de la Ofrenda 69 en la Zona Arqueológica del Templo Mayor.
Dibujo de Michelle De Anda Rogel, Proyecto Templo Mayor, INAH



Figura 2. Nivel 1 de la Ofrenda 69. En la esquina superior derecha se observa una figura antropomorfa junto a un cetro, ambos de piedra. Fotografía del Archivo del Proyecto Templo Mayor, INAH



Figura 3. Cocodrilo de río (*Crocodylus acutus*) de la Ofrenda 69. Fotografía de Mirsa Islas Orozco

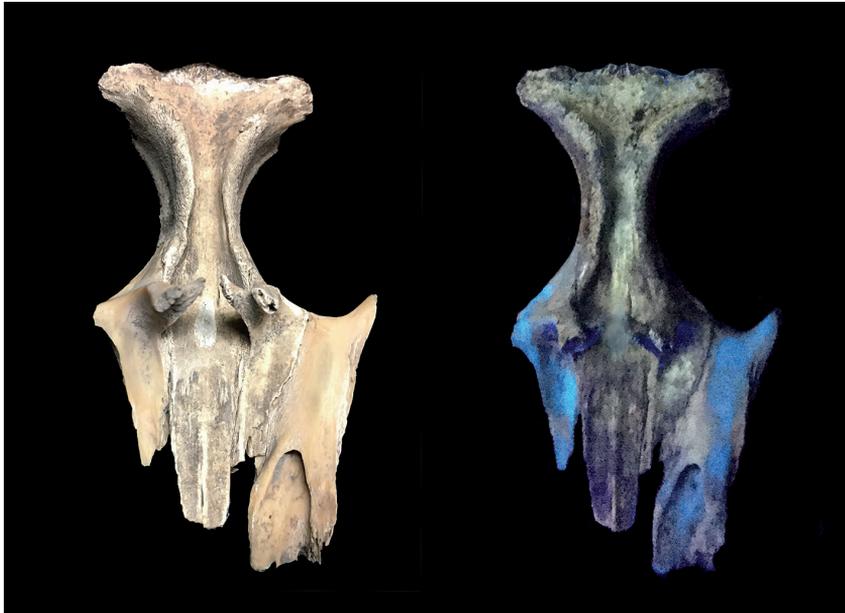


Figura 4. Parte ventral del cráneo del cocodrilo. Todos los huesos estaban desarticulados, pero durante el análisis fueron unidos nuevamente. En la imagen de la derecha se ven los huesos expuestos a luz UV, al menos dos de ellos, los que estaban hervidos, fluorescieron de color azul.
Fotografías de la autora



Figura 5. Huesos del cocodrilo que fueron hervidos.
Fotografía de Mirsa Islas Orozco

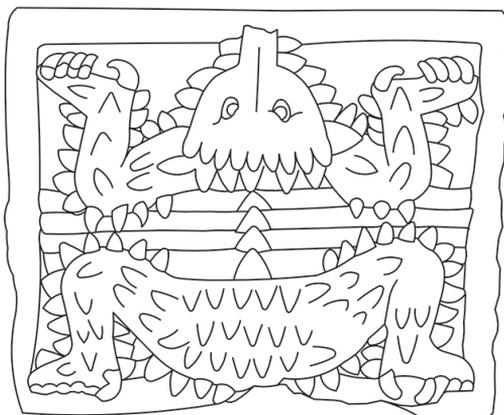


Figura 6. Fragmento de un tepetlacalli en el que se representa un cocodrilo que podría simular el momento en el que se rompió al reptil para crear a la tierra. Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México, México. Dibujo de la autora

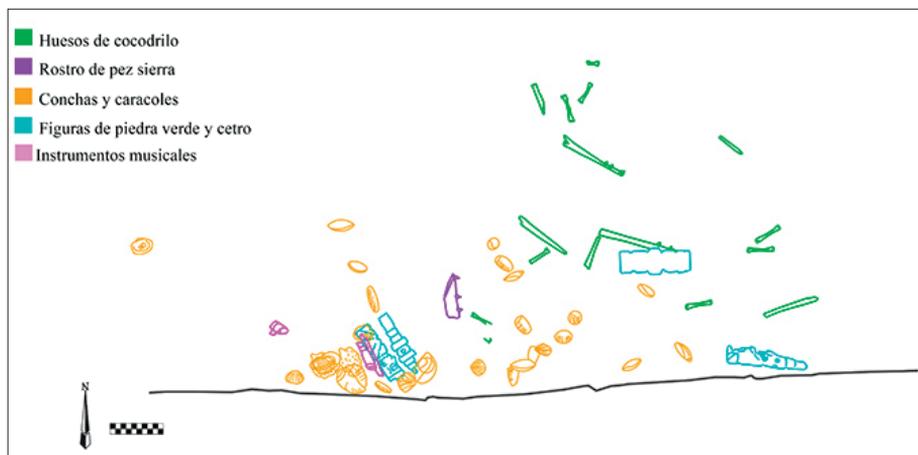


Figura 7. La Ofrenda 69. Los restos del cocodrilo aparecen desarticulados y dispersos en el depósito. En el registro original no se mencionan las coordenadas exactas de cada hueso. La posición de la figura antropomorfa del noreste no concuerda con las coordenadas de las libretas de registro del ingreso... ni con los informes de excavación. Digitalización de la autora



Figura 8. Diente rostral de un pez sierra juvenil (*Pristis* sp.). Fotografía de la autora

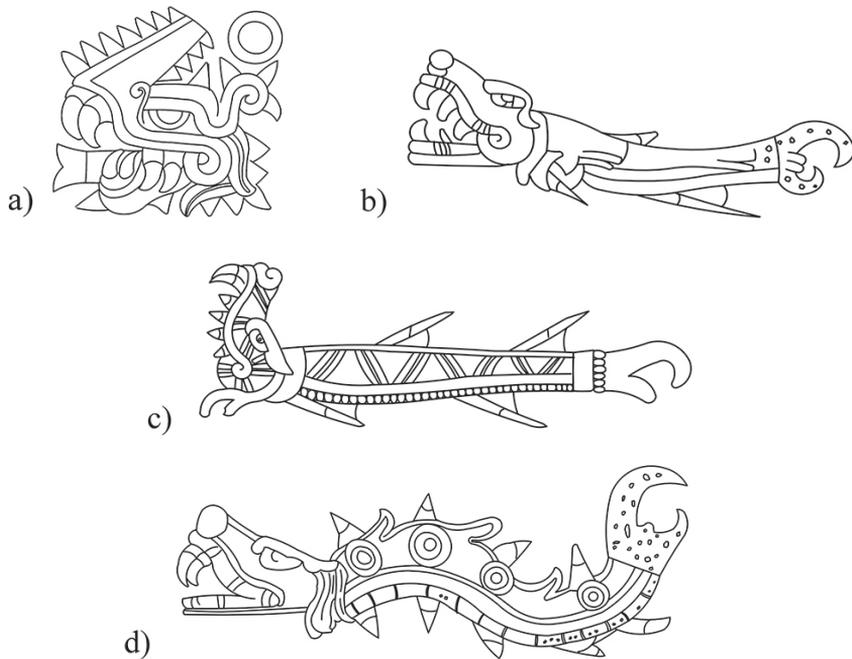


Figura 9. *Ciptactli* con rasgos de cocodrilo, pez sierra y tiburón:
 a) *ciptactli* con cabeza de cocodrilo, hocico de pez sierra y lengua bífida y colmillos de serpiente. Petrograbado de Santa Cruz Acapulco, a partir de Beyer (1965b, 113); b) *ciptactli* con cabeza de cocodrilo, cuerpo de pez y cola de tiburón (Códice Vaticano B, lám. 69); c) *ciptactli* con cabeza de cocodrilo, cuerpo de pez y cola de tiburón (Códice Fejérváry-Mayer, lám. 42); d) *ciptactli* con cabeza de cocodrilo, colmillos de serpiente, cuerpo de pez y cola de tiburón (Códice Vaticano B, lám. 26). Dibujos de la autora



Figura 10. Efigies de dioses de la fertilidad: a) Tláloc con atributos de Ehécatl, ubicada en el sureste; b) figura posiblemente asociada con el viento, encontrada en el suroeste; c) “penate” Tláloc hallado en el noreste; d) fragmento de figura de copal localizada en el noroeste. Fotografías de la autora



Figura 11. Instrumentos musicales de piedra verde. Fotografía de la autora

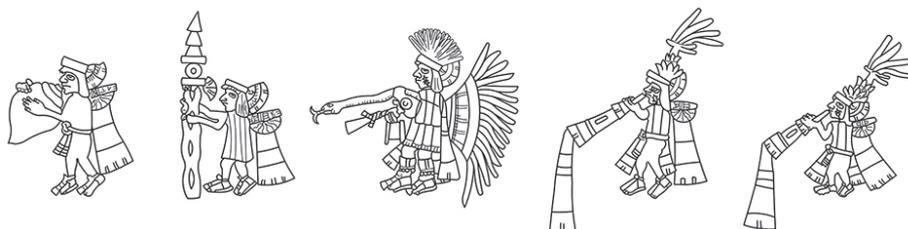


Figura 12. Sacerdotes asociados a Tláloc tocando música como parte de los rituales de la fertilidad de la tierra en Ochpaniztli, en la lámina 29 del *Códice Borbónico*. Dibujo de la autora

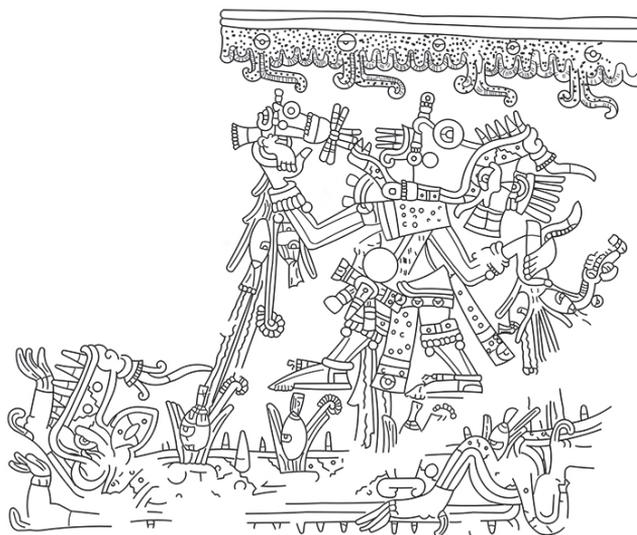


Figura 13. Tláloc regando a la tierra-cocodrilo, del que surgen mazorcas de maíz en la lámina 27 del *Códice Borgia*. Dibujo de la autora

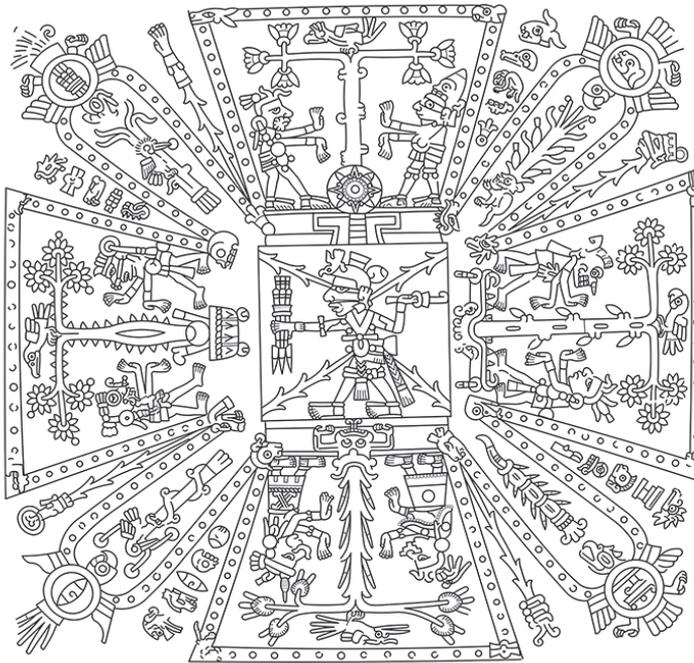


Figura 14. Representación de la división cuatripartita de la tierra en la lámina 1 del *Códice Fejérváry-Mayer*. Dibujo de la autora



Figura 15. Los *tloaque* direccionales del *tepetlacalli* de Tizapán. Dibujo de la autora, a partir de Caso (1932)



Figura 16. Caracoles del género *Oliva* sp., dos fragmentos de concha madreperla (*Pinctada mazatlanica*) y un caracol *Polinices* sp. Fotografías de la autora

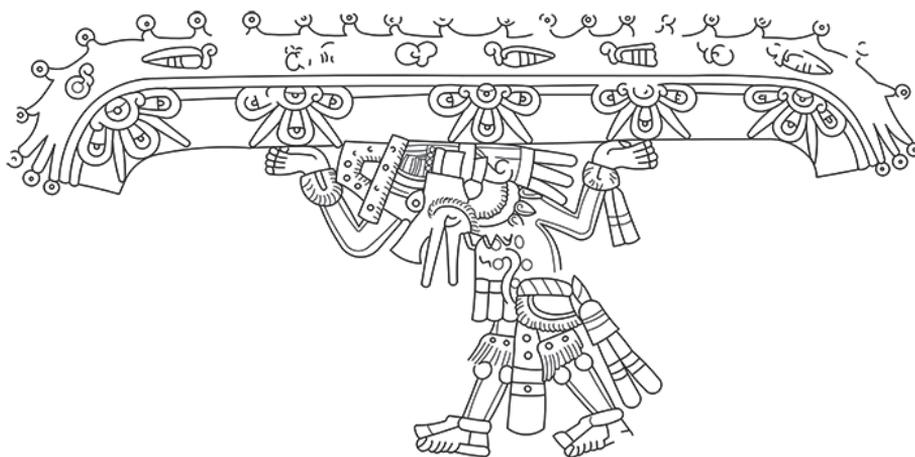


Figura 17. Ehécatl sosteniendo el agua celeste en la lámina 47 del *Códice Vindobonensis*. Dibujo de la autora

El paralelismo en dos textos de evangelización: una estrategia de organización discursiva

Parallelism in Two Evangelization Texts: A Strategy of Textual Organization

Mercedes MONTES DE OCA VEGA

Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México, México
mercemo@unam.mx

Resumen

En los textos nahuas elaborados con fines de evangelización es posible identificar el recurso del paralelismo, pervasivo en la tradición oral de diversos pueblos, entre ellos, los indígenas del México prehispánico. El objetivo es mostrar el paralelismo como una estrategia discursiva, así como un mecanismo de organización textual que consolida la cohesión de los textos coloniales. Se identifican tipos de paralelismos en algunas obras de evangelización y, a la luz de éstos, se analizan de manera comparativa dos fragmentos de las obras de Bernardino de Sahagún y de Andrés de Olmos.

Palabras clave: paralelismo, náhuatl, evangelización, organización textual, Sahagún, Olmos

Abstract

Parallelism is a resource that can be found in Nahuatl evangelization texts and it is pervasive in the oral tradition of various peoples, including the indigenous people of pre-Hispanic Mexico. The aim of the paper is to show parallelism as a discursive strategy, as well as a textual organization mechanism that reinforces cohesion of colonial texts. Types of parallelism are identified in some evangelization works and, in the light of these, a comparative analysis focuses on two excerpts from the works of Bernardino de Sahagún and Andrés de Olmos.

Keywords: *parallelism, Nahuatl, Evangelization, textual organization, Sahagún, Olmos*



Nowhere, however, does there exist the historical depth for the study of parallelism that exists in Middle America (Fox 2014, 76).

INTRODUCCIÓN

El paralelismo es un recurso empleado en diversas lenguas del mundo, sobre todo a nivel estilístico. A menudo se le asocia con formas discursivas orales, especialmente aquellas que contienen patrones de versificación. Sin embargo, es posible encontrar secuencias paralelas a manera de un proceso estructurante en las producciones escritas y, de la misma manera, existen emisiones exclusivamente orales en las que el paralelismo no está presente.

El objetivo de este artículo es comparar el uso del paralelismo en dos fragmentos correspondientes a *Adiciones a la postilla*, de fray Bernardino de Sahagún, y al *Tratado de los siete pecados mortales*, de fray Andrés de Olmos. Para el desarrollo de este trabajo se plantea un recuento somero de los tipos de paralelismos que se encuentran con mayor frecuencia en textos de evangelización; se elabora una tipología inicial en la que las fuentes de proveniencia o los autores de las mismas no son significativos, ya que la constante es que sean documentos que pertenezcan al registro del náhuatl de evangelización.¹ A través de la tipología mencionada se da cuenta de la manera en la que el paralelismo opera a nivel de discurso en los fragmentos mencionados y se describe la variación estructural que puede presentarse en los textos, enfatizando la pertinencia del paralelismo en la organización textual.

El problema de la noción de paralelismo² es que no tiene una definición precisa y clara; su significado se ha extendido para expresar desde un aparato retórico hasta un aspecto específico de algunas formas de comunicación oral, pasando por la identificación funcional de estructuras lingüísticas a nivel sintáctico.

El primero en definir y emplear el término “paralelismo” en relación con el verso hebreo fue Robert Lowth, cuyo trabajo de traducción de la

¹ El náhuatl de evangelización o de Iglesia abarca la vasta producción religiosa que se elaboró *ex profeso* para la evangelización. Así, se encuentran agrupados bajo esta denominación géneros diversos como confesionarios, sermonarios, evangeliarios, etcétera.

² Para una revisión más amplia del fenómeno del paralelismo, especialmente en las lenguas de Indonesia, véase Fox (1988, 2014).

literatura bíblica hebrea lo llevó a reflexionar sobre el paralelismo como un proceso inherente a estos textos, por lo que lo define cuidadosamente:

The correspondence of one verse or line with another, I call parallelism. When a proposition is delivered and a second is subjoined to it or drawn under it, equivalent, or contrasted with it, in sense; or similar to it in the form of grammatical construction: these I call parallel lines; and the words or phrases answering one to another in the corresponding lines, parallel terms. Parallel lines may be reduced to three sorts—parallels synonymous, parallels, antithetic and parallels synthetic (Lowth 1834, ix-x).

Para R. Jakobson, el paralelismo es el mecanismo principal en la poesía. El trabajo de este autor restituye al paralelismo su esencia lingüística al definirlo como el problema esencial de “la función poética, la cual proyecta el principio de equivalencia del eje de selección al eje de combinación” (Jakobson 1960, 358-68). En otras palabras, establece la posibilidad de elegir elementos léxicos de una misma clase (eje paradigmático) y disponerlos en una estructura (eje sintagmático) que se constituye como equivalente (cf. Montes de Oca Vega 2014).

Según la lectura que hace J. Fox de la propuesta de Jakobson, el paralelismo es una operación elemental que consiste simplemente en juntar dos elementos; señala que tanto la comparación como la metamorfosis y la metáfora son variaciones semánticas del paralelismo. La comparación es considerada por este autor como una instancia particular del paralelismo; la metamorfosis es un proceso proyectado en el tiempo, y la metáfora, un paralelismo reducido hasta cierto punto. El paralelismo, según esta perspectiva, es una extensión del principio binario de oposición en los niveles fonético, sintáctico y semántico (Fox 1988, 3).

En consecuencia, se puede decir que el paralelismo se emplea como un término genérico que consiste esencialmente en la repetición de una estructura lingüística en un punto subsecuente del texto, de manera que las dos partes del sintagma se encuentren alineadas.³ Este proceso puede encontrarse en diferentes tipos textuales, en especial en los discursos rituales.⁴

³ El hecho de que se repita la estructura lingüística no quiere decir que sea la misma, ya que también hay variación en el paralelismo.

⁴ Algunos autores que reconocen el paralelismo como rasgo característico de ciertos discursos, específicamente de tipo ritual, son Sherzer (1990) para el caso de los Kuna, Gossen (1974) y Bricker (1974) para el tzotzil, Hull (2003) para el Ch'orti', Hanks (1984),

El paralelismo debe ser visto no sólo como un mecanismo estilístico de duplicación sintáctica y formulaica, sino como un proceso con el cual se busca lograr un resultado reminiscente de la visión binocular, la superposición de dos imágenes sintácticas, a fin de dotarlas de solidez y profundidad, como lo refiere P. A Boodberg, citado por Jakobson:

parallelism is not merely a stylistic device of formularistic syntactical duplication; it is intended to achieve a result reminiscent of binocular vision, the superimposition of two syntactical images in order to endow them with solidity and depth, the repetition of the pattern having the effect of binding together syntagms that appear at first loosely aligned (Boodberg, citado por Jakobson 1966, 402).

Más específicamente, el paralelismo es un concepto que remite a una estructura repetida. Ésta puede aparecer en diferentes niveles lingüísticos, es decir, no solo existen paralelismos a nivel léxico, sino que es posible tener paralelismos de tipo fonológico, sintáctico y semántico. En este universo formal tenemos como ejemplos a nivel fónico-fonológico la rima, la asonancia y la aliteración,⁵ reconocidas por Jakobson como variantes eufónicas del proceso de yuxtaposición característico del paralelismo.

Diversos autores han definido o caracterizado al paralelismo. Para Joel Sherzer (1998, 19), por ejemplo, es la repetición estructurada con variación de sonidos, formas y sentidos, mientras que para Penelope Brown es un universal cognoscitivo (Brown 2001, 220), y para Fox, “Parallelism describes the common tendency to resort to the pairing of words and phrases to provide emphasis, authority or significance to an expression of ideas. It is a common, frequently used rhetorical device in many forms of elevated speech. It is also a recurrent feature of poetic discourse” (Fox 2014, 3).

Por su parte, Adele Berlin apunta: “Parallelism, then, consists of a network of equivalences and/or contrasts involving many aspects and levels of language. Moreover, by means of these linguistic equivalences and contrasts, parallelism calls attention to itself and to the message which it bears. Parallelism embodies the poetic function, and the poetic function heightens the focus on the message” (Berlin 1985, 141).

Monod y Bécquoy (2008) y Vapnarsky (2008) para el maya yucateco. Otros autores, como Lacadena (2010), reconocen el paralelismo visual en textos jeroglíficos. En el texto editado por Hull y Carrasco (2012) hay varias contribuciones al respecto.

⁵ La asonancia y la aliteración son procesos que se dan en palabras contiguas o muy próximas y consisten en la repetición de fonemas vocálicos y consonánticos, respectivamente.

Independientemente de las definiciones, es importante reconocer que el paralelismo es un proceso rector de organización discursiva y que, a pesar de ser un mecanismo retórico en muchas lenguas del mundo, está asociado principalmente a ciertos géneros y a ciertos contextos de producción, por ejemplo, la poesía, el habla ritual o los cantos.

Una particularidad importante del paralelismo es que tanto su construcción como su función tienen especificidades que dependen de la tradición cultural y lingüística en la que se presente:

Although most of the research on parallelism has been carried out largely independently on different language traditions, it is evident that there are similarities in many of the features that define parallelism as a linguistic phenomenon. There are also striking gradations in the use of parallelism in composition. These gradations are evident between different traditions as well as within particular traditions. In their simplest forms, parallel compositions may consist of a repeated formulaic frame with a succession of single semantic substitutions. In other traditions, linked parallel lines may consist of three, or possibly even four, semantic pairs. The most elaborate of these traditions are generally based on culturally specific requirements for (or at least the expectation of) the canonical pairing of semantic elements.

Parallelism is invariably an elevated speech register; in many traditions, the greater the emphasis on parallelism and the set pairing of words and phrases, the more elevated is the level of speaking and the greater is the significance of the message this speaking is intended to convey. Parallelism is thus a device of ritual and high oratory but also a device for the preservation of sacred knowledge (Fox 2014, 85-86).

LA ETNOPOÉTICA Y SUS PROPUESTAS

El paralelismo ha sido propuesto como una estructura organizativa del discurso por los seguidores tanto de la etnopoética como de la etnografía del habla; en especial por D. Hymes y D. Tedlock, para quienes la narrativa oral de los pueblos nativos de América tiene una organización textual a la que llaman “verso medido”. Uno de los parámetros para reconocer estos versos es el paralelismo morfosintáctico, léxico y semántico.

Para esta corriente teórica, el paralelismo no es un simple recurso estético, sino que juega un papel fundamental en la organización de la coherencia y la cohesión textual. En la etnopoética, las producciones orales son analizadas en relación con el verso medido (*measured verse*), que está compuesto por líneas segmentadas por varios recursos como partículas, pausas

y el mismo paralelismo. En esta perspectiva analítica las lenguas se conciben como “complejos ordenados de géneros, estilos, registros y formas de uso” (Blommaert 2006, 259). Para la etnopoética, el paralelismo, sobre todo el sintáctico, es una herramienta importante que interviene en el establecimiento de las nuevas secuencias narrativas del texto. Asimismo, el paralelismo tiene un papel preponderante en la segmentación del texto, como ejemplificaremos más adelante.

En el siguiente apartado trato el tema de la segmentación y presentación del texto, atendiendo a su propia naturaleza, y no a pautas externas y ajenas como podrían ser los signos de puntuación.

EL PROBLEMA DE LA ENTEXTUALIZACIÓN⁶

Poco se ha reflexionado sobre la manera en la que se recabaron o produjeron los textos coloniales en la época del contacto entre los hablantes de náhuatl y aquellos del español. Textos de origen oral fueron capturados en escritura alfabética por misioneros y escribanos nativos en lengua náhuatl. Este proceso tuvo sus características propias y generalmente dichos textos fueron adaptados a una dinámica de entextualización occidental, estableciendo parámetros respecto a la puntuación, separación de palabras y organización de párrafos.

De tal suerte, es necesario hacer una reflexión acerca de la fidelidad hacia el texto original y el respeto hacia los rasgos propios de la producción oral en el proceso de transcripción. Por ejemplo, es común apreciar que recursos como la repetición o las estructuras paralelas son eliminados. Además, no se respeta el orden sintáctico de las lenguas, y procesos lingüísticos como la topicalización, el vocativo o la honorificación se dejan de lado. Asimismo, se altera la transcripción mediante la inserción de sistemas de puntuación ajenos al producto oral y a los propios recursos de segmentación

⁶ La entextualización es un término empleado en lingüística en los campos de análisis del discurso y análisis conversacional y se refiere a sacar un discurso o una secuencia textual de su contexto y reinsertarlo en otro, modificándolo. Empleo el término con el sentido de la alteración que se produce en una lengua oral como el náhuatl al insertarla en un contexto escrito, regido por otras condicionantes como las señaladas. Asimismo, califico como entextualización la manipulación del texto al disponerlo en la página de acuerdo al paralelismo y otros marcadores propios de la lengua náhuatl. Sobre el tema de la entextualización se pueden consultar Bauman y Briggs (1990), Briggs y Bauman (1992), Silverstein y Urban (1996) y Bucholtz (2000, 2007).

de las lenguas nativas. Finalmente, el proceso de puntuación representa una manera de editar y alterar el texto original. Formas léxicas, como las partículas, se consideran elementos prescindibles y se evita, incluso, su traducción, siendo que dichas estructuras son elementos básicos para la segmentación en líneas y para establecer la cohesión textual, pues el respeto e inclusión de las partículas permite la identificación de los patrones recurrentes en la organización narrativa textual.

Aunque los textos de evangelización creados en náhuatl o traducidos a esta lengua son originalmente materiales escritos, en ellos también se recurre a formas y maneras de hablar nativas a las cuales se les imponen pautas ortográficas ajenas a la lengua. La inscripción de las formas habladas en un registro escrito también es una forma de entextualización.

La manera en la que se presentarán los fragmentos seleccionados de las obras de Olmos y Sahagún tiene como objeto demostrar que el paralelismo organiza el discurso y permite una entextualización de los textos de evangelización sin recurrir a las pautas mencionadas.

EL PARALELISMO EN LOS DOCUMENTOS COLONIALES NAHUAS

William Bright (1990, 2000), al retomar, principalmente de la etnopoética, la idea de que es necesario atender a una serie de marcas textuales⁷ que nos permitan apreciar la organización natural del texto, propone una nueva manera de reorganizar la presentación de los textos del náhuatl clásico con base en líneas establecidas por las marcas de puntuación y el paralelismo. El problema de su propuesta es que, desde mi punto de vista, se mezclan en él dos sistemas de organización del texto: la puntuación,⁸ que, como él mismo señala, puede responder a pausas y contornos entonacionales distintivos o a aspectos semántico-gramaticales, y el paralelismo. Si la puntuación se inserta en los textos coloniales según el primer parámetro, su combinación con el paralelismo es afortunada en el sentido de que puede constituir un patrón que respete las condiciones nativas, originales, de producción del texto. Sin em-

⁷ En otro trabajo identifiqué varios parámetros adicionales para la entextualización. Véase Montes de Oca Vega (2020, 147).

⁸ Si bien se puede argumentar que el sistema de puntuación en los textos coloniales no era un parámetro sistemático y homogéneo, esto no impide que sea considerado un sistema ajeno a los textos en náhuatl.

bargo, en el caso de que la puntuación esté en el segundo supuesto, es decir que responda a pautas gramaticales, ¿cómo se puede controlar la interferencia tanto de la semántica como de la gramática subyacentes del español?

Otro problema es la manipulación que se lleva a cabo al editar los facsímiles. Como Bright mismo expone en su artículo del año 2000 en el que señala el ejemplo de los *Coloquios de los doce*, la puntuación del facsímil no es igual a la de la paleografía.⁹ Desafortunadamente, Bright no amplía su propuesta ni presenta fragmentos más extensos donde se pudiera comprobar la posibilidad de sistematizar su método.

A pesar de la diversidad existente en los materiales de evangelización y en la producción específica de fray Bernardino de Sahagún y de fray Andrés de Olmos, es posible considerar los fragmentos elegidos como un corpus debido a la función que cumplían y a la temática que abordaban, así como a sus condiciones de producción y recepción. En los prólogos correspondientes de la *Apostilla...* y del *Tratado...*, entre los alcances de las obras, contamos con la información de los receptores:

Lo quinto, aprovechará de que los oyentes doctrinados y apacentados con esta doctrina tendrán inteligencia de lo que son obligados a saber y apetito de ponerlo por obra, pues verán cuánto les va en hacerlo o dejarlo de hacer, según parece por las dos últimas adiciones, que son del infierno y de la gloria, las cuales en todos los sermones se deben tocar en parte o en el todo (Sahagún 1993, 3).

[...] parecióme escribir en mexicano siete sermones principales sobre los VII pecados mortales, poniendo las circunstancias por en parte a manera de pláticas, ya que no llevan la traça de sermones [...]. Y creo que así como nos holgamos de oyr buen romance cortado, así ellos de oyr su lengua más al proprio, aplicándolo según que mejor pareció cuadrar [...] (Olmos 1996, 3).

A pesar de la disparidad en las fechas de creación,¹⁰ ambas obras presentan cierta semejanza conceptual al constituir textos que incitan al oyente a reflexionar sobre aspectos determinados de la doctrina cristiana; en el caso de Sahagún sobre el concepto de la esperanza y en el caso de Olmos acerca del concepto de la soberbia. Ambos predicadores construyen lineamientos que

⁹ Otro ejemplo para este caso es el texto de Olmos conocido como “El tratado de los siete pecados mortales”, en el cual no sólo no se respeta la puntuación del facsímil en la transcripción paleográfica, sino que se insertan comas que no están presentes en el facsímil.

¹⁰ Las *Adiciones a la postilla* están fechadas hacia 1579 y el *Tratado* hacia 1551/1552.

instruyen a los católicos sobre los temas mencionados. Si bien ambas fuentes giran en torno a los sermones, lo hacen de manera informal y pueden ser considerados materiales suplementarios para el reforzamiento de las enseñanzas cristianas. En consecuencia, ambas despliegan una estrategia similar para construir esquemas conceptuales verosímiles en la transmisión de la ideología católica.¹¹

La traducción de los fragmentos mencionados se incluye como anexo y se presenta de forma especular. En la entextualización del texto náhuatl se han eliminado los signos de puntuación, y la organización textual responde al paralelismo, así como a otros parámetros identificados en Montes de Oca Vega (2020, 147).

TIPOS DE ESTRUCTURAS PARALELAS EN LOS TEXTOS DE EVANGELIZACIÓN

A continuación, se presenta una sucinta clasificación de paralelismos que tiene por objeto documentar el uso recurrente de este recurso en los materiales de evangelización escritos en náhuatl. Los tipos de paralelismo provienen de diferentes textos de evangelización: la *Doctrina Cristiana* de fray Pedro de Gante, los *Coloquios de la paz y la tranquilidad* de fray Juan de Gaona, *Sermonario en lengua mexicana* de fray Juan Bautista y el *Manuscrito 381* de la Biblioteca Nacional de Francia.¹² Aunque pertenecen a diferentes épocas,

¹¹ Burkhart (1988, 81), León Portilla (1993, xvii) y De la Torre (1994, 238) afirman que las *Adiciones a la Postilla* fueron destinadas por Sahagún “a los conversos, ya responsables del estado de sus almas y capaces de acomodarse a la moralidad cristiana”. Por otra parte, Baudot (1996, VIII), en el prefacio al *Tratado de los siete pecados mortales*, dice que Olmos se basa en la obra de Vicente Ferrer, *Sermones de Peccatis capitalibus...*, y explica la motivación para escribir este texto: “Dejando ya la investigación original sobre las fuentes primarias y los extraños textos antiguos de sus catecúmenos, trabajo que le había permitido entender mejor la cultura que se quería transformar de arriba abajo para adecuarla al esquema cristiano, era llegada la hora de adoptar los textos de la cultura cristiana occidental, al molde de la expresión mexicana. En resumen, procurar ahora unos cuantos fundamentos teóricos seguros a una sociedad indígena remodelada por la doctrina de la Iglesia católica”.

¹² El *Manuscrito 381* es un texto misceláneo de sesenta cuartillas que tiene una carátula en francés, cuya traducción es la siguiente: “Recopilación de plegarias en lengua náhuatl acompañadas de un fragmento del calendario en lengua tarasca (Michoacan)”. Sin embargo, la lengua no es tarasco, sino matlatzincan, y, además del Padrenuestro, el Ave María y el *per-signum crucis*, el manuscrito incluye una historia sobre la vida de Nicolás Tolentino y un repertorio de los tiempos en náhuatl (*Nican pehua(n) yn itoca leportorion yuan planetas*), un relato de la Pasión de Cristo y un texto sobre el sacramento de la Comunión. Su temporalidad

autores y propósitos doctrinales, la constante de estos materiales es el registro: el náhuatl de evangelización y la presencia de paralelismos en estas fuentes.¹³ Entonces, no son las fuentes mismas las que pueden considerarse como un corpus, sino los marcos textuales que contienen paralelismos.

Es difícil abarcar la diversidad de estructuras a nivel discursivo que tienen como marco el paralelismo y que se encuentran a nivel de línea. Por ello sólo presento algunas instancias en las que a nivel oracional podemos observar el paralelismo en la morfología de los predicados verbales y nominales, en la sintaxis mediante la repetición del mismo tipo de secuencias nominales o verbales, junto con elementos independientes como son partículas locativas, temporales, de negación, etcétera. En el paralelismo léxico se observa la repetición de lexemas que se coordinan unos con otros.

La simetría de marcas morfológicas de tiempo-persona, así como de las correspondientes flexiones, tanto en predicados verbales como nominales, induce una equivalencia entre las líneas y los párrafos.

A continuación presento una breve tipología en la que se recuperan algunos de los patrones identificados. Patrones construidos a partir del paralelismo:

Estructura 1. Partícula + predicado verbal partícula + predicado verbal

Se reproducen las mismas partículas iniciales y las estructuras léxicas pueden ser ouestas o complementarias.

- | | |
|--|--|
| 1. <i>a(n)mo no tl-a-miqui-z</i>
NEG también o-agua-morir-F | <i>a(n)mo no tleco-(n)miqui-z</i> ¹⁴
NEG también fuego-morir-F ¹⁵ |
|--|--|

Tampoco morirá por agua, tampoco morirá por fuego

es incierta, ya que contiene varias fechas que van de 1559 a 1650. Este documento se encuentra bajo resguardo de la Bibliothèque nationale de France y es parte del acervo del proyecto Amoxcalli- CIESAS que fue coordinado por la doctora Luz María Mohar.

¹³ En lingüística, la idea de un corpus se refiere a los datos recolectados o elicitados con algún propósito de investigación lingüística, no propiamente a los textos, como podría ser en cualquier otra disciplina (cf. Stefanowitsch 2020, 22).

¹⁴ *Manuscrito 381*, f. 3.

¹⁵ Abreviaturas empleadas: ABST, abstracto; AG, agente; APL, aplicativo; DEM, demostrativo; DET, determinante; EX, exhortativo; DIR, direccional; F, futuro; H, honorífico; IMPE, imperativo; IMP, imperfectivo; INS, instrumental; LIG, ligadura; LOC, locativo; NEG, negativo; O, objeto; PART, partícula; PASI, pasivo; PERF, perfectivo; PL, plural; POS, posesivo; POT, potencial; PRED, predicación; RED, reduplicación; REF, reflexivo; S, sujeto; SG, singular.

7. *yn amo qaltin angelome yhuan yn amo qaltin tlalticpac-tlaca* (Gante 1982, f. 71r)
 DET NEG buenos angeles y DET NEG buenos tierra-hombres

Los ángeles malos y los hombres malos del mundo

Estructura 4. Repetición de la misma raíz bajo otra forma gramatical

En este caso (8) se repite la misma raíz verbal pero con diferente marca de objeto. El primero emplea el *-tla* no específico y el segundo el definido *-qui*, lo que obliga a precisar el referente. Se crean dos imágenes: una global y la otra más delimitada. De la misma manera, en (9) el verbo *nēci* se hace más específico con la incorporación del nominal *cualli*.

- | | |
|---------------------------|--|
| 8. <i>ni-tla-nahuatia</i> | <i>ni-qui-nahuatia ynn ixquichtin ynin</i> ¹⁹ |
| 1s- o- mandar | 1s-3OSG-mandar DET todo DEM |
| yo mando | yo ordeno todo esto |

9. *ca in iuh-can quil-la cenca vel nez-t-oc qual-nez-t-oc* (Gaona 1582, f. 22r)
 PRED DET como- LOC hierba-LOC muy bien aparecer- LIG-estar bueno-aparecer- LIG-estar
 Un lugar parecido al verdor está apareciendo muy claro está teniendo buena apariencia

Estructura 5. Difrasisms nominales

Los difrasismos, estructurados sobre la base del paralelismo, son de las estructuras más recurrentes en los textos de evangelización. Podemos encontrar difrasismos nuevos, así como aquellos que fueron refuncionalizados y resemanitizados,²⁰ como en (13), en el que el tercer término asegura el sentido, que era entendido sólo con los dos términos del par.

10. *in i-chimal in i-tlahuiz* (Gante 1982, f. 78v)
 DET 1POSSG-escudo DET 1POSSG-arma
 su escudo, su arma

¹⁹ *Manuscrito 381*, f. 8.

²⁰ En la refuncionalización, se emplean los difrasismos en un nuevo contexto, mientras que en la resemanitización hay un proceso de blanqueamiento semántico y de asociación a un nuevo significado.

11. *ym omextin te-ez-zo-huan* *te-tlapa-lo-huan*²¹
 DET dos O-sangre-ABST-PL O-rojo-ABST-PL
 Y los dos son sangreadades de alguien, rojeidades de alguien
12. *ni-c-no-maqui-llia yn no-yolian* *yn n-animam*²²
 1s-3OSG-REF-dar-APL DET 1POSSG-corazón DET 1POSSG-anima
 Yo le doy mi corazón, mi alma
13. *ma cen-tentli ma cen-camatl tlatolli* (Gaona 1582, f. 20r)
 EX un-labio EX una-boca palabra
 un labio una boca, una palabra
14. *te-ycnoyta-liz-tica-tzin-co* *te-palehui-liz-tica-tzin-co yn Dios*²³
 O-compadecer-NOM-INS-H-LOC O-ayudar-NOM-INS-H-LOC DET Dios
 Con la piedad, con la ayuda de Dios
15. *yn aya tley to-tlatlacol* *yn aya tley to-tlapilchihual*²⁴
 DET aún no 1POSPL-pecado DET aún no 1POSPL-falta
 Aún no es nuestro pecado, aún no es nuestra falta

Estructura 6. Difrasisms verbales

16. *ni-tla-nahuatia ni-tla-tecpana*²⁵
 1s-o-mandar 1s-o-ordenar
 Yo lo ordeno, yo lo dispongo
17. *ca aiac vel qu-ito-z aiac vel qui-teneua-z* (Gaona 1582, f. 36r)
 PART nadie POT 3OSG-decir-F nadie POT 3OSG-nombrar-F
 Nadie podrá decirlo, nadie podrá nombrarlo
18. *yn iquac missa ni-c-caqui-a yn ni-qu-ita-ya*²⁶
 DET cuando misa 1s-3OSG-oir-IMP DET 1s-3OSG-ver-IMP
 Y cuando era la misa yo la oía, yo la veía

²¹ *Manuscrito 381*, f. 18.

²² *Manuscrito 381*, f. 5.

²³ *Manuscrito 381*, f. 18.

²⁴ *Manuscrito 381*, f. 22.

²⁵ *Manuscrito 381*, f. 5, 6.

²⁶ *Manuscrito 381*, f. 22.

19. *ynic quim-o-maqui-li-z yn-pil-tzin ynic xotla-z-que yzmolini-z-que*²⁷
 así 3OPL-REF-dar-APL-F 3POS-hijo-H para brotar-F-PL retoñar-F-PL
 Así les dará a su hijo, con esto brotarán, retoñarán
20. *Auh in ixquich-tin in im-anima cenca tliltic cenca catzauac* (Gaona 1582, f. 54v)
 PART DET todo-PL DET 3POSPL-alma muy negra muy sucia
 Y todas sus almas están muy negras, muy sucias

Estructura 7. Sinónimos/parásinónimos

En el ejemplo (21) se repite el sentido y se puede considerar que los verbos establecen una relación de sinonimia. Ambos verbos tienen el mismo nominal incorporado: *tla'tlacōlli*, “pecado”.

21. *Auh in iquac o-mitz-tlatlacol-ouitili* o-mitz-tlatlacol-ouicanaqui (Gaona 1582, f. 5r)
 PART DET cuando PERF-2OSG-pecado-hacer peligrar PERF-2OSG-pecado-poner en peligro
 Y cuando él te hace peligrar por el pecado, él te pone en peligro de pecado

*Estructura 8. Paralelismo semántico-conceptual*²⁸

La referencia es al mismo concepto expresado por dos formas léxicas diferentes, que incluso pueden estar en náhuatl y en español, como en (22).

22. *in nequatequiliztlii*
Sancto Baptismo (Bautista 1606, 508)
 El acto de verter agua en la cabeza, el santo Bautismo
23. *auh yn ye tlaco yohuac*²⁹
huel yohualnepantla
 Y ya a medianoche, bien en la mitad de la noche

²⁷ *Manuscrito 381*, f. 18.

²⁸ A partir de esta sección no se segmentan los morfemas en los ejemplos y tampoco se glosan para que sea visible la función de organización textual del paralelismo.

²⁹ *Manuscrito 381*, f. 19.

24. *yn ye mozcalia*³⁰
yn ye huehueytia toquichtli

Ya crece, ya se hace grande nuestro varón

Estructura 9. Paralelismo de escalera

En este tipo de paralelismo hay una repetición a partir de la cual se elabora otro paralelismo. Así, en (25) vemos la repetición del verbo *toca*, “seguir”, y del nominal *o’tli*, “camino”. En el ejemplo (26), el nominal *xōchitl* se repite bajo la forma de una flor específica.

25. *ynic quitaz*³¹
yhuan quitocaz yn quali
*yectli ontli*³²
yn iuh yaz
*yn iuh ontlatoca*³³ *yn qualnemiliztli*

Así verá y seguirá el camino bueno, recto, así irá, así seguirá el camino de la vida buena.

26. *intla ixpan tictemaz icenca auiac xochitl* (Gaona 1582, f. 4v)

in iuhqui eloxochitl
yolloxochitl
in anoço izquixochitl
cacahuaxochitl

Si delante de él colocarás las muy fragantes flores, como la *eloxochitl*, la *yolloxochitl*, tal vez la *izquixochitl*, la *cacahuaxochitl*.

Estructura 10. Paralelismo negativo

Consiste en un predicado afirmativo y otro negativo, los cuales se repiten, pero la negación en el segundo enunciado se invierte.

27. *In tleyn ahmo imacaxoni ca quimacaci auh in tleyn imacaxoni ahmo quimacaci* (Bautista 1606, 14)

Que no es digno de ser temido el que teme y que es digno de ser temido el que no teme.

³⁰ *Manuscrito 381*, f. 21.

³¹ *Manuscrito 381*, f. 21.

³² Debe decir *o’tli*.

³³ Debe decir *o’tlatoca*.

Estructura 11. Enumeración

28. *Macamo tequitlaqualizpan* (Bautista 1606, 19)

macamo tequitlahuanalizpan

macamo tequicochilizpan

macamo tlayelpaquilizpan

macamo neixnamiquilizpan

macamo tecocolizpan tinemican

Que no vivamos en la glotonería, en la borrachera, en la pereza, en la lujuria, en el enfrentamiento, en la agresión.

29. *auh yn ixquich cahuitl monemitin za nima ayc quimicolili.*³⁴

ayc quimonequiltin

ayc quimelehuli

ayc quimonemiltin

ayc quimotemoli yn tlalticpac mahuizotl.

Todo el tiempo que vivió, en el acto, nunca codició, nunca deseó, nunca anheló, nunca vivió, nunca buscó los honores terrenales.

30. *yc chicaua*

yc vapaua

yc tlalpaltia

ic veía

ic tlapivia in Dios itetlaçotlalitzin (Gaona 1582, f. 66v)

así se fortalece, así crece, así se potencia, así se agranda, así se acrecienta el amor de Dios.

Estructura 12. Integración de estructuras

También es posible encontrar estructuras más complejas en las que se combinan diferentes tipos de estructuras gramaticales, por ejemplo, en (31) hay una cláusula principal que tiene una predicación verbal con dos objetos directos que a su vez desencadenan otro paralelismo en una cláusula relativa en la cual se invierte el orden de los sustantivos y las predicaciones nominales se encuentran topicalizadas. En (32) y (33) se aprecia lo seña-

³⁴ *Manuscrito 381*, f. 23.

lado por Bahr (1975, 18) respecto a la manera en que dos escenas diferentes se relacionan a través de la construcción paralela. Así el paralelismo se especializa en conectar distintos eventos.

31. *Niquimaca yn vinagre yn chichic patli*³⁵

yn micohuani patli yez

neztlacmeyaltiloni yez

Yo doy el vinagre, la medicina ácida que será la mortal medicina, será el salvador.

32. *Auh yn occe huel piltzintli ynic cenquizca quali catca ynyx*

yynyolo yn atle ytech catca tzotl

teuhtli

yn aquali

*yn ayectli*³⁶

Y cuando era muy joven así, excelentes eran su rostro, su corazón, junto a él no estaba el sudor, el polvo, lo no bueno, lo no recto.

33. *ynic quicnopilhuiz*³⁷

ynic quimacenuaz

yn tleyn quinequia

yn quelehuiaza

yn itech huetzia yx

yyolo tlatlatlauhtiliztica

choquiztica

yxayotica

Así obtendrá, así merecerá lo que quería, lo que deseaba, su rostro, su corazón se inclinaba con súplicas, con llanto, con lágrimas.

EL PARALELISMO Y LA ORGANIZACIÓN DISCURSIVA

Bernardino de Sahagún y Andrés de Olmos fueron dos de los principales evangelizadores que tuvieron a su cargo la elaboración de materiales de

³⁵ *Manuscrito 381*, f. 5.

³⁶ *Manuscrito 381*, f. 22.

³⁷ *Manuscrito 381*, f. 19.

cristianización. Asimismo, estos autores se preocuparon no sólo por preservar las formas y los estilos nativos, sino que fueron más allá al reproducirlos en los materiales que elaboraron con fines evangelizadores. Los documentos en los que emplearon estrategias conceptuales y discursivas apropiadas para la imposición de una nueva realidad ideológica y lingüística son una muestra de la refuncionalización de maneras de hablar y de la oratoria propia de los habitantes del México prehispánico. El lenguaje de los manuscritos en cuestión pertenece al registro de evangelización o náhuatl de Iglesia y, por lo tanto, es un tipo de lenguaje formal, con múltiples predicaciones formulaicas y con estructuras paralelas diversas en los que es posible identificar una organización discursiva particular.

Los frailes creadores de los materiales de evangelización tuvieron presente el estilo nativo, lo cual les permitió que el mensaje católico permeara de mejor manera. En consecuencia, los pobladores nativos, como receptores de este mensaje, estuvieron en posibilidad de considerar la ideología del catolicismo como algo no tan ajeno y distante. Así, el efecto perlocutivo del mensaje católico fue la amalgama de saberes y tradiciones que se produjeron a raíz de la conversión.

Tanto fray Andrés de Olmos como fray Bernardino de Sahagún emplearon el paralelismo en sus materiales de evangelización con el fin de lograr un resultado textual de mayor afinidad con el auditorio nativo. El objetivo era la transmisión del mensaje de la cristiandad en los mejores términos posibles para tener un mejor recibimiento por parte de los indígenas a los que buscaban convertir. Por lo tanto, este artículo se centra en el manejo que hacen estos autores del recurso del paralelismo e indaga la posibilidad de identificar patrones de uso.

En ambos textos analizados, el paralelismo léxico es el marco estructural de la organización discursiva y opera a nivel de la macroestructura, organizando el texto en párrafos y secuencias narrativas. Es posible apreciar que el paralelismo, junto con otros elementos como las partículas y la jerarquía sintáctica, tiene una función importante en la segmentación natural del texto.³⁸ A nivel de la microestructura, el paralelismo construye actores y eventos o escenas, así como la interrelación entre éstos. A través de un proceso que busca resaltar o destacar (*foregrounding*) el alineamiento de las estructuras, se focaliza un determinado evento o participante.

³⁸ Véanse los anexos con los textos segmentados de Olmos y Sahagún.

De tal suerte, en el fragmento de Olmos, el nombre de Dios se construye a través de tres grupos de estructuras paralelas en donde se resalta el apelativo mediante tres verbos en forma pasiva: *ixcaujloz, tenehoaloz, yttoloz*.

La segunda serie de paralelismos presenta la caracterización inicial del nombre a través de una evaluación apreciativa que emplea una forma compuesta del difrasismo *qualli-yectli*, “bueno-recto”. Dicho par es uno de los más socorridos en el corpus de la literatura de evangelización: *yn moqual-tocatzin yn moyectocatzin*.

El tercer grupo de estructuras paralelas añade características que definen al nombre de Dios de manera más específica y, a la vez, asignan otras consideraciones emotivas, lo cual permite definirlo con mayor profundidad. El tipo de estructura paralela a la que se recurre es la enumeración, que ya ha sido señalada.

yçan ycelhtzin tenehualony
mahuiztililony
tlaçotlalani yuan ymacaxony
yuan ypalhnemoalony
temaquixtililony.

Otro ejemplo del uso del paralelismo para enfatizar la construcción conceptual lo encontramos al final del fragmento en el que se enumeran las cosas que Dios no ha dicho, así la escena se estructura con las predicaciones inversas a las esperadas.³⁹

Amo quimitalhuia yn totecujo macamo teixpa xitlaqualizcauaca
macamo teixpan xitetlauculica
macamo teixpa xitlamaceuaca
macamo teixpa qualli
yectli

Asimismo, la imagen del pecador arrepentido se construye a través de tres pares. En la secuencia, cada conjunto paralelo añade significado de manera acumulativa.⁴⁰ Así, a través de los verbos *icnōtēca-pechtēca* y *tōloa-malcochoa*

³⁹ Este caso sería una variación del paralelismo negativo en el que el término positivo está implícito.

⁴⁰ Este paralelismo es del tipo escalera, ya que se construye la imagen yendo de lo concreto a lo abstracto.

se ilustra de manera concreta la postura de humillación del pecador, mientras que el último par, *pīnāhuizpoloa-i'mati*, refleja el estado emocional y de conciencia.

*ca niman uel ic cenca mocnotecaz
mopechtecaz ic motoloz
ic momalhcochoz
cenca ic mopinauizpoloz
ic mimatiz.*

El espíritu innovador de Olmos se percibe en su capacidad para generar asociaciones novedosas, por ejemplo, en torno a lo “oscuro-sucio” (*catzāhuac*), lo “pestilente” (*tlaēlli*) y “lo que es hediondo” (*potoni*), al relacionarlos con el pecado, o en el uso de sufijos como *-loni*⁴¹ en los pares mencionados con anterioridad.

*anoço yn tleyn catçaoac y ytic
ca anoço yn tlein tlaeli
potonj yn itechquiça*

En el extracto del texto de Sahagún, el paralelismo también sirve para presentar las estructuras importantes, por ejemplo para enfatizar la esencia bondadosa de Dios. Para ello, Sahagún emplea la predicación iterativa que, en sí, es una instancia del paralelismo. Así, la repetición del difrasismo *necuiltōnoliztli netlamachtiliztli*,⁴² “la prosperidad, la riqueza”, al cual se ha añadido un tercer término, *pa'pāquiliztli*,⁴³ “la alegría”, sirve para destacar facetas significativas, garantizando su presencia en el universo discursivo del receptor. La repetición tiene por objeto reforzar aquello que se pretende comunicar para garantizar la comprensión del concepto. En las tres ocasiones en las que estos tres términos aparecen juntos, Sahagún modifica el

⁴¹ El sufijo *-loni* fue muy empleado para la formación de neologismos en los textos de evangelización (cf. Montes de Oca Vega 2016, 255-57).

⁴² El empleo de los deverbales en *-liztli* es muy frecuente en los textos de evangelización (véase Montes de Oca Vega 2016, 253-55). La forma nominal que aparece en el corpus es *necuiltonolli netlamachtilli* (cf. Montes de Oca Vega 2013, 294).

⁴³ El par *tlamachtia-pāqui* no aparece en el corpus derivado del libro VI del *Códice Florentino* y parece ser un difrasismo nuevo empleado en los materiales de evangelización, como se puede observar en el corpus ampliado (Montes de Oca Vega 2013, cap. 8).

yn tlaihioujiztli
yn cemicac toneujztli

Si para Olmos el paralelismo es un formato que permite focalizar la construcción conceptual, para Sahagún es un mecanismo que enmarca la repetición. Ambos logran reforzar las imágenes que se pretenden transmitir a nivel semántico y, así, se espera que el significado y la transmisión del concepto se garanticen. Por lo tanto, respondiendo la pregunta inicial de si ambos evangelizadores emplean el paralelismo de la misma manera, en esta pequeña muestra, al menos, es evidente que no lo hacen.

Considero que Olmos tiene un manejo del paralelismo más innovador y que lo emplea como estructura rectora para construir neologismos con más libertad. Sahagún, por su parte, es más fiel a estructuras que ya existen —por ejemplo, difrasismos ya conocidos— y se preocupa más por refuncionalizar o resemantizar los existentes que por construir expresiones nuevas, añadiendo, por ejemplo, el término *pa'pāquiliztli*,⁴⁵ “alegría”, en el par arriba mencionado, o mediante la estrategia utilizada en el siguiente párrafo:

Auh ypampa yn yn aintetlacamatiliz yn achto tota
yn achto tona
yn Adam yn Eva oquipoloque yn jnetlamachtil
yc ipan ouetzque yn netolinjiztli
yn icnoitl
yoan in mjquiztli
yoan ipan ouetzque yn jqualantzin Dios
çan no tehoanti yn timuchinti tinpilhoa ypan otiuetzque
auh ynyc occepa tictixnextilizque yn oticpoloque
yn jpampa in jntlatlacul yn achto tota
yn achto tona

En este segmento tenemos un difrasismo clásico *nāntli-ta'tli*, “la madre” “el padre”, que en el ámbito prehispánico hacía referencia a los antepasados y, por extensión, al concepto de protección (cf. Montes de Oca Vega 2013, 124-25). En el contexto de la literatura de evangelización, Sahagún le asigna el significado de Adán y Eva a *achto tota achto tonan*, “nuestro primer

⁴⁵ Esta adición remite al tipo de paralelismo de integración de estructuras, ya que asimila los lexemas de dos difrasismos, uno de ellos de nueva creación, en una estructura paralela de tres términos. Véase nota 20.

padre, nuestra primera madre”, cuando este par aparece por primera vez en el texto. La función del tercer término, que en este caso son dos, *yn Adam yn Eva*, es precisar el referente de padre y madre. Así, en ocurrencias posteriores, el difrasismo aparecerá sin el tercer término que aclara el sentido y sólo aparece como *achto tota achto tonan*. La sola adición de *achto*, “primero”, funciona como elemento anafórico y da por sentado que el sentido que se le asigna al par es comprendido y recordado.

Ésta no es la única estrategia que Sahagún emplea para refuncionalizar este difrasismo, también cambia el orden de los lexemas y coloca primero *ta'tli* y luego *nāntli*. El orden en los difrasismos canónicos es fijo y en todas las ocurrencias aparece igual en los contextos nativos. Probablemente esta inversión de lexemas obedezca a principios culturales occidentales, según los cuales la figura paterna es la principal en un esquema de protección y guía, además de reproducir la prelación en el orden en el que fueron creados los seres humanos.

Así, a través del paralelismo, Olmos plantea asociaciones simbólicas inéditas en la construcción del tópico de la jactancia o soberbia, mientras que Sahagún hace uso de este recurso para recuperar formas nativas y refuncionalizarlas o resemantizarlas en la elaboración del concepto de esperanza.

CONCLUSIONES

Si bien podemos decir que el paralelismo es invocado frecuentemente, en especial cuando se habla de la tradición oral, el estudio respecto a su función y significado en la lengua náhuatl colonial no ha sido abordado con suficiencia⁴⁶ y su análisis no ha sido tan importante como en las lenguas mayenses.

Una de las funciones que se destacan en este trabajo es la organización textual. En particular hemos observado que no sólo se logra un texto con mayor cohesión a través del paralelismo sintáctico, sino que el paralelismo léxico permite el establecimiento de patrones que segmentan y dividen el texto de manera natural, sin necesidad de puntuación alguna. Se han pre-

⁴⁶ Un trabajo que incorpora una sección acerca del paralelismo en el náhuatl es aquel de Danièle Dehouve, cuya reflexión se centra en los difrasismos y propone una tipología al respecto (Dehouve 2004).

sentado fragmentos de dos obras de evangelización entextualizadas en torno a los diversos tipos de paralelismo que se encuentran en los mencionados textos. De tal suerte, además de destacar la función del paralelismo como elemento de organización textual, éste se resalta como estrategia discursiva, en tanto parámetro para identificar diferencias estilísticas. El uso diferencial del paralelismo en las dos secuencias textuales permitió delinear aquellas imágenes que se buscaba reforzar o amplificar tanto en el manuscrito de fray Andrés de Olmos como en el de Bernardino de Sahagún. En consecuencia, el paralelismo tiene impacto no solo como recurso retórico, sino como un mecanismo para organizar el texto en función de las ricas imágenes del catolicismo que se procuró representar.

ANEXO 1⁴⁷

Bernardino de Sahagún, *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*, folios XLIV, XLV, XLVII, p. 22-24.

⁴⁷ La traducción de ambos anexos es mía.

Injc nahui capitulo ytech tlatoa ynjc vntlamantli nemoaloni
nemaqujxtilonj
yn jtoca teujutica netemachiliztli
iehoatl in Esperança

Ma uel ximotlacaqujti in tichristiano monequi ticmatiz
Ca in iehoatzin totecujo Dios cenquizca qualli in jielitzi
in aic opeuh
in aic otzintic

ca tetatzin
ca tepiltzin
ca spiritu sancto yn itetzinco cenqujztoc in ixquich in papaquiliztli
yn netlamachtiliztli
yn necujltonoliztli

Auh in ipampa cenquizca qualli qujmjtalhuj
ca amo çan njcnjxcaujz in nonecuiltonol
yn nonetlamachtil
yn nopapaqujliz

ca niqunjchiuaznequj in notlachihualhua yn no anpapaqujzque mocujltonozque
motlamachtizque

Auh niman qujnmuchiuiuli yn Angelome yoan otechmuchiuji in titlaca ynic vel
tiqujcnopilhujzque in jnecujltonoltzin
yn jpapaqujlitzin

Auh in iehoanti Angelome cequjnti otlacnopilhujque oqujnmomaq'li yn Dios
cemjcac papaqujliztli
cemjcac necujltonoliztli
cemjcac netlamachtiliztli

yn niman aic qujpolozque
Auh in oc cequjnti yn jpampa in jnnepoaliz
yn jmatetlacamatiz ouetzque
ypan ouetzque in netolinjliztli,
yn tlaihioujliztli
yn cemicac toneujztli

aoqu'c ceppa qujttazque in qualli

En este cuarto capítulo se habla de lo segundo por lo que se vive
por lo que se salva
se llama el sagrado sentimiento
es la Esperanza

Escucha bien tú, cristiano, es necesario que sepas
que la naturaleza de Dios nuestro señor es perfectamente buena
nunca empezó
nunca comenzó

Es padre
Es hijo
Es espíritu santo, en su proximidad es completa toda la alegría
la prosperidad
la riqueza

porque es perfectamente bueno él les dijo
no sólo yo aprovecharé mi riqueza
mi prosperidad
mi alegría

yo quiero hacer a mis criaturas y también ustedes serán felices serán ricos
serán prósperos

Luego él hizo a los Ángeles y él nos hizo a nosotros, los hombres, así podremos alcanzar
su riqueza
su alegría

Y algunos de los ángeles alcanzaron lo que Dios les dio
alegría eterna
riqueza eterna
prosperidad eterna

que nunca jamás perderán
Otros por su arrogancia
su desobediencia cayeron
cayeron en la miseria
en la pena
en el tormento eterno

nunca jamás verán lo bueno

iectli

ca ocemjac ixnaoatiloque

Auh in tehoanti in titlaca otechmochiujlitzino yn jpan qualli

iectli

qualcan otechmuchiujli yn dios

yn vmpa Parayso terrenal tipactinemjzquia

yn aic timjqujzquja

no yoan tiqujcnopilhujzquja yn cemjac papaqujlitzli

yn cemjac netlamachtilli

yn vmpa ilhujcatl iitic yn itlantzinco yn totecujio Dios

Auh ypampa yn yn aintetlacamatiliz yn achto tota

yn achto tona

yn Adam yn Eva oqujpoloque yn jnetlamachtli

yc ipan ouetzque yn netolinjlitzli

yn jcnouitl

yoan in mjqujztl

yoan ipan ouetzque yn jqualantzin Dios

Çan no tehoanti

yn timuchinti tinpilhoa ypan otuetzque

Auh ynyc oc ceppa tictixnextilizque yn oticpoloque

yn jpampa in jntlatlacul yn achto tota

yn achto tona

otechmomaqujli in totemaqujxticatzin

yn totecujio Iesu xpo

yn uel ytlacopiltzin Dios tetatzin

ynyc ipaltzinco tiqujcnopilhujzque yn cemjac nemjlitzli

yn cemjac papaqujlitzli

Auh ynyc uel tiqujcnopilhujzque cenca totech monequj yn jneltocatzin Dios

yoan cenca totech monequi in ticonemjlitzizque in jtenaoatiltzin

yoan tiqueleujzque in jnecujltonoltzin

yn inetlamachtiltzin yn vmpa ilhujcatl iitic

ynjn ca iecnemjlitzica ticmaceoazque yoã ic tictotlatlauhtinemjzque yn Dios yn jxquich

cahujtl tlalticpac tinemjzque

ynic techmomaqujliz, yn cemjac inecujltonoltzin

ynetlamachtiltzin yn vmpa ilhujcatl iitic

ynjn ca moteneoa teujutica netemachiliztli

Auh yn aqujque amo iuh qujchiuazque yn iquac mjquizque

ypan uetzizque in cemjac mjqujztl

yn cemjcac toneujtli

yn vmpa cemjcac caltzacutiezque yn infiernos

njman oaqujc ceppa tlaucuilozque

Auh in iehoanti in qujchiazque yn omoteneuh

yn qujmonenemjiltizque yn jtenaoatiltzin Dios

yn qujtopeoazque in tlatlaculli ypampatzinco

amo monequi momatizque ca ie uel inmaceual yn jlhujcac tlatocaiutl

çan monequi qujmatizque ca çan ipampa in jnetlauculliltzin Dios

yoan in jpampa in jtlaihioujltzin totecujó Iesu xpo

yoan ipampa in qualnemjiltli macozque cemjcac papaqujiltli

in vmpa ilhujcatl iitic

caerán en la muerte eterna,
el eterno tormento
serán encarcelados para siempre allá en los infiernos
nunca jamás tendrán derecho a la misericordia.
Y en cuanto a los que obren como se dijo
que vivan de acuerdo a los mandamientos de Dios
que por él rechacen los pecados
no será necesario que se sepa que el reino de los cielos es bien su merecimiento
sólo es necesario que sepan que por la misericordia de Dios
y por el sufrimiento de nuestro señor Jesucristo
y por la vida buena les será dada la alegría eterna allá
en el cielo.

ANEXO 2

Andrés de Olmos, *Tratado de los siete pecados mortales*, folio 317v, p. 24.

De vanagloria sermo 3^a et de jactancia

Yzcatqui in 2 yn itech quiça in nepoalitzli. *Sanctificetur nomen tuum, fiat salvatio ut suo Patre*
ats. Sanctificetur etc. Juhqui in quitoznequi

Totatzine

Diose' cenca quinequi noyollol yn nouyan ixcaujloz

tenehoaloz

yttoloz yn moqualhtocatzin

yn moyectocatzin

yçan ycelhtzin teneualony

mahuiztililony

tlaçotlalony

yuan ymacaxony

yuan ypalhnemoalony

temaquixtilony

Ca ycuihuhtoc. Nemo bonus nisi solus deus.

Ayac qualli çan yceltzin jn dios

Auh in axcan noteycauanen yn tla çan yceltzin in dios qualli

yectli ytolonj

teneualonj

tleyñ ic moteneualoniz

momaujçolaniz

tleyñ ic mopantlaçaz

mopantlaxtlauyz

yn aqualli

yn ayectli

yn tlatlacuanj

yn tlachiualli yn ipan otlacat yn tlatlaculli

aço ypan nemi

aço itic actoc

anoço ic tentoc

Yntla ceceyaca uel mixmatiz

yntla uel quilhnamiquiz yn tlein ytechca

Sermón de la vanagloria 3º y de la jactancia

He aquí el segundo, lo que provoca la soberbia. *Sanctificetur nomen tuum, fiat salvatio ut suo Patre ats. Sanctificetur* etc. Santificado sea, etc. Es así que quiere decir:

Nuestro Padre

Dios! Mucho desea mi corazón que en todas partes sea consagrado
sea nombrado
sea dicho tu buen nombre
tu recto nombre
sólo él es nombrado
honrado
querido
y digno de ser respetado
y ser por quien se vive
de ser el liberador

Porque está escrito “*Nemo bonus nisi solus deus*”

Nadie es bueno sólo el único Dios

Ahora, mis hermanos, si solo el único Dios es bueno

recto es digno de ser mencionado
de ser nombrado

Por qué se siente nombrado

se hace el honesto

por qué se enorgullece

se siente satisfecho

el no bueno

el no recto

el pecador

la creatura que nació en el pecado

tal vez vive en él

tal vez está incrustado en él

quizá está lleno de él

Si cada uno se conoce bien

si recuerda bien lo que está en él

anoço yn tleyn catçaoac y ytic
 ca anoço yn tlein tlaeli
 potonj yn itechquiça

niman amo ic momauičolaniz
 amo ic mopantlaçaz
 amo no ic moyectocaz
 moqualhtocaz

ca niman uel ic cenca mocnotecaz
 [f. 318v] mopechtecaz ic motoloz
 ic momalhcochoz cenca ic mopinauizpoloz
 ic mimatiz.

Notatzine Cuix amo ycuiliuhtoc “Viditque deus cuncta que fecerat et erant valde bona”.
 Quitoznequi oquimottili dios yn ixquich yn itlachiualhtzin ça uel mochi qualli
 auh yntla muchi yectli

tleycan amo ixquich yecteneualoz
 ca oticmitalhui yçan yceltzin dios ytoloz yehoatl ypampa çan ycelhtzin ytolony
 teneualony
 yehica çan ycelhtzin mixcauitica
 mutquitica
 macitica

ynic cenquizca qualli
 cenquizca yectli auh yn ixquich yn itlachihualhtzin çan yttetzinco yn dios quicui yn quexquich ynic qualli
 ynic yectli

ynic chipauac
 ynic tlaçotli
 ynic maujztic

Auh yntla yçan quexquich yn qualli ittetzinco yn dios oticmocuii yn çan otimacoc
 otitlaoculiloc

Cuix qualli yez in teaxca
 tetlatqui
 ic timopantlaçaz
 timomauizçolaniz

omotlahuelilhtic

tal vez lo oscuro en su interior
 tal vez lo pestilente
 lo hediondo que de él sale

Entonces por esto no se sentirá honrado
 por esto no se enorgullecerá
 por esto tampoco fingirá ser recto
 ser bueno

En seguida se humillará
 se inclinará humildemente así bajará la cabeza
 cruzará los brazos se avergonzará mucho
 será prudente.

Padre mío, acaso no está escrito : *Vidit que deus cuncta que fecerat et erant valde bona.*
 Lo que quiere decir: Dios vió que toda su hechura era muy buena
 más si era muy recta

por qué no será del todo nombrada.

Tú nos dijiste que sólo el único dios será mencionado porque sólo él es el único enunciado
 nombrado
 porque sólo él lo está
 logrando
 llega a la plenitud
 permanece intacto

por eso es perfectamente bueno
 por eso es perfectamente recto

Y toda la hechura de dios toma de él tanto cuanto hay de bueno
 de recto
 de puro
 de amado
 de admirable

y si sólo cuanto es bueno has tomado de dios sólo te fue dado
 tú fuiste socorrido

Podrá ser bueno que así, con los bienes de la gente
 las propiedades de gente
 te ensoberbezcas
 desees ser estimado

*otunitic*⁴⁸

yeohatl mihtolanj

momauičolanj yn quinequi ytolož

teneualoz yn icuac tlein qualli conitoa

anoço conchiua

ic ypan uetzi

yn nemauičolaniliztli

yn nepantlaçaliztli

ic tlatlacoua

Yc quimitalhuia yn dios Attendite ne justiciam etc. Quitožnequi

Amo teixpan ancochiuazque yn tlein qualli ynic amjttaložque

Miequintin conchiua yn tleyn qualli

yectli çan amo ic conchiua ynic ytolož

tenehoaloz dios

çan ic conchiua ynic yttaložque

çan ic momauičolanj yc mopantlaçaznequi

Amo anquichicocaquizque

Amo quimitalhuia yn totecujō macamo teixpa xitlaqualizcauaca

macamo teixpan xitetlauculica

macamo teixpa xitlamaceuaca

macamo teixpa qualli

yectli xoconchiua

⁴⁸ Debe decir *otohuitic*.

eres desgraciado
eres malo

Aquel que desea ser alabado
desea ser admirado
el que quiere ser dicho
ser nombrado cuando algo bueno vaya a decir
o tal vez vaya a hacer

así caerá en la vanidad
en la presunción
y por esto en el pecado.

Por esto ha dicho Dios: *Attendite ne justiciam*, etc. Lo que quiere decir
Ante los demás no irán a hacer lo que es bueno para ser vistos.

Muchos hacen lo que es bueno
lo que es recto, pero no lo hacen para que Dios sea mencionado
nombrado.
sólo por esto lo hacen para ser vistos
sólo por esto son vanidosos, así quieren ser presuntuosos

No malentiendan, nuestro señor no ha dicho:
frente a los demás no ayunen
frente a los demás no sean misericordiosos con la gente
frente a los demás no hagan penitencia
frente a los demás no vayan a hacer lo bueno
ni lo recto.

BIBLIOGRAFÍA

Documentos

Manuscrito 381, Fonds Mexicain, Bibliothèque nationale de France. Amoxcalli.org.mx.

Obras publicadas

- Bahr, Donald. 1975. *Pima and Papago Ritual Oratory. A Study of Three Texts*. San Francisco: The Indian Historian Press.
- Baudot, Georges. 1996. "Prefacio" a *Tratado de los siete pecados Mortales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Bauman, Richard y Charles L. Briggs. 1990. "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life". *Annual Review of Anthropology* 19: 59-88.
- Bautista, Juan fray. 1606. *Sermonario en lengua mexicana*. México: Diego Lopez Dávalos.
- Berlin, Adele. 1985. *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Blommaert, Jan. 2006. "Ethnopoetics as Functional Reconstruction. Dell Hymes' Narrative View of the World". *Functions of Language* 13 (2): 255-75. DOI: 10.1075/fo1.13.2.09blo
- Bricker, Victoria. 1974. "The Ethnographic Context of some Traditional Mayan Speech Genres". En *Explorations in the Ethnography of Speaking*, editado por Richard Bauman y Joel Sherzer, 368-88. Cambridge: Cambridge University Press.
- Briggs, Charles. L. y Richard Bauman. 1992. "Genre, Intertextuality, and Social Power". *Journal of Linguistic Anthropology* 2 (2): 131-72. DOI: 10.1525/jlin.1992.2.2.131
- Bright, William. 1990. "With One Lip, with Two Lips: Parallelism in Nahuatl". *Language* 66 (3): 437-52. DOI: 10.2307/414607
- Bright, William. 2000. "Line Structure in a Classical Nahuatl Text". En *Uto-aztecan: Structural Temporal and Geographic Perspectives, Papers in Memory of Wick R. Miller by the Friends of Uto-Aztecan*, editado por Eugene H. Casad y Thomas L. Willett, 205-11. Hermosillo: Universidad de Sonora, División de Humanidades y Bellas Artes.

- Brown, Penelope. 2001. "Repetition". En *Key Terms in Language and Culture*, editado por Alessandro Duranti, 219-21. Londres: Blackwell.
- Bucholtz, Mary. 2000. "The politics of Transcription". *Journal of Pragmatics* 32: 1439-65. DOI: 10.1016/S0378-2166(99)00094-6
- Bucholtz, Mary. 2007. "Variation in Transcription". *Discourse Studies* 9 (6): 784-808. DOI: 10.1177/1461445607082580
- Burkhart, Louise. 1988. "Doctrinal Aspects of Sahagun's Colloquios". En *The work of Bernardino de Sahagún*, editado por Jorge Klor de Alva, Henry B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber. Albany (New York): The University at Albany, State University of New York, Institute for Mesoamerican Studies.
- Dehouve, Danièle. 2004. *L'évangélisation des Aztèques ou le pécheur universel*. Paris: Maisonneuve & Larose.
- Fox, James. 2014. *Explorations in Semantic Parallelism*. Canberra: Australian National University Press. DOI: 10.22459/ESP.07.2014
- Fox, James, ed. 1988. *To Speak in Pairs: Essays on the Ritual Language of Eastern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9780511551369
- Gante, Pedro de. 1982 [1553]. *Doctrina christiana en lengua Mexicana*. Edición facsimilar. México: Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún.
- Gaona, Juan de. 1582. *Coloquios de la paz y tranquilidad en lengua mexicana*. México: Casa de Pedro Ocharte.
- Gossen, Gary. 1974. "To Speak with a Heated Heart: Chamula Canons of Style and Good Performance". En *Explorations in the Ethnography of Speaking*, editado por Richard Bauman y Joel Sherzer, 398-416. London: Cambridge University Press.
- Hanks, William. 1984. "Sanctification, Structure, and Experience in a Yucatec Ritual Event". *Journal of American Folklore* 97: 131-66.
- Hull, Kerry. 2003. "Verbal Art and Performance in Ch'orti' and Maya Hieroglyphic Writing". Tesis de Doctorado, University of Texas, Austin.
- Hull, Kerry y Michael D. Carrasco, ed. 2012. *Parallel Worlds. Genre, Discourse, and Poetics in Contemporary, Colonial, and Classic Maya Literature*. Boulder: University Press of Colorado.
- Jakobson, Roman. 1960. "Closing Statement: Linguistics and Poetics". En *Style in Language*, editado por Thomas A. Sebeok, 350-77. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology.
- Jakobson, Roman. 1966. "Grammatical Parallelism and its Russian Facet". *Language* 42 (2): 399-429. DOI: 10.2307/411699
- Lacadena, Alfonso. 2010. "Naturaleza, tipología y usos del paralelismo en la literatura jeroglífica". En *Figuras mayas de la diversidad*, editado por Aurore Monod Becquelin, Alain Breton y Mario Humberto Ruz, 55-85. Mérida: Universidad

- Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales.
- León-Portilla, Miguel. 1993. “Estudio introductorio” a *Adiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio Cotidiano*. Edición facsimilar. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lowth, Robert. 1834. *Isaiah: A New Translation; with a Preliminary Dissertation and Notes, Critical, Philological and Explanation*. Boston, Cambridge: James Monroe and Company.
- Monod Becquelin, Aurore y Cedric Bécquey. 2008. “De las unidades paralelísticas en las tradiciones orales mayas”. *Estudios de Cultura Maya* 32: 111-53. DOI: 10.19130/iifl.ecm.2008.32.70
- Montes de Oca Vega, Mercedes. 2013. *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Montes de Oca Vega, Mercedes. 2014. “El paralelismo y la construcción de escenas en un texto nahua”. En *Mapas del cielo y de la tierra. Espacio y territorio en la palabra oral*, editado por Mariana Masera, 201-26. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Montes de Oca Vega, Mercedes. 2016. “Más allá de la náhuatlización del cristianismo”. En *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, culturas y lenguas*, editado por Esther Hernández y Pilar Máynez, 246-62. México: Gobierno de España, Ministerio de Economía y Competitividad, Universidad Nacional Autónoma de México, Editorial Destiempos.
- Montes de Oca Vega, Mercedes. 2020. “De las maneras de hablar que tenían los viejos en sus pláticas antiguas. Aproximaciones a la traducción del capítulo VIII del *Arte de la lengua mexicana* de fray Andrés de Olmos”. En *Lenguas yutoaztecas, estructuras y contacto lingüístico. Homenaje a Karen Dakin*, coordinado por Rosa Yañez Rosales, 139-68. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Olmos, Andrés de. 1996 [1551-1552]. *Tratado sobre los siete pecados mortales*. Paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Sahagún, Bernardino de. 1993 [1579]. *Adiciones, Apéndice a la Postilla y ejercicio cotidiano*. Edición facsimilar. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sherzer, Joel. 1990. *Verbal Art in San Blas. Kuna Culture through its Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Silvestein, Michael y Greg Urban. 1996. *Natural Histories of Discourse*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Stefanowitsch, Anatol. 2020. *Corpus Linguistics. A Guide to the Methodology*. Berlín: Language Science Press. doi: 10.5281/zenodo.3735822
- Torre, Ernesto, de la. 1994. “El culto mariano en la catequesis novohispana del siglo XVI”. *Anuario de Historia de la Iglesia* (3): 233-43.
- Vapnarsky, Valentina. 2008. “Paralelismo, ciclicidad y creatividad en el arte verbal maya yucateco”. *Estudios de Cultura Maya* 32: 155-99. doi: 10.19130/iifl.ecm.2008.32.71

SOBRE LA AUTORA

Mercedes Montes de Oca Vega es doctora en Estudios Mesoamericanos e investigadora del Seminario de Lenguas Indígenas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Sus líneas de investigación se centran en los lenguajes rituales en lenguas yutoaztecas y en el registro administrativo y de evangelización del náhuatl colonial. Entre sus publicaciones destacan *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII* (2013); “El náhuatl de escribanía, hacia su caracterización como registro” (2017); “De las maneras de hablar que tenían los viejos en sus pláticas antiguas. Aproximaciones a la traducción del capítulo VIII del *Arte de la Lengua Mexicana* de fray Andrés de Olmos” (2020).

The Institution of the *Teccalli* in the Pre-Columbian and Colonial *Altepetl* of Tlaxcallan/Tlaxcala: A Re-Evaluation

La institución del teccalli en el altepetl prehispánico y colonial de Tlaxcallan/Tlaxcala: una revaloración

Amos MEGGED

University of Haifa, Israel

amosmegged7@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3093-1765>

Abstract

Based on new data emerging from the study of the archives of the *Fiscalías* del Estado de Tlaxcala, the main goal of this article is to clarify the position and function of the institution of the *teccalli*, as well as to further identify local social structures within *altepetl* of Tlaxcallan: what was the inner structure of the *altepetl* in Tlaxcallan, before and after the Spanish conquest? What was the real relationship of the power division between the *teccalli* and *calli* (*pilcalli/pilchantli*)—as minor noble houses within a given *teccalli*? In contrast to what Lockhart originally proposed, it is suggested here that in pre-colonial Tlaxcallan, the *calpolli/tlaxilacalli* were integral components of the “estate” of the *teccalli*, in spite of the fact that jurisdictional limits among the social structures often encroached on each other. One of the direct consequences of *tlaxilacalli*'s *itech pohuaqui* in *teccalli* [the number of persons counted in a given *teccalli*] in Tlaxcallan, as this paper highlights, was the pattern under which their *macehualtin* were made to levy tribute payments and services directly to the *teccalli/tecpa*, rather than to the *altepetl*. In addition, *calli*, minor lordly houses, as they are defined in this article (also, McCaa 2003) were inseparable from a given *teccalli*'s social jurisdiction in Tlaxcallan. In direct contrast to what Fargher and Blanton argue, the present paper demonstrates that, in effect, *teccalli* did maintain their independence within the *altepetl*, and their *tlahtohcayotl* was passed on within the relevant dominant *calli*, or lordly houses.

Keywords: Archivos de Fiscalías del Estado de Tlaxcala; *pilcalli* and *teccalli* in Tlaxcala; inheritance patterns in colonial Tlaxcala; *teixuihuan* versus *terrazqueros*; *tlaxilacalli* in Tlaxcallan; corporate entities in Tlaxcallan; *tecpa* versus *calli* in Tlaxcala; *terrazqueros* versus *macehualtin*; Santa Inés Zacatelco

Resumen

Con base en nuevos datos obtenidos en el estudio de archivos de fiscalías del Estado de Tlaxcala, el objetivo principal de este artículo es retomar el tema de la posición y función de la institución de los teccalli, así como seguir identificando las estructuras sociales locales dentro del altepetl de Tlaxcallan: ¿cuál era la estructura interna del altepetl en Tlaxcallan, antes y después de la conquista española?, ¿cuál era la relación de división de poder entre las diversas estructuras sociales y políticas de teccalli y calli (pilcalli/pilchantli)—como casas nobles menores dentro de un

Recepción: 18 de julio de 2019 | Aceptación: 9 de marzo de 2020



© 2021 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

teccalli? *En contraste con lo que Lockhart sugirió originalmente, se propone aquí que en el Tlaxcallan prehispánico calpolli/tlaxilacalli eran componentes integrales del “patrimonio” de los teccalli, a pesar de que los límites jurisdiccionales entre las estructuras sociales a menudo se invadían entre sí. Una de las consecuencias directas del itech pohuaqui teccalli del tlaxilacalli (el número de personas de un tlaxilacalli contadas en un determinado teccalli) en Tlaxcallan, como destaca este artículo, fue el patrón bajo el cual sus macehualtin pagaban tributos y servicios de gravámenes directamente al teccalli /tecpa, en lugar del altepetl. Además de eso, los calli, casas señoriales menores, tal como se definen en este artículo (véase también McCaa 2003), también eran inseparables de una jurisdicción social del teccalli dada en Tlaxcallan. En contraste con lo que Fargher y Blanton argumentan, el presente ensayo demuestra que, en efecto, los teccalli mantenían su independencia dentro del altepetl, y su tlahtohcaoyotl se transmitía dentro del calli dominante o entre las casas señoriales.*

Palabras clave: *archivos de fiscalías del Estado de Tlaxcala; pilcalli y teccalli; padrones de herencia en Tlaxcala colonial; teixuihuan versus terrazgueros; tlaxilacalli; entidades de corporación en el antiguo Tlaxcallan; tecpa versus calli; terrazgueros versus macehualtin; Santa Inés Zacatelco*

Acknowledgments

The utilization of documents from the Archivo de la Fiscalía de Zacatelco (Tlaxcala) would not have been possible without the utmost generosity of the Fiscales de la Iglesia de Zacatelco (Tlaxcala), as well as maestra Lidia E. Gómez García and her students from the Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, who offered me access to the repository of photos of the entire archive. Lidia Gómez and her team of students, who were allowed into the archive by the local *fiscales*, conducted a comprehensive survey of this archive, for the first time ever, and took photos of each and every document there.

Introduction

What was the actual nature and function of *teccalli* in Pre-Columbian times, as well as during the first half of the sixteenth century? There appears to be some confusion and blending of terminologies concerning this institution. A number of past and present scholars refer to the *teccalli* as “a noble institution that constituted a fundamental subunit of the *altepetl*” (e.g., López Corral 2012, 22; Hirth 2003); a landholding lineage, or a landed estate in the Puebla area; and an administrative district headed by a *teuctli* in Tlaxcallan; notwithstanding, other scholars characterized it in the following manner: each *teccalli* formed a politically distinctive entity, though stratified (Anguiano and Chapa 1976; Chance 2000; Olivera 1978; Perkins 2005). *Teccalli* possessed patrimonial lands and levied two kinds of parallel forms of taxation: labor tax, by way of a rotative mobilization of male laborers to work the fields of nobles and repair roads and buildings (*tlacalaquilli*), as well as tax in the form of a certain percentage of the commoners’ agricul-

tural products (López Corral 2012). Pedro Carrasco's earlier discussions identified the *teccalli* as the most fundamental framework in Pre-Columbian Mexican political, social, and economic elite organization, defined by both its lands, its *teuctli* (the noble head of the *teccalli*), noble descendants, and subjects (Carrasco 1976, 21–22; Reyes García 1996, 94–97). As Chance (2000, 487–89) describes it, *tlahtohcayotl* (rulership) was organized around landholding lineages (*teccalli*) and not *tlaxilacaltin*, and, therefore, it was not a group of coherent entities but a collection of *tlatoque* and *teteuctin* (*teuctli* plural) that recognized some form of shared ancestry, shared identity, or alliance (Martínez 1984, 25). The extent of power assigned to *teteuctin* over their political entity “was, usually, extremely limited and fragile” (Chance 2000, 488–89; Martínez 1984, 25; Reyes García 1996, 82–85).

In his article on the noble houses in the town of Tecali, Chance (2000, 485–502, esp. 495) asserts, for example, that, “The terms *teccalli* (noble house) and *tecpan* (palace) employ place and architectural metaphors, while *tlahtohcayotl* (rulership), another equivalent, is a political term.” James Lockhart, concurrently, accentuates that, “In Tlaxcala, the general census of the population in the 1550's ignores the *teccalli*, putting command and succession on commoners and nobles into various *altepetl* divisions and subdivisions with no distinction between *altepetl* subjects and *teccalli* dependents” (Lockhart 1992, 107). Nonetheless, at the same time, Lockhart emphasized the “cellular” nature of the *teccalli*, which was “relatively separated and self-contained” (Lockhart 1992, 15–20, 435–38).

Based on new data emerging from the study of the *Fiscalía* archives of the State of Tlaxcala,¹ the goals of this article are twofold: a) to clarify the position and function of the institution of the *teccalli*, as well as to further identify local social structures within the *altepetl* of Tlaxcallan: what was the inner structure of *altepetl* in Tlaxcallan, before and after the Spanish conquest, and what was the real relationship of power division between *teccalli* and *calli* (*pilcalli/pilchantli*)—as minor noble houses within a given *teccalli*; and b) to shed new light on varying patterns of inheritance within the *teccalli* in Tlaxcallan and demonstrate (in direct conversation with Chance and Hicks) how, between the late fifteenth

¹ A pioneering study of the repositories of the *Archivos de las Fiscalías* of Tlaxcallan was carried out by Luis Reyes García and his students, especially, at the archives of Atlahuetzian, Zacatelco, Acuitlapilco, Ixtlacuixtla, and Tlatlahquitepec. Copies of the documents that were surveyed are to be found in Luis Reyes's private archive. <https://www.librosocias.com/producto/archivos-de-las-fiscalias-de-tlaxcala/>

century and the beginning of the seventeenth century, identifiable Nahuatl traditional patterns of inheritance lingered on, in spite of the impending Spanish-colonial legacy.

The present article engages in direct dialogue with John Chance's study of the institution of the *teccalli* (noble houses), in the town of Tecali, (Chance 1996, 2000); Stephen M. Perkins's study of *altepetl* and *teccalli* in Tepeaca (Perkins 2005); Frederic Hicks's articles on land and succession in Tlaxcallan (Hicks 1982, 1986, 2012); Benjamin Johnson's recent studies on the *tlaxilacalli* of Texcoco (Johnson 2018a, 2018b), as well as the classic studies crafted by Charles Gibson (1952), Pedro Carrasco (1976, 2016), James Lockhart (1992), Hildeberto Martínez (1984), and M. Olivera (1978). Nevertheless, throughout the Nahuatl and Spanish-translated primary sources uncovered in the Archivo de la Fiscalía de Zacatelco, Tlaxcala, and at the Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala (hereafter AHET), cited below, *teccalli* and *tecpa* are seen as identical and the word *tecpa*, utilized to denote an actual structure of the palace (*tecpancalli*), is also normally used for the sake of describing a social structure/framework forming around it.

The Organizational Hierarchy: Teccalli/Tecpa, Calli, and the Altepetl

The four *cabeceras* that made up what one could consider to be a "Tlaxcallan confederacy" or Huey Altepetl Tlaxcallan (the greater ethnic state) were actually rather amorphous constellations. They were superimposed upon much older and far more cohesive, local social frameworks, networks, and institutions. In his classic study of Tlaxcallan after the conquest, Charles Gibson categorized four types of "estates" that were recognized in Tlaxcallan: *teccalli*, *pilcalli*, *huehuecalli*, and *yaotequihuacalli* (Gibson 1952, 144). For him, the first two were, "approximate equivalent to the Spanish *mayorazgo* and *casa solariega*"; however, just as for Diego Muñoz Camargo, in the late sixteenth century, according to Gibson, these "estates" were the very essence of *tlahtohcayotl* in the Tlaxcallan domain, *not that of the altepetl*. This is also the very impression gleaned from the Tlaxcallan primary sources scrutinized below. The first two of Gibson's categories are related to stratified noble houses. The *teccalli* can be described as a major, lineage-based ruling house within a given *altepetl*, ruled by a *teuctli*, while *calli* could be defined accordingly as a minor lordly house, dependent on the *teuctli* of its associated *teccalli*, within the latter's framework of

cross-generational power and authority (Carrasco 1976). Hicks contradicts Gibson, by emphasizing that the noble house “was not a lineage, clan, or other entity based on kinship” (Hicks 2009, 571). For him, the noble house was a perpetual social unit, unattached to other functioning social organizations beside it, more similar in nature to how Johnson describes the Texcocan *tlaxilacalli* (Johnson 2018b). Hicks further designates the *calli* (namely, *pilcalli*) as “houses headed by *pipiltin* of a *teccalli* who had been granted lands and subjects by a *teuctli* ... and [the *altepetl* of] Ocotelolco had between 36 and 48 *teccalli*, with three *pilcalli*” (Hicks 1986, esp. 39, 41; 2012, 48; see also, Anguiano and Chapa 1976, 143–47, 151–52). Diego Muñoz Camargo, in his *Suma y epíloga de toda la descripción de Tlaxcala* describes the *teteuctin* of Tlaxcallan as “originated [...] from houses that are called *pilcales*, which is, ancient Houses belonging to noble families” (Muñoz Camargo 1994; Carrasco 2016, 142).

Added to that is the term *tecpa* or *tecpancalli*, which Bernardino de Sahagún describes as “tecpancalli: quitōznequi in tlahtoani īcal ahnōzo āltepēcalli, in oncān cah in oncān nemi tlahtoāni, ahnōzo in oncān mo-centlāliah tlahtoqneh, in ahnōzo āltepēhuahqueh, in chānehqueh” (the house of the ruler, or the government house, where the ruler is, where he lives, or where the rulers or the altepetl men of the lordly houses assemble) (Wimmer 2004, in *Compendio Náhuatl* 2012). Molina (2001) uses almost the same wording to describe the meaning of the word *teccalli*. Pedro Carrasco (1976, 21) suggests that the meaning of *tecpa* (palace) in the western part of Mexico was identical to the meaning of *teccalli* in the east (the Tlaxcallan area), insomuch as that the actual building/structure represented a lordly socio-political entity based upon a *tlacamecayotl* (genealogical descent group) and on strict rules of inheritance.² Recent archaeological studies of the towns of Cuauhtinchan, Tecali, and Tepeyacac, however, do not attest to sumptuous palaces and private temple complexes that could be associated with the numerous *teccalli* that were evidently located there (Fargher et al. 2011, 315).

In keeping with Chance’s terminology, the evidence presented above clearly suggests that, first, the *tecpa* (palace) was an actual building that represented a metaphorical structure of authority and assets. Furthermore, a *tecpa* was also the entire complex of a noble lineage (*tlacamecayotl*), em-

² See also Lockhart’s extensive discussion on this issue (Lockhart 1992, 102–09). Rik Hoekstra (1990, 86) employs the two terms interchangeably, as I do in the present article.

bodied in this kind of primordial structure; subsequently, the *tecpa* itself evolved into a fully-fledged *teccalli*. Take, for example, *don* Baltazar Memeloc's lawsuit with *doña* Inés Tehuaxochitl from 1573, over the ownership of the lands in Tlaltepexic, in the province of Tlaxcala. According to what she claimed, these properties had been owned by her grandfather beginning in 1473, eventually passing to her through inheritance. The governor of Tlaxcala, *don* Diego de Soto, dispatched the town's constables to survey the contested lands in the presence of *doña* Inés, her husband, *don* Julián de Contreras, and her son, Juan de Contreras. During this investigation they uncovered in Tlaltepexic the remains of what was once *doña* Inés's grandfather, Tecpatzin's *tecpa*, made of adobe, with thick sunken walls covered with plaster.³ Or, as an example of a *tecpa* plus the social organization coming with it: "vinieron los señores y principales de la dicha *tecpa* con Tecpanecatl."⁴ As the map below shows, Baltazar Memeloc's land borders Juliana Catalina's land, to its left side, and Baltazar Tochtli's lands, in the lower part of the map. Still below, in Tochtli's land, we see a Nahuatl temple with a straw roof. A river delimits Tochtli's land from those of Memeloc's (see figures 1 and 2).

*Patterns of Inheritance within Teccalli/Tecpa and Calli in Tlaxcallan:
Contested Land Tenure in the Colonial Era*

Chance (2000, 494) claims for the town of Tecali (State of Puebla) that, "Male heirs to cacicazgos sometimes listed their holdings and assigned specific plots to their wives, children, and other heirs. Others, especially women, simply stated that the unspecified lands they held were to be divided equally among their offspring: nieces were also given lands by their aunts/uncles." Madajczak (2014, 190) assumes that, "Altogether, these features suggest that within a family the number of *teixhuihuan*, a group of people who were in capacity of claiming the same rights, must have been quite large." Hicks (2009, 573), in turn, highlights the fact that lands belonging to the *teccalli* were either privately-owned [by a *pilcalli*?], or commonly owned, by both men and women. It is, however, far more likely to

³ Archivo de la Fiscalía de San Mateo Huexoyucan, municipio Panotla, Tlaxcallan, expedientes 1, 2 (March 10, 1550–51), eighteenth-century copy.

⁴ Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala (hereafter AHET), caja 1, expediente 8, no. 95, 1554.

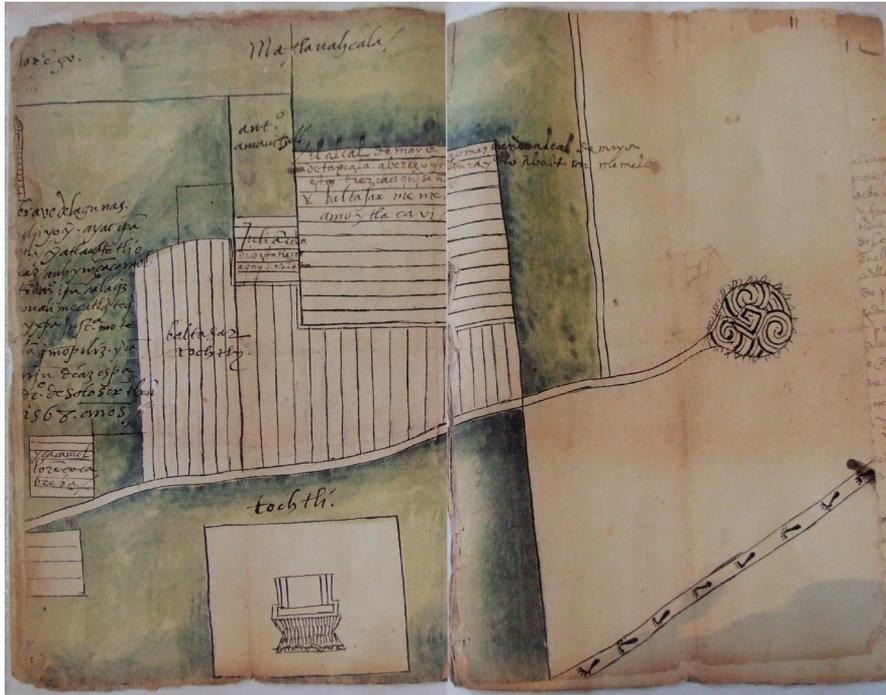


Figure 1. Baltazar Memeloc's Land Map, drawn by the Alcalde Mayor of Tlaxcala. Source: Archivo de la Fiscalía de San Mateo Huexoyucan, municipio Panotla, Tlaxcallan, Expedientes 1, 2 (March 10, 1550–51)



Figure 2. Matlahuacala: The river course and “lakes” (on the left), next to Matlahuacala. Source: Google-Earth. <https://www.google.com/intl/es-419/earth/> Coordinates: 19°56'46.48”N 98° 1'59.59”W

assume that the land itself belonged to the “corporate entities,” of the *calli* lineages entailed, and were not to be divided and sold as personal property (Lockhart 1992, 106; Lockhart et al. 1986, 85–86). Nevertheless, Fargher et al. (2010, 234) argue that, “In Tlaxcallan, however, inheritance of *teccalli* estates and *teuctli* status was less often based on kinship” in direct contrast to my own findings described here.

It appears from the sources utilized by Chance, Hicks, Madajczak, and myself, that a pre-contact pattern whereby two brothers concurrently inheriting the *tlahtohcayotl*, just as two nephews, was, indeed, plausible. A famous lawsuit over the rights of inheritance in the *teccalli* of Tecpa of the *altepetl* of Ocotelolco involving the estate of the lord Maxixcatzin can serve as another representative case study of Tlaxcallan rules of inheritance of a given *tlahtohcayotl* and how inheritance patterns were translated from the pre-colonial era into the new Hispanic era. A reconstruction of the trajectories of inheritance found in the Maxixcatzin case study strongly suggests that Tlaxcallan customary rules of inheritance lingered on well into the mid-sixteenth century. They indicate a preference for passing the *tlahtohcayotl* from one brother to another and, thereafter, transferring rule either to the brother’s son, *ixhuihtli*, or an elder sister’s son, *machtli*, if the brother had no male successor.⁵ In the *teccalli* of Ayapanco, in Ocotelolco, for example, the brothers Itzconecatltecanecal (d. 1514) and Cihutlacantetle (d. 1521) were joint heirs, while, after their deaths, they were succeeded by their two elder sons (two nephews), Julian de la Rosa and Juan Ximénez, who both inherited the *teccalli*’s rule:

F. 5r: response by *don* Juan de la Rosa and *don* Julian Ximénez:

Los dichos no proceden ni vienen de los dichos barrios, ni sus padres ni vivieron ni estuvieron ni tenían parte en los dichos barrios; decimos que **Aloteuctli**, señor y cacique de nuestra casa y mayorazgo que se dice **Ayapanco tecpā** que es de Ocotelolco y poseyeron la dicha casa y mayorazgo, los dichos vinieron con otros muchos y **de este vinieron los señores y principales de la dicha casa con tecpanecal.**⁶

According to the *Anónimo Mexicano* chap. 9, f. 23r–25r, among the most prominent founders of this *teccalli/tecpa* (during the latter part of the

⁵ The *tlahtohcayotl* of the Maxixcatzin lineage of Ocotelolco has already been analyzed in-depth by Gibson (1952), followed by Hicks (2009), followed in particular by Emmanuel Rodríguez López in his master’s thesis (Rodríguez López 2014).

⁶ AHET, caja 1, expediente 8, No. 95, 1554.

fifteenth century), a lordly ancestor of Maxixcatzin's was named Tlacomihuatzin, from a lineage that can be traced back to a *pilcalli* of Cholollan (Cholula), and back to the Nonohualca migration from the area around Teotitlan-Tehuacan:

Inic huel malehuac matiz in ipehuhca in itlahtocaiopillo. Inicpal yeyentli, Ocotelolco Callacuitlapan [...] Omocauhquizaco Cholollan miequintin mecehualtin, pipiltin Momahiztliya. Inic ye huehcauhtica ompa catcayaia [...] Niman quil mamicpiltizpan in icpalli tlahtohcayotl Ocotelolco.

Thus, it is truly difficult to know the beginning of his rulership, his noble domain. Their seat of residence was Ocotelolco Catlacuitlapan [...] He himself left many vassals and nobles at Cholollan. He was respected. Thus, already he was old there [...]. Then it is said that he became the noble on the throne of the rulership of Ocotelolco (Crapo and Glass-Coffin 2005, 49–52, esp. 49, 52).

From Cholollan, Tlacomihuatzin and his *pilcalli* made their way to Tlaxcallan and settled on lands around the Popocatepetl pertaining to the *altepetl* of Ocotelolco (Crapo and Glass-Coffin 2005, chap. 9, f. 23r–25r). One little known issue in this case in sixteenth-century Tecali was noted by Chance (2000, 489): “a father, a ranking noble in the house of Tecpan [or rather the *tecpan* building itself, bequeathed the property] to a daughter [...] the eldest child.” The lawsuit arising from this situation affected *doña Juana* and her daughter Francisca because they allegedly “belonged to the other house,” the *teccalli* of Cuitlixco. According to the Spanish-language source, the owner of the house “dice ser *doña Juana de Xipincoltzin*, de su hijo Tlepapatzin, y de don Diego Tlilquiyahuatzin, padre de la dicha *doña Juana*, la cual sucedió en la casa que llaman Coyotlaco, que está apartada de la casa de Ocotelolco.”⁷ Furthermore, if we analyze the above according to Nahuatl terminology, *doña María Jacobo* was a *chauapilli* (stepchild), while *doña Juana* was her *chahuanantli* (stepmother), who was thought to enjoy an inferior status to that of *doña María Jacobo*.⁸ Such pre-contact Nahuatl terminology was apparently still in use during the period when this document was created. A connection to the Maxixcatzin line is suggested by Rodrigo de la Torre Yarza's identification of lands owned by a *doña Francisca Maxixcatzin*, as depicted in the upper-right section of the Mapa de Santa

⁷ AGN, *Tierras*, vol. 20, primera parte, exp. 1, f. 65v.

⁸ AGN, *Tierras*, vol. 20, primera parte, exp. 1, f. 65v.

Bárbara Tamazolco, Tlaxcallan (in the British Museum), that corresponds to the boundaries of the former *teccalli* of Cuixinco located across the hill of Ocotelolco, where an early Franciscan church was established on the site of the former palace of Maxixcatzin, in the *teccalli* of Tecpa.⁹

One among the most significant documents found in the Archivo de la Fiscalía de San Mateo Huexoyucan (Panotla), now held in the private archive of the late Luis Reyes García near Tlaxcallan, is a lawsuit from 1573. This suit pitted *doña* Inés Tehuaxochitl against *don* Baltazar Memeloc over the ownership of the extremely fertile and extensively cultivated lands of Tlattepec, of the *teccalli* of Matlahuacala.¹⁰ According to this document, *doña* Inés Tehuaxochitl was the great-granddaughter of Chiquatzin (on her mother's side), the founder of the *teccalli* of Matlahuacala, who was alive around 1473. Chiquatzin's daughter and heir was Mollactzin, *doña* Inés's grandmother. Mollactzin married Tecpatzin, from the *altepetl* of Oztompan but who became naturalized in Tlaxcallan, as a consequence of this marriage. Mollactzin brought many lands to this marriage as a dowry, but Tecpatzin did not possess any properties in his new home province independent of his wife. Mollactzin had two daughters from this marriage. *Doña* Inés's mother was the elder daughter (*teyacapan*) who was baptized as Angelina Tehuaxochitl after the arrival of the of the Spaniards. She had succeeded in coming into possession of these lands after her father died in 1510. By 1533, *doña* Inés had herself inherited the properties after her mother's death. *Doña* Inés's claims in this lawsuit seem to be similar to those found in a lawsuit involving Iztac Chichimecatl and his heir, Diego Yahualahuachtli (Hicks 2009, 575). In this suit, Yahualahuachtli attempted to prove his private ownership of lands at a site called Xonacayuca, as being patrimonial, rather than part of the common lands of the *teccalli*, which was clearly contrary to traditional conventions.

⁹ "Pintura de propiedades territoriales de descendientes de los señores de Tlaxcallan," document in the British Museum catalogued as (Ms. Add. 22070); "Mapa de santa bárbara tamazolco tlaxcallan", Proyecto TETLACUILOLLI, propuesta de interpretación de Rodrigo de la Torre Yarza, CIESAS 2011: <http://www.tetlacuilolli.org.mx/codices.php>. Gibson (1952, 44, 48) describes the early Franciscan house and their move in 1580 to a site across the hill to the *teccalli* of Cuixinco.

¹⁰ Archivo de la Fiscalía de San Mateo Huexoyucan, municipio de Panotla, Tlaxcala, expediente 2. The *teccalli* was set in the area, which is today located in the State of Puebla, northeast of Tlaxcallan, next to the Zacatlan-Huauchinango highway, at 2 600 meters above sea level.

Don Baltazar Memeloc, the other contender, argued that the lands belonged to his ancestors, as a common *teccalli* possession and that the recorded memory of this possession went back to 1490. He claimed to be the grandson of Timaltzin, the presumed founder of the *teccalli*. Timaltzin's name is indeed on the list of the Nonohualca-Chichimec lords, who migrated from the area of Teotitlan-Tehuacan (State of Oaxaca) into the central and eastern valleys during the thirteenth century, given in Section 44 of the *Historia Tolteca Chichimeca* (1976, f. 3r):

auh yzcate yn tlatoque yn uallaque...	here there are the <i>tlahtoque</i> who came
Quautzin, Citlalmacuetzin, Xelhuan,	[...] Quauhtzin, Citlalmacuetzin, Xel-
Huehuetzin, Coyotzin, Cotzin, Ocellot-	huan, Huehuetzin, Coyotzin, Cotzin,
zin, Yaoquentzin, Tilmatzin,	Ocellotzin, Yaoquentzin, Tilmatzin,

while the name of *doña* Inés's ancestor, Chiquatzin, is nowhere to be found. During December 1573, the governor of Tlaxcallan, Diego de Soto, dispatched the town's *alguaciles* to survey the contested lands in the presence of Inés Teohuaxochitl, her husband, *don* Julián de Contreras, and her son, Juan de Contreras. As anticipated by Memeloc, there they uncovered the remains of what was once Tecpatzin's palace, made of adobe, with thick sunken walls covered with plaster. Nevertheless, the lands of Tlaltepexic were subsequently granted to *doña* Inés Teohuaxochitl. The governor's decision was on the grounds that the records demonstrated that her maternal ancestors had been acknowledged to be the original owners of the lands, preceding Tecpatzin, in spite of the fact that he [Timaltzin], as a noble who belonged to the same *teccalli*, as well as his heirs, were dwellers on the lands. *Doña* Inés Teohuaxochitl thereafter took possession of them.

Another case revealing patterns of inheritance within a *pilcalli* is that of Pascual Tlepetzin of the *altepetl* of Quiahuitztlan, who in his testament of 1598 states that Diego Tlepetzin and his wife Juana Cacahuaxochitl, his brother and sister-in-law, should each receive two plots of land measuring 40 by 40 *brazas* in the *pago* de Acolco, at the foot of Cerro Zacatelco. Pascual's son, Juan Bautista, was another heir who was set to receive 200 *brazas*. Tlepetzin left each of the following heirs an equal share of 40 *brazas* of another tract of land: Pascuala and Francisca, Pascual's sister Clara's two daughters; Matías Huecatlatzin's daughters (the testator younger brother=*teicuh*), Ana Xaltzin and María Xaltzin (Rosa de Castilla, by her Spanish name), while Simeón Motl, Pascual's nephew, received land measuring

50 × 20 *brazas*. The *calli* and the *calmilli* next to it were left to Pascual Tlepetzin's wife and their young children. Among the Nahuas, individual parcels of land around a house (*calpantlalli/calmilli*) normally measured 20 × 20 (*tzontli*=400) *mecatl* (*cordeles*), which is equivalent to 33 square meters. In Panotlan, part of the *tecalli/tecpa* of Teotlalpan, Quiahuitztlan, in the central part of Tlaxcallan, was in 1537 *doña* Isabel Tellez's inherited landed property from the former *tlatoani*, *don* Diego Texinqui by way of her father and mother.¹¹ *Doña* Isabel's mother, *doña* María Cozcapetlatzin, was said to have brought the lands to the marriage as her dowry. In 1572, legal questions arose about the validity of a bequest made of three plots of land in the *tecalli/tecpa* of Teotlalpan amounting to 120 × 160 *brazas* (1,162 square meters) to *doña* Isabel. The land came with the *terrazgueros* María Tlapalahuatl and her husband, Benito Cozcacauhtli, who were to continue to serve the heiress, *doña* Isabel, "according to the ancient practice and custom in this province, they had to come and serve personally in the calli of *doña* Isabel, to prepare tortillas, to guard the lands, and fetch wood, together with all the rest of the *terrazgueros* who live on these lands." But at issue was a claim from these same *terrazgueros*, Benito Cozcacauh and his wife, María Tlapalahuatl, who went to court arguing that these three plots of the land actually belonged to them, treating them as their own private property. However, on December 6, 1572, the *alcalde mayor* of Tlaxcala, Diego de la Palma, ruled in favor of *doña* Isabel, although stipulating as well that one-half of the maize gathered there should be given to Benito and his wife. The verdict was, no doubt, impacted by what the witnesses appearing before the judge testified:

Dionisio Cuicuiscatli pareció ante Diego de la Palma en las dichas tierras, indio que está a los linderos de las dichas tierras, y el cual mediante Juan Ruiz, interprete, fue tomado y recibió juramento. Y él dijo que vio a Benito Cozcacauhtli y a María Tlapalahuatl, su mujer, labraron y sembrar el maíz, hasta que era alta de media barra y más, hasta que tomó la dicha sementera la dicha Doña Isabel.¹²

Miguel Quecholtzin, from the far-removed *altepemaitl* (hamlet) of Tlapizahuacan (today, within Aquixtla, in the State of Puebla), left a last will and testament dated July 15, 1572, in which he instructed the notary

¹¹ AHET, caja 5, exp. 5, f. 25.

¹² AHET, caja 5, exp. 5, f. 24r.

to indicate that his wife, Luisa Iztaxochitl, should continue living together with their small children, Juan, Ana, Salome, Isabel, Elena Teyacapan, and Felipe, in the *calli* overlooking the family *calmilli*. She was also to maintain possession of the lands in the *pago* de Mizcuican. To his elder son, Mateo, who was already living away from home, he gave four plots of cultivated lands situated on a hillside (“del cerro”) in Tlapizahuacan (see figure 3). To his niece (his late sister’s daughter), Isabel Nezahualxochitl, Quecholtzin gave a piece of land in the *pago* de Tequixquitenco, and on the other side of Tlaxcallan, she was given 2 400 square *brazas* (9 967 sq. meters) in the *pago* de Hueyotlipan, “which she already owned.” Isabel also received 12 000 square *brazas* (or *brazas*) (49 800 sq. meters) in the *pago* de Couahuitzocan and 1 022 square *brazas* (4 241 sq. meters) in Tizaoztoc.¹³ Miguel Quecholtzin’s widow, Luisa Iztaxochitl, fought in court against her husband’s lavish bequests to his niece, eventually succeeding in having these lands restored to her control. It appears that the court of Tlaxcallan weighed the widow and the orphans’ natural rights as having more legitimacy than those of the testator’s late sister’s daughter. Under the Spanish colonial regime, both widows and single mothers remained legally inferior to men: neither of them could exercise *patria potestas* over their children; although they maintained the legal responsibility to support their children, they had no authority over them, contrary to rights of men (Dore 1997, 109). Therefore, rights to inheritance for children of single women/widows were certainly closely associated with the recognition of these children by their biological father, prior to his death. Clearly, children who were orphans, after both their father and mother had died, stood far less chance of representing themselves in court and fighting for a share of their late father’s bequest (Megged 2019).

Broadly speaking, traditional Nahua patterns of inheritance lingered well into the sixteenth century and beyond it, though they did not remain completely unaltered in the face of new norms of conduct brought by the Spanish colonial legal system. In local property-related lawsuits in sixteenth century Tlaxcallan over inheritance of lands and property from the 1560s onward, Nahua traditional norms and terminologies came to be challenged more directly in the arena of the local court system. One of those at issue was the bequest of property either to a second wife or to her offspring, which became illegitimate with the implementation of the Church regulations stip-

¹³ AHET, caja 6, exp. 5, 8 f., 1574.



Figure 3. Tlapizahuacán and the surrounding terrain. Some of the plots are situated on the hillside. Source: Google-Earth. [https://www.google.com/intl/es-419/earth/Coordinates: 19 47' 59.94" N 97 56' 24.79" W](https://www.google.com/intl/es-419/earth/Coordinates:19%2047%2059.94%20N%2097%2056%2024.79%20W)

ulating that a legitimate marriage could occur only between one man and one woman. By the end of the fifteenth century and the beginning of the sixteenth, the Church synods established different sanctions against simple cohabitation, so that “those that will be newlywed would not lead a married life without receiving first these nuptial blessings in Church” (Astorga Synod 1553; Oviedo Synod 1553; Sigüenza Synod 1553) (Tanner 2016, 754–55; Cárcel Ortí 1999; Seidel 1995). That is to say, those who failed to become legally married in the eyes of the Church and colonial authorities faced the threat of serious legal sanctions. The sanctions established against the partners who did not celebrate the *velaciones* of their marriage were excommunication and a series of other penalties. Also sanctioned were cases of bigamy, or alleged promises of marriage made to one partner, while at the same time an actual marriage contract was forged with another. The lack of paternal or family consent to a marriage could also become an issue. The teaching of matrimony as a sacrament was confirmed by the Twenty-Fourth Session of the Council of Trent, between February 3 and November 11, 1563, devoted to the traditional doctrine on matrimony (Tanner 2016, 754–55). The Church thus re-established its dominion over marriage, confirming it as a sacrament (Duby 1978; Goody 1984, 157–82). Of signif-

icance, in the aftermath of the Council of Trent, despite the Church's formal stance during the last session of the council that discussed the issue of matrimony and subsequently insisted on the child's "free will" in choosing his/her partner for life, it was not uncommon for parents to coerce their child into unwanted marriage at a young age or to arrange such marriage with the groom's parents. The life stories of young plebeian women belonging to the *castas* are often filled with accounts of having been abused for the sake of cohabitation from a very young age and thereafter deserted or left on their own, as litigation and Inquisition records reveal.

Therefore, in post-Tridentine New Spain, diverse examples of transgressions against normative family bonds, especially by women reaching menopause, can be found in such places as testimony presented during Inquisitorial interrogations. Yet the Tridentine model of marriage on the native population of New Spain was not enforced until 1730, and even then, considerable ground was still left for local, informal norms to set the tone.

Among the prescriptions that the Council of Trent approved was one which dictated that marriage was to be accompanied by public pronouncement of the relevant bans. Consent of the parents was to remain a precondition, but marriage without parents' consent was legal under certain circumstances in Spain and its New World colonies. Wives were called upon to accept the authority of their husbands, to win them over to the faith without speaking a word by the example of their good conduct, purity, and reverence (Bell 1999, 237). The proper sexual conduct of husband and wife in marriage was an inseparable part of this package, precluding any sort of extra-marital relationships. What was the position of Nahua traditions vis-à-vis concubinage? Among the local nobility of Tlaxcallan, polygamy was still practiced at least during the first three decades of the sixteenth century. In Molina's Nahuatl-Spanish dictionary from 1571, one finds the following entries concerning concubinage: *chahuacocoya*, "the woman is tormented because her husband has a concubine"; *nochahuanan*, "my stepmother"; *chauapilli*, "women's stepchild/stepson," or "child of one's former woman"; *tlacpahuitectli*, "stepchild." In the *Florentine Codex*, *mecapil* is translated as "hijo de manceba," or a slave's child (Sahagún 1950, bk. 10, chap. 1). We are aware of the fact that polygamous traits were still practiced among the Nahua nobility, but transliterated now into Spanish-Catholic terminologies, which does not necessarily mean that the former woman/wife had died, or had been permanently abandoned, but that a second wife exists, and even gives birth to heirs, and that those heirs could well be adopted by the subsequent wives as their

own. Referring to the latter, Bernardino de Sahagún, in his *Calidades de parentesco*, writes that *ie pilitzin teconeuh in tepiltzin tlaçopilli* (legitimate son or daughter), *ichtacaconetl, calpan pilli, calpan conetl, mecaconetl mecapilli*, means, “the secret child, the bastard; the bastard, the child of a slave, the slave’s child” (Sahagún 1950, bk. 10: 2). Camilla Townsend cautions that the terms *-tlaçopil* and *-calpanpil* were used only among nobles, because commoners did not maintain numerous wives and did not need to differentiate among their children (Townsend 2006).

During the early seventeenth century, Juan de Torquemada described extramarital relationships as they had existed in indigenous society, as well as the fate of concubines. However, his work seems to be transcribing these things into characterizations that were influenced by Spanish-Catholic ways of thinking: *tlacallalcahuilli*, which means someone who deserted, as if to say, a person who could leave, without an insult to the marriage, as opposed to *cihuatlanito*, one’s own wife or to seek or gain a woman for marriage (Gran Diccionario Náhuatl, in *Compendio Náhuatl* 2012); and in the case of which there was no need to claim the daughter of her parents, so as “To take a woman as a concubine” was glossed, in a way, by the noun *temecauh* (concubine of a single person). Torquemada writes that they were commonly accustomed for the most part, that after the male partner had begotten a son from his female concubine, then he would be obliged to abandon her or take her as his legitimate wife, which was required by her parents. Another type of concubines that they had and which they were allowed to have was accordingly, that either the lords and nobles would supplicate prior to their marriage, or, after they had already been married with their lawful wife, whom they called *cihuapilli* (Torquemada 1723, bk. 12, chap. 3; bk. 13, chap. 15).

By the 1560s, the competing parties in lawsuits deliberated in the local court of Tlaxcallan over rights of inheritance would attempt to mobilize the aforementioned Church’s stance on marriage and marital relationships in their favor so as to denigrate the other party when it came to the involvement of noble “concubines.” In such cases, one can clearly sense the tinting of the discourse with pure Spanish-Catholic terminology and wording in order to gain advantage over the other party in the minds of the colonial magistrates adjudicating these disputes. For example, in a dispute between Tomás de San Miguel and Lorenzo Tlahuihuitztl over the alleged expropriation of lands, Lorenzo presented himself deceitfully as a direct heir to the *teccalli* of Maxixcatzin, and depicted Tomás’s father, Pedro Tlamencahua,

as “having been formally married to María, and during the matrimony maintained as a ‘concubine’ a woman by the name of Tlamiatzin, who was Tomás’s mother, and thus he is a bastard” unable lawfully to inherit the lands of the *pilcalli*.¹⁴ One should note that in this particular case, as in others of the kind, the testimony did not concern practices of concubinage per se, but rather, unlawful second wives who were still maintained clandestinely by the *pipiltin*. Therefore, if this could be proven, Tomás’s status as an *ichtacaconetl* (“bastard”) would make him ineligible.

Tlaxilacalli and Their Teixuihuan

In contrast to what Lockhart (1992, 98) originally outlined that *teccalli* were fitted within the *calpolli-altepetl* structure and Luis Reyes García’s (1996) stance that the *calpolli* transcended the *teccalli* social and political framework, it is proposed here that in Tlaxcallan, *calpolli/tlaxilacalli* were in fact inseparable from the “estate” of the *teccalli*, and therefore, their *macehualtin* were made to levy tribute and services directly to the *teccalli/tecpa*, rather than to the *altepetl*. Based on the evidence before us, I further suggest that in Tlaxcallan, *teccalli/tecpa* were assigned distinct *calpolli/tlaxilacalli* under their direct authority. Nonetheless, the Nahuatl word *tlaxilacalli* appears in the Zacatelco documentation only during the second decade of the eighteenth century. As seen in Table 1, only six *tlaxilacalli* of varying sizes are recorded (see Table 1).

In his recent extensive study of the *tlaxilacalli* in Acolhua history, Benjamin D. Johnson (Johnson 2018a, 24) asserts that *tlaxilacalli* predated *altepetl* on the eve of the Aztec empire “and often grew into full and functioning existence before their affiliated *altepetl*.”

In order to further clarify this paper’s assertion that *tlaxilacalli/calpolli* were part of *teccalli* organization, rather than that of the *altepetl*, I would like to adopt here Luis Reyes García’s (1996) position that *tlaxilacalli/calpolli* predated the *altepetl* structure, and could be described as settlement nuclei, of different sizes and levels of coherence spread out around a temple, as they are also described in the *Historia Tolteca-Chichimeca* (Kirchhoff, Güemes, and Reyes García 1976; Reyes García 1996; also Hicks 1982; Granados 2005). Hicks suggests that people belonging to entities

¹⁴ AHET, caja 2, exp. 7, fs. 29, f. 18r.

Table 1
THE ZACATELCO TLAXILACALMEH DURING THE EIGHTEENTH CENTURY

<i>Name of tlaxilacalli</i>	<i>No. of persons + civil status</i>
Ateopan pilpan	95 couples (190 men and women) + 8 widows
Chalchihuhcontlan	25 couples (50 men and women) + 8 widows
Xalatlamiloltitlan	50 couples (100 men and women) + 6 widowers and 9 widows
Ixquitlan	74 couples (148 men and women) + 3 widowers and 12 widows
Quauhtzinco	94 couples (188 men and women) + 4 widowers and 18 widows
Ayeltitlan	52 couples (104 men and women) + 1 widower
Total	
6 tlaxilacalli	780 married men and women, 21 widowers, and 55 widows, excluding children and single men and women

Source: "Padrón por el que cuenta el pueblo de Santa Inés Zacatelco," text in Nahuatl, 1715, Archivo de la Fiscalía de Zacatelco, Tlaxcala.

such as *pilcalli* (but also to *tlaxilacalli*, as asserted here) may have been recently arrived newcomers in-migrating from other territories who "pledged allegiance to the ruler" (Hicks 2012, 48). Those newly arrived migrants would integrate within host *teccalli*, as argued here. For example, Tecpatzin, who was originally from the ethnic state of Otzompan, arrived together with the people of his *tlaxilacalli* into the territory of the *teccalli/tecpa* of Matlahuacala, Tlaxcallan, where the *teuctli* during the late fifteenth century was named Chiquatzin. Tecpatzin's migrants had arrived without any property, but once he married Chiquatzin's daughter and became linked to that *teccalli*, he gained access to the lands held by his wife, Mol-lactzin. In this way, Tecpatzin's *tlaxilacalli* became formally affiliated with Chiquatzin's *teccalli*.¹⁵

¹⁵ Archivo de la Fiscalía de San Mateo Huexoyucan, municipio Panotla, Tlaxcala, expediente 2.

Another sort of linguistic wrinkle connected with the term *tlaxilacalli* was noted by Olivera, who found that during the sixteenth century the Spanish terms “*estancia*” and “*barrio*” were both equated [by Spaniards] with *tlaxilacalli* (Olivera 1978, 142). Adding to the picture of the fluidity of these terms is Johnson’s contention that in colonial Tetzaco the Spanish term “*estancia*” corresponded to a *tlaxilacalli* sub-district, or *altepetl* (Johnson 2018a, 97). His descriptions of *tecpa* may also be applicable to Tlaxcallan. As in Tetzaco, in Tlaxcallan a *tecpa* may have been established by an incoming group of closely related kin, just like a *tlaxilacalli*, led by their noble forming a settlement nucleus that included a temple (*teopan-calli*) and the ruler’s palace. Johnson describes this process in the following manner: “Once accommodated within the setting of the *tlaxilacalli*, each and every *calli* joined a larger group of households, that also were differentiated among themselves” (Johnson 2018a, 24). Whatever the case, thereafter, a *teccalli* was formally and permanently created around it, with its territorial limits finally established, even if they did not necessarily occupy a single *tlaxilacalli* or *altepetl* jurisdiction but rather were found in different locations scattered around a larger area.

Moreover, one can say that *altepetl* organization maintained distinct relationships with its *tlaxilacalli*, as Johnson shows in his discussion of the *tlaxilacalli* of Cuauhtepoztlan, in the *altepetl* of Tepetlaoztoc, and *tlaxilacalli* structures in the imperial state of Texcoco: “In their fractious diversity [...] [they] structured both order and division in central Mexico” (Johnson 2018a, 30, 46). The Tlaxcallan case may well have been a variation in process. Lockhart (1991, chap. 2) had already devoted some space to this kind of variation.

Corporate Social Entities in Tlaxcallan

In the Nahuatl language, *huanyolque* means “those living with one another,” which would be the right parallel to what Perkins probably means by asserting that the *teccalli* per se was “a corporate organization” (Perkins 2005). Living arrangements in such corporate organizations, such as *teccalli* and *calli*, were multigenerational, with joint households, characterized either by bilateral kinships or by what we would term pseudo-consanguinity. Such corporate communities did exist in Tlaxcallan during the mid-sixteenth century. They included both *teixuihuan* (“descendants/

grandchildren”), as well as *macehualtin-terrazgueros* (discussed below; Hicks 2009, 582; Johnson 2018a; Perkins 2005). Perkins asserts that the *macehualtin* of the *teccalli* were never genealogically related to their local nobility (Perkins 2005, 282). Julia Madajczak (2014) observes that the terminology *ixhuiuh* follows the general rules of the Nahuatl kinship system and as such, it extends to collateral kin (like many other Nahuatl terms). James Lockhart associates this term with descendants of artisans or low-ranking nobles from among the social group that formed part of the *teccalli/tecpa*, while Susan Kellogg proposes that the word *teixuihuan* referred to a “social unit of descent” (Kellogg 1995, 227; Lockhart 1992, 97; also, Rojas Rabiela, Rea López, and Medina Lima 1999, 128–29). Madajczak (2014, 88–90) further asserts that “They did not mark the actual distance from the source of nobility (a parent or grandparent), but rather a degree of accuracy to which one could have claimed his noble status from his more remote ancestors.” In yet another context, Madajczak (2014, 186) refers to the pairing of *tepilhuan*, *teixuihuan* appearing in Alonso de Molina’s Nahuatl-Spanish dictionary: “When juxtaposed, these two terms seem to refer, not to particular children and grandchildren of a reference point, but rather, generally, to his/her descendants.” Moreover, the juxtaposition of these two terms resonates with a kind of social bonding among all the members of the *teccalli/tecpa*, as well as paternal responsibility of the *teuctli* over those members, the former regarding them as “his children.” This is exactly the content and context found within all the sources in the Archivos de las Fiscalías of Tlaxcala, in which the designation clearly refers also to the *macehualli* ranks, and was in effect a generic designation given within the *teccalli/tecpa* to all those who were intimately associated with its social group, including the *macehualtin*.

In comparison to Perkins (2005), it is emphasized here that *teixuihuan* and *macehualtin* formed, in effect, semi-autonomous, “corporate communities” within a given *teccalli*. In Huamantla, for example, the Hñähñu (or Otomí) *tlaxilacalli* that formed a part of the *altepetl* was just such a corporate community. There, *tequitlatoque* (tribute officers) came from within the same *tlaxilacalli*, and were also very possibly of the same *macehualli* class: “Anton Sanchez, alguacil, indio Otomitl y de la lengua mexicana declaro a los indios del pueblo que son Otomitl en especial a Pedro Cuixintle, Benito Muñoz, Pedro Coyote, Baltazar Xehual, son indios tequitlatos del dicho pueblo.”¹⁶

¹⁶ AHET, caja 5, exp. 8, f. 36, 1573-1989, f. 31r.

In the sixteenth century *Actas capitulares de Tlaxcallan*, a certain differentiation can be discerned between *macehualli* and *teixuihuan*, for example, as to tribute levying or their *tequitl* duties (Medina Lima 1985). For example, in the last will and testament of *don* Antonio de Castañedas, a noble member of Topoyanco, Ocotelolco, in 1560, he says: “Yten declaro que los teixihuan les tengo repartidas y dado a cada uno de ellos tierras donde labren [...], y tres casas que están en la suerte de tierra de teixitlihuan, y ansi mismo les tengo repartidas a cada uno de ellos sus tierras donde labren a dos suertes de tierras a cada uno de ellos,” followed by his bequest to his biological grandchild.¹⁷

In a lawsuit between *don* Domingo Pelayo y Calderón and Juan Alejandro Pacuex, on the one hand, and Álvaro Eletehutli, on the other, a list of the eight *tlaxilacalli* that belonged to their forefathers, the *teteuctin* of their *teccalli*, was provided by Pelayo and Pacuex (Anderson 1976; Hicks 2009; Lockhart 1992, 107; Olko 2014, 343). Although their claims were proved to be false, what is relevant here is their use of terminology: “We say that Coalotlehutli, Yayapancatle teuctli, and Patzin teuctli, and Yxcotecuitl, our fathers and grandfathers owned these barrios of Indians as *teixihuas*. These are: Tzonpantitlan, Zonpilan, Amacac, Teponzinco, Tecoaan, Acxotlanzinco, Mizinco, Xialhuacan. Peacefully, and with no opposition by any other person, these were acknowledged as the patrimony of the nobles of these barrios.”¹⁸ A document produced in San Luis Huamantla in 1572 attests to the fact the community was fully established on its present location 50 years earlier (1523), which is not supported by any other sources. The town included both “barrios” (*tlaxilacalli*) around the major nucleus and outlying “estancias” (*altepemaitl*) of San Miguel Tzaquala, San Bartolomé Atlaxelihuan San Benaventura, Santiago Xalachco, Santa María de la Concepción, and San Juan.¹⁹ The lands owned by the local *teteuctin* were characterized as being private property, which is highly unlikely, and more plausibly they were owned by the lineage group as a corporate entity, but the plots that were rented out to the local *terrazqueros* were common lands.²⁰

¹⁷ AHET, caja 2 exp. 9, f. 5, 1560.

¹⁸ AHET, caja 1, expediente 8, no. 95, 1554.

¹⁹ Sarah Cline’s data from colonial Culhuacan’s last wills and testaments demonstrates how two-thirds of them (65, in total) were from residents of what would be called *altepemaitl* (Cline 1986, 12).

²⁰ AHET, caja 5, exp. 8, f. 36, 1573–89.

Meanwhile, *don Juan Maxixcatzin*, the *tlatoani* of the *teccalli* of *tecpa*, Ocotelolco, was quoted as saying:

I order that all the *teixhuihuan* who are subjects of the House and belonged to *don Francisco*, my uncle, although they behaved as though they were already freed, they forever belong to this House and mayorazgo [the *teccalli*] residing in the forests and in Santa Isabel, and in Ocotitlan, and in Macetlecoxco, and in Santa Catarina, and in Mauhtutlan, and in Teacatl Panecatl, and in San Juan Totolan, and many others who are known, whom I held under my seigniory all through that time that I reigned [...] As to the *teixhuihuan* of Atlamaxat, that I inherited, who always came to obey me, I order them to continue doing so. (Yten declaro que todos los *teixihuas* que son sujetos a la casa y mayorazgo de la parte de don Francisco, mi tío, que él tenía, aún procedían como que eran ya librados, ellos sean ansimismo sujetos a la dicha casa y mayorazgo para siempre, residiendo en los montes y en Santa Isabel, y Ocotitlan, y Macetlecoxco, y Santa Catarina, e Mauhtutlan, y en Teacatl Panecatl, e San Juan Totolan, e en muchos otros que se sabe, los cuales yo tenía durante todo aquel tiempo que yo reinaba [...]. Yten ansi mismo todos los *teixihuas* que con la casa de mayorazgo se cuenta, y de Atlamaxat, que yo heredé, que siempre venían obedecerme, les ordeno a continuar en ello).²¹

Terrazgueros versus Macehualtin

Who were the commoners (*macehualtin*) living under the jurisdiction of a given *teccalli*, and how were they named (and what was their status)? In the documentation from various parts of Tlaxcallan, the distinction between *macehualtin* and *terrazgueros* is blurred. In some records, it is possible to identify *macehualtin* who were part of a particular estate (*teccalli/tecpa*) being designated by the term *terrazgueros* (tenants). Pedro Carrasco claims that the *macehualtin* were normally “assigned to their *teteuctin* as spoils of conquest or through administrative decisions” (Carrasco 1996, 32–33). In Tlaxcallan, the *macehualtin* were levied tribute directly by *tequitlatoque* appointed by the *teteuctin* of the *teccalli/tecpa*, who were in charge of the *tequitl* unit drafting *macehualtin* to labor by *veintenas* (cycles of twenty laborers each). Molina describes them as “mandon o merino, o el que tiene cargo de repartir el tributo o el tequio a los maceuales” (Molina 2001, f. 105v). Tecpa Ocotelolco was, in effect, the first *tequitl* of Ocotelolco.

²¹ AGN, *Tierras*, vol. 20, primera parte, exp. 1, f. 50v–52v.

Johnson outlines for the Texcoco area that *tequitlatoque* or *topiles* were generally commoners who belonged to the *tlaxilacalli* (Johnson 2018a, 13). That this was true for Tlaxcallan, as well, is corroborated by the following citation from the abovementioned Julian de la Rosa lawsuit from 1554 over the inheritance of the *tecpa* of Ayapanco:

The other is that, Coalotleuctli, Yayapancatle teuctli, and Patzin teuctli, and Yxcotecuitl, the grandparents of the counter parties, were neither nobles nor chieftains of the said eight neighborhoods and wards, but *calpolleque tequitlatlos* [...] assigned by our parents, whose duties were to distribute the land and receive the tribute of part of the population, the *macehualtin*.²²

As for the *terrazgueros*, in some of the colonial documentation utilized here they are described as follows: “according to the ancient practice and custom in this province, they had to come and serve personally in the calli of *doña* Isabel, to prepare tortillas, to guard the lands, and fetch wood, together with all the rest of the *terrazgueros* who live on these lands.”²³

Hicks distinguishes between the *macehualli* and mid-sixteenth-century commoners who were not *macehualtin*, nor were they *terrazgueros*, but people who were no longer under the control of their former *pilli*. In the Huamantla document from 1572, there is no real distinction between the designation “*macehualli*” and “*terrazguero*,” with both categories juxtaposed with the estate of the local *teccalli*. During the 1570s, the total population of Huamantla (Tlaxcallan) was around 6 000 inhabitants, while by 1589 it had fallen sharply to a mere 2 000 inhabitants, a third of the total size of this population prior to the *cocolitztl* plague of the 1570s. As a result of this demographic disaster, many vacated lands were being sold to Spaniards. This document begins as follows:

Don Martin Enríquez, viso-rey, gobernador y capitán general de la Nueva España, y presidente de la audiencia real que se ha residido, por cuanto entre algunos principales de la ciudad de Tlaxcallan e indios allá sujetos, especial en el de Huamantla y los indios macehuales del dicho pueblo que viven en las tierras de los dichos principales que se aprovechan de ellos como sus *terrazgueros*.²⁴

²² AHET, caja 1, expediente 8, no. 95, f. 6v.

²³ AHET, caja 5, exp. 5, f. 25, 1572.

²⁴ AHET, *Huamantla*, caja 5, exp. 8, f. 36.

A Spanish survey was conducted there in 1573, just before the outbreak of the plague among the Hñāhñu *macehualtin* of Huamantla (and of Atiqueza). Within the data contained in this record there is a full list in Spanish of the names of 149 *terrazgueros* who were subject to 28 local *pilli* (nobles), six of whom were women, among them, *doña* Brigida, “india principal del dicho pueblo,” who was also Diego Muñoz Camargo’s noble wife. As this document attests, the aforementioned *macehualtin terrazgueros* were serving these lords “for the past 50 years,” namely, ever since the beginning of the Spanish conquest (see Figure 4).²⁵ This document also contains an appeal by the “naturales, macehuales y tequitlatos común y universidad del pueblo de Huamantla” to the governor of Tlaxcallan to relieve them of their heavy duties that they owed to the local *teteuctin*, as well as to prohibit further sale of the lands. Upon establishing themselves in this location, the *teteuctin* had allowed these *macehualtin* to settle on their lands, in exchange for a certain rental payment: each was made to cultivate a maize plot 50 *brazas* in length and five in breadth every year, apart from giving the lord one turkey every year; in addition to that, each and every inhabitant had to help the *teteuctin* with their lands, and serve in their households one week each year.²⁶

The Spanish term *terrazguero* was possibly in use during the 1560–70s only as a Spanish loanword by bilingual scribes, not by the local nobles and *macehualtin*. If we take, for example, the testament made by Miguel Quecholtzin on July 10, 1574, the translated text of the testament in Spanish applies the word *rentero*, rather than *terrazguero*: “Las tierras que hay las partí por medio, con mi hermano Juan Xochitlatohuatzin, y en el pago de Hueyotlipan, dos mecates que lindan con Antonio Axocotzin, **a donde hay renteros.**” (The lands that are there I divided in the middle, with my brother, Juan Xochitlatohuatzin, and in the location of Hueyotlipan, two *mecatl* that are bordering with Antonio Axocotzin, where there are tenants).²⁷ Molina provides the following usage for *rentero*: *tlacalaquilli*, from *calaquia* (rentar) (Molina 2001, 103).

The pairing of *macehualli* and *terrazguero* is also found in *don* Antonio de Castañeda’s testament in a passage stating, on f. 2v: “Yten declaro que los teixihuan les tengo repartidas y dado a cada uno de ellos tierras donde labren.”

²⁵ AHET, *Huamantla*, caja 5, exp. 8, f. 26r.

²⁶ AHET, *Huamantla*, caja 5, exp. 8, f. 10v.

²⁷ AHET, caja 6, exp. 5, 8 f., 1574.

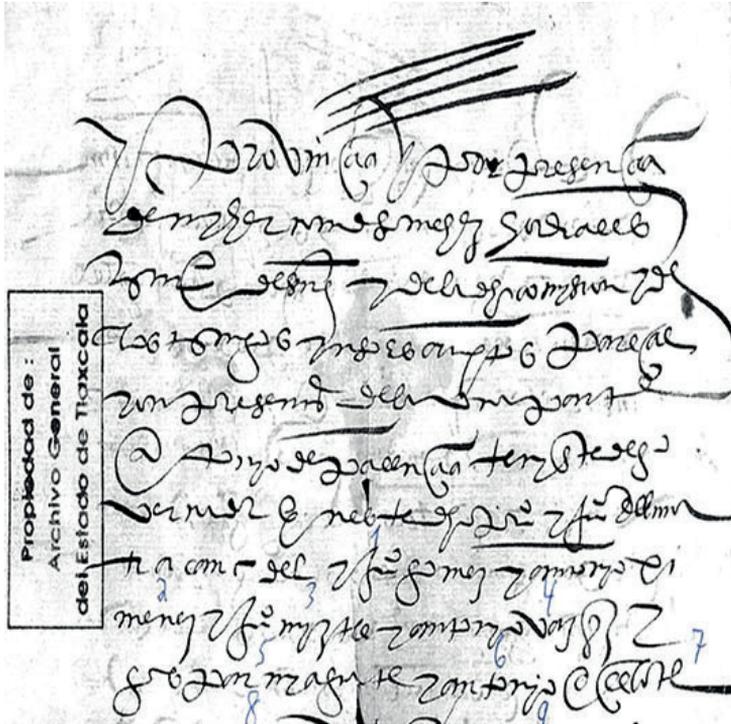


Figure 4. The list of *terrazgueros* of Huamantla. A list of all the *terrazgueros* and nobles in Huamantla = 142 *terrazgueros* + 28 noble men and 6 noble women, appears on folio 10v of this document. Source: “Los *terrazgueros* en contra los principales,” AHET, caja 5, exp. 8 (1573)

Significantly, in his original testament in Nahuatl *don* Antonio de Castañeda utilized the term *teixihuan*, and did not use the Spanish loanword *terrazgueros* and thus it was likely translated as such by the interpreter; however, on f. 4r of this document, when introducing the witnesses in this lawsuit, the bilingual interpreter translated the wording in Nahuatl of Hernando Cortes, Miguel de Paredes, and Antonio Mixtli, Indian dignitaries, who declared under oath that “Cacax was a *macehual terrazguero* of the aforementioned María, Indian woman, whom she inherited from her father.”²⁸

The definition of *-tech pouhque*, or *pouqui* means “someone who belongs to someone” (1551-docs Mexico, in *Compendio Náhuatl* 2012). Lockhart (1992, 97) refrains from associating it with debt-relationships, namely, a

²⁸ AHET, caja 2, exp. 9, f. 5, 1560.

person who rents land from someone and pays him/her tribute. Nevertheless, we may reconsider this term from the vantage point of the documents before us and reach a possible conclusion that by the mid-sixteenth century some of the abovementioned testators and claimants had already been using this terminology of *tech pouhque* to refer to debt-relationships, translated by the bilingual scribes in the court of Tlaxcallan as “*terrazgueros*” imported from Spain and by that time already impacting local arrangements. If we return to the Huamantla list of *terrazgueros*, we find the following citation on folio 11r:

todos los demás indios e indias principales y naturales de esta ciudad y del pueblo de Atlequetza, y de otros cualquiera partes y lugares que tienen y pertenecen tener tierras y *terrazgueros* en este dicho pueblo de Huamantla y las estancias de su comarca y con el Pedro de Castro Gallego marido y conjunta persona de doña María, su mujer, india, natural del pueblo de Tzimpantzingo, sujeto de la dicha ciudad de Tlaxcallan, todos juntos como el dicho y cada uno por sí, debajo del dicho mandamiento, en voz de sus consortes, en cualquier momento buscaban y prestaban de rato el mejor vía y forma que nos de derecho alguno y dijeron que cuanto de un año poco más o menos, tiempo los señores del dicho pueblo de Huamantla ha querido acudir a los dichos principales de Tlaxcallan y Atlequetza, con este razón.²⁹

The Fluidity of Teccalli Jurisdictions

Following Tomaszewski’s and Smith’s *Personen verband* (personal association) approach, it may be plausible that *teccalli/tecpa*, as well as *tlaxilacalli* frameworks did not necessarily consist of distinct, demarcated physical territories, but instead, as in other parts of the Basin of Mexico, projected an identifiable pattern of what these authors term “overlapping areas of villages and peoples” (Tomaszewski and Smith 2011), which

²⁹ AHET, caja 5, exp. 8, f. 36, 1573. One additional term in Nahuatl denoting a dependent person who served under a *tlatoani/teuctli/pilli*, was *mayeh* (dependant/tenant) which is also found in the sources under the usage of: *ca timayecahuan* (we are his mayeque) (Reyes García et al. 1996, 99). I was unable to locate either of the two latter terms in the Tlaxcallan sources at my disposal. A plausible explanation for this is that despite this differentiation in the above terms, all of them may well have applied to the same person.

means that jurisdictions and actual limits among the different social structures remained fluid, in this connection, *teccalli* and *tlaxilacalli* as well. In fact, as we will be able to see from the evidence on patterns of *teccalli/tecpa* inheritance discussed below, *teccalli* lands often extended well beyond the limits of the *altepetl* to which they belonged; for instance, Chance (2000, 110) notes that “The *teccalli* thus had no geographical unity nor precise boundaries.”

Furthermore, Magdalena A. García Sánchez suggests that the *tlaxilacalli* are inseparable of the *calpulle* and cover the same space-territory of the main *calpolli* (García Sánchez 2015). She asserts that these *tlaxilacalli* seem to also form a lower level of the *calpoltin*, precisely because they are units that are part of the total territory of the *calpolli*. However, Johnson’s recent study (2018a) clearly contradicts this, though the subject needs further research in order to verify this point.

Another possibility is that the people of a certain *tlaxilacalli* would migrate into a new territory, taking their micro patriotic identity with them, as could be evinced in the Codex Xolotl, plate X.040, in which the four migrating *tlaxilacalme* from Chalco are seen in Tlalnepantla, on the way to Texcoco, with their ethnic affiliation glyphs attached, where they would have been absorbed into an already established *teccalli/tecpa*, perhaps by way of inter-marriage between nobles of the two entities (see figure 5).

Calli

Information in Domingo Calderón’s lawsuit demonstrates that within the inner structure of the *teccalli/tecpa* of Ayapanco in Tlaxcallan there were 30 minor lordly houses (*calli*). Lordly houses (*calli*) were, in effect, minor noble houses within the *teccalli/tecpa* structure and organization, and nuclear family heads within them resided within one residential compound (*callatelli*). As studies on urban Tenochtitlan and its environs and *chinampas* indicate, multifamily residences or house compounds were virilocal, with multi-residents, and were arranged with their separate structures facing a common patio (Calnek 1972; 1976, 298; Carrasco 1964, 1976; Caso 1954; Chance 2000; Kellogg 1992, 212; Nutini 1961; Perkins 2005; Robichaux 2005; Santley and Hirth 1992; van Zantwijk 1963). All these



Figure 5. Four migrating *tlaxilacalli* from Chalco, stopping in Tlalnepantla, on their way to Texcoco. Source: Codex Xolotl, plate X.040. Courtesy of the Bibliothèque nationale de France, Paris

studies highlight the fact that the standard pattern of living during that time was a “joint-compound bilateral system of co-residence,” made up of multigenerational and joint households, characterized by bilateral kinship. Descriptions of these compounds suggest there were most commonly three structures (or *calli*), arranged around a central patio, with each *calli* inhabited by an individual nuclear family. *Calli* compounds in Tlaxcallan, most probably accorded the “complex household,” or the joint-families type, consisting of a bipartite, or tripartite, co-resident structure, that is, two or more either relative or non-relative nuclear families residing in the same compound, with an average of 8.5–10 persons per unit. As Sarah Cline has shown for Morelos, during 1540, there were four conjugal unions within the same compound (Cline 1993, 62–63, 281). In the Tepetlaoztoc area the joint-family type amounted to as high as 42.2 percent of the population (Williams and Hicks 2011, 58–62). The *calli* structure in Tlaxcallan can be gleaned from the following citation:

F. 5r: Response by *don* Juan de la Rosa and *don* Julian Ximenez

Nuestro mayorazgo, tenía por sus sujetos otros ocho casas de mayorazgos y estas ocho casas tenían treinta casas de principales, y cada una de ellas era un barrio, dentro de los cuales dichos treinta barrios están los dichos ocho barrios.³⁰

Even though we do not have the original document in Nahuatl in hand, we can certainly adopt Gibson's (1952, 144) terminology of "*mayorazgo*" into its analysis and, accordingly, define the above expression, *casas de mayorazgos*, to mean what in other areas are properly named *pilcalli*. In the documentation from the Archivo de la Fiscalía de Zacatelco and the AHET the word *pilcalli* does not normally appear, but rather *calli*, and the denomination such as the example cited below, *ichan Ocelotzin* (his home Ocelotzin/Ocelotzin's home), effectively means, Ocelotzin's lordly house, as Gibson defines it: "The term *calli* common to all four [the four types of estates in Tlaxcallan] suggests both the dwelling residence of the family and the estate itself, with all its internal social stratification and its material goods" (Gibson 1952, 144).

In direct relation to the above observations, let us look at the records pertaining to San Bartolomé Quahuixmatlac Atecochco, part of the *altepetl* of Tizatlan. The *teccalli* of Santa Ana Chiautenpan was within its bounds and the *tlaxilacalli* of Chimalpan was subject to it.³¹ According to the "Padrones de Tlaxcallan" of 1558, the Chiautenpantlaca of this *teccalli* included 54 male *calli* heads and three noble widows who headed the *calli*, as well.³² This *teccalli* was comprised of seven distinct *calli*, headed by their *teteuctin*, one of whom was Ocelotzin whose *calli* included in 1558 eight noble male *chantli* (nuclear family) heads.

Analysis of Pascual Tlepetzin's testament (1598), which is in the Archivo de la Fiscalía municipal de Zacatelco, contains information that helps to define *calli* and suggests its actual size. It concerns lands that were part of the *teccalli* of Tepeyanco (San Francisco Tepeyanco), in the *altepetl* of Ocotelolco. The lands were situated in Zacatelco, at the *pago* de Anal, and also included the houses located in the *pago* de Azespan, properties that

³⁰ AHET, caja 1, expediente 8, no. 95, 1554; also Hicks 2000, 581–82.

³¹ Chimalpan was a prominent *tlaxilacalli* name in various ethnic states, such as Texcoco, Chalco, and Tlacopan. BNF, *Manuscripts Mexicain* 1-10 (Codex Xolotl); Johnson 2018a, 27.

³² "Padrones de Tlaxcala siglo XVI", 1558, Archivo Histórico del INAH, BNA, f. 45r; Rojas Rabiela et al. 1987.

in total amounted to 2540 square *brazas*, which is equivalent to 10,550 square meters. The ancestral founder of this *calli* was Coatzin *teuctli*, who is depicted seated inside his *tecpancalli* [palace] in figure 6; his direct heir was Chichilli, followed by Tepetentztli, followed by Chimaltzin, followed by Francisco Itzpapalotzin and his wife, and lastly, Pascual Tlepetzin. Other members of his *calli* were Diego Tlepetzin, his brother; Clara, his sister; Matías Huecatlatzin, and Agustín Tlepetzin, his younger brother (*teicuh*). The latter inherited all the 400 *tlalquahuil* (square rods) of this estate from his father as elder brother (*tiyacapan*) (see Figures 6 and 7).

Conclusions

The goal of this article was twofold: first, to further clarify the nature and role of local social structures within the subdivisions of the Huey Altepetl Tlaxcallan, before and after the Spanish conquest. Accordingly, it explored the inner workings of *altepetl* in Tlaxcallan, and the real relationships of power divisions between *calpolli/tlaxilacalli*, *teccalli* and *calli* (as a minor noble house). Based on new data emerging from the study of the *Fiscalía* archives of the municipality of Zacatelco, Tlaxcallan, and in contrast to what Lockhart originally proposed, it is suggested here that in pre-colonial Tlaxcallan, *calpolli/tlaxilacalli* were integral components of the “estate” of the *teccalli*, despite the fact that jurisdictional limits among the social structures often encroached upon each other. In this regard, this article adopts Luis Reyes García’s (1996) position that *tlaxilacalli/calpolli* predated the *altepetl* structure, and could be described as settlement nuclei; it also accommodates Hicks’s assertion that people belonging to entities such as *pilcalli* (as well as to *tlaxilacalli*, as it is stressed here) may have been recent newcomers in-migrating from other territories who “pledged allegiance to the ruler” (Hicks 2012, 48) and it argues that those newly-arrived migrants would integrate within host *teccalli*. One of the direct consequences of *tlaxilacalli*’s *itech pohuaqui in teccalli*, or the number of persons counted in a given *teccalli*, in Tlaxcallan was the pattern under which their *macehualtin* were made to levy tribute and services directly to the *teccalli/tecpa*, rather than to the *altepetl*. In addition to that, *calli*, minor lordly houses, as they are defined in this article, were also inseparable from a given *teccalli* social jurisdiction in Tlaxcallan.



Figure 6. Coatzin teuctli – fragment of the *Geneología de Zacatelco*. Source: Archivo de la Fiscalía de Zacatelco (very possibly, an eighteenth-century copy)

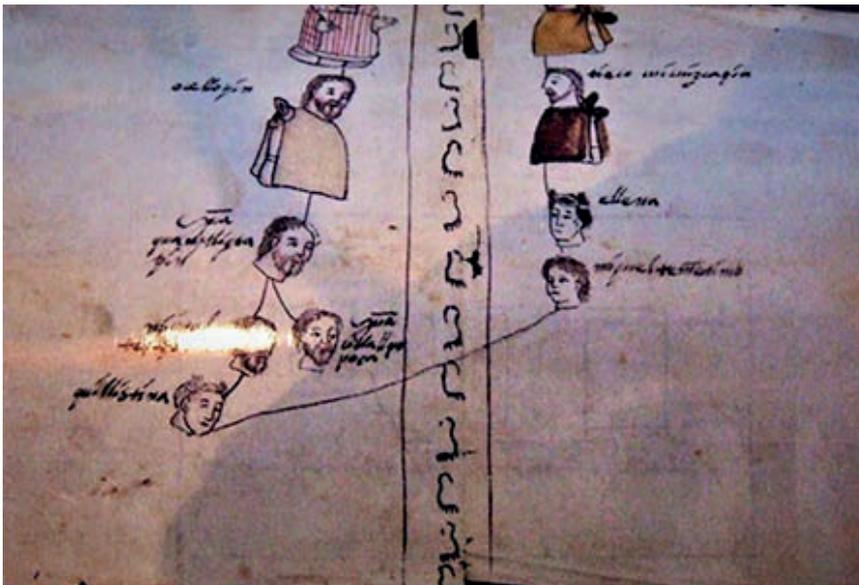


Figure 7. *Genealogía de la casa de Ocelotzin*. A color painting mounted on European paper, 27.5 × 20 cm. Showing intermarriage between members of two parallel *pilcalli*. Source: Private archive of the late Luis Reyes García in Tlaxcallan

As envisaged in this article and based on early colonial documentation, some of the *teccalli* in Tlaxcallan were made up of as many as seven distinct *calli*, headed by their assigned *teteuctin*, and each one of such *calli* could, in turn, include as many as eight noble male *calli*, that is, nuclear family heads, most probably, residing within one residential compound. In direct contrast to what Fargher and Blanton argue, that the *teccalli* was not an hereditary institution and entity, and that its new *tlahtohcayotl* depended upon the *hueyaltepetl*'s sanction and its reassignment at the death of its *teuctli*, the present paper demonstrated through documentation that, indeed, *teccalli* did maintain their independence within the *altepetl*, and their *tlahtohcayotl* was passed on within the dominant *calli*, or lordly houses entailed.

Another outcome of this study concerning *macehualli/macehualtin* denominations is that in the Tlaxcalla documentation it is possible to identify *macehualli* who were part of a particular estate (*teccalli/tecpa*), designated in parallel and concurrently as *terrazqueros* (tenants). Corporate communities in early colonial Tlaxcala included both *teixihuan* ("one's descendants/grandchildren"), as well as *macehualli-terrazqueros*. However, by comparison with Perkins (2005), who claims that the *teccalli* were corporate organizations per se, it appears that *teixihuan* and *macehualtin* in Tlaxcallan formed, in fact, semi-autonomous, corporate communities within a given *teccalli*.

Finally, the aim of this study was also to shed new light on varying patterns of inheritance within the *teccalli* in Tlaxcallan and to demonstrate through this vantage point how such patterns could further clarify land and power divisions, assignments, and wealth among *teccalli* and *calli*, from the late fifteenth century to the beginning of the seventeenth century. Furthermore, apart from Church bans against second wives that directly affected rights of inheritance, traditional Nahuatl patterns of inheritance lingered on. Likewise, by the 1560s, as can be observed in the local *Fiscalía* archives, the competing parties in lawsuits deliberated in the local court in the city of Tlaxcala over inheritance rights would attempt to mobilize the aforementioned Church's stance on marriage and marital relationships in their favor so as to denigrate the other party when it came to the involvement of noble "concubines." In such cases, clearly the discourse was tinged with pure Spanish-Catholic terminology and wording in order to gain advantage over the other party in the minds of the colonial magistrates adjudicating these disputes.

BIBLIOGRAPHY

Documents

AHET, caja 1, exp. 8, no. 95.

Archivo de la Fiscalía de San Mateo Huexoyucan, municipio de Panotla, Tlaxcala, expediente 2.

“Autos seguidos por Doña María Jacobo y Buenaventura de Paz, su marido contra Doña Juana, viuda, y Doña Francisca, hija de Don Juan Maxixcatzin, indios principales de la ciudad de Tlaxcala, sobre la posesión de tierras y cacicazgo de Ocotelulco.” 9 junio, 1562.

“Benito de Cozacuah contra Doña Isabel Tellez de esta vecindad, por tierras.” 1572, AHET, caja 5, exp. 5, f. 25.

“Domingo de Silva y Pelayo Calderón, Juan Alexandre y Juan Tlatli por despojo de tierras, contra Álvaro Eleteutli Juan Ximenez y Julian de la Rosa.” AHET, caja 1, expediente 8, no. 95, 1554.

“Los terrazgueros contra los principales.” AHET, caja 5, exp. 8, fols. 36, 1573–1589.

“Luisa Itztacxochil, vecina de Tlapitzahuacan, sobre tierras, contra Isabel Nezhualxochitl.” AHET, caja 6, exp. 5, 8 f., 1574.

Manuscripts Mexicain 1-10 (Codex Xolotl), Bibliothèque nationale de France, Paris.

“Padrón por el que cuenta el pueblo de Santa Inés Zacatelco.” Text in Nahuatl, 1715, Archivo de la Fiscalía de Zacatelco, Tlaxcala.

“Padrones de Tlaxcala siglo XVI.” 1558, Archivo Histórico del INAH, BNA.

“Pintura de propiedades territoriales de descendientes de los señores de Tlaxcallan.” British Museum (Ms. Add.22070). EL MAPA DE SANTA BÁRBARA TAMAZOLCO TLAXCALLAN Proyecto TETLACUILOLLI, interpretation by Rodrigo de la Torre Yarza, CIESAS, 2011. <http://www.tetlacuilolli.org.mx/codices.php> [accessed March 31, 2019].

“Pleito por tierras entre Inés Teohuaxochitl y su marido Julián de Contreras, ella nieta de Tecpatzin, muerto hace 40 años, contra Baltazar Memeloc, nieto de Timaltzin, fundador del señorío y cacicazgo de Matlahuacala. Baltazar Memeloc afirma que Tecpatzin era advenedizo y natural de Otunpan y que casó en esta provincia con una señora llamada Mollactzin, hija de Chiquatzin, de la casa de Matlahuacala. Contiene pintura en papel europeo (42 por 31 cm) con glifos y texto en náhuatl y en español.” “Testamento de Tzocotztehutli Michpiltzintli.” Archivo de la Fiscalía de San Mateo Huexoyucan, municipio Panotla, Tlaxcallan, Expedientes 1, 2 (10 marzo 1550–51), copia del siglo XVIII.

“Proceso hecho en la ciudad de Tlaxcala entre las herederas, mujer de Don Juan Maxixcatzin sobre la casa mayorazgo de Ocotelulco.” AGN, *Tierras*, vol. 20, exp. 1, primera parte, exp. 1.

“Testamento otorgado por don Antonio de Castañedas, vecino de esta ciudad y dueño de varios terrenos y unas casas en la misma.” AHET, caja 2, exp. 9, f. 5. 1560.

Published Works

Anderson, Arthur J. O. 1976. *Beyond the Codices: The Nahuatl View of Colonial Mexico*. Berkeley: University of California Press.

Anguiano, Marina, and Matilde Chapa. 1976. “Estratificación social en Tlaxcala durante el siglo XVI.” In *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, edited by Pedro Carrasco and Johanna Broda, 118–50. Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bell, Rudolph M. 1999. *How to Do It: Guides to Good Living for Renaissance Italians*. Chicago: University of Chicago Press.

Calnek, Edward E. 1972. “Settlement Pattern and Chinampa Agriculture at Tenochtitlan.” *American Antiquity* 37 (1): 104–15.

Cárcel Ortí, M. M. 1999. “Hacia un inventario de visitas pastorales en España de los siglos XVI–XX.” In *Memoria Ecclesiae. Las Visitas pastorales en el ministerio del obispo y archivos de la iglesia santoral hispano-Mozarabe en las diócesis de España. Actas del XIII Congreso de la Asociación celebrado en Sevilla 1997*, 9–135. Oviedo: Asociación de Archiveros de la Iglesia en España.

Carrasco, Pedro. 1964. “Family Structure in Sixteenth Century Tepoztlan.” In *Process and Pattern in Culture: Essays in Honor of Julian H. Steward*, edited by Robert A. Manners, 185–210. Chicago: Aldine Publishing Company.

Carrasco, Pedro. 1976. “Los linajes nobles del México antiguo.” In *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, edited by Pedro Carrasco and Johanna Broda, 19–36. Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Carrasco, Pedro. 2016. *Estructura político-territorial del imperio tenochca: La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan*. México: Fondo de Cultura Económica.

Carrasco, Pedro, and Johanna Broda, eds. 1976. *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*. Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Caso, Alfonso. 1954. “Instituciones indígenas precortesianas.” In *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, edited by Alfonso Caso, 13–26. Mexico City: Instituto Nacional Indigenista.

Chance, John K. 1996. “The Barrios of Colonial Tecali: Patronage, Kinship, and Territorial Relations in a Central Mexican Community.” *Ethnology* 35 (2): 107–39.

- Chance, John K. 2000. "The Noble House in Colonial Puebla, Mexico: Descent, Inheritance, and the Nahuatl Tradition." *American Anthropologist* 102 (3): 485–502.
- Cline, Sarah. 1986. *Colonial Culhuacan, 1580–1600: A Social History of an Aztec Town*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Cline, Sarah. 1993. "The Spiritual Conquest Reexamined: Baptism and Christian Marriage in Early Sixteenth-Century Mexico." *The Hispanic American Historical Review* 73 (3): 453–80.
- Compendio Náhuatl*. 2012. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, México. Disponible en la Web: <http://cen.iib.unam.mx>
- Crapo, Richley, H., and Bonnie Glass-Coffin (eds.). 2005. *Anónimo Mexicano*. Logan: Utah State University Press.
- Dore, Elizabeth. 1997. "The Holy Family: Imagined Households in Latin American History." In *Gender Politics in Latin America: Debates in Theory and Practice*, edited by Elizabeth Dore, 101–17. New York: Monthly Review Press.
- Duby, Georges. 1978. *Medieval Marriage: Two Models for Twelfth Century France*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Fargher, Lane F., Richard E. Blanton, and Verence Y. Heredia Espinoza. 2010. "Egalitarian Ideology and Political Power in Prehispanic Central Mexico: The Case of Tlaxcallan." *Latin American Antiquity* 21 (3): 227–51.
- Fargher, Lane F., Verence Y. Heredia Espinoza, and Richard E. Blanton. 2011. "Alternative Pathways to Power in Late Postclassic Highland Mesoamerica." *Journal of Anthropological Archaeology* 30 (3): 306–26.
- García Sánchez, Magdalena. 2015. *Los que se quedan. Familias y testamentos de Ocotelulco, Tlaxcallan, 1572–1673*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Gibson, Charles. 1952. *Tlaxcala in the Sixteenth Century*. New Haven: Yale University Press.
- Goody, Jack. 1984. *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Granados, Luis Fernando. 2005. "Calpultin decimonónicos: aspectos nahuas de la cultura política de la ciudad de México." In *Actores, espacios y debates en la historia de la esfera pública en la ciudad de México*, edited by Cristina Sacristán and Pablo Piccato, 41–66. Mexico City: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Hicks, Frederic. 1982. "Tetzco in the Early 16th Century: The State, the City, and the Calpolli." *American Ethnologist* 9 (2): 230–49.
- Hicks, Frederic. 1986. "Pre-Hispanic Background of Colonial, Political and Economic Organization in Central Mexico." In *Supplement of the Handbook of Midd-*

- le American Indians, Vol. 4: Ethnohistory*, edited by Victoria Reifler Bricker and Ronald Spores, 35–54. Austin: University of Texas Press.
- Hicks, Frederic. 2009. "Land and Succession in the Indigenous Noble Houses of Sixteenth-Century Tlaxcallan." *Ethnohistory* 56 (4): 569–88.
- Hicks, Frederic. 2012. "Governing Smaller Communities in Aztec Mexico." *Ancient Mesoamerica* 23 (1): 47–56.
- Hirth, Kenneth G. 2003. "The Altepetl and Urban Structure in Prehispanic Mesoamerica." In *El Urbanismo en Mesoamérica*, edited by William T. Sanders, Alba Guadalupe Mastache and Robert H. Cobean, 1: 57–84. Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia, The Pennsylvania State University.
- Historia Tolteca-Chichimeca*. 1976. Edited by Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes, and Luis Reyes García. Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública.
- Hoekstra, Rik. 1990. "A Different Way of Thinking: Contrasting Spanish and Indian Social and Economic Views in Central Mexico." In *The Indian Community of Colonial Mexico: Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology and Village Politics*, edited by Arij Ouweneel and Simon Miller, 60–86. Amsterdam: Centro de Estudios y Documentacion Latinoamericanos (CEDLA).
- Johnson, Benjamin L. 2018a. *Pueblos within Pueblos: Tlaxilacalli Communities in Acolhuacan, Mexico, ca. 1272–1692*. Boulder: University Press of Colorado.
- Johnson, Benjamin L. 2018b. "Tlaxilacalli y Altepetl en el Acolhuacan central, siglos XIV–XVII." *Estudios de Cultura Náhuatl* 55: 53–85.
- Kellogg, Susan. 1992. "The Social Organization of Households Among the Tenochca Mexica Before and After Conquest." In *Prehispanic Domestic Units in Western Mesoamerica: Studies of the Household, Compound and Residence*, edited by Robert S. Santley and Kenneth G. Hirth, 207–24. Boca Raton: CRC Press.
- Kellogg, Susan. 1995. *Law and the Transformation of Aztec Society, 1500–1700*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Lockhart, James. 1992. *The Nahuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press.
- Lockhart, James, Frances Berdan, and Arthur J.O. Anderson. 1986. *The Tlaxcalan Actas: A Compendium of Records of the Cabildo of Tlaxcala, 1545-1627*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- López Corral, Aurelio. 2012. "Conquistas y macehuales: la fuente de riqueza en Cuahtinchan y Tepeaca durante la época prehispánica." *Revista Teccalli* 3: 21–27.

- Madajczak, Julia. 2014. "Nahuatl Kinship Terminology as Reflected in Colonial Written Sources from Central Mexico: A System of Classification." PhD diss., University of Warsaw.
- Martínez, Hildeberto. 1984. *Tepeaca en el siglo xvi: tenencia en la tierra y organización de un señorío*. Mexico City: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- McCaa, Robert. 2003. "The Nahua Calli of Ancient Mexico: Household, Family, and Gender." *Continuity and Change* 18 (1): 23–48.
- Medina Lima, Constantino. 1985. "Estratificación y conflictos sociales." In *Actas de Cabildo de Tlaxcala, 1547–1567*, edited by Eustaquio Celestino Solís, Armando Valencia R., and Constantino Medina Lima, 26–49. Mexico City: Archivo General de la Nación, Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Megged, Amos. 2019. *Rituals and Sisterhoods: Single Women's Households in Mexico, 1560–1750*. Louisville: University Press of Colorado.
- Molina, Alonso de. 2001 [1571]. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, edited by Miguel León-Portilla. Mexico City: Porrúa.
- Muñoz Camargo, Diego. 1892. *Historia de Tlaxcallan*. Edited by Alfredo Chavero. Mexico City: Secretaría de Fomento.
- Muñoz Camargo, Diego. 1994. *Suma y epílogo de toda la descripción de Tlaxcala*. Edited by Andrea Martínez Baracs and Carlos Sempat Assadourian. Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Nutini, Hugo, G. 1961. "Clan Organization in a Nahuatl-Speaking Village of the State of Tlaxcala, Mexico." *American Anthropologist* 63 (1): 62–78.
- Olivera, Mercedes. 1978. *Pillis y macehuales: las formaciones sociales y los modos de producción de Tecali del siglo xii al xvi*. Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Olko, Justyna. 2014. *Insignia of Rank in the Nahua World: From the Fifteenth to the Seventeenth Century*. Boulder: University Press of Colorado.
- Perkins, Stephen M. 2005. "Macehuales and the Corporate Solution: Colonial Secessions in Nahua Central Mexico." *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 21 (2): 277–306.
- Reyes García, Luis. 1977. *Cuahtinchan del siglo xii al xvi: formación y desarrollo histórico de un señorío prehispánico*. Weisbaden: Das Mexico-Projekt der deutschen Forschungsgemeinschaft.
- Reyes García, Luis. 1996. "El término *calpulli* en los documentos del siglo xvi." In *Documentos nauas de la ciudad de México del siglo xvi*, edited by Luis Reyes García, Eustaquio Celestino Solís, Armando Valenica Ríos, Constantino Medina Luna, and Gregorio Guerrero Díaz, 21–67. Mexico City: Archivo General

- de la Nación, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Robichaux, David, ed. 2005. *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*. Mexico City: Universidad Iberoamericana.
- Rodríguez López, Emmanuel. 2014. "Sobrevivencia de un linaje Tlaxcalteca: los Mexixcatzin y su preponderancia como *pipiltin*, comerciantes, terratenientes y religiosos 1519–1634." PhD diss., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Rojas Rabiela, Teresa, Elsa Leticia Rea López, and Constantino Medina Lima, eds. 1999. *Vidas y bienes olvidados: testamentos indígenas novohispanos*. Mexico City: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Rojas Rabiela, Teresa, Marina Anguiano, Matilde Chapa, and Amelia Camacho. 1987. *Padrones de Tlaxcallan del siglo XVI y Padrón de nobles de Ocotelolco*. Mexico City: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Sahagún, Bernardino de. 1950. *General History of the Things of New Spain: Florentine Codex*. Edited and translated by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. Santa Fe: School of American Research.
- Sahagún, Bernardino de. 1982. "De las calidades y condiciones de las personas conjuntas por parentesco. De los grados de afinidad. De las personas que difieren por edad y de sus condiciones buenas y malas." *Nueva Antropología* 5 (18): 13–40.
- Sahagún, Bernardino de. 1997. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edited by Angel María Garibay K. Mexico City: Porrúa.
- Santley, Robert S., and Kenneth G. Hirth. 1993. *Prehispanic Domestic Units Western Mesoamerica: Studies of the Household Compound and Residence*. Boca Raton: CRC Press.
- Seidel, Linda. 1993. *Jan van Eyck's Arnolfini Portrait: Stories of an Icon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tanner, Norman, P., ed. 2016. *Decrees of the Ecumenical Councils: Volume 2: Trent to Vatican II*. Georgetown: Georgetown University Press.
- Tomaszewski, Brian M., and Michael E. Smith. 2011. "Politics, Territory, and Historical Change in Postclassic Matlatzinco (Toluca Valley, central Mexico)." *Journal of Historical Geography* 37: 22–39.
- Torquemada, Juan de. 1723. *Monarchia Indiana*. Madrid: Nicolás Rodríguez Franco.
- Townsend, Camilla. 2006. "What in the World Have You Done to Me, My Lover? Sex, Servitude, and Politics among the Pre-Conquest Nahuas as Seen in the Cantares Mexicanos." *The Americas* 62 (3): 348–89.

- Van Zantwijk, Rudolf. 1963. "Principios organizadores de los mexicas: una introducción al estudio del sistema interno del régimen azteca." *Estudios de Cultura Náhuatl* 4: 187–222.
- Williams, Barbara J., and Frederic Hicks. 2011. *El Códice Vergara: edición facsimilar con comentario: pintura indígena de casas, campos y organización social de Tepetlaóztoc a mediados del siglo XVI*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.

SOBRE EL AUTOR

Amos Megged es profesor titular de la Cátedra Helena Lewin de Estudios Latinoamericanos en el Departamento de Historia General de la Universidad de Haifa, Israel. En la década de 1980 comenzó a dedicarse a la etnohistoria haciendo trabajo de campo en los Altos de Chiapas. Posteriormente, como etnohistoriador especializado en las facetas sociales y culturales de las sociedades indígenas del centro de México, publicó diversos artículos en *Hispanic American Historical Review* (HAHR), *Ethnohistory*, *Journal of Interdisciplinary History*, *Colonial Latin American Review*, así como en *Ancient Mesoamerica* y *History and Anthropology*. Además, es autor de *Social Memory in Ancient and Colonial Mesoamerica* (Cambridge University Press, 2010) y coeditor de *Mesoamerican Memory* (University of Oklahoma Press, 2012). Su libro más reciente es *Rituals and Sisterhoods, Single Women's Households in Mexico, 1560-1750* (University Press of Colorado, 2019). Actualmente es miembro del Consejo Editorial de *Ethnohistory*.

Sonidos rituales en San Juan Atzingo Un estudio sobre el teponaztle (Santo *ndot zandaa*) tlahuica

Ritual Sounds in San Juan Atzingo *A Study on the Tlahuica Teponaztle (Santo *ndot zandaa*)*

Alejandro VÉLIZ RUIZ ESPARZA

Investigador independiente, México
alexverl77@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8698-8093>

Francisca ZALAUQUETT ROCK

Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México, México
franciscazalauquettr@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1563-0518>

Resumen

Los teponaztles de San Juan Atzingo (comunidad que pertenece al municipio de Ocuilan, Estado de México), conocidos coloquialmente como “el original” y “la réplica”, son uno de los engranajes culturales e identitarios más importantes para la vida ritual y ceremonial de los pjiekakjo (tlahuicas). Los sonidos de estos instrumentos están codificados en un único patrón rítmico-melódico interpretado de forma reiterada en diversos contextos rituales. Dentro de esta investigación nos interesa explicar los vínculos entre el teponaztle original, o Santo *ndot zandaa* (entendido como un ser corpóreo, divino y dotado de agencia), las cualidades acústicas y organológicas de la réplica, y la dimensión sensorial de ambos instrumentos con énfasis en el tratamiento ritual que los tlahuicas les han reservado. Con respecto a la cosmografía acústica y espacial, los pjiekakjo vigilan y promueven que el cuerpo del Santo *ndot zandaa* y la réplica miren siempre hacia el poniente y nunca hacia el oriente. Esta fijación sonora, cultural y topográfica está ligada a los relatos sobre la huida del teponaztle original, la práctica ritual, así como a la prohibición y transgresión, entendidas estas dos últimas como fuerzas de contrarios que nutren la creencia nativa alrededor de este instrumento.

Palabras clave: teponaztle (Santo *ndot zandaa*), agencia, análisis acústico, organología, corporalidad, producción y percepción sensorial

Abstract

*The teponaztles of San Juan Atzingo (community in the municipality of Ocuilan, Estado de México), known colloquially as “the original” and “the replica,” are one of the most important cultural and identity gears for Tlahuica ritual and ceremonial life. The sounds of these instruments are encoded in a single rhythmic-melodic pattern repeatedly interpreted in various ritual contexts. In this research we are interested in explaining the links between the Santo *ndot zandaa* (understood as a corporeal, divine entity endowed with agency) and its acoustic, organological and sensory qual-*

Recepción: 16 de octubre de 2020 | Aceptación: 15 de enero de 2021



© 2021 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

ities, with emphasis on the ritual treatment that the Tlahuicas have reserved for him. With regard to acoustic and spatial cosmography, the pjiakakjo watch over and ensure that the body of the Santo ndot zandaa always looks towards the west and never towards the east. This sonic, cultural and topographic fixation is linked to stories of the escape of the teponaztle, ritual practice, as well as prohibition and transgression, the latter two understood as opposing forces that nourish native beliefs surrounding this instrument.

Keywords: teponaztle (Santo ndot zandaa), agency, acoustic analysis, organology, corporeality, production and sensory perception

Agradecimientos

Hacemos extensiva nuestra gratitud al doctor Olivier Le Guen (coordinador del posgrado en Lingüística Indoamericana del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México) por su apoyo y observaciones durante el trabajo de campo, a la licenciada Dulce Sugey (Maestría en Ciencias de Complejidad, UACM), quien nos auxilió en el análisis acústico, y a la maestra Rocío Sabino Nava (académica de la Universidad Intercultural del Estado de México), a quien debemos su orientación en la lengua tlahuica, así como la lectura y sugerencias para esta investigación. Un reconocimiento a la familia Gómez Cervantes por su hospitalidad y generosidad, en especial a Jaime Gómez Cervantes por su guía en las jornadas de trabajo de campo y sus conocimientos compartidos sobre la lengua y cultura tlahuica. Agradecemos también a Rufo Raymundo Sabino y Blas Jiménez por la grata compañía y las ideas compartidas sobre los pjiakakjo. A nuestros colaboradores, los señores Pedro Alejandro Anselmo, “don Pancho” (†), y Daniel Bartolo Martínez, quienes desde su experiencia en el sistema de cargos tlahuica nos hicieron partícipes de sus conocimientos asociados al teponaztle. A todos ustedes, gracias por la amistad.

*A la memoria de don Pedro Alejandro Anselmo,
“don Pancho” (†)*

Introducción

Los teponaztles¹ de San Juan Atzingo, conocidos coloquialmente como “el original” y “la réplica”, resultan ser uno de los engranajes y sustentos culturales e identitarios más importantes para la vida ritual y ceremonial

¹ En esta investigación acordamos emplear los términos castellanizados teponaztle y teponaztles (sin cursivas) para referirnos a este tipo de instrumento, ya que forman parte del vocabulario que se usa de manera coloquial en San Juan Atzingo. Castañeda y Mendoza (1933, 7) mencionan que el profesor de náhuatl del Museo Nacional Mariano Rojas propone definir *teponaztli* como “ahuecado” (lleno de aire), derivado de *tepontic*. Al respecto, Molina (2008, f. 113v) registró el vocablo *tepūtic* (*tepontic*) como “Tocon de árbol cortado” o tronco de árbol cortado (véase también Wimmer 2006). De ser correcta esta propuesta, resulta interesante observar que el término tlahuica *ndot zandaa*, “pequeña leña” o “made-rita” (empleado para referirse al teponaztle), también hace alusión, como en el caso nahua, al material con el cual está elaborado este instrumento.

de los *pijekakjo* (tlahuicas).² Como veremos más adelante, en nuestro lugar de estudio se entiende por “teponaztle original” a un instrumento con figura zoomorfa que los tlahuicas ubican en tiempos antiguos y que llegó a San Juan Atzingo de forma inexplicable; mientras que a “la réplica” se le atribuye haber sido elaborada en la comunidad para reemplazar la función sonora del original, ya que éste muestra una seria fractura en una de sus lengüetas.³ La sustitución del original por la réplica no sólo se debe a esta circunstancia, sino que también está asociada al temor comunitario de que el teponaztle sea robado,⁴ o que huya por su propia voluntad rumbo a Tepoztlán, su lugar de origen mitológico. El señor Alejandro⁵ nos comentó que

El mero mero viejo [teponaztle original] dicen que lo tienen guardado, amarrado. Porque tenemos una idea en la política [en San Juan Atzingo]: que nos tenían envidia los de Ocuilan y [se] lo querían robar. [...] y Ocuilan quería recoger el teponaztle y [pues] no se pudo. Por eso lo escondieron. [...]. Está guardado, está guardado, bien escondido (Entrevista, noviembre de 2018).

² Los *pijekakjo* son una minoría étnica del Estado de México que se encuentra inmersa en un fuerte proceso de desplazamiento de su lengua (tlahuica) frente al aprendizaje del español como primera lengua. Según cifras del INALI (2010), la lengua tlahuica es practicada por 745 hablantes, dato que parece no tener soporte en la mermada cantidad de hablantes dentro de la comunidad.

³ El teponaztle original tiene fragmentada la lengüeta empotrada del lado de la cabeza de la figura zoomorfa (además cuenta con cavidades vacías en las que posiblemente hubo incrustaciones para los ojos y piezas dentarias). Ésta es una de las razones por las que la comunidad tlahuica decidió no percutirlo más y, en su lugar, emplear una réplica. Para su protección, actualmente se resguarda en una vitrina enmarcada con madera y vidrio, y se encuentra oculto, bajo el resguardo del mayordomo de San Juan. Por su parte, la réplica permanece en una habitación contigua a la iglesia de San Juan Atzingo.

⁴ Álvarez (2010, 132) menciona que el teponaztle original fue reemplazado por la réplica alrededor del año 2003, debido al robo de imágenes religiosas de las iglesias circundantes tanto en el Estado de México como en Morelos. Adicionalmente, en la comunidad se suele creer que las universidades, el INAH y las autoridades de los museos están constantemente interesados en sustraer al teponaztle original de forma irregular (trabajo de campo, 2018-2020).

⁵ Es interesante mencionar que el nombre de nuestro informante es Pedro, sus apellidos son Alejandro Anselmo y, aunque no se llama Francisco, en la comunidad lo conocen como don Pancho. Su importancia y prestigio dentro de San Juan Atzingo radica en haber transitado por todo el sistema de cargos, ser *tlatolero* (véase nota 8), conocer los protocolos rituales y ceremoniales y haber aprendido a tocar el teponaztle. Estas cualidades lo colocan como un respetable conocedor y practicante de la tradición *pijekakjo*.

Por otra parte, los sonidos de estos instrumentos están codificados en un patrón rítmico-melódico interpretado de forma reiterada en diversos contextos rituales, y será a través de su carácter sagrado⁶ y de sus cualidades acústicas que se nos develen como un símbolo dominante de la memoria sonora y social *pjiekakjo*.⁷ Dentro de esta investigación, buscamos acercarnos a algunos referentes constitutivos que dotan de agencia propia al *teponaztle*. Por ello, nos interesa explicar los vínculos entre el Santo *ndot zandaa* (entendido como un ser corpóreo y divino), las cualidades acústicas y organológicas de la réplica y la dimensión sensorial de ambos instrumentos, con énfasis en el tratamiento ritual que los tlahuicas les han reservado.

La comunidad indígena de San Juan Atzingo se ubica al noreste del municipio de Ocuilan de Arteaga, en el Estado de México. Este municipio colinda al norte con Santiago Tianguistenco y Xalatlaco, al sur y al oriente con el estado de Morelos, y al poniente con los municipios de Malinalco y Joquicingo. De acuerdo con Muntzel y colegas, en este lugar se habla la lengua tlahuica, que forma parte tanto de la familia lingüística otomangué como de la rama otopame. Son cinco las comunidades en donde hay presencia de esta lengua: San Juan Atzingo, Santa Lucía, Doctor Gustavo Baz, San José El Tótoc y el Capulín (Muntzel et al. 2008). En términos lingüísticos, el tlahuica se encuentra emparentado con el matlatzinca y, como menciona González (2010, 30), “La fecha de su separación se ha fijado hacia finales de la tercera década del siglo xv”. Sabemos que en tiempos prehispánicos en Ocuilan hubo presencia tepaneca, matlatzinca y mexica (Quezada 1996; González 2010; Hernández 2009), lo que promovió la configuración de un territorio pluriétnico donde los ocuiltecas (tlahuicas) convivían activamente con otros grupos mesoamericanos. Posteriormente, con el proceso de conquista, esta socialización se extendió hacia los españoles y finalmente hacia los mestizos. Hoy sigue vigente la interacción multicultural, misma que ha dejado su impronta

⁶ Definimos como sagrado en este contexto a un objeto que es digno de veneración y de respeto, y que muchas veces es resguardado en un lugar especial, al cual tienen acceso ciertas personas preparadas. Solamente se utiliza en determinados momentos precisos y no se puede descartar de la vida ceremonial, aunque esté roto, por lo cual es un objeto al que no se puede renunciar, porque brinda estabilidad a su gente.

⁷ Los diversos términos para denominar a este grupo indígena han sido objeto de interés para antropólogos, lingüistas e historiadores. Véanse Muntzel (2004), Álvarez (2006), Sabino (2010) y González (2010). Como menciona Sabino (2010), se les ha nombrado ocuiltecas, atzincas, tlahuicas y más recientemente se les identifica bajo la autodenominación en su propia lengua, es decir, *pjiekakjo*, “como hablamos nosotros”.

dentro de la identidad de los *pjiekakjo*, y seguramente por esta razón en San Juan Atzingo podemos encontrar términos en lengua náhuatl dentro de sus prácticas rituales y ceremoniales. Tal es el caso de los vocablos *teponaztle* y *tlatol*.⁸

Regresando a nuestro tema de interés, el sonido del *teponaztle* tlahuica se articula como un sistema codificado que tradicionalmente se ha empleado para convocar a los muertos y en otros tiempos para realizar algún llamado comunitario urgente. Por ejemplo, Jaime Gómez Cervantes (conversación personal, septiembre de 2020) nos menciona que el *teponaztle* se tocaba anteriormente cuando había personas ajenas a la comunidad que intentaban apropiarse de algún bien (tal es el caso del robo de reliquias), para convocar a asambleas extraordinarias o cuando algo malo pasaba en la comunidad.

Con respecto a la cosmografía acústica y espacial, los tlahuicas vigilan y promueven que el cuerpo del Santo *ndot zandaa* mire siempre hacia el poniente y nunca hacia el oriente. Esta regla topográfica-cultural se aplica en dos situaciones: 1) cuando el *teponaztle* está resguardado (el original en la casa del mayordomo en turno y la réplica dentro del edificio adjunto al templo de San Juan); 2) cuando la réplica es expuesta y tañida en diversas ocasiones ceremoniales y festivas.⁹ Esta fijación sonora, cultural y topográfica se encuentra íntimamente vinculada a los relatos sobre la huida del *teponaztle*, a la práctica ritual, así como a la prohibición y transgresión, entendidas estas dos últimas como fuerzas de contrarios que nutren la creencia nativa alrededor de este emisor sonoro.

Enfoque teórico-metodológico

Con el propósito de realizar una etnografía del sonido acerca del *teponaztle* tlahuica, en esta investigación optamos por emplear un enfoque interdisciplinario en el que se incluyeron propuestas sobre la antropología del ritual

⁸ El término castellanizado *tlatol* deriva del náhuatl *tlahtolli*, “palabra”, y *tlahto*, v. i., “hablar”. Se emplea para referirse al discurso ritual que pronuncian comúnmente las personas ancianas en diversas ocasiones rituales, donde sobresale su uso dentro de la ceremonia del Día de Muertos para convocar y dar la bienvenida a los difuntos que visitan a los vivos.

⁹ Las ocasiones en que la réplica del *teponaztle* es expuesta y tañida son: fiesta de San Juan Bosco (31 de enero), Festival del Quinto Sol (finales de marzo), fiesta de San Juan Bautista (24 de junio), fiesta de Santa María Nativitas (8 de septiembre) y ceremonia del Día de Muertos (1 de noviembre) (trabajo de campo 2018-2020).

de Van Gennep (2008), Turner (2008) y Galinier (2009, 2016). Además incluimos la antropología del cuerpo¹⁰ (Millán, Pérez y Questa 2013; Galinier 1987, 2009, 2016; Trejo et al. 2014; Pitarch 1996). Incorporamos también algunas ideas de la antropología de los sentidos, sobre todo lo relativo a la percepción sensorial vista como resultado no sólo de un proceso fisiológico, sino también de convenciones sociales, culturales e históricas (véanse Classen, Howes y Synnott 1994; Corbin 1987; Howes 2005).

En términos metodológicos, se realizó trabajo de campo entre los años 2018 y principios de 2020. En este periodo fue fundamental la interacción y comunicación con colaboradores tlahuicas, la observación participante, así como el registro fotográfico, de audio y video del ciclo anual festivo (antes, durante y después de los acontecimientos festivos, rituales y ceremoniales). También efectuamos entrevistas abiertas a especialistas rituales, quienes nos aportaron sus conocimientos sobre los relatos relacionados con el teponaztle en la tradición oral tlahuica. Paralelamente, generamos diversas grabaciones de campo del patrón rítmico-melódico del teponaztle (la réplica)¹¹ en varios contextos. Sin embargo, por su calidad sonora seleccionamos la grabación del jueves 21 de marzo de 2019 durante el XXXII Festival del Quinto Sol en la explanada de la comunidad de San Juan Atzingo.¹²

¹⁰ Entre las investigaciones de corte histórico y etnohistórico que podemos considerar como complementarias en nuestra reflexión sobre el tema del cuerpo, tenemos los trabajos de López Austin (1984), Martínez (2013), Surrallés (2010) y Aguado (2011).

¹¹ Como se podrá advertir, se decidió grabar el sonido del teponaztle conocido como la réplica ya que no está permitido que personas ajenas a la comunidad, mujeres y aquellos que no estén autorizados por los representantes del sistema de cargos, tengan contacto con el Santo *ndot zandaa*, por tratarse de un ser divino. Además, no se permite percutirlo por cuestiones de conservación.

¹² El Festival del Quinto Sol es un evento anual presidido por instituciones indigenistas como el Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas y el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, así como por autoridades municipales que promueven actos públicos multisituados (De la Torre 2012, 9-19). Es decir, en diferentes puntos geográficos se representa un “guión” cultural reelaborado a partir de las intenciones de las instituciones públicas y las prácticas locales. En este acto conmemorativo, el teponaztle (la réplica) fue tañido inicialmente por un adolescente y cargado por un mayordomo en procesión desde la iglesia de San Juan hacia la plaza pública en compañía del señor mandón, mayordomos, delegados, tlatoleros y el pueblo. Posteriormente, ya en la plaza pública, el teponaztle se colocó sobre una mesa y se rotó el turno para que un especialista ritual siguiera con el patrón rítmico-melódico. Una comitiva integrada por miembros del sistema de cargos colocaron en la mesa y de forma ritual al teponaztle original (dentro de su vitrina), a las varas de justicia de los delegados y a la de San José de Gracia del mandón. Acto seguido, se dio paso a una ceremonia civil. Al concluir, se volvió a reproducir el patrón rítmico-melódico del teponaztle y se realizó el saludo a los cuatro rumbos (oriente, poniente, norte y sur) y dos direcciones

Posteriormente, efectuamos un análisis acústico basado en las grabaciones y descripciones obtenidas. Este análisis se detallará más adelante.

Narración sobre la huida del teponaztle original

Uno de los temas recurrentes dentro de la oralidad tlahuica es el de las diversas huidas del teponaztle original, ya sea para irse de juerga, para buscar pulque o para encontrarse con su madre (Nana teponaztle) rumbo a Tepoztlán, lo cual nuevamente nos reitera su propia agencia y la posesión de cualidades que serían consideradas como humanas, entre las que se encuentra la intencionalidad de escape. Por su parte, don Pancho (entrevista, noviembre de 2018) nos relató brevemente dos de estos intentos de fuga:

La gente decía: no lo divise, el teponaztle [señala con las dos manos al oriente], porque se puede ir. Ahí está la Nana [teponaztle, en Tepoztlán]. Y algunos no entendieron. Dicen: ¡vamos a divisarlo!, y lo divisaron. Uno de Santa Ana venía, traía su burrito con sus cueros de pulque y lo encontró [al teponaztle] ya [casi] llegando a Cuernavaca. Iba [en el camino] el teponaztle y [el señor de Santa Ana] lo agarró y lo entregó [a la comunidad de San Juan Atzingo]. Ahí fue cuando le mocharon su[s] mano[s], pa[ra] que no [se] saliera. Otra vez, un semanero, daban las cuatro de la mañana aquí; llegó el semanero [y vio] que hasta bajó el teponaztle, hasta la puerta [de la iglesia intentando huir] y fue a echarle vuelta [de oriente a poniente]. Sí, porque [señala con sus manos hacia el oriente] ahí está la Nana. Por eso, así está el teponaztle: mocho [de sus patas delanteras].

Resulta interesante apreciar en este relato que el Santo *ndot zandaa* (quien se caracteriza por poseer el cuerpo de un felino o cánido en acecho y al cual se le atribuye el valor de depredador), inversamente a lo esperado, terminó siendo una presa “agarrada” o cazada por un habitante de la Delegación Santa Ana (perteneciente al municipio de Ocuilan). Esto nos lleva a plantear inicialmente que el comportamiento del teponaztle varía según su orientación espacial y la acción que esté consumando. Observamos valores que oscilan entre ser depredador-presa, benefactor-hacedor del mal y vehículo comunicativo entre humanos vivos y humanos muertos.

verticales (cielo y tierra) en lengua tlahuica y español. Finalmente, se encendió el fuego nuevo, mismo que fue alimentado con tortillas “para que no se enoje”, y se concluyó con una comida comunitaria.

Si bien su escape fue frustrado, la tradición oral da cuenta de que no sería su único intento. El descuido y la falta de “entendimiento” de los humanos (es decir, no seguir las reglas socialmente establecidas) son el tipo de eventos que han producido las diversas huidas del teponaztle. Los efectos de estos intentos de fuga derivaron en una “treta del pueblo” que buscaba, por un lado, brindarle protección al teponaztle y, por otro, sancionarlo por su transgresión a una regla comunitaria. Fue por ello que se decidió ocultarlo (bajo el resguardo del mayordomo en turno) de la vista de los demás, aunque su presencia persiste de manera ubicua en la cultura pjié-kakjo. Por otra parte, el primer acto de fuga (dentro del relato de don Pancho) no menciona si los hechos transcurren en tiempo diurno o nocturno. Sin embargo, en la segunda parte, donde interviene el semanero, se indica que todo ocurrió a las cuatro de la mañana. Este dato, en sintonía con nuestras observaciones de campo, nos lleva a proponer que el periodo nocturno, a la manera en que Galinier (2016) lo plantea para el caso otomí, simboliza el tiempo propicio para la actividad licenciosa o irregular, frente al periodo diurno que representa el orden y lo regular. Innegablemente, éste sería el escenario por excelencia para irrumpir en lo prohibido y así suscitar la transgresión cultural y cósmica en el mundo tlahuica. Al igual que el teponaztle, una diversidad de seres de la nocturnidad (incluyendo a los difuntos) se ponen en acción para interactuar con los humanos y afectar el rumbo de la vida en un intercambio de fuerza (*mut’alitñel*) e intenciones que pueden implicar peligro, deseo, degeneración-regeneración de la vida, prohibiciones y transgresiones entre el ámbito terrenal y las categorías cósmicas de arriba y abajo.

Dentro de la cosmovisión tlahuica el teponaztle es un objeto con agencia, que transgrede las normas sociales de la misma forma en que una persona lo pudiese hacer, lo que denota que estos objetos sagrados ya no dependen por completo de la acción de los humanos, sino que pueden actuar por sus propios medios. Éste es un elemento que se observa también en la posterior aplicación de una sanción en la que se le cortan las patas delanteras, punto que trataremos más adelante. En las fuentes etnográficas esto también sucede con los santos, que son amarrados o mutilados de las piernas para que no se vuelvan a fugar. Por ello, estos seres son a la vez sacralizados y resguardados, pues son objetos con intenciones, que pueden traer bienestar o provocar daños a su comunidad. Esas cualidades de agencia del teponaztle se denotan en sus aspectos tanto materiales como inmateriales y están relacionadas con el hecho de que este instrumento se

“activa” cuando lo percuten. Por esta razón se detallarán a continuación sus cualidades acústicas.

Análisis acústico del teponaztle (la réplica) de San Juan Atzingo

Los teponaztles son instrumentos clasificados como idiófonos, cuya materia oscila debido a su solidez y elasticidad, lo que posibilita la generación de sonidos sin la necesidad de emplear membranas o cuerdas en tensión (Von Hornbostel y Sachs 1961, 14). Los idiófonos se subdividen según la forma en que son ejecutados: pueden ser percutados directa o indirectamente, punteados, frotados o sopladados. En el caso que nos compete, los teponaztles son placas de percusión en juego idioglota¹³ (nueva categoría agregada por Pérez de Arce y Gili 2013). Éstos quedarían dentro de la tipología como placas recortadas (clasificación de Von Hornbostel y Sachs 111.222.1) que son percutidas con palos de madera o de piedra con forma de baquetas que llevan algunas veces un remate de hule o algodón. Los teponaztles pueden estar elaborados de un tronco que se ha ahuecado naturalmente o por uno tallado manualmente. En cualquiera de los casos, en la parte superior del tronco son talladas dos lengüetas en forma de H que quedan empotradas en los cabezales del instrumento, a izquierda y derecha del mismo (véase figura 1).

Los sonidos del teponaztle varían según el tipo de madera, la longitud de las lengüetas, el espesor de cada una de éstas, así como de la sección que se percute. La reverberación de este instrumento se logra gracias a la caja de resonancia tallada en su sección inferior y a la manera en que se apoya el instrumento. Según las evidencias arqueológicas y etnográficas, se han encontrado teponaztles elaborados en madera de aguacate de montaña, granadillo, mora, chico zapote, siricote, *chakté*, palo de rosa, nogal y encino. En muchos casos estos instrumentos llevan esculturas talladas (véase figura 2) o motivos en bajorrelieve, aunque en otros casos se deja el instrumento con su forma cilíndrica sin motivos. También se han hallado representaciones plásticas de este instrumento fabricado en concha, cerámica y piedra (Zalaquett, en prensa), pero en estos casos no tiene una

¹³ Idioglota se refiere a cuando una lengüeta se saca del mismo material constitutivo del instrumento y queda adherida a éste en un extremo. A veces se les llama de forma coloquial “xilófonos de doble lengüeta”.



Figura 1. Vistas superior y lateral de la estructura organológica de un teponaztli. En ellas se notan tanto sus lengüetas como su caja de resonancia. Dibujo de Francisca Zalaquett



Figura 2. Teponaztli tlahuica (la réplica).
Fotografía de Alejandro Véliz Ruiz Esparza (octubre, 2018)

función como emisor sonoro directo, sino como un objeto simbólico que hacía alusión a su función sonora.

Por medio de las fuentes escritas, iconográficas y etnográficas se ha logrado determinar las formas en las que se puede apoyar este instrumento, lo cual influye en su intensidad sonora:

1. Se le apoya por el tercio medio de su parte inferior sobre un rollo circular de zacate o tule trenzado, lo que obliga al músico a tocarlo de cuclillas o sentado en un taburete de poca altura (*icpalli*) (Castañeda y Mendoza 1933, 6).
2. Se apoyan sus dos cabezales sobre dos horquetas o caballetes de madera unidos por una tabla en forma de mesa. En este caso el ejecutante permanece de pie (Castañeda y Mendoza 1933, 6).
3. Se coloca el teponaztle sobre un rollo de zacate o tule trenzado y se hace descansar este último sobre el caballete o armazón de madera (Castañeda y Mendoza 1933, 6).
4. Se lleva el teponaztle en la espalda sujeto por un mecapal en la frente, y el ejecutante va atrás percutiendo.
5. El sujeto sostiene el teponaztle con las dos manos en la espalda baja, como en el caso tlahuica, lo cual implica dirigir el rostro del instrumento hacia el poniente (véase figura 3).
6. Se sitúa al teponaztle sobre una mesa o superficie para ser tañido (esta modalidad es intercalada en la comunidad de San Juan Atzingo con el formato anteriormente referido).

Para determinar las características acústicas del teponaztle tlahuica en el Festival del Quinto Sol utilizamos un análisis de Fourier,¹⁴ con el algoritmo de la FFT (Fourier Fast Transform)¹⁵ adaptado a una programación en Matlab.¹⁶ En este software se implementó un análisis tiempo-frecuencia que nos permitió obtener y caracterizar el contenido sonoro de las grabaciones

¹⁴ Es el estudio de la representación de funciones o señales como superposición de ondas “básicas” o armónicas”.

¹⁵ Es un algoritmo que permite calcular la transformada de Fourier y su inversa. Es de gran importancia debido a que tiene una amplia variedad de aplicaciones, como el procesamiento digital de señales.

¹⁶ Es un software desarrollado para programar vectorialmente que contiene algoritmos y paquetes para diferentes áreas tecno-científicas.



Figura 3. Traslado del teponaztle (la réplica) en el XXXII Festival del Quinto Sol. Fotografía de Olivier Le Guen (marzo, 2019)

efectuadas en campo en marzo de 2019.¹⁷ Este tipo de instrumentos genera claramente una frecuencia fundamental para cada sección que se marca con la percusión sobre la lengüeta. Sin embargo, dentro de esta serie de ondas formadas en el espectro se puede notar que no se genera una serie armónica uniforme, sino una gran cantidad de armónicos tonal disonantes y disonantes.¹⁸ Por lo tanto, fue necesario implementar un análisis de la forma de la onda y del comportamiento del espectro junto con un espectrograma (véanse figuras 4 y 5). Cabe señalar que el ruido ambiental en el

¹⁷ Es un conjunto de técnicas para la caracterización y manipulación de señales donde las frecuencias se pueden observar en el dominio del tiempo y, a su vez, en el dominio de la frecuencia, es decir, las frecuencias son constantes en el tiempo.

¹⁸ Hemos dado la siguiente nomenclatura de clasificación para los armónicos: cuando establecemos que un armónico es tonal, se debe a que el armónico se encuentra bien definido en el espectro; cuando es un armónico disonante, se observa un *cluster* de líneas conformando al armónico, como una banda gruesa de pequeñas líneas; por último, cuando el armónico es tonal-disonante, se observa un conjunto de líneas más estilizadas que en el caso anterior. Generalmente los estudios sobre los instrumentos musicales se refieren a armónicos tonales y disonantes, pero como en este caso los instrumentos marcaban un comportamiento medio, preferimos incluir esta última categoría de clasificación.

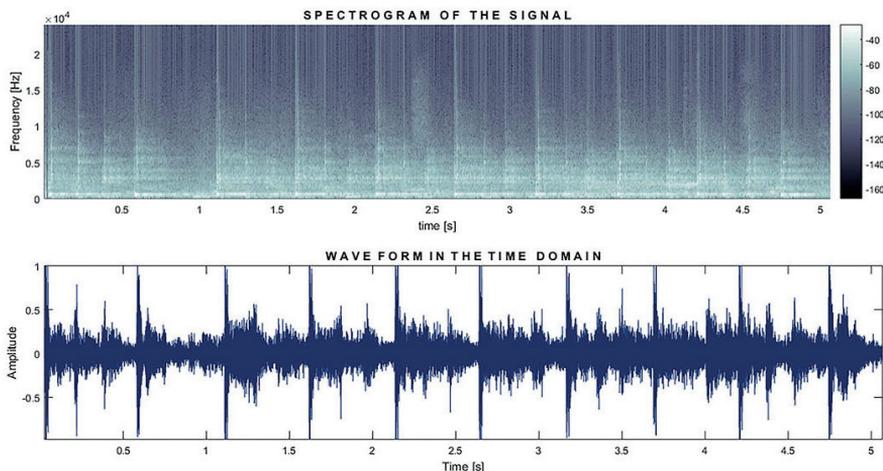


Figura 4. Lengüeta 1 del teponaztle tlahuica en la que se muestra el espectrograma y la envolvente del sonido. Gráfica elaborada por Dulce Espino

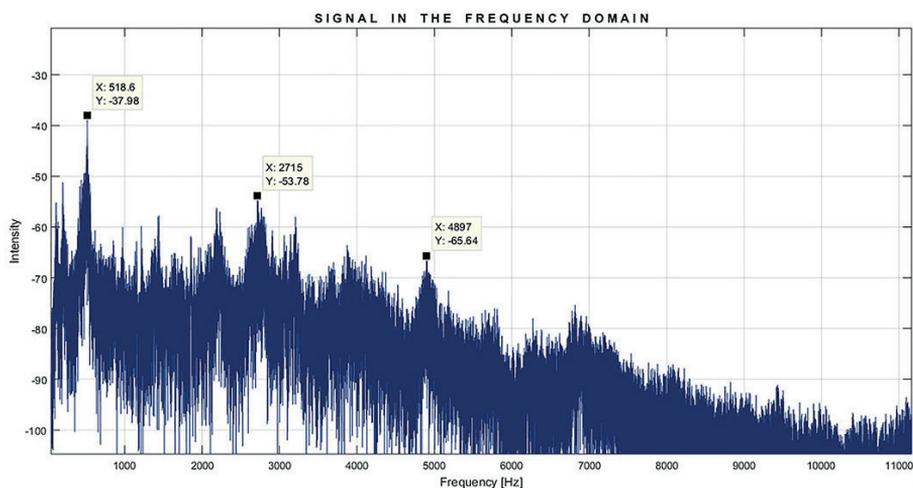


Figura 5. Lengüeta 1 del teponaztle tlahuica en la que se muestra el espectro del sonido. Gráfica elaborada por Dulce Espino

que se grabó tiene contribuciones en el espectrograma y espectro, pero por ser un instrumento de percusión afortunadamente se marcan las frecuencias fundamentales con mucha claridad. En este análisis consideraremos la percusión efectuada sobre las dos lengüetas, ya que ésta es la forma en que se toca el teponaztle tlahuica en la actualidad. Pero es importante señalar que

en otros casos, por ejemplo en el área maya, percuten, además de las lengüetas, distintas secciones del cuerpo de este instrumento.

Se puede definir el timbre del instrumento con el espectro y la envolvente en conjunto con el espectrograma, pues esto nos permite ver cómo se comportan las frecuencias en cada intervalo de tiempo de nuestra grabación (véanse figuras 4 y 5). Por ejemplo, al observar la forma de la señal en la figura 4 (lengüeta 1) junto con el espectrograma, se detecta una diferencia de ritmo respecto a la figura 6 (lengüeta 2) (véase figura 6), donde la percusión es más rápida. Por otro lado, en el caso del espectro del sonido (figura 4), éste inicia con un pico máximo de 518.5 Hz y luego pocos picos marcados en frecuencias hasta 2 500 Hz, aproximadamente. De este modo continuamos viendo algunos picos tonales disonantes, pero sin relación armónica. En cuanto a su intensidad, el pico predominante tiene un valor de -37.98 dBSF. En comparación con el espectro de la figura 7, podemos observar el espectro, que inicia con un pico máximo de 443.9 Hz y luego pocos picos marcados en frecuencias hasta 2500 Hz, muy similar al primer caso (véase figura 7). En cuanto a su intensidad, el pico predominante tiene un valor de -38.82 dBSF (véase tabla 1).

La forma de la onda cambia en su amplitud e intervalos de tiempo según el lugar de la lengüeta donde es percutido, la cámara resonadora y la estructura del material percutor, así como el tipo de madera, pero no influye sobre el espectro del sonido, ya que éste se comporta de la misma forma debido a la vibración de las lengüetas y al ritmo y presión de la ejecución. En cuanto al tempo de ejecución, éste se encuentra dentro de los 120 PPM (pulsaciones o golpes por minuto) si consideramos el acento predominante. Sin embargo, en ocasiones se acelera y es posible que comience en 121 o 122 PPM. Sus figuras son irregulares, a veces el intérprete las marca en 3, 4, 6 o hasta 8 golpes seguidos, otras veces son 4 o 6, etcétera. Por lo tanto, su ejecución es libre y muy orgánica, aunque mantiene a la vez un orden (Hugo Brizuela, comunicación personal, agosto de 2019).

En los teponaztles se nota claramente que se obtienen diferentes frecuencias según se percute en la sección inicial (más agudo, cerca de la rana vertical), media o final de las lengüetas (más grave cerca de la sección del empotramiento). Por esta razón, tanto la longitud y espesor de las lengüetas como la forma que se le dio a la sección inferior influyen en la frecuencia producida. En muchos casos la lengüeta puede tener un espesor uniforme; otras veces puede ser un poco más ancha del extremo lejano al empotramiento; en algunas ocasiones puede ser más delgada en la sección

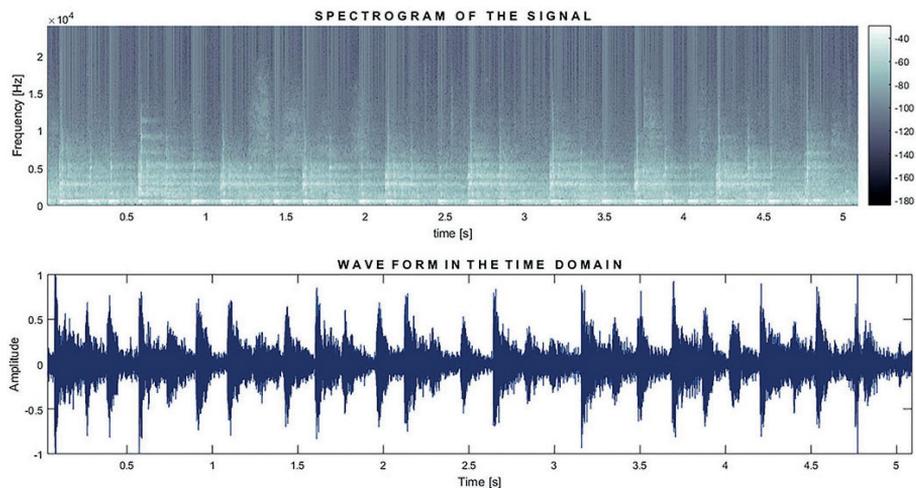


Figura 6. Lengüeta 2 del teponaztle tlahuica en la que se muestra el espectrograma y la envoltura del sonido. Gráfica elaborada por Dulce Espino

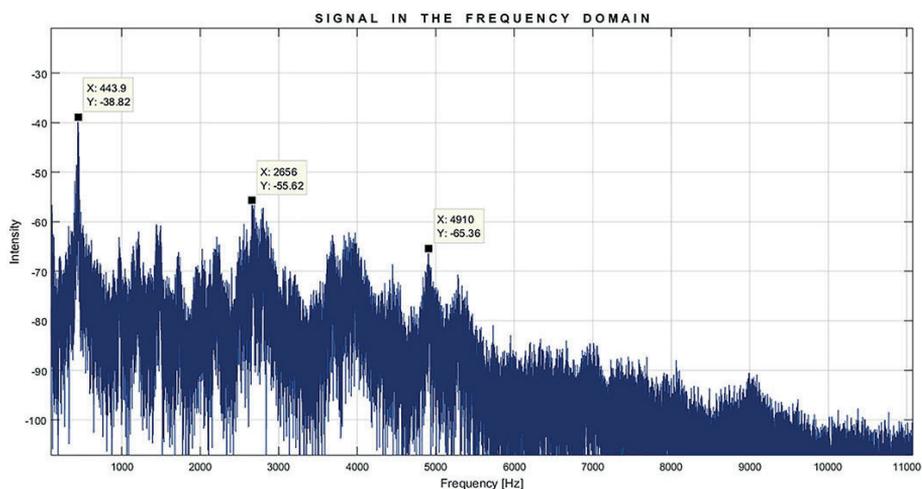


Figura 7. Lengüeta 2 del teponaztle tlahuica en la que se muestra el espectro del sonido. Gráfica elaborada por Dulce Espino

media y aumentar su grosor junto al empotramiento, etcétera. Todo esto hace que las lengüetas vibren de forma distinta cuando son percutidas y que, por esta razón, generen diferentes frecuencias. Por ejemplo, el teponaztle tlahuica tiene en la sección opuesta del empotramiento una talla en su sección inferior en forma piramidal, lo cual hace que estas lengüetas

Tabla 1
 FRECUENCIAS FUNDAMENTALES DEL TEPONAZTLE
 (LA RÉPLICA) DE SAN JUAN ATZINGO

<i>Número de lengüeta</i>	<i>Frecuencia fundamental (Hz)</i>	<i>Intensidad (dBSF)</i>	<i>Tono Occidental con cents</i>
Lengüeta 1	518.5	-37.98	Si 4 + 83.82 cents
Lengüeta 2	443.9	-38.82	La 4 + 14.91 cents

vibren menos en ese extremo y tengan una resonancia más uniforme en todo el instrumento. Esto demuestra un gran conocimiento en la técnica de manufactura y en el manejo de los sonidos que se querían obtener (véase figura 8). De igual importancia para la reverberación del sonido son el tamaño de la caja acústica o cavidad de resonancia y el lugar en el que se coloca el instrumento. En el caso del teponaztle tlahuica, cuando es llevado en la espalda y percutido, éste tiene una mayor amplitud sonora. En cambio, cuando se posa sobre la mesa, pierde esta amplitud, pues la caja acústica se encuentra tapada.

Un elemento adicional que determina la cualidad sonora del teponaztle tlahuica radica en el tipo de baqueta que se emplea. Sobre este punto, el señor Jiménez nos comentó que:

El problema no es tocarlo, el problema es sacar el sonido, sacar el sonido. Mira, yo lo puedo tocar [tañe la réplica del teponaztle de un modo] y suena. [Vuelve a tocar el instrumento con mayor cuidado según el patrón rítmico-melódico tradicional], es diferente [su sonido] [...]. El problema es sacarle el sonido. Ahora, si le sacamos el sonido al original, nooo pues [...]. Ahora imagínate qué madera tan aguantable [*sic*] será [...], cuántos años lo tocaron y nunca se acabó. [...]. Si le sacamos el sonido al original, el original es otro rollo. El original tiene unas cosas [baquetas] que hasta la fecha ni siquiera están descabezadas, como ahorita estas [baquetas de la réplica del centro de San Juan Atzingo] que ya están despostilladas. Porque el original trae sus piezas [o baquetas]. Lo de menos es que yo lo toque con otras varas, pero las varas no le van a soltar el sonido que debe de soltar y mucho menos el original [continuó tocando el teponaztle]. (conversación personal, noviembre de 2018).

En efecto, para poder “sacarle el sonido” al teponaztle son de suma importancia tanto la selección de baquetas como el papel del ejecutante, el



Figura 8. Sección inferior de las lengüetas del teponaztle tlahuica (la réplica). Se puede notar la talla en forma piramidal en la sección final. Fotografía de Alejandro Véliz Ruiz Esparza (octubre 2018)

cual pone en práctica su pericia, aprendizaje, experiencia y disposición al momento de tañerlo. Cada teponaztle tiene su propio par de baquetas hechas de distinta madera y sin remate en la punta, por lo que la percusión se realiza directamente con la cabeza no recubierta (localizada después del cuerpo y cuello de la baqueta). Esto genera dos resultados: a) un desgaste mayor en las lengüetas del instrumento; b) un timbre específico que ha definido parte de la identidad sonora tlahuica.

“Genealogía” del teponaztle: ¿entre parientes y vecinos?

Los habitantes de San Juan Atzingo explican que el teponaztle original es hijo del que se encuentra en Tepoztlán, poblado donde se han localizado a la fecha dos teponaztles. Resulta interesante precisar que uno de estos dos instrumentos es asimilado dentro de la mitología y tradición oral tlahuica como femenino (la Nana teponaztle), mientras que el teponaztle original de San Juan Atzingo es considerado como masculino y ambos se

encuentran emparentados con el cerro del Tepozteco. Stresser-Péan (2011) localizó entre los totonacas, tepehuas, otomíes y nahuas de la Sierra Norte de Puebla¹⁹ una fuerte asociación de los teponaztles con los cerros y con valores femeninos, otros tantos casos se vinculan con lo masculino, y unos más se pueden interpretar como seres bisexuados. Como vimos en el caso del relato tlahuica sobre la huida del teponaztle original, el valor simbólico de lo femenino representado en la Nana teponaztle ejerce una constante y activa atracción sobre el teponaztle original. Este dinamismo matiza intensamente la vida ritual y las narraciones orales de los *pijekakjo*.

Retomando el tema de los teponaztles de Morelos, Saville (1925) explica que en 1895 éstos se encontraban en el Museo Local de la población de Tepoztlán, hasta la época en que este recinto fue destruido y saqueado durante la revolución Zapatista. Luego quedaron en manos del síndico del Ayuntamiento de Tepoztlán, quien los guarda celosamente y los pasa de autoridad en autoridad. Uno de estos teponaztles tiene un grabado en bajorrelieve que representa un danzante con una sonaja en la mano derecha y un posible abanico en la izquierda. Según plantean Castañeda y Mendoza (1933, 25), esta figura puede representar a Xochipilli por la cresta que lleva sobre la frente y el falo en erección, que en el grabado parece haber sido destruido intencionalmente. El segundo teponaztle lleva también tallado a un danzante con un hacha de cobre (*tepuzcolli*), y podría representar al dios del pulque (Tepuztécatl), divinidad local de Tepoztlán (lugar de hachas de cobre) (Castañeda y Mendoza 1933, 25) (véase figura 9). Los mismos autores registran que este instrumento emite sonidos de La5 y Re6, aunque éste fue un estudio que se efectuó en 1933. Sería de gran utilidad poder comprobar en la actualidad estos rangos, pues con ello se lograría corroborar si ha habido cambios en la conservación de la madera y en sus cualidades sonoras.

Además, los pobladores de San Juan Atzingo refieren que su teponaztle es hermano del teponaztle de Malinalco, el cual se encuentra resguardado en el Museo Nacional de Antropología. Respecto a la procedencia de este último, dice Saville (1925) que, de acuerdo con Francisco del Paso y Troncoso, procede de Chalco y representa un anfibio, el cual podría ser un *ahuitzotl* (o perro de agua) (Castañeda y Mendoza 1933, 10) (véase figura 10). Sin

¹⁹ Además de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, en la actualidad el teponaztle es tocado también por nahuas de Acatlán, Guerrero (Díaz 2003), teenek de la huasteca (Jurado y Camacho 2009) y mayas (Zalauquett et al. 2018).

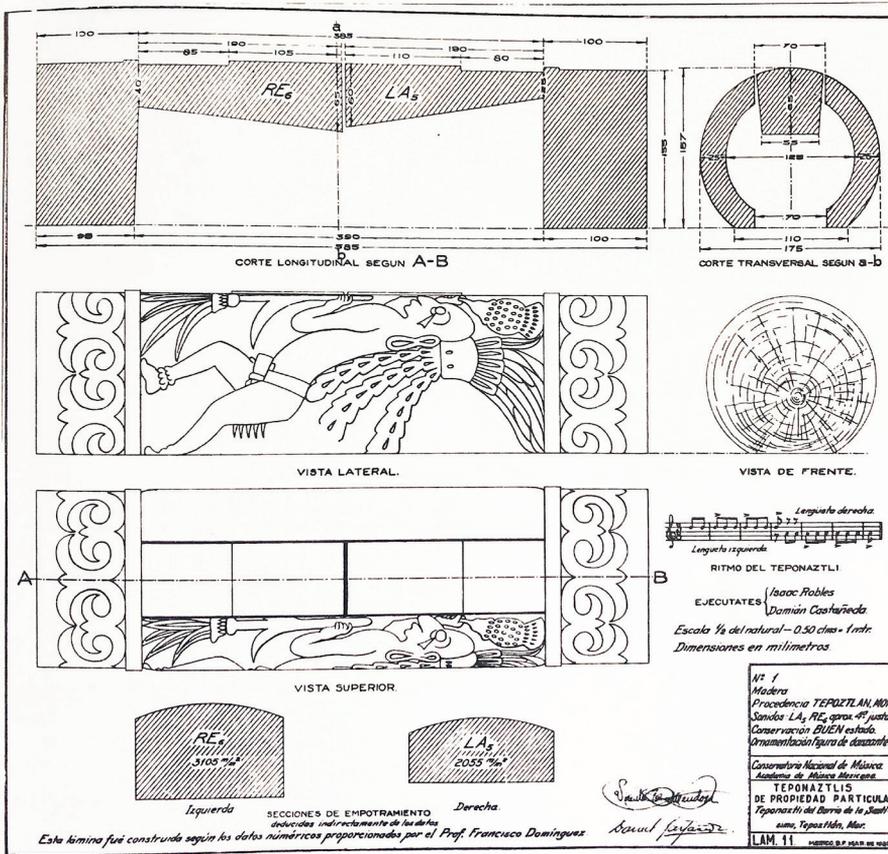


Figura 9. Dibujo con todas las vistas del teponaztli de Tepoztlán.

Fuente: Castañeda y Mendoza 1933, lámina 11

embargo, el registro de procedencia del propio museo indica que este instrumento proviene de Malinalco. Las órbitas de sus ojos conservan restos de pintura roja y huellas de la resina que se usó para fijar las incrustaciones. Además, las fauces se encuentran aún cubiertas de pintura roja. Castañeda y Mendoza (1933, 11) registran que está elaborado con madera de chico zapote, especie tropical de la península de Yucatán y de la costa del Pacífico, y que produce un intervalo de quinta perfecta con las notas La $4+1/4$ de tono y Mi $5+1/4$ de tono. Pero un estudio reciente efectuado por biólogos para determinar el tipo de madera ha demostrado que este instrumento fue elaborado de forma casi segura con *Dalbergia granadillo* (Herrera-Castro et al. 2019, 15), y que sus lengüetas emiten frecuencias que van de 110.18 Hz



Figura 10. Teponaztle de Malinalco resguardado en el Museo Nacional de Antropología. Fotografía de Francisca Zalaquett

(La2) a 167 Hz (Mi3). Esto nos habla de un cambio importante en los rangos sonoros, notoriamente más bajos por casi dos octavas entre el estudio efectuado en 1933 (el cual no tenía la tecnología con la que en este momento contamos) y el actual. Lo que nos lleva a preguntarnos si esta diferencia es producto de la poca precisión del primer estudio o si la estructura de la madera ha cambiado en estos 86 años (por la humedad o sequedad del ambiente donde se encuentra resguardado). La respuesta a esta interrogante podría ser de gran ayuda para establecer otros protocolos de conservación en este tipo de instrumentos de origen mesoamericano.

Como hemos mencionado hasta ahora, además de los teponaztles de Malinalco y Tepoztlán, en San Juan Atzingo se suele hablar del original y la réplica.²⁰ Sin embargo, con el paso del tiempo los tlahuicas han incorporado como parte de sus referentes culturales e identitarios a un número mayor de estos instrumentos idiófonos. Fue así que, con base en nuestro trabajo de campo, logramos identificar tres teponaztles localizados en distintos barrios (Centro, Nativitas y Loma de Teocalcingo) que guardan cierto

²⁰ Véanse Álvarez (2006, 2010) y Salazar (2008). Por su parte, Stresser-Péan (2012) compiló dos interesantes fotografías del año 1971 en las que encontramos al Santo *ndot zandaa* tlahuica tañido frente al templo de San Juan y orientado hacia el poniente.

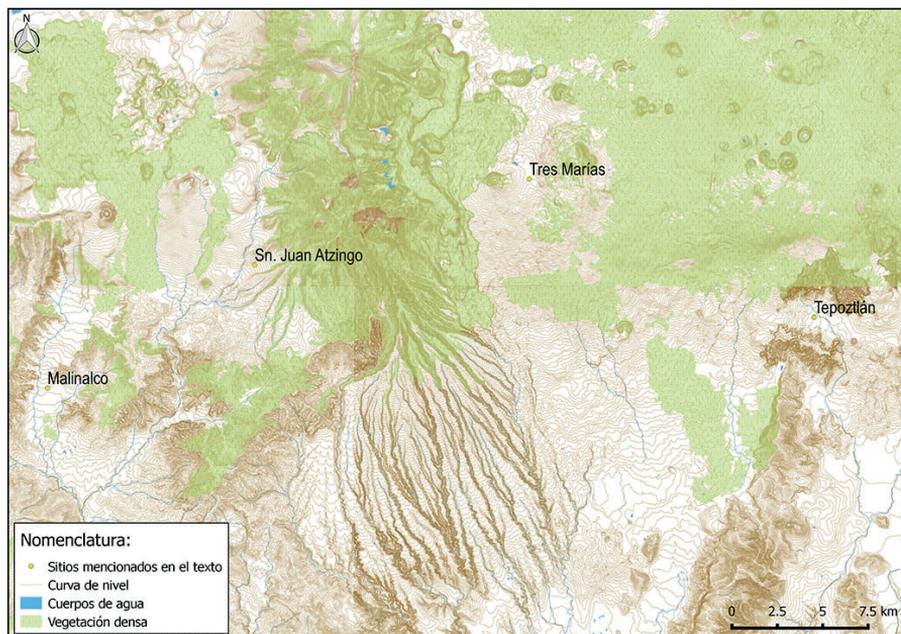


Figura 11. Ubicación de San Juan Atzingo y de los territorios vecinos en los que hay presencia de teponaztles. Mapa elaborado por Chrystian Reyes Castillo

vínculo con el teponaztle original.²¹ Sin embargo, el señor Martínez, mayordomo de San Juan, nos comentó que al parecer en Tres Mariás (Morelos) hay un cuarto teponaztle (asociado al original) que se caracteriza por ser más pequeño y por tener figuras labradas (Daniel Bartolo Martínez, entrevista, octubre de 2018).

Si observamos el mapa de la figura 11, logramos apreciar a nivel regional un complejo sonoro del teponaztle en las zonas sureste del Estado de México y la parte norteña de Morelos, las cuales se vinculan topográficamente por una franja curvada e imaginaria trazada de este a oeste, y están divididas por las lagunas de Zempoala y el cerro del mismo nombre. A nuestro parecer, estas zonas forman parte de una “genealogía” del

²¹ Lo que hemos podido observar es que en los barrios que circundan al centro de San Juan Atzingo se ha ido reproduciendo culturalmente la práctica ritual de tocar el teponaztle. Sin embargo, esto no significa que los instrumentos estén hechos de manera similar al original, pues cada uno tiene su propia “biografía” y referente, los cuales dependen del artesano que lo labró. Éste es un tema que, por su importancia, habría que abordar detalladamente en otra ocasión.

teponaztle tlahuica que presenta distintos tipos de lazos y valores: en algunos casos los teponaztles se relacionan de forma directa; en otros, presentan una discreta vecindad (éste es el caso de los teponaztles de Tres Marías, Loma de Teocalcingo y el barrio de Nativitas), o forman una matrilinealidad mitológica, como la de la Nana de Tepoztlán y los de Malinalco y San Juan Atzingo.

Podríamos decir que en esta región se observa un peculiar “sistema básico de parentesco y vecindad” entre siete instrumentos idiófonos. Este grupo de percusiones funcionan como agentes fundamentales que han alimentado en forma diversa la identidad sonora, así como la mitología y la práctica ritual tlahuica.

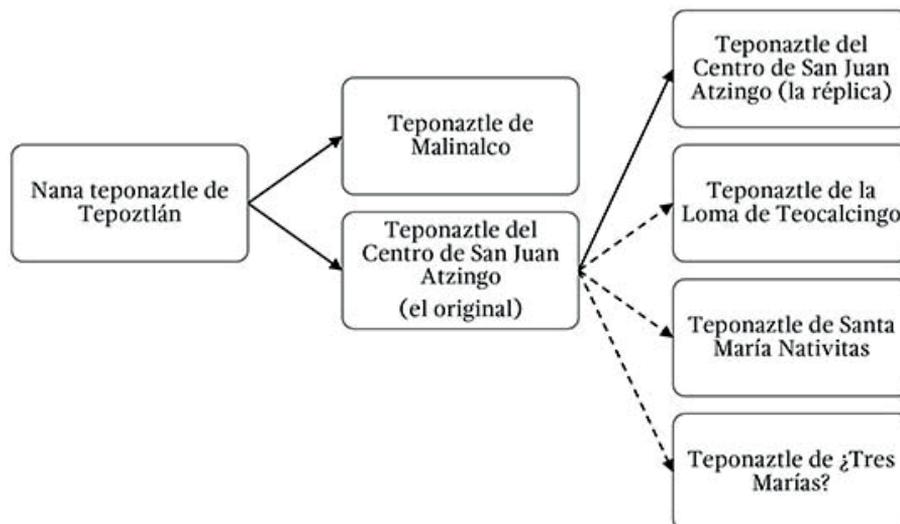
Por otra parte, podemos plantear las siguientes preguntas: ¿la comunidad de San Juan Atzingo marca diferencias entre el teponaztle original y la réplica?, ¿en qué radica esta distinción?, ¿qué efecto tiene esto en la práctica ritual? Para intentar dar respuesta a estas interrogantes veamos el testimonio del señor Jiménez:

[La réplica del centro de San Juan Atzingo] lo hizo [el señor Neri], él lo hizo [...] y se le pidió que lo labrara él para no exponer al original ¿Por qué? porque el [teponaztle] original no es para que este aquí [...]. Fíjate, qué te puedo decir, tiene quinientos años el original, bueno, quiero pensarlo eh, que tiene quinientos años el original [...]. Yo, como le digo a mis hijos, el teponaztle para nosotros representa algo simbólico ¿Por qué? porque tenemos [sic] etnias [...], pero cada etnia se debe distinguir por algo, quiero verlo de esa manera. Y San Juan se decidió por el teponaztle [...] (conversación personal, noviembre de 2018).

Podemos deducir, con base en el texto anterior, que al teponaztle original se le atribuye una procedencia remota en el tiempo, tanto en el sentido cronológico como en el mítico. Por su parte, el señor Alejandro, “don Pancho”, nos mencionó que: “[...] es un teponaztlito [...], es como un dios que lo tienen dentro de la iglesia” (Pedro Alejandro Anselmo, “don Pancho”, conversación personal, noviembre de 2018). Al ser entendido como un dios (*wet’utata*),²² es decir, un ser divino o santo, los habitantes de la

²² Rocío Sabino Nava (conversación personal, mayo de 2020) nos explica que, si bien el término polisémico *n’utata* puede emplearse para referirse a las categorías “sol”, “dios” o “santo”, el vocablo *wet’utata*, “el señor dios”, puede ser más preciso en el sentido en que lo plantea don Pancho. Un concepto híbrido (como préstamo del español) asociado a este campo semántico puede ser *Wemuñindus*, “Dios”.

Cuadro 1
 “GENEALOGÍA” DEL TEPONAZTLE TLAHUICA



Fuente: Alejandro Véliz Ruiz Esparza con base en trabajo de campo (2018-2020)

comunidad expresan no saber cuál fue la forma en que llegó a San Juan. Por otra parte, se considera que la réplica fue labrada por manos humanas y que este teponaztle no se desplaza ni huye al oriente como el original. Como ya mencionamos en el apartado anterior, otra de las diferencias tiene que ver con “sacarle el sonido” a ambos instrumentos, pues, de acuerdo con la percepción auditiva de los tlahuicas, cada teponaztle llega a “soltar su sonido”. De manera sucinta podríamos decir que el teponaztle original es tratado y percibido como una reliquia divina que pertenece al otro mundo. Por esta razón se le sahúma con un *ñilpaly* (sahumerio) y *ñyipe* (copal). Entre tanto, a la réplica no se le suele sahumar (al menos así sucede dentro de las prácticas rituales realizadas en la iglesia y delegación de San Juan), y es posible reconocer que este instrumento fue labrado por un artesano y cumple con la función de suplir al original.²³

²³ Es muy interesante mencionar la forma en que los fieles del barrio de Nativitas tratan ritualmente al teponaztle (la réplica) durante su visita anual en la fiesta patronal del 8 de septiembre. A este instrumento se le coloca un collar con flor de compasuchitl y un *tlascalli*, y se le da de comer un pan o una mazorca que se le coloca en el hocico.

Por otra parte, es interesante observar que las reglas aplicadas al teponaztle original son empleadas para normar los usos rituales de la réplica, pues ésta se encuentra supeditada a aquél. Sin embargo, el valor del sonido producido por ambos tipos de teponaztle promueve la misma eficacia ritual, aunque, como hemos visto, la comunidad reconoce, en términos de percepción auditiva, la distinción acústica entre uno y otro. De este modo, los factores que determinan la eficacia de la intervención sonora son: tocar el teponaztle según el patrón rítmico-melódico tradicional tlahuica y el cumplimiento del protocolo ceremonial, festivo y ritual. Definitivamente, la réplica tiene cualidades similares y es un objeto-imagen que sirve en los rituales, pero el instrumento clave con agencia es el teponaztle original.

Producción y percepción sensorial múltiple del teponaztle tlahuica

El sistema de producción y percepción sensorial del Santo *ndot zandaa* está constituido por al menos tres códigos comunicativos: visual, cinético y sonoro. Los dos primeros se complementan y actúan de manera global en un ejercicio dinámico y performativo que se pone en práctica tanto en los contextos rituales como en los momentos en que se resguarda el instrumento. El código sonoro plantea un caso particular, pues si bien el teponaztle original potencialmente puede producir dos sonidos fundamentales, queda claro que ya no es posible percudirlo para evitar acelerar el deterioro de la lengüeta fragmentada. De esta manera, la función de producir sonido se “transfiere” al teponaztle réplica, lo que justifica la presencia de un segundo instrumento en la práctica ritual tlahuica.

Podemos decir que, al poseer agencia, el teponaztle distingue al mundo de manera visual y cinética a través de su orientación corporal en el espacio físico y ritual. De manera que el mirar y desplazarse cinéticamente hacia el oriente fue motivo de una profilaxis ritual²⁴ que parcialmente reguló la experiencia motora del teponaztle. Para ello, su sensorialidad motriz fue

²⁴ Según Van Gennep, los ritos profilácticos son aquellos actos que implican la limpieza como estrategia para quitar lo impuro y peligroso, y mediante los cuales se busca la protección e integración del individuo a la comunidad. Con esta categoría suele referirse a los ritos de paso y de agregación que incluyen el embarazo, el parto, la primera vez y la inclusión del individuo que sale de la comunidad o que pretende entrar al grupo social (Van Gennep 2008, 67-70, 242).

restringida de forma cultural de dos maneras: a) mutilación ritual²⁵ de sus extremidades delanteras; b) encadenamiento dentro de la iglesia de San Juan. Así, la movilidad corporal del teponaztle y su percepción visual quedaron marcadamente sujetas a la voluntad humana para poder dirigirlo hacia el poniente. Con estos breves datos sobre percepción sensorial cinética y visual nos queda claro que hay dos orientaciones espaciales privilegiadamente cargadas de simbolismo. En efecto, el poniente es el rumbo en que el Santo *ndot zandaa* y la réplica se comunican de forma eficaz con los humanos (vivos y muertos), mientras que el oriente es el lugar de la transgresión.

Por otra parte, el código sonoro del teponaztle es un sistema eficaz de producción y percepción sensorial en situaciones de orden ritual. Hay entonces un ejercicio dialógico entre humanos y seres divinos que se instaura a través del uso y apropiación del sonido. Esta suerte de turnos de voz en contextos rituales se entabla actualmente por medio del sonido del teponaztle (la réplica), repique de campanas y pronunciación del tlatol en la ceremonia del 1 de noviembre dedicada al Día de Muertos (*ñutunde temi kjundujee*). Sin embargo, también es fundamental el silencio. Precisamente, será durante los momentos en que se pronuncia el tlatol en que los vivos dialoguen con la palabra ritual de los tlatoleros y tlatoleras, mientras que las autoridades finadas contestan en los lapsos de silencio que intencionalmente se intercalan durante el discurso. De este modo, sonidos y silencios forman parte del sistema de comunicación ritual tlahuica en el que actúan vivos y muertos, humanos y no humanos. Podríamos decir que, durante la ceremonia del Día de Muertos, el teponaztle funciona en una primera lectura como una “tecnología de voz alta”. Domínguez (2017, 47) clasifica en esta categoría a emisores sonoros que van desde la voz humana hasta los altavoces, silbatos, cornetas, cuernos e instrumentos de percusión. Todos ellos se pueden emplear para hacer distintos llamados o convocatorias a la distancia. En una segunda aproximación, el teponaztle se comporta como un ser divino que actúa como generador del “umbral sonoro” que permitirá el tránsito fluido de los difuntos desde el mundo de los muertos hacia el de los vivos. De esta forma, el significado del patrón rítmico-melódico puede interpretarse como un sonido liminal altamente codificado.

Veamos a continuación con más detalle el fenómeno sonoro asociado al teponaztle tlahuica y su vínculo con la condición corporal.

²⁵ Este tema lo desarrollamos más ampliamente en el apartado “Transgresión, crisis y reincorporación ritual”.

Corporalidad y lenguaje sonoro

Uno de los retos trazados en las últimas décadas desde los estudios antropológicos se encamina a interpretar la dimensión corporal en las culturas indígenas. En esta línea de abordaje nos interesa aproximarnos a la comprensión cultural que los tlahuicas han construido en torno al teponaztle entendido como un agente corpóreo y divino. En este sentido, la comunidad tlahuica no concibe al teponaztle en forma exclusiva como instrumento musical, sino que lo conceptualiza de manera más amplia, como un ser que posee cuerpo zoomorfo, intenciones, voluntad y un lenguaje multisensorial para comunicarse con los humanos en un contexto ritual. Desde una perspectiva emica, don Pancho (entrevista, noviembre de 2018) identifica al lomo del Santo *ndot zandaa* como el segmento del cuerpo que es tañido; mientras que el pescuezo y la cola son las zonas limítrofes o bordes, las cuales no son percutidas. Con base en su experiencia adquirida en el sistema de cargos y en la ejecución del teponaztle, don Pancho nos dice:

Desde que fui mayordomo [y] fui semanero [ahí aprendí] a tocar las campanas y la esquila y ahí me enseñé qué es lo que dice el teponaztle ¿entendió? [...]. Yo nomás me fijaba que [sonaba] itatiu, itatiu, itatiu, itiplum. Está hablando, está hablando su lomo [...]: me duele, me duele, me duele mi lomo; me duele, me duele, me duele mi lomo ¿Dónde le pega usted? [sic], todo el tiempo en su lomo. No es fácil de pescarle la cola, porque él pone el lomo. Es la palabra: le duele, le duele, le duele su lomo; no sale de la cola, ni del pescuezo, todo el tiempo es el lomo. Lo que tenemos aquí, este pedazo [señala su espalda media con la mano], ¿no tenemos ahí el lomo? [...], de ahí habla el animal (Entrevista, noviembre de 2018).

Entonces, será el mismo teponaztle quien, en un ejercicio dialógico, logre enseñar (*umtyk'ebhy*) al músico tradicional²⁶ la forma en que se deben tañer

²⁶ El músico tradicional tlahuica, entendido como especialista ritual, se caracteriza por ejecutar las siguientes acciones: a) reproduce el patrón rítmico-melódico del teponaztle en contextos festivos, rituales y ceremoniales; b) es un colaborador y guía fundamental en la tarea de convocar a los difuntos en la ceremonia del Día de Muertos, ya que le corresponde configurar la apertura del “umbral sonoro” que, como dice don Pancho, “los muertos lo reconocen”; c) debe ser un conocedor y practicante de la tradición tlahuica, y d) debe vigilar que el teponaztle mire siempre hacia el poniente. Jaime Gómez Cervantes (conversación personal, septiembre de 2020) nos comentó que el músico que toca el teponaztle es elegido por dos figuras centrales del sistema de cargos: el mandón y el mayordomo principal de San Juan. Esta modalidad promueve la rotación del músico tradicional a lo largo del ciclo anual festivo y permite ampliar la red de especialistas que detentan dicho cargo.

las lengüetas.²⁷ Por lo tanto, para la población tlahuica el Santo *ndot zandaa* puede hablar (*nzopy*) y emitir palabras que, en nuestra opinión, constituyen un discurso sonoro que contempla el ritmo y el cambio de tonalidad entre una lengüeta y otra, es decir, la melodía. De este diálogo sonoro entre el instrumento musical-divino y el ejecutante se derivan dos textos orales que potencialmente permiten la memorización del toque del teponaztle.

El cuadro 2 nos permite apreciar dos casos de mnemotécnia como estrategia desarrollada por la comunidad tlahuica para aprender y recordar la forma de tañer el teponaztle.²⁸ Sin extendernos en el tema, podemos mencionar otras formas que observamos como soluciones para memorizar y practicar el patrón rítmico-melódico del teponaztle: a) escuchar el sonido del teponaztle a través de la grabación que se reproduce en altavoces (desde la delegación de San Juan Atzingo) durante la ceremonia del Día de Muertos; b) presenciar los actos rituales del ciclo festivo, ritual y ceremonial donde se tañe este instrumento; c) tocar el teponaztle por turnos (en ocasiones de manera informal-casual y en otras tantas de modo formal) en diversos momentos mientras se realizan actividades de carácter ceremonial y ritual.

Por lo tanto, podemos decir que sólo algunos especialistas rituales —varones y que han participado en el sistema de cargos— asumen el rol de músico (*bembapy*) tradicional tañedor del teponaztle. Sin embargo, hay un matiz etnográfico que es importante añadir: en el caso de la estrategia para tañer al teponaztle por turnos, si bien es cierto que es realizado por varones, es importante remarcar que éstos pertenecen a diversos rangos de edad, no necesariamente han transitado por el sistema de cargos tlahuica y aún no ocu-

²⁷ En otras culturas, como el caso de los zoques de Chiapas, será a través de un elaborado protocolo de prácticas rituales, ceremoniales y divinas que los “aspirantes” a músico llegarán a ser elegidos por Dios. Es en el terreno onírico que las divinidades o seres “encanto” revelarán a los elegidos el instrumento que tocarán. De la misma manera, durante la etapa de sueño los ejecutantes reafirmarán su compromiso de tocar la música ceremonial religiosa de carácter indígena en franca oposición con los himnos y cantos de la liturgia católica (Alonso 2005, 8-14). En la zona maya de Pomuch (Campeche), el aprendizaje de los sones para tañer el teponaztle o *tunkul* se asocia con la transmisión entre generaciones por la vía del parentesco. Adquirir estos conocimientos implica la elaboración del instrumento, su ejecución y su resguardo (Carrillo, Zalaquett y Sotelo 2014, 111, 119). Para el caso de los Teenek de San Luis Potosí, será desde el nacimiento que se lleve la “marca” de ser músico y danzante; entre tanto, el sueño es la ocasión en que la deidad revela los conocimientos al ejecutante (Jurado y Camacho 2011, 90).

²⁸ Hay al menos dos registros más de textos orales que tienen como función memorizar el toque del teponaztle en San Juan Atzingo, uno de ellos fue compilado en español y el otro en lengua náhuatl. Al respecto, véanse Álvarez (2010, 135) y Ramírez (2012, 57).

Cuadro 2
DOS TEXTOS ORALES PARA MEMORIZAR
EL PATRÓN RÍTMICO-MELÓDICO DEL TEPONAZTLE

<i>Estrategia silábica</i>	<i>Texto en español</i>
Itatiu, itatiu, itatiu, itiplum	Me duele, me duele, me duele, mi lomo
Itatiu, itatiu, itatiu, itiplum	Me duele, me duele, me duele, mi lomo
Itiplum, itiplum, itiplum, itatiu	Mi lomo, mi lomo, mi lomo, me duele
Itiplum, itiplum, itiplum, itatiu	Mi lomo, mi lomo, mi lomo, me duele

Fuente: Alejandro Véliz Ruiz Esparza con base en trabajo de campo (2018). El texto fue recopilado por medio de una entrevista realizada a don Pancho (noviembre de 2018). Agradecemos a la maestra Rocío Sabino Nava, quien nos ayudó a identificar el valor de esta estrategia silábica como texto oral para memorizar el patrón rítmico-melódico del teponaztle

pan el rol de músico tradicional. Así hemos constatado la presencia de niños, adolescentes y jóvenes involucrados en esta actividad sonora. Esta variante del rol para tocar el teponaztle nutre actualmente un *modus operandi* (consciente o no) para transmitir (entre generaciones) y hacer vivencial parte de la tradición sonora-ritual tlahuica.

Transgresión, crisis y reintegración ritual

Como vimos en la narración sobre la huida del teponaztle original hacia el oriente, las acciones de este ser divino fueron reguladas desde los referentes culturales sobre el cuerpo y la religiosidad popular tlahuica. De acuerdo con dicho relato, nos preguntamos: ¿cómo podemos interpretar el acto a través del cual la comunidad de San Juan decidió cercenar las extremidades delanteras del Santo *ndot zandaa*? Habría que comprenderlo como un rito de sacrificio y de pasaje con raigambre mesoamericana a través del cual se promovieron dos acciones: en primer lugar, sancionar al Santo *ndot zandaa* por la transgresión de una regla establecida al interior de la comunidad; en segundo lugar, practicarle la mutilación corporal²⁹ para “hacerlo pasar” o

²⁹ Esto nos lleva a pensar en las diversas narraciones sobre las antiguas deidades nahuas (y en algunos casos en sus representaciones corpóreas o *ixiptla*) que, por su condición o como resultado de sus acciones, experimentaron algún tipo de mutilación corporal. Por



Figura 12. Niño tlahuica tañendo el teponaztle. Fotografía de Alejandro Véliz Ruiz Esparza (trabajo de campo, enero 2019)



Figura 13. Especialista ritual. Fotografía de Alejandro Véliz Ruiz Esparza (trabajo de campo, enero 2019)

reintegrarlo ritualmente dentro de la comunidad. Visto así, el carácter emergente del rito sacrificial buscó subsanar de forma pragmática un estado de crisis³⁰ provocado por la voluntad del teponaztle de irse con su Nana rumbo al oriente donde, como ya se dijo, se encuentra Tepoztlán (su casa y lugar de origen genealógico-mitológico). Entonces, a través de esta marca corporal se pretendió “normar” o regular el carácter volitivo y la intencionalidad de un agente no humano y divino.

De manera más específica, el proceso de reincorporación a la comunidad (luego de su huida) implicó un rito de agregación por medio de la mutilación corporal, acto que adicionalmente se puede interpretar como una profilaxis ritual o protocolo de purificación. Con ello, se procuró reasignarle su valor y lugar sagrado dentro de la comunidad y, de esta manera, dejar fuera los elementos profanos, ajenos o peligrosos que coexisten en el exterior del territorio tlahuica.

Cierto es que, con lo que hemos expuesto, podemos aproximarnos a una de las formas rituales en que la comunidad de San Juan Atzingo trata con lo sagrado, corporal y sensorial desde un referente mesoamericano, pues queda claro que tiene potestad para intervenir ante las acciones de los seres divinos.

ejemplo, tenemos a la diosa Tlaltecuhltli (deidad que representa a la tierra). Según el relato de la *Histoire du mechique*, Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, convertidos en serpientes, bajaron a Tlaltecuhltli del cielo, la tomaron por las extremidades y la partieron en dos con la finalidad de crear la tierra. Otro caso es la imagen o *ixiptla* de *tzoalli* (mezcla de amaranto y miel) que representaba al cuerpo de Huitzilopochtli y que, durante la veintena de *Panquetzaliztli*, sería mutilada y repartida entre sus fieles para que lo comiesen ritualmente. Véanse, respectivamente, Tena (2011, 150-53) y Graulich (1999, 201-12). Un caso más, desde la etnografía otomí de la Sierra Madre Oriental, nos lo ofrece Galinier al abordar el tema del “Señor con cabeza de Viejo”, personaje carnavalesco que se caracteriza por la mutilación de uno de sus pies. Adicionalmente, a nivel cosmológico Galinier explica el desmembramiento corporal de la figura del padre-sol diurno ante su inevitable descenso y muerte en la madre-tierra, que abre paso a la noche (Galinier 2009, 41-48). Será a través de este pasaje ritual de amputación de su miembro viril que el padre-sol resurgirá por el oriente al amanecer como “Niño Dios”. En otro de sus textos, Galinier (1987, 437-38) menciona que en la cosmovisión otomí existe una relación entre el Señor del mundo (*tāškwa* o “pie podrido”) y el pie o piana amputada-sacrificada, aunque esta última situación también se puede asociar con diversas fuerzas mortales (*tokwa* o “pie amputado”). Simbólicamente, este tipo de mutilación se relaciona con la fertilidad, con escenas de la creación y con la castración.

³⁰ Como lo menciona Turner (2008, 50), la crisis es una parte del drama social que devela un conflicto al interior de la vida pública y que pone en riesgo el fluctuante orden social. En este tipo de momentos es necesario tomar decisiones que permitan pasar de un estado de antiestructura a otro de estabilidad.



Figura 14. Teponaztle (Centro de San Juan, el original). Fotografía de Alejandro Véliz Ruiz Esparza (trabajo de campo, marzo 2012)

Conclusiones

El estudio de dos teponaztles (el original y la réplica) nos permitió aproximarnos a la intensa comunicación e intercambio entre el mundo de los humanos y no humanos, así como al de los vivos y los muertos. Dicho proyecto cosmológico coloca en interacción a un conjunto de agentes que operan a través de la producción y percepción del sonido en contextos asociados al plano terrenal y divino, donde la nocturnidad y la transgresión se logran apreciar en la tradición oral y las prácticas rituales *pjiekakjo*.

Por sus cualidades organológicas, el estudio del teponaztle (conocido como la réplica) nos permitió observar soluciones específicas que implicaron, por parte del artesano que lo elaboró, el conocimiento del comportamiento de la madera en relación con la producción del sonido. El análisis acústico nos ofreció un rango de frecuencias que no empatan en el modelo tonal occidental y que nos dejan apreciar parte fundamental de la identidad sonora tlahuica. Dejamos para otro momento el análisis acústico de los otros cinco teponaztles mencionados en el texto, y advertimos que, de obtener

en posteriores investigaciones ese conjunto de datos acústicos, se podrían realizar ejercicios comparativos y develar mayores pistas sobre la gama de espectros sonoros mesoamericanos. Así podríamos determinar no sólo el conjunto de sonidos seleccionados para cada instrumento, sino también los gustos y posibles cánones acústicos que delimitan parte del universo sonoro en la zona tlahuica y alrededores. Si bien queda clara la presencia de un complejo sonoro del teponaztle en nuestra región de estudio, es necesario seguir indagando sobre estos siete instrumentos idiófonos con miras a develar sus nexos desde las prácticas rituales, el calendario festivo, la mitología y los rasgos culturales que descansan entre la religiosidad popular y la cosmovisión mesoamericana.

Con respecto a la idea tlahuica sobre el cuerpo, logramos apreciar un estilo nativo de conceptualizar al teponaztle original como un agente divino y corpóreo que se desgasta, que gusta de los placeres como el pulque, que posee una voluntad indómita y se comunica eficazmente con vivos y muertos. Por su parte, la agencia del teponaztle conocido como la réplica está supeditada a la presencia del original. Estos hallazgos nos llevan a considerar la necesidad de estudiar el valor simbólico de la dimensión corporal con énfasis en la percepción sensorial como una ruta de abordaje compleja y prolífica.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguado Vázquez, José Carlos. 2011. *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Medicina.
- Alonso Bolaños, Marina. 2005. *El encanto y la música: mitos y sueños de los músicos zoques de Chiapas*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Álvarez Fabela, Reyes L. 2006. *Tlahuicas*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Álvarez Fabela, Reyes L. 2010. “‘No pegue la cola, pegue el pulmón’; representaciones simbólicas en el *Santo Teponaztle* de San Juan Atzingo”. *Antropología. Boletín del Instituto Nacional de antropología e historia* 90: 129-36.
- Carrillo González, Juan, Francisca Zalaquett R. y Laura Sotelo S. 2014. “Los sonidos del *tunkul*. Códigos acústicos mayas de la Península de Yucatán”. En *Entramados de tradición mesoamericana. Identidad, imágenes y contextos*, editado por Francisca Zalaquett Rock, Martha Ilia Nájera y Laura Elena Sotelo, 111-47. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Castañeda Pérez, Daniel y Vicente T. Mendoza. 1933. *Instrumental precortesiano: instrumentos de percusión*, vol. 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Classen, Constance, David Howes y Anthony Synnott. 1994. *Aroma. The Cultural History of Smell*. Londres, Nueva York: Routledge.
- Corbin, Alain. 1987. *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- De la Torre, Renée. 2012. "Introducción". En *El don de la ubicuidad: rituales étnicos multisituados*, coordinado por Renée de la Torre, 9-19. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Díaz Vázquez, Rosalba. 2003. *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Domínguez Ruiz, Ana Lidia M. 2017. "A un grito de distancia. Comunidades acústicas y culturas aurales en torno al uso de la voz alta". En *La dimensión sensorial de la cultura. Diez contribuciones al estudio de los sentidos en México*, coordinadores Ana Lidia M. Domínguez y Antonio Zirión, 35-55. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Ediciones del Lirio.
- Galinier, Jacques. 1987. *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. México: Instituto Nacional Indigenista, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Galinier, Jacques. 2009. *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Galinier, Jacques. 2016. *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad*. México: Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo, Sociéte d'Ethnologie, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- González Reyes, Gerardo. 2010. *Códice de Temascaltepec. Gobierno indio y conflictos territoriales en el siglo XVI*. México: Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal.
- Graulich, Michel. 1999. *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Hernández Rodríguez, Rosaura. 2009. *El valle de Toluca. Época prehispánica y siglo XVI*. México: Fondo Editorial Estado de México, El Colegio Mexiquense.
- Herrera-Castro, Mariano, Alejandra Quintanar-Isaías, Felipe Orduña-Bustamante, Bertina Olmedo-Vera y Ana Teresa Jaramillo-Pérez. 2019. "Identificación de la madera y análisis acústico de tres teponaztlis, instrumentos musicales aztecas originales". *Madera y bosques* 25 (1): 1-17. doi: 10.21829/myb.2019.2511690.
- Howes, David. 2005. *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*. Oxford, Nueva York: Berg.

- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. 2010. “Indicadores básicos de la agrupación tlahuica, 2010”. En *Proyecto de indicadores sociolingüísticos de las lenguas indígenas nacionales*. https://site.inali.gob.mx/Micrositios/estadistica_basica/estadisticas2010/pdf/grupaciones/tlahuica.pdf [Consultado el 1 de octubre 2020].
- Jurado Barranco, María Eugenia y Camilo Raxá Camacho Jurado. 2009. “La música del costumbre en la huasteca. Una ventana a la interculturalidad regional”. En *Cunas, ramas y encuentros sonoros*, coordinado por Fernando Híjar Sánchez, 271-85. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Jurado Barranco, María Eugenia y Camilo Raxá Camacho Jurado. 2011. “Danzas acompañadas con música de arpa: coordinadas de un pensamiento”. En *Arpas de la Huasteca en los rituales del Costumbre: teenek, nahuas y totonacos*, editado por María Eugenia Jurado Barranco y Camilo Raxá Camacho Jurado, 79-162. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- López Austin, Alfredo. 1984. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Tomo I. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martínez González, Roberto. 2013. *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Millán, Saúl, Iván Pérez Téllez y Alessandro Questa. 2013. “Cuerpo y metamorfosis: el nahualismo en la ontología nahua”. En *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, editado por Miguel Alberto Bartolomé y Alicia M. Barabas, 4: 61-114. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Molina, Alonso de. 2008. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa.
- Muntzel, Martha. 2004. “Taller 2. Estudios de casos de revitalización y estandarización lingüística. ‘The Role of Literacy in Language Revitalisation’”. <https://www.semanticscholar.org/paper/The-Role-of-Literacy-in-Language-Revitalisation-Muntzel/8d5f7143b798239c2cf4630e488e141121918712?p2df> [Consultado el 1 de octubre 2020].
- Muntzel, Martha C., Elena Cristino Álvarez, María Guadalupe Cristino Pichardo, Clara Cristino Raymundo, María Belém Encarnación Neri, Angélica Gómez Cristino, Enrique Gómez Cristino, Elizabeth Magdaleno Alejandro, Rosaura Neri Celestino, Emmanuel Neroi Felipe, Rocío Sabino Nava, Caritina Sabino Pastrana, Rocío Segura Reséndiz y María de Lourdes Síles Villanueva. 2008. “El calendario tlahuica (ocuilteco), aporte a la revitalización lingüística cultural”. En *Memorias del Coloquio Francisco Belmar. Serie: Conferencias sobre lenguas*

- otomangles y oaxaqueñas*, 2: 227-51. México: Biblioteca Francisco de Burgoa, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, Fundación Harp Helú, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Pérez de Arce, José y Francisca Gili. 2013. "Clasificación Sachs-Hornbostel de instrumentos musicales: una revisión y aplicación desde la perspectiva americana". *Revista Musical Chilena* 67 (219): 42-80.
- Pitarch, Pedro. 1996. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quezada, Noemí. 1996 [1972]. *Los matlatzincas. Época prehispánica y época colonial hasta 1650*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ramírez López, María Edith. 2012. "El toque del teponaztle como elemento ritual en la ceremonia del día de muertos del pueblo tlahuica en San Juan Atzingo, municipio de Ocuilan, Estado de México". Tesis de Licenciatura, Escuela de Bellas Artes de Capulhuac.
- Sabino Nava, Rocío. 2010. "Somos Ocuiltecas, Atzincas, Tlahuicas o Pjiekakjo?" *Estudios de Cultura Otopame* 7 (1): 189-208.
- Salazar Peralta, Ana María. 2008. "El teponaztli nana de Tepoztlán y su hijo en san Juan Atzingo". *Estudios de Cultura Otopame* 6 (1): 213-23.
- Saville, Marshall. 1925. *The Wood Carvers in Ancient Mexico*. New York: Museum of the American Indian, Heye Found.
- Stresser-Péan, Claude. 2012. *De la vestimenta y los hombres. Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena de México*. México: Fondo de Cultura Económica, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fundación Alfredo Harp Helú, Museo Textil de Oaxaca.
- Stresser-Péan, Guy. 2011. *El sol-dios y Cristo: La cristianización de los indios en México vista desde la Sierra de Puebla*. México: Fondo de Cultura Económica, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. DOI: 10.4000/books.cemca.2264. <https://books.openedition.org/cemca/2264>.
- Surrallés, Alexandre. 2010. "La retórica de traducir 'cuerpo'". En *Retóricas del cuerpo amerindio*, editado por Pedro Pitarch y Manuel Gutiérrez Estévez, 57-86. Madrid: Iberoamericana, Vervuert.
- Tena, Rafael. 2011. *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Trejo Barrientos, Leopoldo, Arturo Gómez Martínez, Mauricio González González, Claudia Guerrero Robledo, Israel Lazcarro Salgado y Sylvia Maribel Sosa Fuentes. 2014. *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Turner, Victor. 2008. "Dramas sociales y metáforas rituales". En *Antropología del ritual*. Víctor Turner, editado por Ingrid Geist, 35-70. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Van Gennep, Arnold. 2008. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Von Hornbostel, Erich M. y Curt Sachs. 1961. "Classifications of Musical Instruments". Traducción del original en alemán por Anthony Baines y Klaus P. Wachsmann. *The Galpin Society Journal* 14: 3-29.
- Wimmer, Alexis. 2006. *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*. <http://sites.estvideo.net/malinal/nahuatl.page.html> [Consultado el 12 de septiembre 2020].
- Zalaquett, Francisca. En prensa. *Instrumentos sonoros prehispánicos mayas. Tomo I Idiófonos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.
- Zalaquett, Francisca, Juan Carrillo González, Giovani Balam Caamal y Olivier Le Guen. 2018. "La importancia del *tunk'ul* en el ritual y canto ceremonial del carnaval de Pomuch, Campeche. Un estudio interdisciplinario". *Península* 13 (2): 97-123.

SOBRE LOS AUTORES

Alejandro Véliz Ruiz Esparza es doctor en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Obtuvo mención honorífica con la tesis de doctorado "Complejo sonoro y representaciones rituales en un texto sahuaguntino: el caso de la veintena *Etzalcualiztli*". Sus líneas de investigación son la antropología e historia de los sentidos con énfasis en la producción-percepción sonora y cinética. Actualmente se interesa en el estudio de instrumentos sonoros y sus contextos tanto festivos como rituales.

Francisca Zalaquett Rock es investigadora asociada "C" de tiempo completo en el Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Es doctora en Antropología con especialidad en Arqueología por la UNAM. Se especializa en el análisis de representaciones públicas en espacios abiertos en el área maya y en los estudios acústicos de instrumentos musicales prehispánicos. Dirige el proyecto PAPIIT "Segunda Etapa del Proyecto Sonoridad Maya. Análisis Diacrónico de Instrumentos Musicales y Elementos que Conforman su Paisaje" (2020-2022). Entre sus últimos trabajos publicados se encuentran: Francisca Zalaquett,

Josefina Bautista, Alejandro Véliz, Valeria Bellomia y Dulce Sughey, “Estudio interdisciplinario de idiófonos ludidos (*omichicahuaztli*) procedentes de las excavaciones de Teotenango, Estado de México”, *Indiana* (2020), y Francisca Zalaquett, Juan Carrillo González, Giovani Balam Caamal y Olivier Le Guen, “La importancia del *tunk’ul* en el ritual y canto ceremonial del carnaval de Pomuch, Campeche. Un estudio interdisciplinario”, *Península* (2018).

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS NAHUAS

Las perícopas huérfanas
Fragmentos de dos leccionarios en lengua náhuatl
en la Biblioteca Nacional de México

The Orphan Pericopes:
Fragments of Two Lectionaries in the Nahuatl Language
in the Biblioteca Nacional de México

Mario Alberto SÁNCHEZ AGUILERA

Instituto de Investigaciones Bibliográficas
Universidad Nacional Autónoma de México, México
albertosancheza@filos.unam.mx
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8097-1912>

Resumen

Este trabajo pretende dar a conocer dos fragmentos inéditos de dos leccionarios en náhuatl, un tipo de libros litúrgicos bastante difundidos y utilizados por los frailes evangelizadores franciscanos durante el siglo XVI novohispano, en los que se asentaban, traducidos al náhuatl, fragmentos de la Sagrada Escritura conocidos como perícopas, a fin de ser utilizados, principalmente, para la elaboración de sermones. Aquí se presenta la traducción al español de ocho fojas sueltas, hoy asociadas al Ms. 1482 de la Biblioteca Nacional de México, que contiene una serie de sermones debidos a fray Bernardino de Sahagún y a fray Alonso de Escalona. Dicha traducción tiene como finalidad que el lector advierta las estrategias de traducción y las decisiones tomadas por los traductores al momento de trasvasar a la lengua y, por lo tanto, a la visión indígena categorías totalmente ajenas al pensamiento nativo.

Palabras clave: evangelización, leccionarios, sermones, perícopas, evangelios, epístolas, traducción

Abstract

This work aims to present two unpublished fragments in Nahuatl of two lectionaries, a type of liturgical book quite widespread and used by the Franciscan evangelizing friars during the sixteenth century in New Spain, in which passages of Sacred Scripture, known as pericopes, were translated into Nahuatl, in order to be used, mainly, for the preparation of sermons. Here we present the translation into Spanish of eight single pages, today associated with Ms. 1482 in the Biblioteca Nacional de México, which contains a series of sermons by Bernardino de Sahagún and Alonso de Escalona. The purpose of this translation is to show the translation strategies and the decisions made by the translators at the time in transferring Christian ideas into the Nahuatl language, thereby introducing categories totally alien to native thought into the indigenous vision.

Keywords: evangelization, lectionaries, sermons, pericopes, gospels, epistles, translation

Recepción: 4 de enero de 2021 | Aceptación: 4 de febrero de 2021



© 2021 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

Agradecimiento

Este trabajo participa del proyecto PAPIIT IN401018, “Sermones en mexicano. Catalogación, estudio y traducción de sermones en lengua náhuatl del siglo XVI de la Biblioteca Nacional de México”, gracias al cual pude tener acceso a imágenes de alta calidad de este manuscrito e iniciar su estudio. Asimismo, el trabajo de traducción y análisis detallado de los folios presentados en este artículo se inscribe en el proyecto “La conformación de un corpus de textos para la educación del gobernante indígena durante el siglo XVI en la Biblioteca Nacional de México”, el cual desarrollo dentro del programa de Becas Posdoctorales de la UNAM, en el Instituto de Investigaciones Bibliográficas. Agradezco a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México por el apoyo brindado.

Introducción

En la Biblioteca Nacional de México (BNM), bajo la signatura Ms. 1482 y con el título de *Sermones en mexicano volumen II*, se conserva un manuscrito compuesto por varios conjuntos de sermones en lengua náhuatl debidos a fray Bernardino de Sahagún y a fray Alonso de Escalona (Sánchez, en prensa A), copiado y encuadernado alrededor del año de 1555 (Rosas, Ruíz y Salgado, en prensa). Dentro de la misma caja que hoy lo resguarda, hay un sobre amarillo con una anotación a máquina en la parte superior que dice: “Exegesis de los evangelios en lengua náhuatl/nueve fojas manuscritas”, y una leyenda manuscrita a lápiz en la parte inferior que reza: “las primeras 8 fojas son de Sahagún, encuadernado en el vol. 1482, la novena no concuerda”. Al interior de dicho sobre, un fólter protege ocho fojas sueltas que contienen la traducción al náhuatl de diversas perícopas¹ para fiestas y dominicas del año litúrgico, más otra foja que sirvió de guarda a las anteriores y que parece haber sido parte de algún tipo de texto meditativo, también en náhuatl.

Estas nueve fojas fueron foliadas en fechas recientes —quizá por la misma persona que las guardó en ese sobre amarillo— en la esquina superior derecha de lo que este anotador contemporáneo consideró la cara principal de cada foja. Al pie de la cara principal de la foja que ostenta el folio 1 hay una anotación a lápiz que dice: “los las [sic] 9 hojas son de Sahagun” (véase figura 5). Las ocho fojas que contienen estas traducciones de perícopas fueron elaboradas a dos tintas: roja para los encabezados en latín y negra para el resto del texto, mientras que la foja restante, de la cual no hablaremos en este trabajo, solo fue escrita con tinta negra. Aunque hoy día estas fojas no solo están asociadas al Ms. 1482 de la BNM, sino

también a fray Bernardino de Sahagún, lo cierto es que, como se verá en este trabajo, no tienen ninguna relación con el Ms. 1482 de la BNM, además de que, aunque algunas de ellas son consecutivas entre sí, proceden de dos manuscritos diferentes.

En años anteriores, el Ms. 1482 de la BNM llamó la atención de varios especialistas (Baudot 1982; Bustamante 1990), pero ninguno de ellos advirtió sobre la presencia de estas fojas sueltas. Esto abre la posibilidad de que hayan sido incorporados a la caja que hoy alberga al manuscrito en fechas mucho más recientes a sus investigaciones. En su “Guía de obras en lenguas indígenas”, Roberto Moreno de los Arcos inserta una nota que dice: “En la Caja 84 del Departamento de Manuscritos se guardan 9 fojas en náhuatl, todas de tema religioso. Ocho de ellas corresponden a las *Epístolas y Evangelios en Mexicano* de Fr. Bernardino de Sahagún (véase ficha 15) debidas a diversos copistas” (Moreno de los Arcos 1966, 116). Por esta nota sabemos que en 1966, año de publicación de la guía, estas fojas aún no habían sido asociadas al Ms. 1482 de la BNM y, con base en esta misma nota, también podemos deducir que alguien, en fechas recientes, que tuvo conocimiento del contenido del Ms. 1482 de la BNM y que debió haber leído la nota de Moreno de los Arcos, decidió terminar con el estado de orfandad de estas fojas sueltas y las asoció con el *Sermonario*. Esta misma persona es quien debió foliarlas y resguardarlas en el sobre amarillo con una leyenda a máquina y otra a lápiz donde se menciona su vinculación con Sahagún y con el Ms. 1482 de la BNM.

Es sabido que fray Bernardino de Sahagún dedicó parte de su tiempo a traducir epístolas y evangelios a la lengua náhuatl (Sahagún 1986, prólogo), tal como lo hicieron otros de sus correligionarios, como fray Alonso de Molina (Mendieta 1993, 551), Arnaldo Bassacio (Mendieta 1993, 550), e incluso algunos indígenas como Pablo Nazareo (Osorio 1990, anexos). Ahora bien, gracias a que a mediados del siglo XIX Bernardino Biondelli publicó en Milán una edición del hoy Ms. AH_X.9 resguardado por la Biblioteca Nazionale Braidense (*Evangeliarium* 1858),² se han podido asociar varios leccionarios³ con fray Bernardino de Sahagún, entre ellos el Ms. 1467 de la colección Edward E. Ayer de la Newberry Library. Sin embargo, en otros casos, resulta imposible relacionar otros leccionarios en lengua náhuatl con fray Bernardino o con algún otro autor, tal y como ocurre con las ocho fojas que aquí nos ocupan.⁴ En la propia Biblioteca Nacional existen ejemplares de la edición de Biondelli, además de un volumen manuscrito (Ms. 1492) con las perícopas para las dominicas y las ferias de todo el año, copiado por un amanuense de nombre Juan Valera

en el año de 1561, y un volumen más (Ms. 1487) con varios fragmentos de otras perícopas. En este sentido, y retomando el asunto de la nota de Moreno de los Arcos, es muy difícil asegurar que estas ocho fojas sueltas se deban directamente al trabajo de traducción de fray Bernardino y sus colaboradores nahuas. Sería incluso aventurado suponer que fueron copiadas de un volumen originalmente asociado al círculo de fray Bernardino. Más bien, aquella persona que los resguardó junto al sermonario de Sahagún y Escalona malinterpretó la nota de Moreno de los Arcos y, tal como lo afirman las notas que introdujo, creyó que de alguna manera las perícopas también formaban parte del Ms. 1482 de la BNM que conserva sermones originalmente escritos por fray Bernardino y sus colaboradores indígenas, por lo que no dudó en darle la paternidad a este fraile. Lo cierto es que las traducciones plasmadas en estas ocho fojas pueden haberse debido a fray Bernardino, a Bassacio, a Molina o a Nazareo; además de deberse, en cuanto a su materialidad, a la mano de algún copista indígena del que desconocemos por completo su identidad.

Los leccionarios del Nuevo Mundo

Los leccionarios pertenecen a un tipo de literatura litúrgica que en cierta forma “condensa” o “compila” perícopas del Antiguo y el Nuevo Testamento, que contienen los elementos principales del mensaje bíblico (Matesanz 2007, 35) y, aunque su utilización correspondió al ámbito netamente litúrgico y sirvió para fines pragmáticos, como guiar a los curas en la lectura correspondiente del día y a los predicadores en la preparación de sus sermones, que servían de exégesis o explicación de dichos textos bíblicos durante el siglo XVI, en la península ibérica también fueron materiales destinados a la lectura piadosa de muchas personas devotas (Matesanz 2007, 36). Esto se debió, en buena parte, a la gran proliferación de traducciones al castellano, entre ellas la del franciscano Ambrosio Montesino, titulada *Epístolas y Evangelios para todo el año* (1549), que además estaba acompañada de una serie de sermones que les servían de exégesis, debidos estos últimos a un fraile dominico (Matesanz 1997, 26). Como muchas traducciones que contenían, completa o parcialmente, el texto de la Sagrada Escritura, los leccionarios traducidos al castellano también sufrieron las consecuencias derivadas de las disposiciones del Concilio de Trento, celebrado entre los años de 1545 y 1562, donde quedó prohibida la traducción de la

Sagrada Escritura a cualquier lengua vernácula. Sin embargo, algunos de ellos, en tanto traducciones parciales y materiales imprescindibles para la liturgia y la predicación, fueron tolerados, siempre que estuvieran acompañados de su exégesis (Matesanz 2007, 34).⁵ Por otro lado, además de ayudar a los predicadores, estas traducciones permitían la lectura privada y el ejercicio de reflexión de muchos adeptos.

Al igual que en la península ibérica, los leccionarios de la Nueva España tuvieron que hallar voz en nuevas lenguas y acoplarse a las demandas de otras latitudes, aunque, hasta donde sabemos, de este lado del mar solo se utilizaron para hacer sermones (Sánchez, en prensa B), mas no como libros de lectura devocional.⁶ Los frailes, principalmente franciscanos, al lado de un selecto grupo de letrados indígenas educados en colegios conventuales como el de la Santa Cruz de Tlatelolco (Sahagún 2002, 2: 931; Bautista 1606, prólogo), se hicieron con la pluma y tradujeron perícopas bíblicas a diversas lenguas indígenas como el náhuatl y el otomí. El corpus de leccionarios que en estas lenguas sobreviven hoy día es muy vasto y su traducción se debe a varios frailes e indígenas de los que hoy sabemos algunos nombres, aunque no sabemos con precisión cuáles manuscritos salieron de su ejercicio de traducción. Lo que sí podemos saber, y que resulta de vital importancia para el estudio de la evangelización de los naturales en sus propias lenguas, son las estrategias utilizadas por sus artífices al momento de trasvasar de una lengua a otra el texto de origen bíblico. A partir de la observación de varios ejemplares manuscritos, también es posible tener indicios sobre las fuentes utilizadas por sus autores, que parecen no haber sido la Biblia directamente, sino otros leccionarios impresos, tanto en latín como en castellano, procedentes de la península ibérica. Al revisar los leccionarios en náhuatl, se pueden advertir varios rasgos que hacen posible llegar a esta hipótesis. Además de las similitudes a nivel estructural, por ejemplo, la forma en que se presenta el *incipit*⁷ de cada perícopa se apega completamente al estilo de los leccionarios ibéricos, que a su vez se correspondían con los textos retomados en los *misales* y *breviarios*, pues en muchos casos se usa la frase latina *In illo tempore*, “por aquel tiempo”, que sirve para introducir el texto de cada perícopa. Otro rasgo similar entre los leccionarios impresos en castellano y los manuscritos en lenguas indígenas es la disposición del texto en tres partes: 1) ocasión festiva a la que está vinculada la perícopa; 2) *incipit* en latín del primer versículo de dicha perícopa, en tinta roja; 3) traducción al castellano o al náhuatl, según el caso, del resto de la perícopa (véanse figuras 1 y 2).

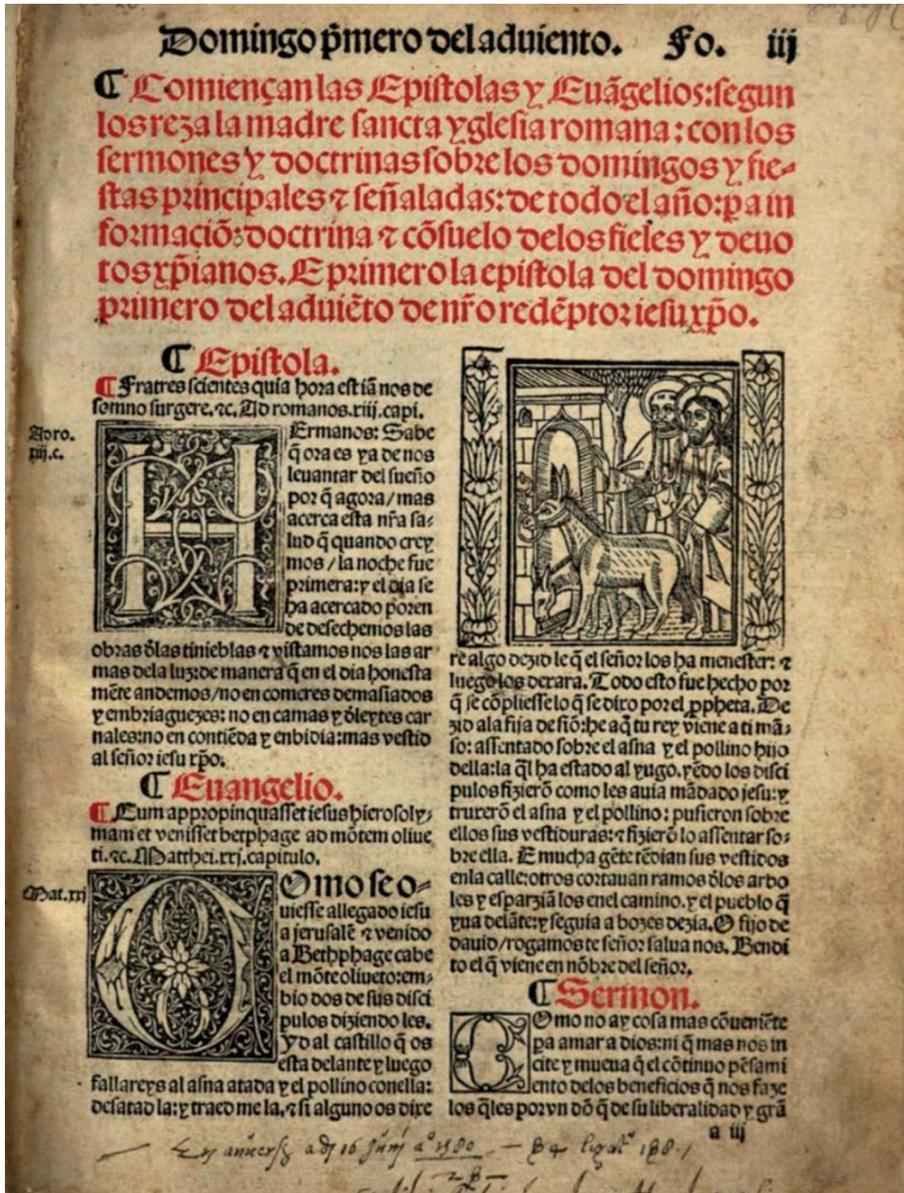


Figura 1. Ambrosio Montesino, *Epístolas y Evangelios por todo el año con sus doctrinas y sermones*, 1549, f. 3.

Fuente: google books: <https://books.google.com.mx/books?id=uOVLAAAACAAJ&pg=PP449&dq=epistolas+y+evangelios+por+todo+el+año&hl=es-419&sa=X&ved=2ahUKEwi83vrjpNbuAhUOc0KHWkvBqQQ6AEwAAnoECAMQAg#v=onepage&q=epistolas%20y%20evangelios%20por%20todo%20el%20año&f=true>



Figura 2. Ambrosio Montesino, *Epístolas y Evangelios por todo el año con sus doctrinas y sermones*, 1549, f. 30.

Fuente: google books <https://books.google.com.mx/books?id=9MFhAAAAAAJ&printsec=frontcover&dq=montesinos+epistolas+y+evangelios+por+todo+el+año&hl=es-419&sa=X&ved=2ahUKEwj7n4jYo9buAhVPKawKH5YH-AW8Q6AEwAHoECAQQAg#v=onepage&q&f=true>

El texto fuente

Como ya mencioné, las ocho fojas que aquí nos ocupan presentan una foliación moderna hecha a lápiz en la esquina superior derecha. Sin embargo, quien las folió lo hizo de manera arbitraria, quizá siguiendo el orden en el que estaban acomodadas en la dichosa “caja 84” que menciona Moreno de los Arcos, pues la mayoría de estas fojas, tal y como hoy están foliadas, no parecen tener relación entre sí. Al contrastar su contenido con el de dos manuscritos similares (Ms. 1467 de la Colección Edward E. Ayer y la edición de Biondelli) es posible dividir estas fojas en dos secciones: a) perícopas para el ciclo litúrgico “de comunes”, que comprenden las fojas hoy foliadas con los números 1 y 8, y b) perícopas para los ciclos de dominicas y ferias, que comprenden las fojas foliadas con los números 2 a 7. Cada una de estas secciones o provienen de manuscritos diferentes o se encontraban en uno mismo, pero fueron copiadas por amanuenses distintos, pues entre una y otra no solo varía el tipo de letra, sino también la ortografía. Por ejemplo, el escribano del conjunto “a” invierte la posición de la letra *h* siempre que escribe la partícula náhuatl *auh*, poniendo, en su lugar, *ahu*. Además, cada conjunto presenta temáticas muy específicas: el “a” parece centrarse en los misterios de la Resurrección y el “b” en la capacidad de los apóstoles de obrar milagros. Esto abre la posibilidad de que las ocho fojas hayan sido arrancadas de manera premeditada por una persona que pretendía elaborar sermones concernientes a estos temas o emprender algún otro tipo de proyecto con temáticas afines.

Asimismo, al consultar los leccionarios arriba mencionados, me ha sido posible reordenar estas fojas de acuerdo con la ocasión festiva a la que corresponden y a la continuidad que, a pesar de las fojas faltantes, deberían tener. Así, el orden de las fojas que componen el conjunto “a”, de acuerdo con los folios que hoy presentan, es 8 y 1 (véanse figuras 3 a 6), mientras que el del conjunto “b” es 2, 3, 7, 5, 4 y 6 (véanse figuras 7 a 18). De este último conjunto, algunas fojas presentan anotaciones marginales y entre renglones en una lengua que parece ser otomí, siendo la foja 6, por ambos lados, la más anotada. Como ya mencioné anteriormente, el otomí fue otra lengua mesoamericana en la que se hicieron traducciones de perícopas bíblicas. De hecho, existe en la Colección Edward E. Ayer de la Newberry Library, en reproducción fotográfica, un leccionario manuscrito

trilingüe, atribuido a fray Pedro de Oroz, intitulado *Incipiunt epistolae et evangelia quae in diebus dominicis et festibus per totius anni circulum legentur: traducta in linguam Mexicanam*, con la signatura Ms. 1466. El volumen fue dispuesto a tres columnas, una para cada lengua (latín, náhuatl y otomí), y es muy probable que estas ocho fojas de la Biblioteca Nacional de México estén, de alguna manera, asociadas a este proyecto. También es muy probable que la parte otomí del leccionario atribuido a Oroz haya sido traducida a partir de las versiones existentes en náhuatl y no directamente del latín o, en su caso, del castellano. Un indicio de esto es, precisamente, la foja con el folio 6 que aquí presentamos, en la que, sin duda, alguien intentó hacer la traducción directa del náhuatl al otomí.⁸ Finalmente, sobre la parte material de estas fojas debe puntualizarse que los títulos para la ocasión festiva y el *incipit* se hicieron con tinta roja y que todas las perícopas comienzan con letras capitulares, aunque unas mucho más elaboradas que otras.

En cuanto a la versión náhuatl de estas perícopas, lo primero que se advierte es que el o los traductores, quienes quieran que hayan sido, trataron de apegarse, en la medida de lo posible, al texto fuente, es decir, a la versión latina y/o castellana del leccionario que hayan ocupado. Sin embargo, al tratarse de una traducción elaborada en un contexto de constante diálogo e intercambio cultural entre frailes e intelectuales indígenas, en algunos momentos se advierten fuertes referentes culturales indígenas insertos en la versión al náhuatl. Por ejemplo, en la perícopa correspondiente al capítulo 6 del evangelio de Juan (f. 7r), donde se aborda el tópico del pan de vida convertido en Cristo, prefigurado por el *mana* que alimentó a los judíos en el desierto, aquél es presentado en la versión náhuatl como una tortilla, alimento a base de maíz cuyas connotaciones míticas y rituales en la tradición religiosa mesoamericana no hace falta mencionar. También se advierten omisiones, modulaciones⁹ y ampliificaciones¹⁰ mínimas en varias perícopas. Por ejemplo, en la perícopa que corresponde a Juan, 5 (f. 1v), por medio de paralelismos el traductor hizo una ampliificación al momento de referirse a los muertos que “están en los sepulcros”, como versa en el texto fuente. En la versión al náhuatl el traductor expresó esta idea a partir de un paralelismo. Aquí el texto en latín, su traducción al castellano y la versión del texto en náhuatl junto con mi traducción:

Aunque, como ya lo he mencionado, estas perícopas no están relacionadas de manera directa con el proyecto del sermionario al que hoy están asociadas (Ms. 1482 de la BNM), sí podemos ver lo que sucedió con algunas de ellas al momento de ser insertadas en los sermones. Por ejemplo, en el sermón para la Dominica *in albis* (f. 240v-243v) el tema es I Corintios 15: 51, pero su traducción al náhuatl difiere de la versión que aparece en la perícopa con el folio 8 del conjunto “a” que aquí nos ocupa:

Ms. 1482, BNM, f. 141v:

Omnes quidem resurgemus: sed non omnes inmutabimur Quitoznequi ca çan nelli timochinti titozcalizque, occepa tiyolizque; çan amo timochintin yn tiyancuililozque.

Omnes quidem resurgemus: sed non omnes inmutabimur. Quiere decir: “En verdad todos nosotros nos avivaremos, viviremos otra vez, pero no todos nosotros seremos renovados”.

Ms. 1482, BNM, folio suelto 8 (perícopas):

Fratres ecce misterium vobis dico: omnes quidem resurgemus etcétera [...] Ca timochintin titozcalizque çan amo timochintin occentlamantli ic titocuepazque.

Fratres ecce misterium vobis dico: omnes quidem resurgemus, etcétera [...] Todos nosotros nos avivaremos, pero no todos nosotros nos transformaremos en otra cosa.

Resulta interesante que el artífice del sermón se dio la licencia de desdoblarse el tópico de la reencarnación presentándolo por medio de paralelismos que rompen tanto con los textos de las perícopas nahuas como con la versión latina. El hecho de presentar la reencarnación como “nos avivaremos, viviremos otra vez” no sólo expresa la voluntad de quien hizo el sermón, sino la practicidad del uso de formas retóricas indígenas a fin de lograr cierto grado de familiaridad entre el discurso y los oyentes, a la vez que facilitaba la comprensión de éstos. Las versiones indígenas de las perícopas debían de apegarse, en la medida de lo posible, al texto fuente, es decir, a la Sagrada Escritura. Por otro lado, una posible reinterpretación o modificación del texto derivaría en una herejía, aunque éste no era el caso de los sermones, donde el punto central era precisamente que el oyente comprendiera el mensaje inserto en la prédica. Además, en el sermón se creyó mu-

cho más factible la idea de “renovación”, en lugar de la “transformación en otra cosa” de la perícopa.

Volviendo a nuestro texto fuente, las perícopas son ricas en préstamos castellanos y latinos cuya traducción al náhuatl resultaba prácticamente imposible, ya porque no existía referente común alguno, ya porque la construcción de un neologismo hubiese resultado en un término náhuatl poco claro o que invitara a malas interpretaciones, ya porque se trataba de términos con una carga simbólica tal que en las traducciones castellanas no acostumbraban traducirse o interpretarse, como la ya mencionada palabra *mana*. El texto fuente también es abundante en formas honoríficas, principalmente en aquellas perícopas en las que se habla directamente de Jesús o de algún suceso o persona asociados a la noción católica de la divinidad. Finalmente, debe resaltarse que, al tratarse de un texto elaborado en un contexto de constante cambio e intercambio cultural, el texto fuente es de naturaleza “híbrida”, en tanto que mezcla categorías procedentes de la cultura europea (*tomines*, *aceite*, etcétera), espacios geográficos (Genesaret, Patmos, entre otros) y seres sobrenaturales insertos en el discurso religioso cristiano (Espíritu Santo, arcángel, entre otros), con referentes culturales fuertemente arraigados a la cultura indígena como *altepetl* o *tlahtoani*, por mencionar sólo algunos.

El texto meta

El principal objetivo de la traducción que aquí presento es dar a conocer varios fragmentos de un tipo de texto litúrgico bastante popular entre los evangelizadores e intelectuales indígenas del siglo XVI —del que hasta ahora no se ha realizado ninguna traducción o edición moderna— a partir de dos fragmentos que sirven de muestra para evidenciar las particularidades de una traducción a la lengua náhuatl elaborada en un ambiente de contacto cultural. Así, aunque el texto en náhuatl tiene su fuente en la Sagrada Escritura, el texto meta, es decir, la traducción que aquí presento, no siempre estará en consonancia con el relato bíblico, pues los referentes culturales entre el mundo occidental y el indígena no siempre permitieron una traducción directa. En este sentido, aunque tengo acceso a la fuente que utilizaron los artífices de las traducciones de estas perícopas, en la medida de lo posible he tratado de traducir lo que se dice en el náhuatl

y no lo que debería decir ni lo que “se pretendió decir”. Por ello, en los casos en los que así lo creí pertinente, conservé varios préstamos en castellano y náhuatl.

De esta manera, como ocurre con el texto fuente, la presente traducción también resulta ser un texto “híbrido”. Debido a esto, el lector encontrará en cursivas todos aquellos “conceptos emblema” (Tymoczko 1999, 166)¹¹ procedentes tanto de la cultura europea como de la indígena. Asimismo, cuando el “calco” —la traducción literal de los componentes semánticos de un neologismo náhuatl— podía derivar en un falso sentido, preferí optar por la equivalencia en español, es decir, el sentido que esta palabra tenía dentro del texto fuente. Por ejemplo, la voz *tlatlacolli*, literalmente “cosa torcida” o “dañada”, se tradujo por “pecado”; mientras que otros neologismos se tradujeron de manera mucho más literal. Es el caso, por ejemplo, del verbo *izcalia.nino*, que fue traducido como “avivarse”, aunque en el náhuatl cristiano del siglo xvi fue la equivalencia que se encontró para “resucitar”. A fin de evitar cargar el texto meta de palabras que en realidad no están presentes en el texto fuente, se evitó añadir adjetivos como “venerado”, “respetado” o sus sinónimos para traducir las formas honoríficas presentes en el texto original. Asimismo, se evitó emplear marcas tipográficas, como el uso de “negritas” o subrayados, para resaltar los honoríficos. No obstante, el lector conocedor del náhuatl clásico advertirá en el texto fuente dónde y cómo se introdujeron las formas honoríficas, mientras que el lector no especializado deberá estar alerta de que, toda vez que en el texto en náhuatl se habla de Jesús o de alguna persona u tópico relacionado a la noción cristiana de divinidad, se usaron formas de respeto que no pasaron a la traducción que aquí presento.

El lector también podrá comparar, de manera parcial, el texto meta (mi versión al español) con la traducción castellana de la Vulgata latina, pues en cada *incipit* citado se introdujo una nota en la que se asienta el versículo completo en latín del que procede, tomado éste de la *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam* (1590), así como su traducción al castellano, tomada de la *Sagrada Biblia traducida de la Vulgata Latina al español* por Félix Torres Amat (1883). Asimismo, después de la cita latina y su traducción al castellano, se especifican los versículos que comprende cada perícopa en la parte náhuatl del texto fuente.

Criterios de transcripción paleográfica

Debido a que muchas de las fojas que aquí se presentan no tienen continuidad entre sí, las perícopas iniciales y finales de cada una suelen estar incompletas. Para completarlas, he recurrido al Ms. 1467 de la Colección Edward E. Ayer y, cuando la perícopa no aparece en este manuscrito, recurrí a la edición de Bernardino Biondelli. El texto tomado de estas obras se introduce en la transcripción paleográfica entre corchetes y con una nota que indica las páginas de donde se extrajo, de manera que todas las perícopas que aquí presentamos están completas. La traducción de estas partes también aparece entre corchetes en el texto meta. Esto en ningún momento quiere decir que el texto de estas ocho fojas haya coincidido plenamente con el del Ms. 1467 de la Colección Edward E. Ayer o con la edición de Biondelli.¹²

El lector también encontrará algunas notas con la leyenda “debe leerse...”, que indican que el copista tuvo algún error o que alguna palabra rompe la coherencia o cohesión del texto. Asimismo, cuando había alguna anotación en los márgenes o entre renglones, ésta se introdujo entre llaves y se insertó una nota indicando su posición en la foja (“al margen derecho”, “entre renglones”, etcétera). Estas anotaciones también pasaron al texto meta entre llaves. Por otro lado, las anotaciones en otomí no aparecen en la transcripción paleográfica y, en consecuencia, tampoco en la traducción. En cuanto a las normas de transcripción paleográfica del texto, el lector debe saber lo siguiente:

- Se conservó, entre corchetes, la foliación a lápiz de la esquina superior derecha. Sin embargo, ésta no coincide con el orden del texto tal y como lo he reordenado.
- El texto se presenta de corrido, es decir, no se hizo separación de folios ni de líneas.
- Las palabras se separaron y/o reunieron de acuerdo con la morfología de la lengua náhuatl.
- No se normalizó la ortografía del texto original, se conservó la puntuación tal cual se presenta y se conservaron las letras mayúsculas y minúsculas tal como aparecen en el texto original.
- Las contracciones (–n, –qui, –que, –zquia) y las abreviaturas, se desataron y transcribieron en cursivas.

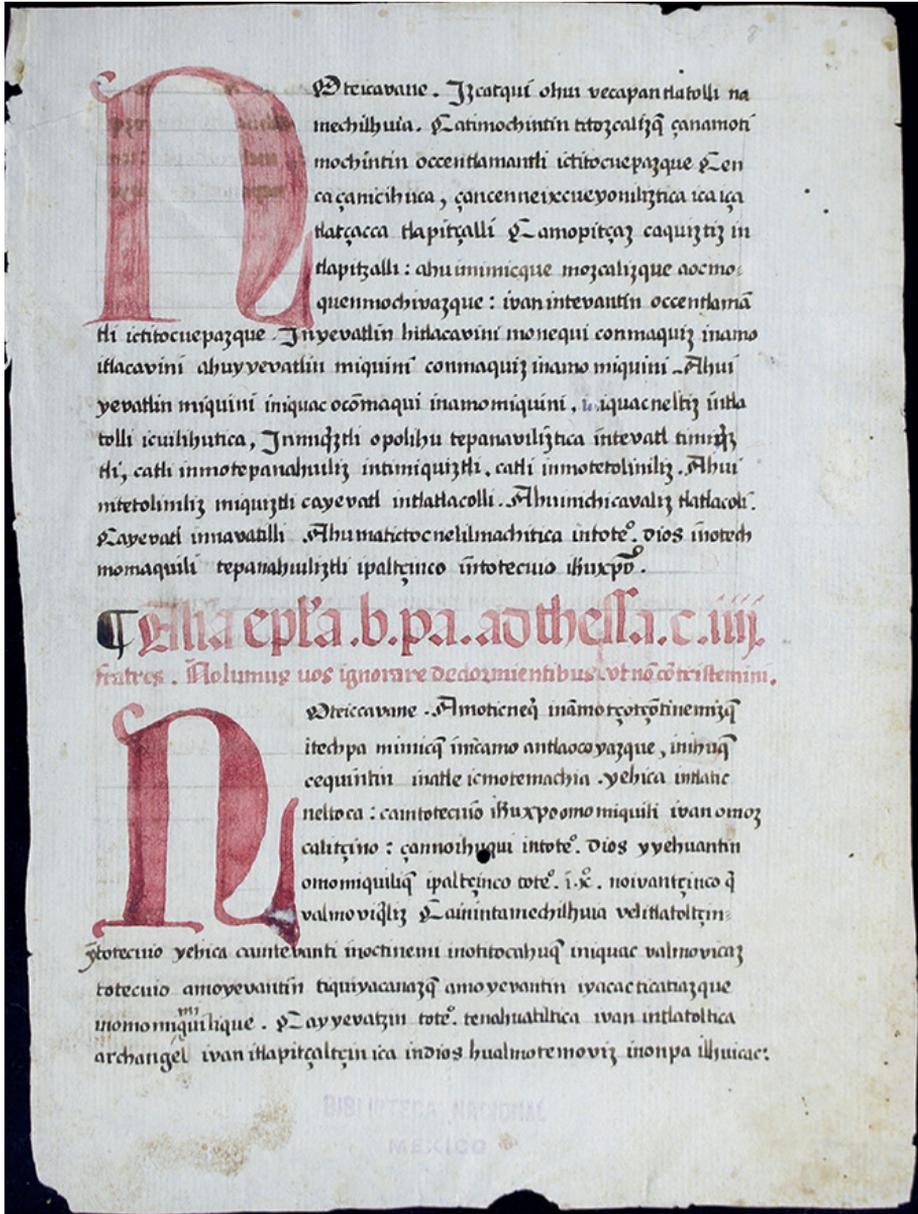


Figura 3. Conjunto “a”, cara principal de la primera foja (folio 8 en lápiz).
 BNM, Ms. 1482

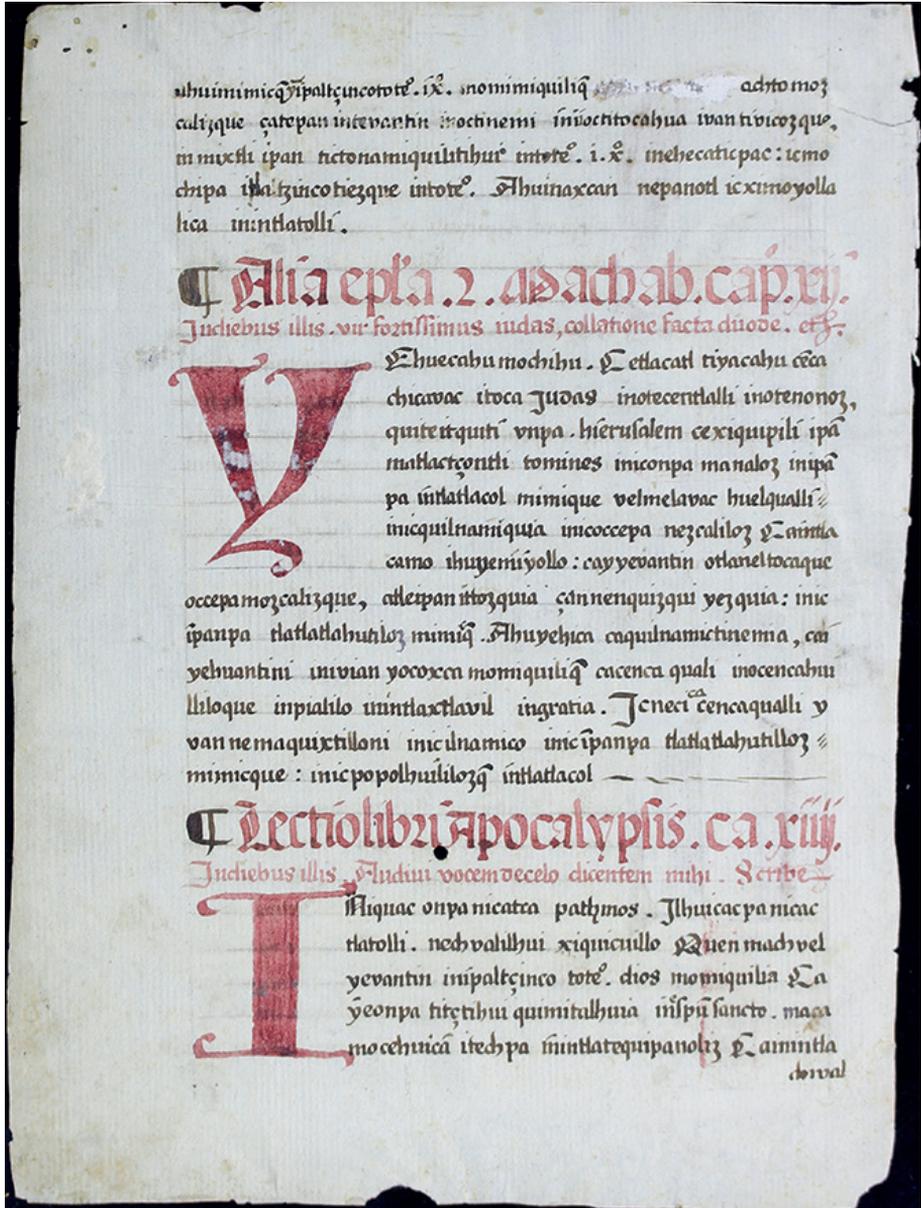


Figura 4. Conjunto “a”, verso de la primera foja (folio 8 en lápiz).
BNM, Ms. 1482

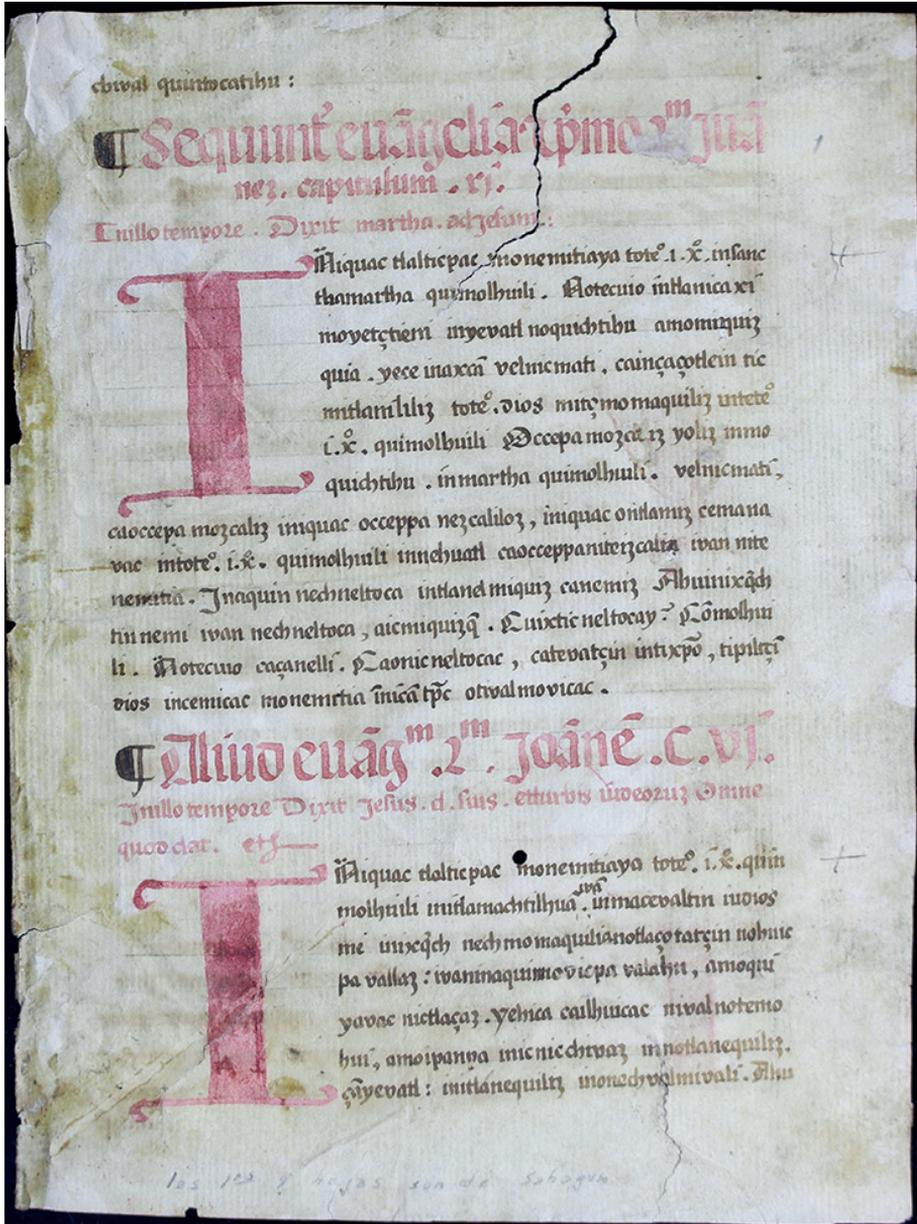


Figura 5. Conjunto “a”, cara principal de la segunda foja (folio 1 en lápiz).
BNM, Ms. 1482

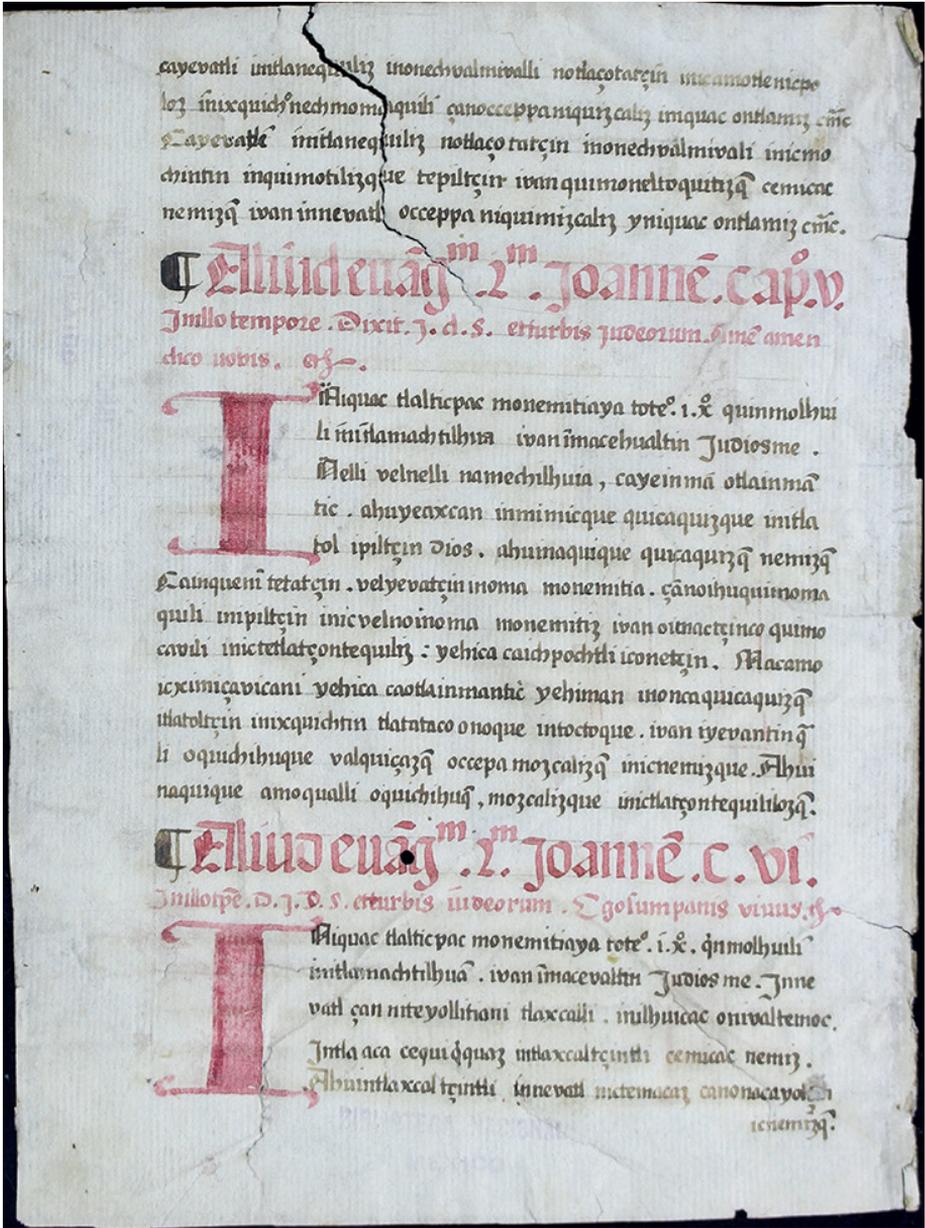


Figura 6. Conjunto “a”, verso de la segunda foja (folio 1 en lápiz).
BNM, Ms. 1482

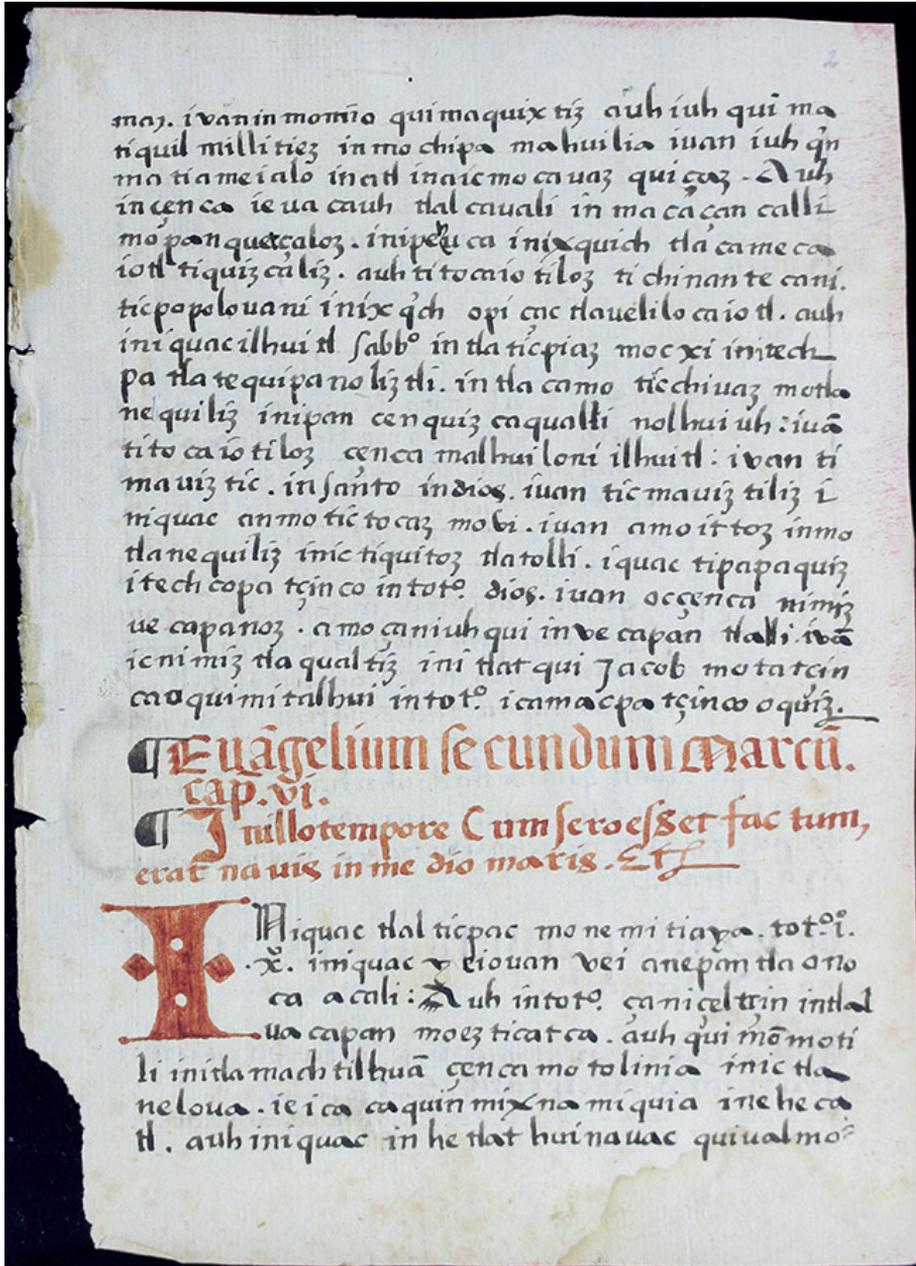


Figura 7. Conjunto “b”, cara principal de la primera foja (folio 2 en lápiz).
BNM, Ms. 1482

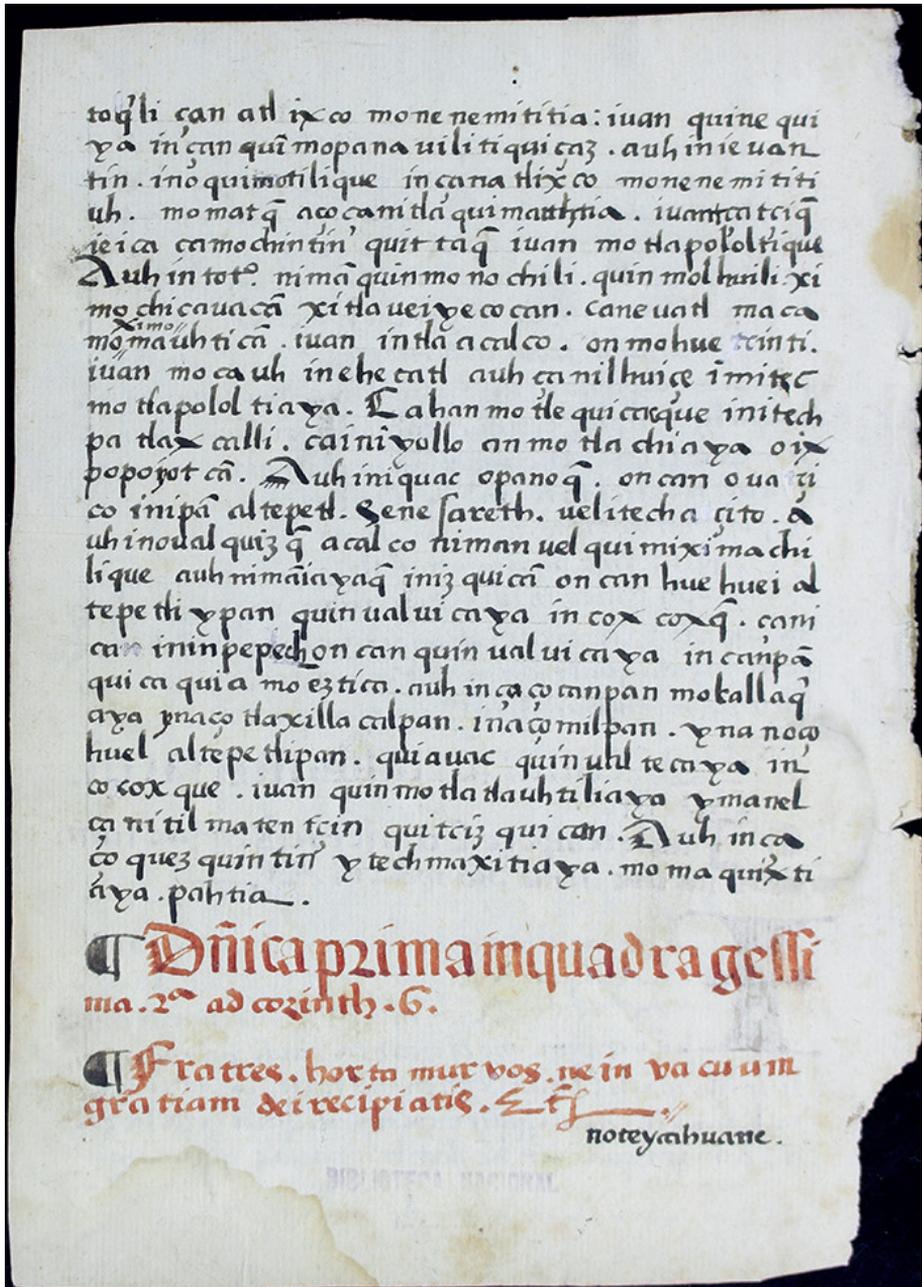


Figura 8. Conjunto “b”, verso de la primera foja (folio 2 en lápiz).
BNM, Ms. 1482

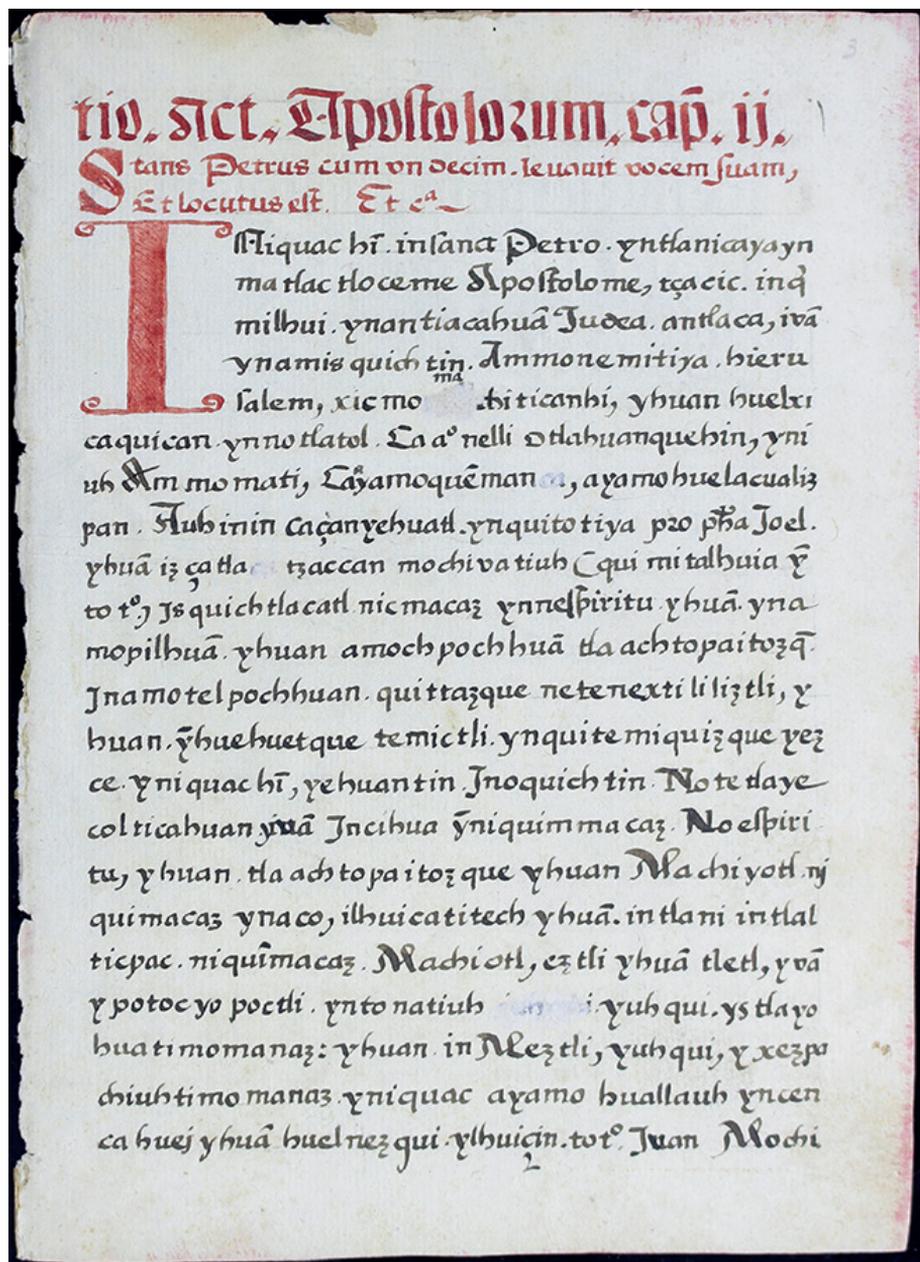


Figura 9. Conjunto “b”, cara principal de la segunda foja (folio 3 en lápiz).

BNM, Ms. 1482

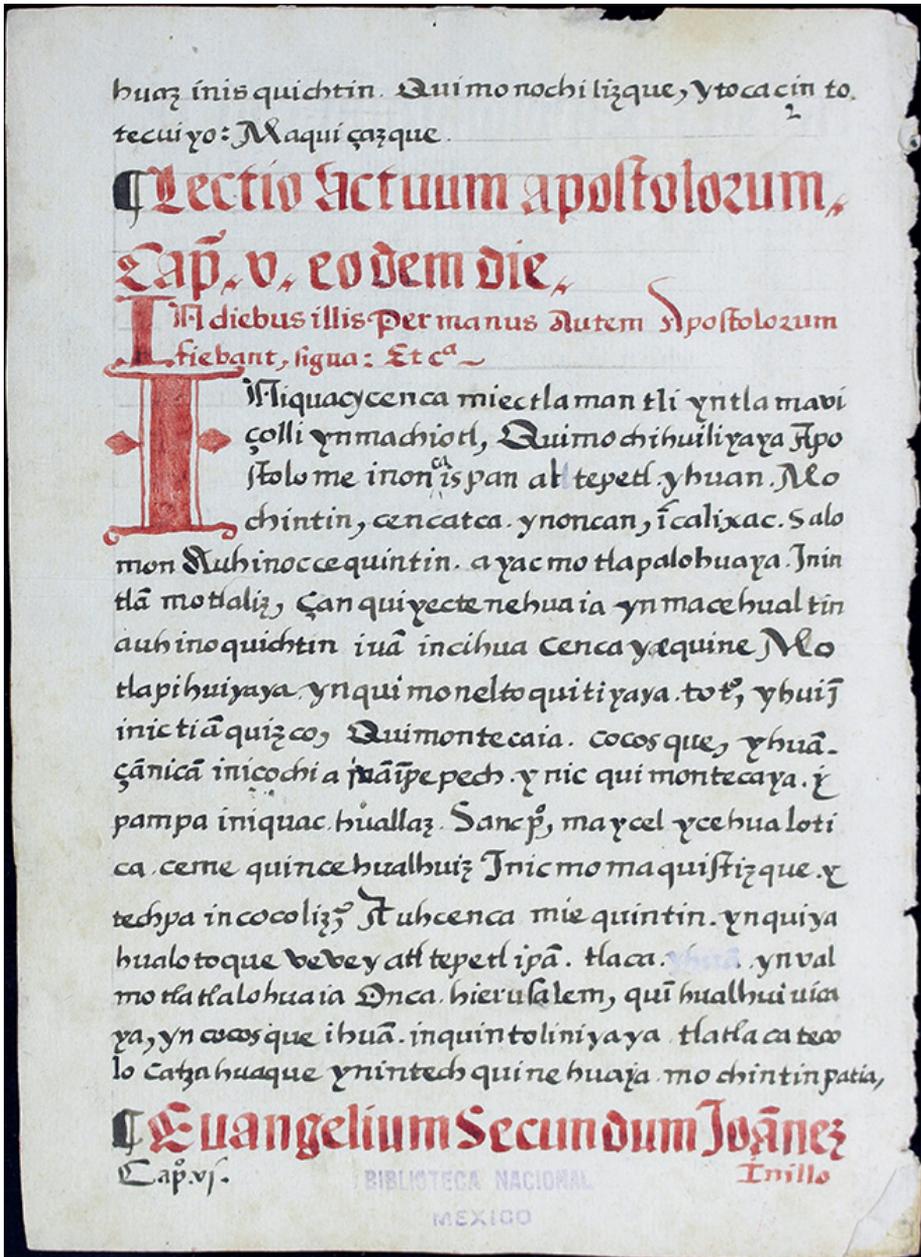


Figura 10. Conjunto “b”, verso de la segunda foja (folio 3 en lápiz).
BNM, Ms. 1482

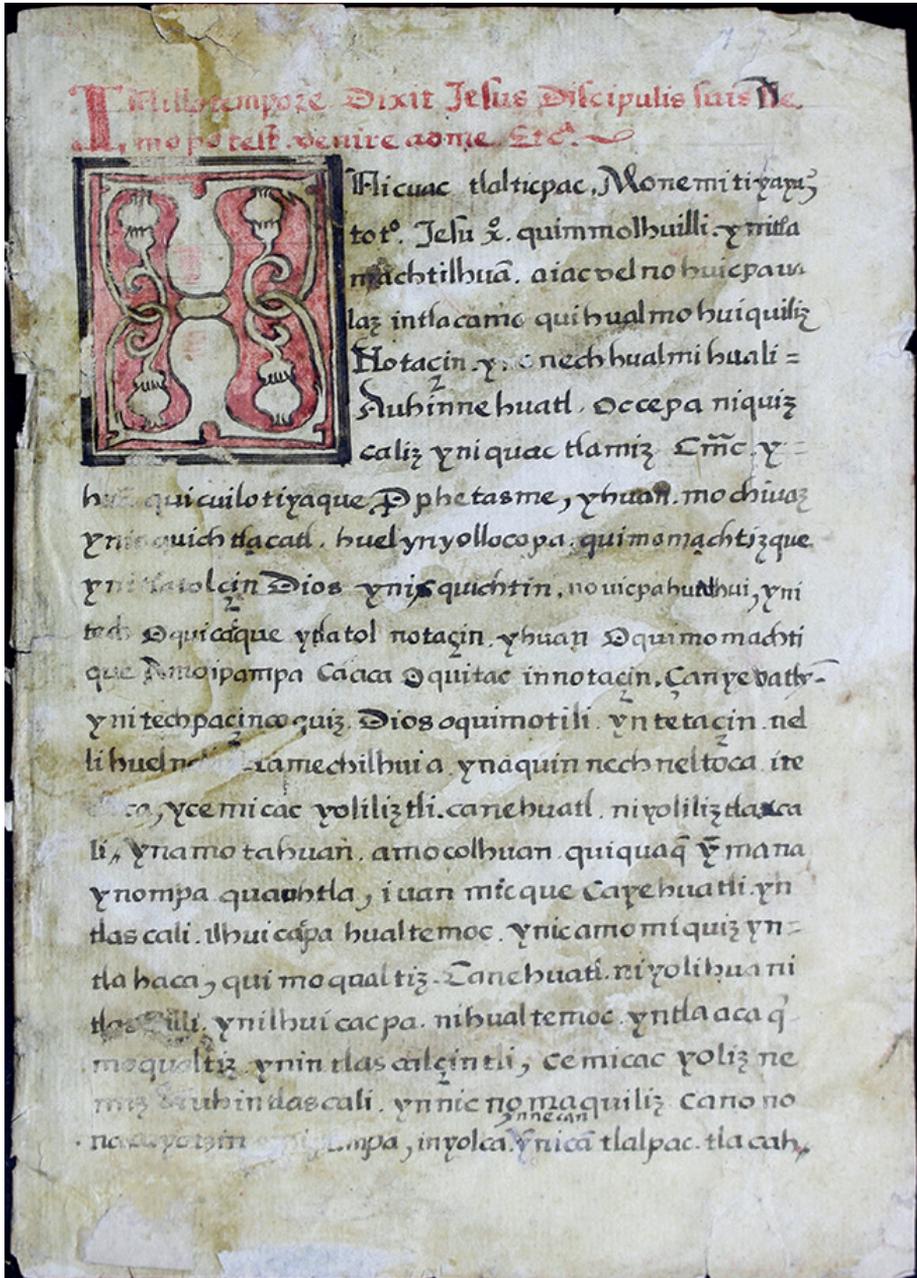


Figura 11. Conjunto “b”, cara principal de la tercera foja (folio 7 en lápiz).
 BNM, Ms. 1482

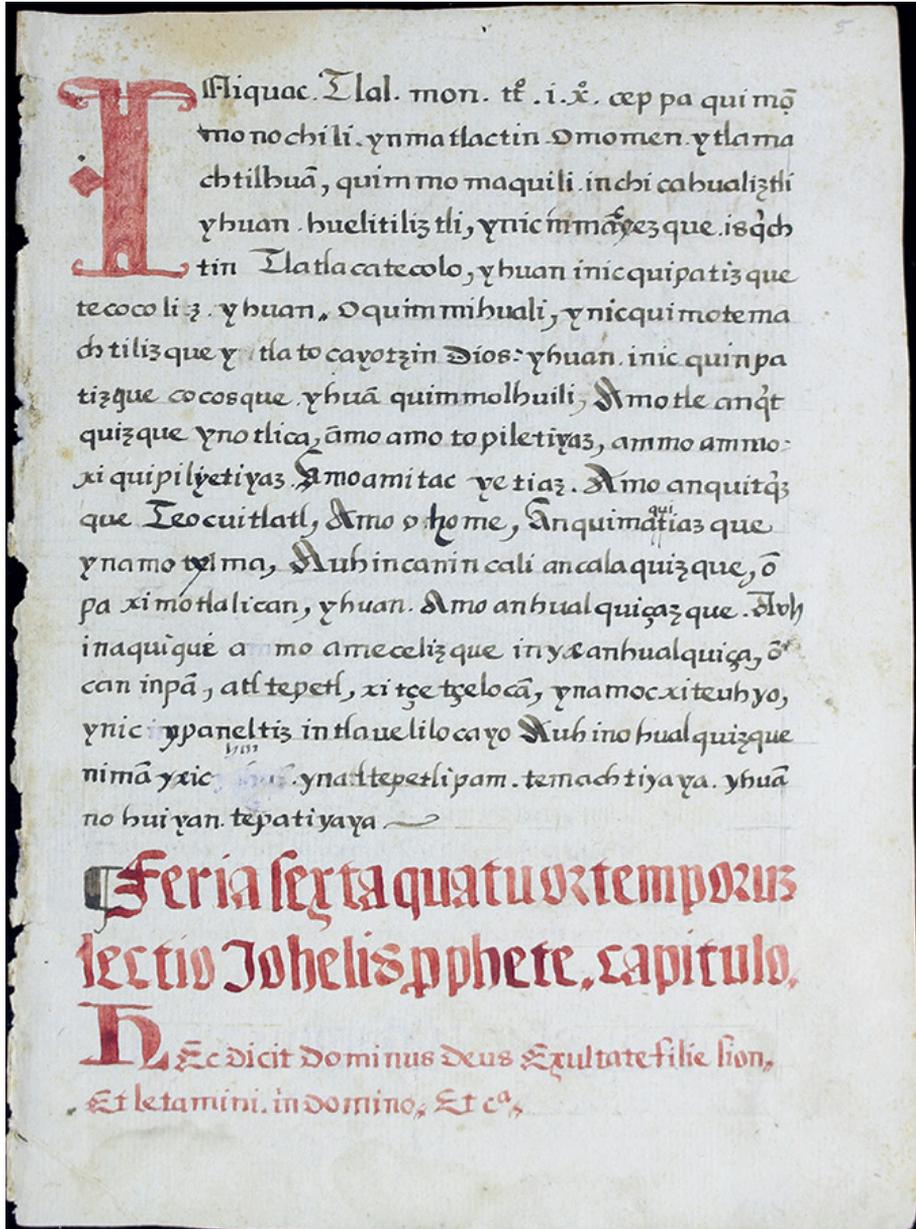


Figura 13. Conjunto “b”, cara principal de la cuarta foja (folio 5 en lápiz).
BNM, Ms. 1482

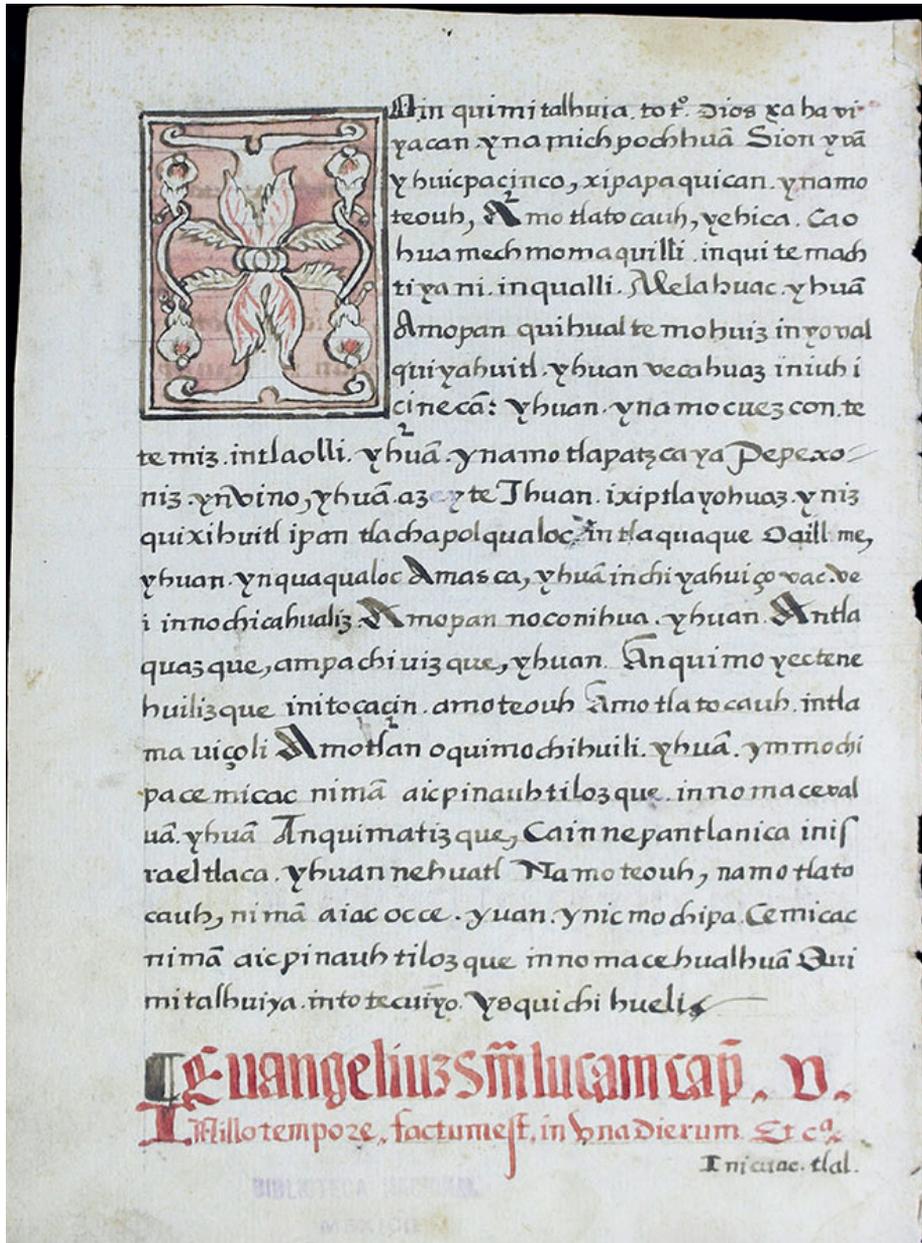


Figura 14. Conjunto "b", verso de la cuarta foja (folio 5 en lápiz).

BNM, Ms. 1482

yehuatzin ypal cinco flanelto quiliztica i te cinco tipa
 chihui initechpa. ingrantia inipan ticate i uan tipapa
 qui inipan i chialoca. ininne cuiltonol ipilhuan Dios
 Duh amo çaythiyo ipanhi, çannoibua ipantipapa
 qui. inne tolinilizthi. tiemati. Cante tolinilizthi ic tla
 pacayhi. Duh in tlapacahi yohuilizthi. ic tehe
 colo Duh in tehe colizthi. ic netema chillo Duh in nete
 machilizthi Amotepinaubtiya yehica Cainto tla
 çotalizthi teyolloytec ono quiuh ica in espūsto ynoti
 macoque.

Euangelium secundum lucas

Capitulo, iiii,

In illo tempore surgens Iesus de synagoga intro
 iuit in domū. etc.

Iniquac tlakpc Monemitiyaya. tot. i. x. ynoual
 moque çino inon can neentlaliloya ychanmeca
 laqui ynlymon petro Duh in mona symon. ç
 cabuei. Atonabuis tli ytechcata Duh ipampa
 qui motlatlauh tli que yntot. Duh in tot. ynoida moq
 rino, Quimonabuati. ynatonabuis tli, i uan quitlal
 cabui Duh in ma Moquetstiquiz quinqtaqualtiyaya
 Duh in oncalac Tonatiub, inisquich tin on ca cat
 ca in co coscabua ymmiectlamatli Cocolizthi yemo
 cohuaaya, yspançinco. quinhualhuicaya. yntot. i. x.

Figura 15. Conjunto “b”, cara principal de la quinta foja (folio 4 en lápiz).
 BNM, Ms. 1482

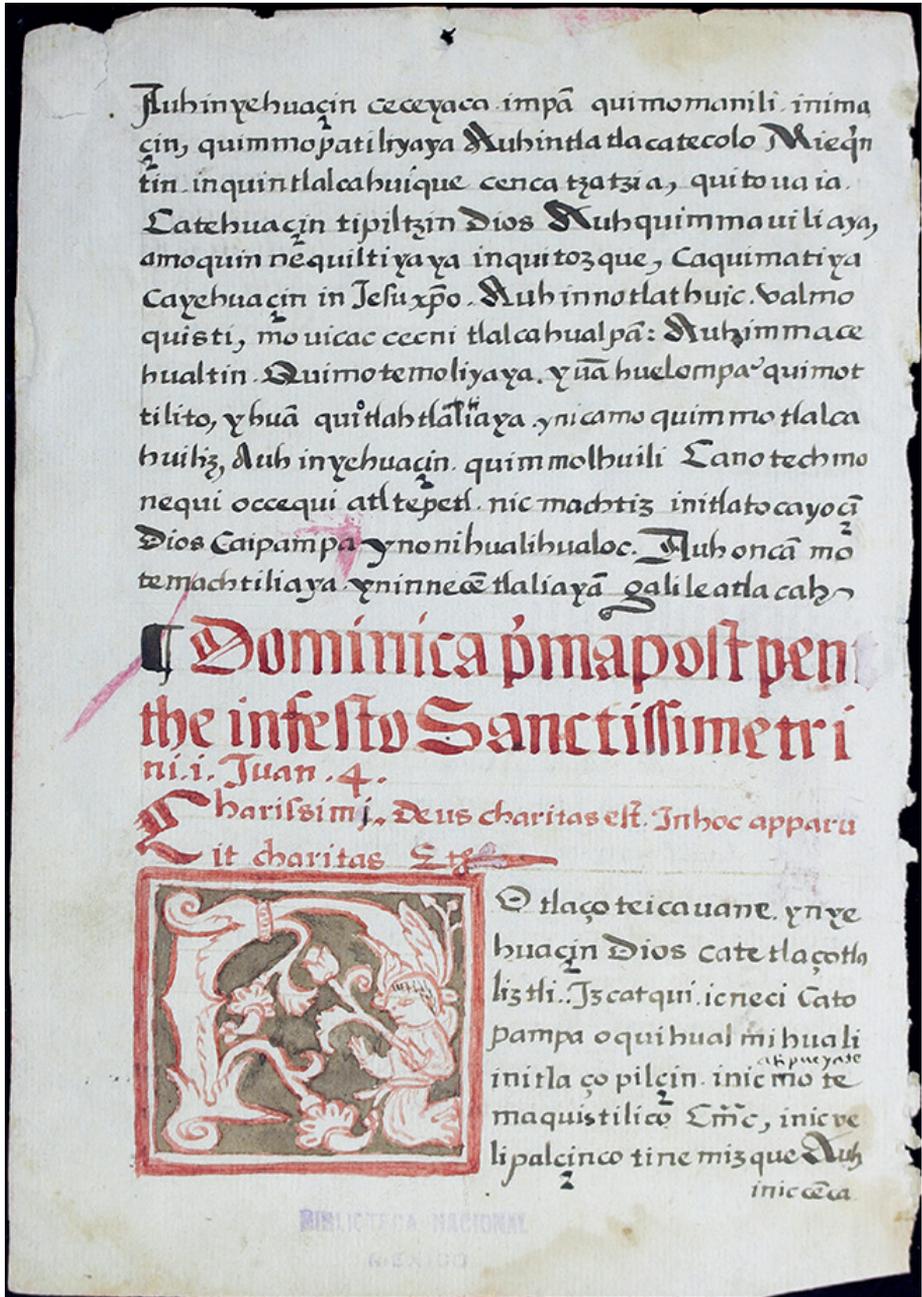


Figura 16. Conjunto “b”, verso de la quinta foja (folio 4 en lápiz).
BNM, Ms. 1482

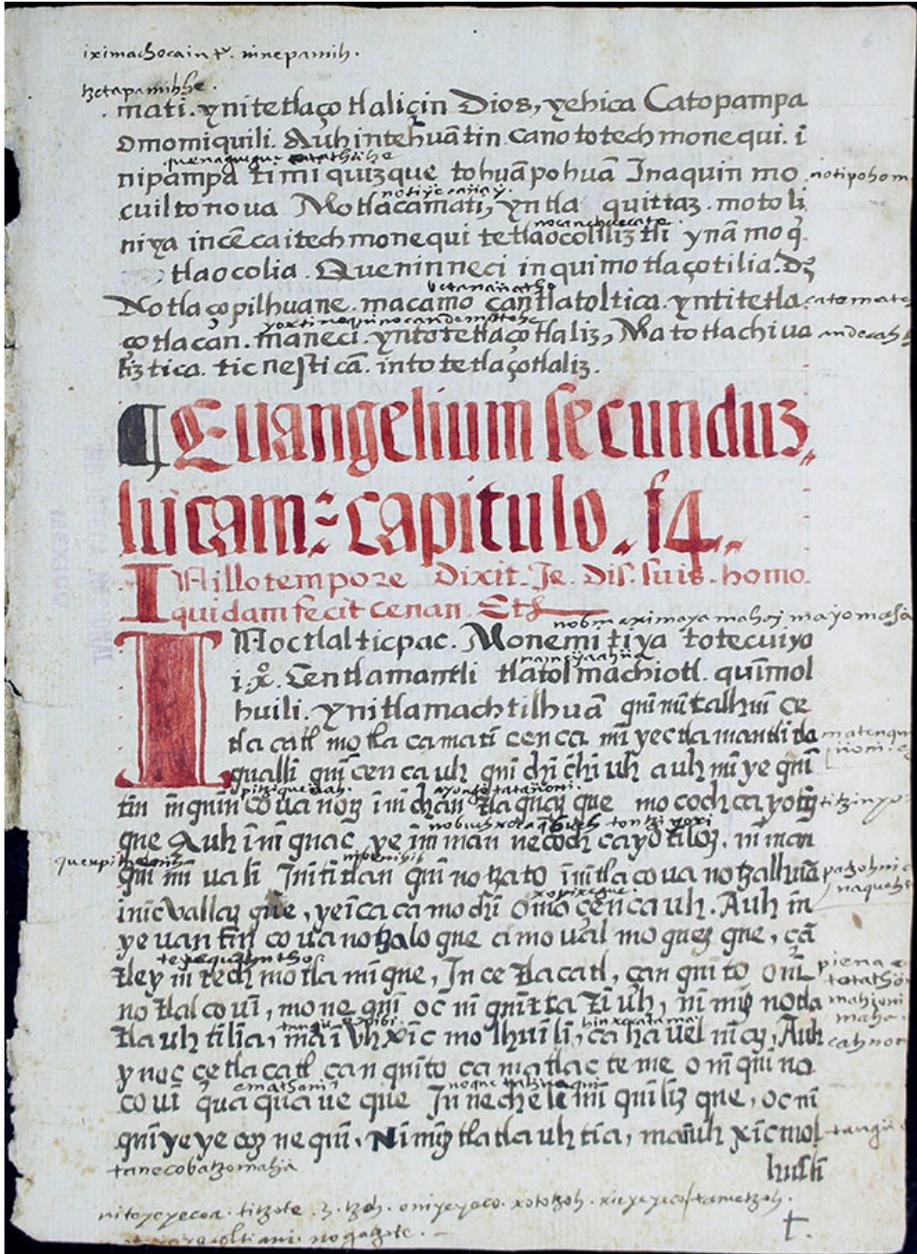


Figura 17. Conjunto “b”, cara principal de la sexta foja (folio 6 en lápiz). BNM, Ms. 1482

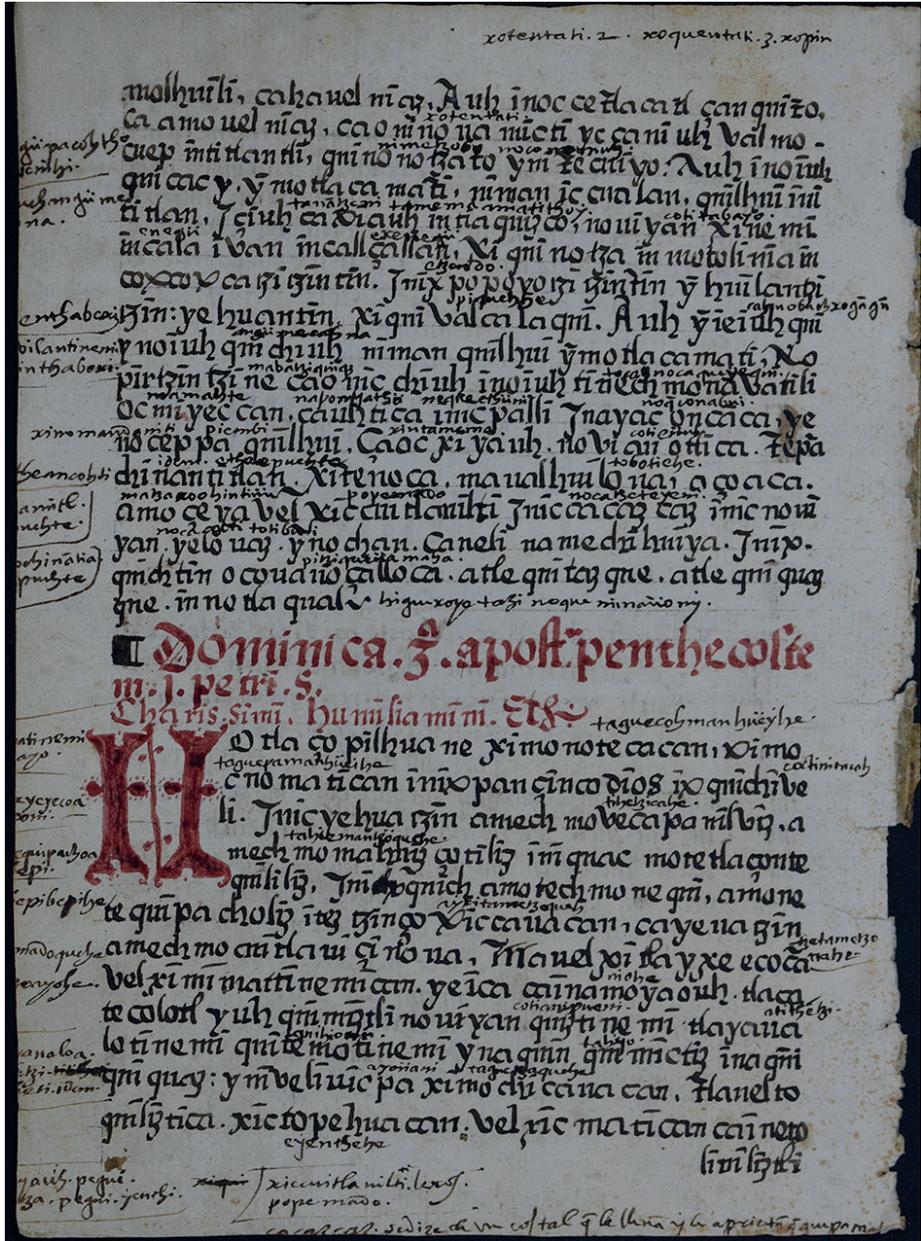


Figura 18. Conjunto “b”, verso de la sexta foja (folio 6 en lápiz).

BNM, Ms. 1482

PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN

[CONJUNTO A]

[f. 8r]

[In comemoratione defunctorum *Epistola prima ad corinthios etcetera.*

¶ *fratres ecce misterium vobis dico: omnes quidem resurgemus etcetera.*]¹³

Noteicavane. Izcatqui ohui vecapantlatolli namechiluiia. Ca timochintin ti-tozcalizque çan amo timochintin occentlamantli ic titocuepazque Cenca çan icihuca, çan cenneixcuyoniliztica ica iça tlatçacca tlapitçalli Ca mopitçaz caquiztiz in tlapitzalli: ahu i mimicque mozcalizque aocmo quen mochivazque: ivan in tevantin occentlamantli ic titocuepazque In yevatlin hitlacavini monequi conmaquiz in amo itlacavini ahu yevatlin miquni conmaquiz in amo miquni. Ahu iyevatlin miquni in iquac oconmaqui in amo miquni, in iquac neltiz in tlatolli icuilihutica, In miquiztli opoliu tepanaviliztica in tevatl timiquiztli, catli in motepanahuiliz in timiquiztli, catli in motetoliniliz. Ahu in itetoliniliz miquiztli ca yevatl in tlatlacolli. Ahu in ichicavaliz tlatlacoli. Ca yevatl in navatilli Ahu ma tictocnelilmachitica in totecuyo dios in otechmomaquili tepanahuiliztli ipaltçinco in totecuiio hiesuchristo.

¶ *Alia epistola u. prima. ad thessalonicenses capitulo iiii*

fratres. Nolumus uso ignorare de dormientibus vt non contristemini

Noteiccavane. Amo ticnequi in anmotçotçontinemizque itechpa mimicque inic amo antlaocoyazque, in ihuque cequintin in atle ic motemachia. yehica intla ticneltoca: ca in totecuiio hiesuchristo omomiquili ivan omozcalitçino: çan no ihuqui in totecuyo dios y yehuantin omomiquilique ipaltçinco totecuyo Iesuchristo no ivantçinco quivalmoviquiliz Ca inin tamechilhuia vel itlatoltçin yn totecuiio yehica ca in tevanti in oc tinemi in otitocahuque in iquac valmovicz totecuiio amo yevatin tiqiyacanazque¹⁴ amo yevantin iyacac ticatiazque in omomiquilique. Ca yevatzin totecuyo tenahuatiltica ivan in tlatoltica archangel ivan itlapitçaltçin ica in dios hualmotemoviz in onpa ilhuicac: [f. 8v] ahu i mimicque yn ipaltçinco totecuyo Iesuchristo momimiquilique achto mozcalizque çatepan in tevantin in oc tinemi in oc titocahua ivan tivicozque, in mixtli ipan tictonamiquilitihui in totecuyo

[CONJUNTO A]

[f. 8r]

[En la conmemoración de los difuntos. I epístola de Corintios, etcétera.

*Fratres ecce misterium vobis dico: omnes quidem resurgemus, etcétera.]*⁶¹

¡Hermanos menores míos! He aquí unas palabras complicadas, elevadas, que yo les digo: “Todos nosotros nos avivaremos, pero no todos nosotros nos transformaremos en otra cosa. Sólo muy repentinamente, tan sólo en un abrir de ojos, a la última flauta —pues sonará, se escuchará la flauta— los muertos se avivarán, ya no se alterarán, y nosotros nos transformaremos en otra cosa. Es necesario que el corrompible se vista de no corrompible y que el mortal se vista de no mortal. Y cuando aquel mortal se vista de no mortal, es cuando se hará verdad la palabra que está escrita: ‘La muerte pereció exitosamente. ¡Tú, muerte, ¿dónde está tu éxito? Tú, muerte, ¿dónde está tu tormento hacia los demás? Y aquél tormento de la muerte es el pecado y aquella fortaleza del pecado es la ley. ¡Demos gracias a Nuestro Señor Dios, quien nos dio éxito por medio de Nuestro Señor Jesucristo!’”.

¶ *Misma [fecha]. I epístola de Tesalonicenses, capítulo 4.*

*Fratres, nolimus uso ignorare de dormientibus ut non contristemini.*⁶²

¡Hermanos menores míos! No queremos que ustedes anden dudando en lo tocante a los muertos, para que no se aflijan así como algunos que no saben nada. Porque si creemos que Nuestro Señor Jesucristo murió y se avivó, así también Nuestro Señor Dios llevará consigo a aquellos que murieron por Nuestro Señor Jesucristo. Nosotros les decimos esta palabra de Nuestro Señor, porque nosotros que aún vivimos, que nos hemos quedado para cuando venga Nuestro Señor, no iremos por delante de aquellos, no estaremos antes de aquellos que murieron. Pues por orden y por palabra del *arcángel* y por la flauta de Dios, aquél que es Nuestro Señor descenderá del cielo [f. 8v] y los muertos por Nuestro Señor Jesucristo, los que murieron se avivarán primero; después nosotros que aún vivimos, que aún estamos. Y seremos llevados, iremos sobre nubes a lo alto de los vientos al encuentro

Iesuchristo in ehecaticpac: ic mochipa itlaltzinco¹⁵ tiezque in totecuyo. Ahu in axcan nepanotl ic ximoyollalica inin tlatolli.

¶ *Alia epistola 2 ad machabeos capitulo xii*

In diebus illis vir fortissimus iudas, collatione facta duode etc.

Ye huecahu mochiuh. Ce tlatatl tiyacahu cenca chicavac itoca Judas in otecentlalli in otenonoz, quiteitquiti vnpa hierusalem ce xiquipili ipan matlacçontli tomines inic onpa manaloz in ipanpa intlatlacol mimique vel melavac huel qualli inic quilnamiquia inic occeppa nezcaliloz Ca intlacamo ihu ye miyollo:¹⁶ ca yevantin otlaneltocaque occeppa mozcalizque, atle ipan ittozquia çan nenquizqui yezquia: inic ipanpa tlatlatlahutiloz mimique. Ahu yehica ca quilnamictinemia, ca i yehuantini in ivian yocoxca momiquilique ca cenca quali in ocencahuilliloque in pialilo in intlaxtlavil in gratia. Ic neci {ca}¹⁷ cenca qualli yvan nemaquixtilloni inic ilnamico inic ipanpa tlatlatlahutiloz mimique: inic popolhuililozque intlatlacol.

¶ *Lectio libri apocalypsis capitulo xiiii*

In diebus illis. Audiui vocem de celo dicentem mihi. Scribe

In iquac onpa nicatca pathmos. Ilhuicacpa nicac tlatolli. nechvalilhui xiquicuillo Quen mach vel yevantin in ipaltçinco totecuyo dios momiquilia Ca ye onpa titçtihui quimitalhuia in *espíritu* sancto. ma ca mocheuican itechpa in intlatequipanolic Ca in intlachival [f. 1r] quintocatihu:

¶ *Sequantum euangelia in primo 2m juannem. capitulum. xi*

In illo tempore. Dixit martha ad jesum

In iquac talticpac monemitiaya totecuyo *Iesuchristo* in sanctha martha quimolhuili. Notecuo intla nican ximoyetçtieni in yevatl noquichtihu amo miquizquia. yece in axcan vel nicmati. ca in çaço tlein ticmitlanililiz totecuyo dios mitçmomaquiliz in *tetecuyo*¹⁸ *Iesuchristo* quimolhuili Occeppa mozcalizyoliz in moquichtiuh. in martha quimolhuili. vel nicmati, ca occeppa mozcaliz in iquac occeppa nezcaliloz, in iquac onitlamiz cemanavac in totecuyo *Iesuchristo* quimolhuili in nehuatl ca occeppa nitezcalia ivan nitnemitia. In aquin nechneltoça intlanel miquiz ca nemiz Auh in ixquichtin nemi ivan nechneltoça, aic miquizque. Cuix ticneltocay? *Conmolhuili*. Notecuo ca ça nelli. Ca onicneltocac, ca tevatçin in tichristo, tipiltçin dios in cemicac monemitia in nican *talticpac* otivalmoviac.

de Nuestro Señor Jesucristo, con ello estaremos perpetuamente al lado de Nuestro Señor. Y ahora, consolémonos mutuamente con estas palabras.

¶ **Misma [fecha]. II epístola de Macabeos, capítulo 12.**

*In diebus illis vir fortissimus Judas, collatione facta duode, etcétera.*⁶³

Hace mucho tiempo aconteció que una persona, muy fuerte *tiacauh*⁶⁴ cuyo nombre era Judas, reunió personas, amonestó personas, las hizo llevar doce mil *tomines* a Jerusalén, para que allá fueran ofrecidos por los pecados de los muertos, en tanto que recordaba de manera muy recta, muy buena, que de nuevo habría avivamiento. Pues si así no hubiera estado dispuesto el que aquellos creyeron que otra vez se avivarían, el haber rogado por los muertos lo hubieran tenido en nada, hubiera sido en vano. De manera que andaban recordando que a aquellos que murieron mansa [y] pacíficamente les fue dispuesto algo muy bueno, les fue guardada la *gracia* por pago. Con esto se comprueba {que} el ser recordados, el ser rogados los muertos es muy bueno y es instrumento de la salvación para que les sean perdonados sus pecados.

¶ **Lección, libro del Apocalipsis, capítulo 14.**

*In diebus illis audiui vocem de caelo dicentem mihi: Scribe.*⁶⁵

Cuando estaba yo en Patmos, escuché palabras desde el cielo que me dijeron: “Escribe esto: Dichosos aquellos que mueren por Nuestro Señor Dios, pues allá irán a mirar”, dice el *Espíritu Santo*: “que descansen de sus trabajos, pues sus obras [f. 1r] los irán siguiendo”.

¶ **Según el evangelio. Primero, según Juan, capítulo 11.**

*In illo tempore, dixit Martha ad Jesum.*⁶⁶

Cuando Nuestro Señor Jesucristo vivía en la tierra, le dijo *santa* Marta: “¡Señor mío!, si hubieras estado aquí, aquel hermano mayor mío no habría muerto, pero hoy sé bien que lo que sea que tú le pidas a Nuestro Señor Dios, él te lo dará”. Nuestro Señor Jesucristo le dijo: “Tu hermano mayor otra vez vivirá avivándose”. Marta le dijo: “Sé bien que de nueva cuenta se avivará cuando otra vez haya avivamiento, cuando termine el mundo”. Nuestro Señor Jesucristo le dijo: “Yo avivo de nueva cuenta a las personas y hago vivir a las personas. El que cree en mí, aunque muera vivirá, y todos los que viven y creen en mí, nunca morirán. ¿Acaso tú crees esto?” Ella le dijo: “¡Señor mío!, en verdad creo que tú que viniste eres Cristo, el hijo del Dios que vive por siempre aquí en la tierra”.

¶ *Alliud euangelium 2m Joannen. capitulo vi*

In illo tempore Dixit Jesus. discipuli suis et turuis iudeorum omne quod dat etc.

In iquac tlalticpac monemitiaya totecuyo Iesuchristo quinmolhuili in itlamachtihuan {ivan}¹⁹ in macevaltín in iudiosme in ixquich nechmomaquilia notlaçotatçin nohuicpa vallaz: ivan in aquin novicpa valahu, amo quiyavac nictlaçaz. yehica ca ilhuicac nivalnotemohui, amo ipanpa inic nicchivaz in notlanequiliz. çan yevatl: in itlanequiltz in onechvalmivali. Ahu²⁰ [f. 1v] çà yevatli in itlanequiliz in onechvalmivalli notlaçotatçin inic amo tle nicpoloz in ixquich onechmomaquili çan occeppa niquizcaliz in iquac ontlamiz *cemanahuac* Ca yevatli in itlanequiliz notlaçotatçin in onechvalmivali inic mochintin in quimotilizque tepiltçin ivan quimoneltoquitizque cemicac nemizque ivan in nevatl occeppa niquimizcaliz yn iquac ontlamiz *cemanahuac*.

¶ *Aliud euangelium 2m Joannem capitulo v*

In illo tempore. Dixit Jesus discipulis suis et turbis judeorum. Amen amen dico uobis

In iquac tlalticpac monemitiaya in totecuyo Iesuchristo quinmolhuili in itlamachtihua ivan in macehualtin Judiosme. Nelli vel nelli namechilhuia, ca ye inman otlainmantic. ahu ye axcan in mimicque quicaquizque in itlatol ipiltçin dios. ahu in aquique quicaquizque nemizque Ca in quenin tetatçin. vel yevatçin inoma monemitia. çan no ihu quimomaquili in ipiltçin inic vel no inoma monemitiz ivan oimactçinco quimocavili inic tetlatçontequiliz: yehica ca ichpochtli iconetçin. Macamo ic ximiçavicani yehica ca ota inmantic yehiman in onca quicaquizque itlatoltçin in ixquichtin tlatataco onoque in toctoque. ivan iyevantin *quali* oquichihueque valquiçazque occeppa mozcalizque inic nemizque. Ahu in aquique amo qualli oquichihueque, mozcalizque inic tlatçontequililozque.

¶ *Aliud euangelium 2m Joannem capitulo vi*

In illo tempore Dixit Jesus discipulis suis iudeorum. Ego sum panis vius etc.

In iquac tlalticpac monemitiaya totecuyo Iesuchristo quinmolhuili itlamachtihuan. ivan in macevaltín Judiosme. In nevatl çan noteyollitiani tlaxcalli. in ilhuicac onivaltemoc. Intla aca cequi quiquaz in tlaxcaltçintli cemicac nemiz. Ahu in tlaxcaltçintli in nevatl nictemacaz ca nonacayotçi ic nemizque [in tlalticpac tlaca. Auh in yeuantin Judiosme ic nepanotl mochachalaniaya, quitouaya in yeuatli quenin techmacaz in inacayo inic ticquazque. Auh in totecuyo Jesu Christo quinmolhuili velli uel nelli namechihua, intlacamo

¶ *Misma [fecha]. Evangelio según Juan, capítulo 6.*

*In illo tempore dixit Jesus discipuli suis et turbis judeorum omne quod dat, etcétera.*⁶⁷

Cuando Nuestro Señor Jesucristo vivía en la tierra, le dijo a sus discípulos {y} a los maceguals, a los *judíos*: “Todo lo que me da mi amado padre vendrá a mí y el que venga a mí no lo echaré fuera, porque yo no descendí del cielo para realizar mis deseos, sino los deseos de aquél que me envió. Y [f. 1v] el deseo de mi amado padre, quien me envió, es éste: que no pierda yo nada de todo lo que me dio, sino que lo avive nuevamente cuando termine el mundo. El deseo de mi amado padre, quien me envió, es éste: que todos los que vean al hijo y crean en él vivan por siempre y que yo los avive nuevamente cuando termine el mundo”.

¶ *Misma [fecha]. Evangelio según Juan, capítulo 5.*

*In illo tempore dixit Jesus discipuli suis et turbis judeorum. Amen amen dico vobis.*⁶⁸

Cuando Nuestro Señor Jesucristo vivía en la tierra, les dijo a sus discípulos y a los *judíos* maceguals: “En verdad, en verdad les digo que ha llegado el momento y que ya hoy los muertos escucharán la palabra del hijo de Dios y aquellos que la escuchen vivirán. Pues así cómo aquél que es el padre vive por sí mismo, así también se lo dio a su hijo, para que también pudiera vivir por sí mismo. Y dejó en sus manos el que juzgara a las personas, porque es hijo de doncella. ¡No sean temerosos!, porque es tiempo, llegó el momento en que escucharán su palabra todos los que están recostados, los que están enterrados en los sepulcros . Y aquellos que hicieron lo bueno saldrán una vez más, se avivarán para vivir. Y aquellos que hicieron lo no bueno se avivarán para ser juzgados”.

¶ *Misma [fecha]. Evangelio según Juan, capítulo 6.*

*In illo tempore dixit Jesus discipuli suis judeorum. Ego sum panis vivus, etcétera.*⁶⁹

Cuando Nuestro Señor Jesucristo vivía en la tierra, les dijo a sus discípulos y a los *judíos* maceguals: “Yo que sólo soy tortilla que da vida he descendido del cielo. Si alguien come alguna tortillita vivirá para siempre. Y la tortillita que yo les daré a las personas es mi cuerpo, con él vivirán [las personas de la tierra”. Y aquellos *judíos* discutían entre ellos, decían: “¿Cómo es que éste nos dará a comer su cuerpo?” Y Nuestro Señor Jesucristo les dijo: “En verdad, en verdad les digo que si ustedes no comen el

anquiquazque in inacayotzin ichpuchtli yconetzin: yuan intlacamo anquique in iezçotzin, amo uel anyoltinemizque yn aquin quiqua nonacayotzin, yuan in quimitia²¹ notlaçoezçotzin, cemicac yoliz: Auh in neuatl occeppa niquizcaliz in iquac ontlamiz cemanauac.]²²

[CONJUNTO B]

[f. 2r]

[*Sabbato post diem cinerum.*

Lectio Isaie prophete. Caput. LVIII

Izcatqui quimitalhuya in totecuyo dios: Intla tiquicahuiz, intla ticahuaz²³ monepantla tepozmecatl, yuan intla aocmo timapiloz, yuan intla caocmo tiquitoz in amo monequi, in atle onquiça: in iquac tiquicnoittaz in moteocihuitya yuan ticpalehuiz in cenca motolinya teanima huel iquac tlayohuayan quiçaz in motlanex, auh in motlayohualo yuhqui nepantla tonatyh yez. Auh in moteouh in motlatocauh mochipa mitzpaccanemiliz, yuan yehuatzin quitlanextiliz in moyollo, in]²⁴ *manima*. ivan in momio quimaquixtiz auh iuhquima tiquilmillitiez in mochipa mahuilia iuan iuhquinma tiameialo in atl in aic mocauaz quiçaz. Auh in çenca ie uacauh²⁵ tlalcauali in macaçan calli mopan quetçaloz. in ipehuca in ixquich tlacamecaiotl tiquizcaliz. auh titocaiotiloz tichinantecani. ticpopolouani in ixquich opiçactlaelilocaiotl.²⁶ auh in iquac ilhuitl *Sabado* intla ticpiaz mocxi in itechpa tlatequipanoliztli intlacamo ticchiuaz motlanequiliz in ipan cenquizcaqualli nolhuiuh: iuan titocaiotiloz²⁷ çenca malhuiloni ilhuitl: ivan timauiztic.²⁸ in santo in dios iuan ticmauiztiliz in iquac anmo²⁹ tictocaz movi iuan amo ittoz in motlanequiliz inic tiquitoz tlatolli. iquac tipapaquiz itechcopatçinco in totecuyo dios iuan ocçenca nimizuecapanoz.³⁰ amo çan iuhqui in vecapan tlalli ivan ic nimiztlaualtaz in itlatqui Jacob motatçin ca oquimitalhui in totecuyo icamacpatçinco oquiz.

¶ *Euangelium secundum marcum capitulo vi*

¶ *In illo tempore Cum Sero esset factum, erat nauis in medio maris etc.*

In iquac tlatitçpac monemitiaya totecuyo Iesuchristo in iquac ye iouan veianepantla anoca acali: Auh in totecuyo çan içeltçin in tlaluacapan moezticatca. auh quimonmotili in itlamachtihuan çenca motolinia inic tlaneloua. ieica ca quinmixnamiquia in ehecat. auh in iquac in he tlathuinuac quial-

cuerpo del hijo de la doncella, y si no beben su sangre, no podrán andar vivos. El que come mi cuerpo y bebe mi preciosa sangre vivirá por siempre, y yo lo avivaré una vez más cuando termine el mundo”].

[CONJUNTO B]

[f. 2r]

[**Sábado, después del día de la ceniza.**

Lección: profeta Isaías, capítulo 58.⁷⁰

He aquí lo que dice Nuestro Señor Dios: “Si las dejas, si dejas las cadenas⁷¹ de en medio tuyo, y si ya no señalas y si ya no dices lo innecesario, lo que no tiene ningún provecho, cuando te apiades del hambriento y ayudes a la muy afligida *ánima* de otros, en ese momento saldrá tu luz de la oscuridad, y tu oscuridad será como el sol del mediodía. Y tu *teotl*,⁷² tu *tlahtoani*⁷³ te dará paz perpetua y él es quien alumbrará tu corazón,] tu *ánima* y salvará tus huesos. Y serás cual milpa de quelites que siempre se riega y cual manantial del que el agua nunca cesa de manar. Y por ti serán erguidas las casas olvidadas durante mucho tiempo, avivarás el principio de toda descendencia y serás nombrado cercador, destructor de toda senda de maldad. Y si durante el día *sábado* guardas tus pies del trabajo, si no ejecutas tus deseos en mi día completamente bueno y lo llamas día *santo* de Dios, muy digno de ser cuidado y admirable, y lo honras cuando no sigas tus dificultades y no sean vistos tus deseos al decir palabras, entonces te alegrarás en Nuestro Señor Dios y te exaltaré ante todo, no solamente en las tierras altas. Y te alimentaré con los bienes de tu padre Jacob, pues lo que dijo salió de la boca de Nuestro Señor.

¶**Evangelio según Marcos, capítulo 6.**

¶***In illo tempore Cum sero esset factum, erat navis in medio maris, etcétera.*⁷⁴**

Cuando Nuestro Señor Jesucristo vivía en la tierra, al momento de anocheecer estaba una embarcación en medio del mar y Nuestro Señor estaba él solo en tierra firme. Y vio a sus discípulos muy afligidos de remar, porque el viento estaba en su contra, y cerca del amanecer fue hacia ellos [f. 2v]

motoquili [f. 2v] çan atl ixca monenemititia: iuan quinequiya in çan quinmopanauilitiquiçaz. auh in ieuantin in oquimotilique in çan atlixco mone-nemititiah. momatque aço çan itla quimauhtia iuan çtatçique ieica ça mochintin quittaque iuan motlapololtique Auh in totecuyo niman quinmochili quinmolhuili ximochicauacan xitlaueiyecocan. ca neuatl macamo ximomauhtican iuan intla acalco onmohuetcinti iuan mocauh in ehecatl auh çan ilhuiçe imitec motlapololtiaya. Ca hanmo tle quicacque in itechpa tlaxcalli. ca in inyollo anmo tlachiaya oixpopoyotcan. Auh in iquac opanoque oncan ouaçico in ipan altepetl. Senesareth uel itech açito auh in oualquizque acalco niman uel quimiximachilique auh niman ia yaque in izquican oncan huehwei altepetli ypan quinaluicaya in coxcoxque çan ica in inpepech oncan quinaluicaya in canpan quicaquia moeztica. Auh in çaço canpan mocallaquiaya yn aço tlaxillacalpan. in aço milpan. yn anoço huel altepetlipan quiauc quinaltecaya in cocoxque. iuan quinmotlatlauhtiliaya³¹ ymanel çan itilmatentçin quitcizquican. Auh in çaço quezquintin ytech maxitiaya momaquiixtiaya pahtia.

¶ *Dominica prima in quadragessima 2^a ad corintios 6*

¶ *Fratres. hocta murvos ne in vacuum gratiam dei recipiatis etc.*

noteycahuane. [Tamechnemachtia tamechtlatlauhtia macamo çan xicnenquixtican in igraçia totecuyo dios. Ca quimitalhuia in totecuyo ymonecyan in onimitztlauecaquili auh yn iquac timotemaquixtili nimitzpaleui. yn axcan çenca qualcan cenca yeccan inic nemaquixtiloz. Ma cayac xicyollitlacocan ma cayac xictlapololtican, inic amo avilquiçaz in teotlatolli, in temachtiani, ma uel tictoçenmacacan in totecuyo dios, ma tiquixcauican in ixquich ytlayecoltiloca, in iuh quichiua in vel nelli ytetlayecolticauan. ma titlapaccaihiyouican ipaltzinco in totecuyo in iquac titolinilo, in iquac ayaxcan valneçi totech monequi in iquac tinentlamati, in iquac quen tichihualo, in aço ticaltzaqualo aço titlatolleuilo, in anoço titlatequipanoa in anoçe amo ticochi, in anoçe iquac titoçaua, in anoçe titopixtinemi, in anoçe tictomachtia teotlatolli, in iquac ticçemana in quallinemiliztli, in iquac ticuelmati in qualli in techmotlaocolilia in techmoyollotilia totecuyo Spiritu Sancto. in iquac uel nelli titetlaçotla in amo çan ic titlaixpania in iquac titetlaçotla neltiliztli, in iquac ytechztzinco titotemachia titochicaua in totecuyo. Auh macamo ticcauacan in mellauac in qualli nemiliztli in iquac tipactinemi, yuan in iquac titotolinia yn anoçe timahuiztililo yn anoçe titelchiualo, anoçe tauilquixtilo, anoçe tiyecteneualo, yn iquac titetlapololtiani ipan timacho. Auh in iquac tineltoco, yuan in iquac ayac techmocuitia techmiximatcanequi

andando con sus pies en el agua y solo quería pasarles de largo. Y aquellos que lo vieron ir andando sobre el agua pensaron que tal vez era algo que los espantaba y gritaron, por eso todos lo vieron y se perturbaron. Y luego Nuestro Señor los amonestó, les dijo: “¡Fortalézcanse, anímense que soy yo, no teman!” y se posó junto a ellos en la embarcación y el viento cesó. Y en sus adentros, ellos se perturbaron aún más, pues no habían entendido lo de las tortillas, su corazón no veía, estaba cegado.⁷⁵ Y cuando cruzaron vinieron a llegar al *altepetl*,⁷⁶ fueron a llegar a Genesaret y salieron de la embarcación. Luego lo reconocieron y luego fueron allí los de cada gran *altepetl*, llevaban a los enfermos en sus camillas, los llevaban allí donde escuchaban que él estaba. Y a donde quiera que él entraba, ya fuera en los *tlaxillacalli*⁷⁷ o en las milpas o bien en las afueras del *altepetl*, recostaban a los enfermos y le rogaban que al menos [les dejara] agarrar la orilla de su manta. Y quien fuera que se agarrara de ella se salvaba, se curaba.

¶ 1a. dominica de cuadragésima, II de Corintios, 6.

¶ *Fratres exhortamur vos ne in vacuum gratiam Dei recipiatis, etcétera.*⁷⁸

¡Hermanos menores míos! [Nosotros les advertimos, les rogamos que no desperdicien la *gracia* de Nuestro Señor Dios, pues Nuestro Señor dice: “A buen tiempo te oí y cuando salvaste a otro te ayudé. Hoy es momento bueno, momento propicio para que haya salvación. ¡No ofendan a nadie! ¡No perturben a nadie!, para que no se difame a la palabra divina, al maestro. ¡Démonos por completo a Nuestro Señor Dios! ¡Ocupémonos de todo el servicio a él, así como lo hacen sus verdaderos sirvientes! Seamos pacientes en nombre de Nuestro Señor cuando somos afligidos, cuando difícilmente se consigue lo que necesitamos, cuando nos angustiamos, cuando somos perjudicados, [cuando] quizá somos encerrados, quizá somos calumniados o quizá trabajamos, o quizá no dormimos, o quizá cuando ayunamos, o quizá nos andamos guardando, o quizá enseñamos la palabra divina, cuando tomamos por completo la buena vida, cuando probamos lo bueno, que Nuestro Señor, el *Espíritu Santo* se compadece de nosotros, que nos inspira, cuando en verdad amamos a los demás, [cuando] no somos hipócritas, cuando amamos a los demás verdaderamente, cuando nos esperamos a él, nos fortalecemos con Nuestro Señor. Y que no dejemos la recta, la buena vida cuando andamos contentos y cuando nos afligimos o quizá somos honrados, o quizá somos despreciados, o quizá somos difamados, o quizá

in anoçe yquac tiximacho, yuan in iquac iuhquin timicque ipan timacho, ca ye tiyoltinemi tipactinemi yuicpatzinco in totecuyo maçiuiñ titlaihiyouilti-
lo ca amo ic timiqui maçiuiñ yuhqui titlaocoxtinemi ca ye mochipa tipacti-
nemi, maçiuiñ titotolinitinemi ca ye miyequintin in tiquintlaocolia, maçiuiñ
iuhqui atle totlatqui ca ixquich onca in totech monequi:]³²

[f. 3r]

[Feria quarta post pentecostés lec]³³tio. *Actum Apostolorum. capitulo ii
Stans Petrus cum undecim. Ieuauit vocem Suam, Et locutus est. Etc.*

In iquac hi in sanct Petro yntlan icaya yn matlactloceme Apostolome, tça-
cic³⁴ in quimilhui. yn antiacahuan Judea. antlaca, ivan yn amixquichtin.
Ammonemitiya hierusalem, xicmomachticanhi, yhuan huel xicaquican yn
notlatol. Ca amo nelli Otlahuanquehin, yn iuh Ammomati, Ca ayamo quem-
man, ayamo huellacualizpan. Auh inin ca çan yehuatl yn quitotiya *primero
propheta* Joel. yhuan iz ça tlatzaccan mochivatiuh (quimitalhuia yn totec-
uyo Isquich tlatatl nicmacaz yn nespíritu yhuan yn amopilhuan yhuan amoch-
pochhuan tlaahctopaitozque. in amotelpochhuan quittazque netenextiliz-
tli, yhuan yn huehuetque temictli yn quitemiquizque yezce yn iquac hi,
yehuantin. In oquichtin Notetlayecolticahuan yuan in cihua yn niquim-
macaz. Noespíritu, yhuan tlaahctopaitozque yhuan Machiyotl niquimacaz
yn aco, ilhuicatitech yhuan in tlan in talticpac niquinmacaz. Machiyotl,
eztli yhuan tletl, yvan ypotocypoctli yn tonatiuh yuhqui. ystlayohuatimo-
manaz: yhuan in Meztli, yuhqui, yxepachiuhtimomanaz yn iquac ayamo
huallauh yn cenca huei yhuan huel nezqui ylhuiçin totecuyo Iuan Mochihuaz
[f. 3v] in isquichtin. Quimonochilizque, ytocaçin totecuyo: Maquiçazque.

¶ *Lectio actuum apostolorum, capitulo, v, eodem die.*

In diebus illis permanus autem apostolorum fiebant, signa: Etc.

In iquac ycenca miectlamantli yn tlamaviçolli yn machiotl, Quimochihui-
liyaya Apostolome in onca ispan altepetl yhuan Mochintin, cencatca yn
oncan, icalixac. Salomon Auh in occequintin ayac motlapalohuaya. In intlan
motlaliz, çan quiyectenehuaia³⁵ yn macehualtin auh in oquichtin iuan in
cihua cenca yequine Motlapihuiyaya yn quimoneltoquitiyaya totecuyo,
yhuiñ inic tianquizco, Quimontecaia cocosque, yhuan çan nican in ico-
chiayan inpepech ynic quimontecaya ypampa in iquac huallaz Sanc *pedro*,

somos alabados, cuando somos conocidos por perturbadores y cuando se cree en nosotros y cuando nadie nos toma en cuenta, nos quiere reconocer, o quizá cuando somos reconocidos y cuando somos tenidos por muertos pero ya andamos vivos, andamos contentos con Nuestro Señor. Pues aunque somos atormentados, no por ello morimos; aunque así andamos tristes, por siempre andamos contentos; aunque andamos penando, ya nos compadecemos de muchos; aunque así nada es nuestro, tenemos todo lo que nos es necesario.]

[f. 3r]

[Feria cuarta después de Pentecostés] Lección: Hechos de los Apóstoles, capítulo II.

*Stans Petrus cum undecim, levavit vocem suam, et locutus est, etcétera.*⁷⁹

Cuando estaba *san* Pedro entre los once *apóstoles*, gritó, les dijo: “Ustedes, gente valerosa de Judea y todos ustedes que habitan en Jerusalén, ¡sepan esto y escuchen bien mis palabras! En verdad estos no están borrachos, así como ustedes creen, pues aún no es hora, aún no es hora de la comida. Y esto es lo que iba diciendo aquel *primer profeta* Joel: ‘Y al final va a suceder (dice Nuestro Señor) que le daré mi *espíritu* a toda persona, y sus hijos y sus doncellas predecirán, sus mozuelos verán aparecimientos y los viejos soñarán sueños. En ese momento, a aquellos varones sirvientes míos y a las mujeres les daré mi *espíritu* y predecirán. Y yo daré señales en lo alto del cielo y daré señales bajo la tierra: sangre y fuego y corrientes de humo. La oscuridad así se extenderá sobre el sol y la sangre así se extenderá sobre la luna, cuando aún no haya llegado el muy grande y manifiesto día de Nuestro Señor. Y acontecerá [f. 3v] que todos los que invoquen el nombre de Nuestro Señor se salvarán”.

¶ Lección: Actos de los Apóstoles, capítulo, 5. Mismo día.

*In diebus illis permanus autem apostolorum fiebant, signa, etcétera.*⁸⁰

En el tiempo en que los *apóstoles* obraban muchísimos prodigios [y] modelos allá frente al *altepetl* y estaban todos juntos en la entrada de Salomón, ningún otro se atrevía a ponerse junto a ellos, los macegales sólo los alababan. Y los varones y las mujeres que creían en Nuestro Señor se multiplicaban mucho, como si estuvieran en el *tianguis*; ellos recostaban a los enfermos y los recostaban sobre sus camas, sobre sus camillas, para que cuando fuera *san* Pedro cubriera a cada uno de ellos sólo con su sombra, a

ma ycel ycehualotica ceme quincehualhuiz Inic momaquistizque ytechpa incocoliz, Auh cenca miequintin yn quiyahualotoque vevey atl tepetl ipan tlaca yn valmotlatlalohuia Onca hierusalem, quinhualhuicaya, yn cocosque ihuan in quintoliniyaya tlatlacatecolo catzahuaque yn intech quinehuaya mochintin patia.

¶ *Euangelium secundum Joannem* Capitulo vi

In [f. 7r] *In illo tempore Dixit Jesus Discipulis Suis Nemo potest venire ad me Etca.*

In icuac tlalticpac, Monemitiyaya, totecuyo Jesuchristo quimmolhuili yn itlamachtihuan aiac uel nohuicpa ualaz intlacamo quihualmohuiquiliz Notaçin yn onechhualmihuali Auh in nehuatl occeppa niquizcaliz yn iquac tlamiz *cemanahuac* yhuan quicuilotiyaque prophetasme, yhuan mochiuaz yn ixquich tlatatl huel ynyollocopa quimomachtizque yn itlatolçin Dios yn ixquichtin nouicpa hualhui,³⁶ yn itech Oquicaque ytlatol notaçin yhuan Oquimomachtique Amo ipampa ca aca oquitac in notaçin, Çan yevatly yn itechpaçinco Dios oquimotili yn tetaçin nelli huel nelli namechilhuia yn aquin nechneltoça itech ca, ycemicac yoliliztli. ca nehuatl niyoliliztlaxcali, yn amotahuan amocolhuan quiquaque yn mana yn ompa quauhtla, iuan micque Ca yehuatl yn tascalci ilhuicacpa hualtemoc ynic amo miquiz yntla haca, quimoqualtiz. Ca nehuatl niyolihua nitlascalli yn ilhicacpa nihualtemoc yntla aca quimoqualtiz ynin tascalçintli, cemicac yoliliznemiz auh in tascalci yn nicnomaquiliz ca no nonacayotzin ipampa, yn yolca Yn nican {yn necan}³⁷ tlalticpac tlahah

[f. 7v]

¶ *feria quinta post penthecostes lectio Actuum, capitulo viii.*

In diebus illis philippus Descendes In ciuitatem. Samarie, Etca.

In iquac hi, in Sanc philipe hualmotemoui, in oncan ypan altepetl Samaria quinmiximachtiliyaya yn totecuiyo Jesuchristo, Auh in macehualtin. Cenca yn yolipa yn quicaquia ynin tlatolli yn quimitalhuiyaya Sanc philippe huel inceyollocopa y quicaquiya yhuan quitaya yn tlamahuicoli Quimochihuiliyaya. Ca miequintin Samaria tlaca yn itech quinehuaya intech catca Tlatlacatecolo caçahuaque³⁸ cenca tçatzia, Inic quiçaya, yvan miequintin pahtique ytexihui ihuan huilançin Auh cenca huey im papaquiliztli. Mochiuh yn oncan ypan altepetl.

fin de que se librasen de su enfermedad. Y la muchedumbre lo fue a rodear, la gente de los grandes *altepetl* corría a Jerusalén, llevaban enfermos y afligidos con sucios *tlatlacatecoloh*,⁸¹ poseídos, los cuales todos se curaban.

¶ **Evangelio según Juan, capítulo 6.**

*In [f. 7r] illo tempore dixit Jesus discipulis suis nemo potest venire ad me, etcétera.*⁸²

Cuando Nuestro Señor Jesucristo vivía en la tierra, les dijo a sus discípulos: “Nadie podrá venir a mí si mi Padre, que me ha enviado, no lo trae, y yo lo avivaré otra vez cuando termine el mundo. Y los *profetas* fueron escribiendo: Y acontecerá que, de buena gana, todas las personas aprenderán la palabra de Dios.” Todos los que escucharon y aprendieron acerca de la palabra de mi Padre, vienen a mí, no porque alguien haya visto a mi Padre, sino que aquél que está próximo a Dios ha visto al Padre. En verdad, en verdad les digo que aquél que cree en mí en él habrá vida perpetua. Yo soy tortilla de vida, sus padres, sus abuelos comieron *mana* allá en el desierto, y murieron. Esta tortilla descendió del cielo, para que si alguno la come no muera. Yo estoy vivo, soy tortilla que descendí del cielo, si alguno come esta tortillita andará vivo perpetuamente, y la tortilla que yo le daré también es mi cuerpo, por el cual las personas están vivas, {permanecen} aquí en la tierra.

[f. 7v]

¶ **Feria quinta después de pentecostés. Lección: Actos, capítulo 8.**

*In diebus illis Philipus descendes in ciuitatem Samarie, etcétera.*⁸³

Cuando *san Felipe* bajó allá al *altepetl* de Samaria, él les daba a reconocer a Nuestro Señor Jesucristo y los macegales que allá vivían escuchaban estas palabras que *san Felipe* decía. Lo escuchaban con absoluta voluntad y veían los prodigios que obraba, pues muchas personas de Samaria que estaban poseídas, que había en ellas sucios *tlatlacatecoloh*, gritaban mucho cuando salían, y muchos hidrópicos y cojos se curaron y hubo muy grande alegría allá en el *altepetl*.

¶ *Euangelium Secundum lucam, capitulo, ix.*

In illo tempore Conuocatis Jesus DuoDecim Apostolis Dedit illis, etc.

[f. 5r]

In iquac tlalticpac monemitiaya totecuyo Iesuchristo ceppa quimonmonochili yn matlactin omomen ytlamachtihuan, quimmomaquili in chicahualiztli yhuan huelitiliztli, ynic inmac yezque isquichtin Tlatlacatecolo, yhuan inic quipatzque tecocoliz yhuan, oquinmihuali, ynic quimotemachtilizque ytlatocayotzin Dios yhuan inic quinpatizque cocosque yhuan quimmolhui-li, Amo tle anquitquizque yn otlica, anmo amotopil etiyaz, anmo ammoxiquipil yetiyaz. Camo amitac yetiaz Amo anquitquizque Teocuitlatl, Amo ohome, Anquimaquitiazque yn amotylma, Auh in canin cali ancalaquizque, onpa ximotlalican, yhuan. Amo anhualquiçazque. Auh in aqui que amo amecelizque³⁹ in ye anhualquiça, oncan inpan, atl tepetl, xitçetçelocan, yn amocxiteuhyo, ynic ypaneltiz in tlauehilocayo Auh in ohualquizque niman ye iehua yn altepetl ipam temachtiyaya yhuan nohuiyan tepatiyaya.

¶ *feria sexta quatuor temporis lectio johelis prophete, capitulo.*

Hec Dicit Dominis Deus Exultate filie Sion, Et letamini in domino, Etca.

[f. 5v] Inin quimitalhuia totecuyo Dios xahaviyacan yn amichpochhuan Sion yvan yhuicpaçinco, xipapaquican yn amoteouh, Amotlatocauh, yehica Ca ohuamechmomaquilli in quitemachtiyani⁴⁰ in qualli Melahuac yhuan Amopan quihualtemohuiz in yovalquiyahuitl yhuan vecahuaz in iuh içinecan:⁴¹ yhuan yn amocuezcon tetemiz in tlaolli yhuan yn amotlapatzcaya pepexoniz yn vino, yhuan azeyte Ihuan ixiptlayohuaz yn izquixihuitl ipan tlachapolqualoc in tlaquaque oquillime, yhuan yn quaqualoc Amasca, yhuan in chiyahuiçovac vei in nochichualiz Amopan noconihua yhuan Antlaquazque, ampachiuzque, yhuan Anquimoyectenehuilizque in itocaçin amoteouh amotlatocauh in tlamauçoli Amotlan oquimochihuili yhuan ym mochipa cemicac niman aic panauhtiloque in nomacevaluan yhuan Anquimatizque, Ca innepantla nica in israel tlaca yhuan nehuatl Namoteouh, namotlatocauh, niman aic occe yhuan ynic mochipa Cemicac niman aic pinauhtiloque in nomacehualhuan Quimitalhuiya in totecuiyo ysquich hueli.

¶ *Euangelium secundum lucam capitulo, u.*

In illo tempore, factum est in una dierum Etca.

In icuac tlal[ti]cpac monemitiaya totecuyo iesu christo Ceppa cemilhuitl mochiuh. Auh in totecuyo iesu Christo meuititacatca motemachtilya, yuan

¶ **Evangelió según Lucas, capítulo 9.**

*In illo tempore convocatis Jesus duodecim apostolis dedit illis, etcétera.*⁸⁴

[f. 5r] Cuando Nuestro Señor Jesucristo vivía en la tierra, una vez amonestó a sus doce discípulos, les dio la fortaleza y el poderío para que todos los *tlatlacatecoloh* estuvieran en sus manos y para curar las enfermedades de otros, y los envió a instruir a la gente sobre el *tlatocayotl*⁸⁵ de Dios y a que curaran enfermos. Y les dijo: “No lleven nada en el camino, su vara no irá con ustedes, su costal no irá con ustedes, su itacate no irá con ustedes, no lleven el oro, no vayan con dos de sus tilmas puestas. Y quédense en cualquier casa a la que entren y no salgan, y a quienes no los reciban, salgan de ese *altepetl*, sacudan el polvo de sus pies, a fin de evidenciar su maldad”. Y habiendo salido, ya iban por los *altepetl* enseñando y curando gente por doquier.

¶ **Feria sexta, Cuatro témporas. Lección: Joel profeta, capítulo.**

*Hec dicit Dominis Deus exultate filie Sion, et laetamini in Domino, etcétera.*⁸⁶

[f. 5v] Esto es lo que dice Nuestro Señor Dios: “Gocen, ustedes doncellas de Sion,⁸⁷ y alégrense con su *teotl*, con su *tlahtoani*, porque les dio al bueno, al verdadero maestro, y hará descender sobre ustedes la lluvia nocturna y duradera, así como en el comienzo. Y constantemente se llenarán sus cuescomates de granos de maíz y sus prensas se desbordarán de *vino* y *aceite*, y será recompensado cada año en el que todo fue comido por chapulines, se lo comieron los gusanos y fue comido por hormigas y por orugas durante mi gran dureza que envíe sobre ustedes. Y ustedes comerán, se satisfarán y alabarán el nombre de su *teotl*, de su *tlahtoani*, que ha obrado prodigios sobre ustedes y por siempre, nunca jamás serán superados mis maceguals. Y sabrán que yo estoy aquí en medio de la gente de Israel y que yo soy su *teotl*, su *tlahtoani*, que nunca [habrá] otro. Y que por siempre, que nunca jamás serán avergonzados mis maceguals”. [Esto] lo dice Nuestro Señor todo poderoso.

¶ **Evangelió según Lucas, capítulo 5.**

*In illo tempore, factum est in una dierum, etcétera.*⁸⁸

Cuando [Nuestro Señor Jesucristo vivía en la tierra, hubo una vez un día entero en el que Nuestro Señor Jesucristo estuvo levantado enseñando, y

in phariseosme no eeuaticatca yuan in teotlatolmatinime in nouian altepetl ipan ualeua, in ompa galilea yuan Judea, yuan hierusalem iuan in ichicaua-litzin totecuyo uel oncatca inic quinmopatiliz. Auh yz catqui cequintin tia-cauan, ce tlacatl quinapalotiuitze ytlapechcoonotiuitz ytixiui, yuan quite-mouaya inic tetlacconaquizque yuan in xpanzincó quimotequilizque. Auh in amo quitta in canin tetlacconaquizque ipampa cenca miec tlacatl, tlapan-co tlecoque, tlapancoipa quialpiloque, çan ic ualonotia in itlapech, tlane-pantla xpanzincó quitecaque in totecuyo iesu Christo. Auh in yeuatzin in oquimottili itlaneltoquiliz quimolhuili in timaçeualli tipopolhuilo in mo-tlatlacol. Auh in tlamatinime yuan phariseosme niman ic quilnamicque, quitoque. Aquinin quichicoitoua dios: cuix aca uel quitepopolhuia in tla-tlacolli amo çan uel yçeltzin in dios Auh in totecuyo iesu Christo in oqui-mottili intlalnamiquiliz quinmonanquilili quinmolhuili. tleyca in amo qua-lli amitic anquilnamiqui? Ca tleuatl in ocçenca uel amo oui ic mitoua? Cuix in tipopolhuilo motlatlacol: anoçe inic mitoua. ximoquetza, yuan xinenemi. Auh inic anquimatizque, ca in ichpochtli yconetzin ymac ca yueli inic qui-tepopolhuiz tlatlacolli talticpac. Quimolhuili in itixiui. Nimitzilhuia ximo-quetza, xicuica in motlapech, yuan ximouica yn mochan. Auh niman mo-quetztiquiz ymixpan conan in itlapech in oncan onoya, iuan ya in ichan, cenca quimoyecteneuilique⁴² yn dios yuan ixquich tlacatl miçau, cenca quiyecteneuaya in dios iuan cenca uel momauhtique, quitoque. Ca in axcan otiquittacque cenca mauiztic.⁴³ [...] ⁴⁴

[f. 4r]

[*Eodem die lectio epistole Pauli ad Romanos capitulo 8.*

Fratres justificati igitur ex fide pacem habeamus etc.

Noteycchauane. In axcan tlaneltoquiliztica otiyecnemiliztililoque, ma tipac-canemican iuicpatzincó in dios ma çan ipaltzincó in totecuyo iesu christo in]⁴⁵ yehuatzin ypalçincó tlaneltoquiliztica iteçincó tipachihui in itechpa in grantia in ipan ticate iuan tipapaqui in ipan ichialoca in innecuiltonol ipil-huan Dios Auh amo ça yehiyo ipanhi, çan nohuian ipan tipapaqui in neto-liniliztli ticmati. Can yn netoliniliztli ic tlapacayhivillo Auh in tlapacaihi-yohuiliztli ic tehecólo⁴⁶. Auh in tehecoliztli⁴⁷ ic netenmachillo Auh in netemachiliztli Amo tepinauhtiya yehica Ca in teotlaçotlaliztli teyollo yytec onoquiuh ica in *espíritu sancto* yn otimacoque.

también estaban levantados los *fariseos* y los entendidos en la palabra divina; venían de todos los *altepeltl* de Galilea y Judea y Jerusalén, y en Nuestro Señor estaba la fortaleza para curarlos. Y he aquí que algunos valientes venían cargando a una persona hidrópica que venía en camilla, y le buscaban para meterlo entre la gente y recostárselo enfrente. Y debido a tantísima gente, no vieron lugar por donde meterlo, [así que] subieron a una azotea, lo colgaron de la azotea tendido en su camilla, lo recostaron en medio, delante de Nuestro Señor Jesucristo, y al haber visto éste su fe, dijo: “¡Tú, macegual, tus pecados te son perdonados!”. Y luego, sabios y fariseos pensaron, dijeron: “¿Quién es éste que calumnia a Dios? ¿Acaso alguien puede perdonarle los pecados a otros? No. El único que puede es Dios”. Y al ver sus pensamientos, Nuestro Señor Jesucristo les preguntó, les dijo: “¿Por qué piensan lo no bueno en su interior? ¿Qué es mucho más difícil de decirse, acaso: ‘tus pecados te son perdonados’ o que quizá se diga: ‘¡levántate y anda!’?” Y para que supieran que con su mano, con su poder, el hijo de la doncella perdonaría los pecados de otros en la tierra, le dijo al hidrópico: “¡Te digo que te levantes! ¡Lleva tu camilla y ve a tu casa!” Y luego, se levantó inmediatamente ante ellos, tomó su camilla, se fue de allí y, ya en su casa, alabó mucho a Dios. Y todas las personas se aterraron, alababan mucho a Dios y muy aterrados dijeron: “Hoy hemos visto gran prodigio” [...].

[f. 4r]

[Mismo día. Lección: Epístola de Pablo, Romanos, capítulo 8.

*Fratres justificati ignitur ex fide pacem habeamus, etcétera.*⁸⁹

¡Hermanos menores míos! Hoy que somos tenidos en buena vida a través de la fe, ¡estemos en paz con Dios en nombre de Nuestro Señor Jesucristo!] que es por quien nos acercamos con fe a la *gracia* en la que estamos y nos alegramos, en la espera de la opulencia de los hijos de Dios. Y no solamente en esto, sino que nos alegramos en cualquier padecimiento. Sabemos que con la mortificación hay paciencia y con la paciencia hay experiencia y con la experiencia hay esperanza y que la esperanza no causa vergüenza, porque el amor divino que está dentro del corazón de las personas se derramó con el *Espíritu Santo* que nos fue dado.

¶ *Euangelium secundum lucas capitulo, iiii*

In illo tempore surgens Jesus De synagoga introiuit in domum. Etca.

In iquac tlalticpac Monemitiyaya totecuyo Iesuchristo yn oualmoqueçino in oncan necentlaliloya ychan mocalaqui yn Symon petro Auh in imonnan Symon cenca huei Atonahuiztli ytechcatca Auh ipampa quimotlatlauhtilique yn totecuyo Auh in totecuyo yn oitlan moquetzino, Quimonahuatili yn atonahuiztli, iuan quitlalcahui. Auh niman Moquetzquiz quintlaqualtiyaya Auh in oncalac Tonatiuh, in isquichtin oncan catca incocoscahuan yn miectlamantli cocolistli yc mococohuaya, yspançinco quinhualhuicaya yn totecuyo Iesuchristo [f. 4v] Auh in yehuaçin ceceyaca impan quimomanilian imaçin, quimmopatiliyaya Auh in tlatlacatecolo Miequintin in quintlalcahuique cenca tzatzia, quitouaia. Ca tehuaçin tipiltzin dios Auh quimmauliaya, amo quinnequiltiyaya in quitozque, ca quimatiya ca yehuaçin in Jesuchristo. Auh in notlalthuic valmoquisti, mouicac cecni tlalcahualpan: Auh im macehualtin Quimotemoliyaya yuan huel ompa quimottilito, yhuan quitlahtla{uh}-⁴⁸ti{li}⁴⁹aya ynic amo quimmotlalcahuiliz, Auh in yehuaçin quimmolhuili Ca notech monequi occequi atl tepetl nicmachtiz in itlatocayoçin Dios Ca ipampa yn onihualhuiloc. Auh oncan motemachtiliaya yn innecentlaliayan galilea tlacah.

¶ *Dominica prima post penthecostes in festo Sanctissime trini, i, Juan 4⁵⁰*
Charissimi Deus charitas est. In hoc apparuit charitas Etc.

Notlaçoteicauane yn yehuaçin Dios ca tetlaçotlaliztli. Izcatqui ic neci Ca topampa oquihualmihuali in itlaçopilçin inic motemaquistilico *Cemanahuac*, inic vel ipalçinco tinemizque Auh inic cenca [motetlaçotiliani totecuyo dios in ayamo tictotlaçotilia, yeuatzin achtopa otechmotlaçotili oquialmiuali in itlaçopiltzin inic ipampatzinco techmopopolhuiliz totlatlacol. Notlaçoteyccauane intla oiuh techmotlaçotili in totecuyo ca no totech monequi in titonepantlaçotlazque. In yeuatzin in totecuiio dios. Ca amo ittoni in tlalticpac aicac oquimottili intla titonepantlaçotlacan ca totlan muyetztica in totecuyo dios: yuan in itlaçotlaloca totech çenca, totech cenquiztica. Auh izcatqui ic uel ticmati ca nelli itetzinco tipoui, yuan totlan monemitia, yehica ca otechmomaquili in *spiritu sancto*. Auh in teuantin uel otiquittaque yuan titlaneltilia, ca in dios tetatzin oquialmiuali in itlaçopiltzin çemanauac temaquixtiani. yn aquin vel teixpan quiteneuaz quimocuitiz. Ca in totecuiio *iesu christo* uel nelli ipiltzin dios in inytic⁵¹ muyetztica in dios yuan itetzinco poui. Auh in tevantin uel otiquiximatque uel otoyollopachiuh ca techmotlaçotilia in totecuyo dios in totecuyo dios ca tetlaçot-

¶ **Evangelio según Lucas, capítulo 4.**

*In illo tempore surgens Jesus de synagoga, introivit in domum, etcétera.*⁹⁰

Cuando Nuestro Señor Jesucristo vivía en la tierra, se levantó del lugar de las reuniones [y] entró a casa de Simón Pedro. La suegra de Simón tenía mucha fiebre y le rogaron a Nuestro Señor por ella. Y Nuestro Señor se paró junto a ella, le ordenó a la fiebre y ésta la dejó. Y luego de que ella se para-
ra inmediatamente, les daba de comer. Y al meterse el sol, todos estaban allí con sus enfermos que se enfermaban de muchas enfermedades [y] los traían ante Nuestro Señor Jesucristo. [f. 4v] Y él los curaba extendiendo su mano sobre cada uno. Y los muchos *tlatlacatecoloh* que los abandonaban gritaban mucho, decían: “Tú eres el hijo de Dios”. Y él los regañaba, no quería que ellos dijeran que sabían que él era Jesucristo. Y al amanecer salió, se fue a un lugar llano y los maceguales lo buscaban y precisamente allá lo fueron a ver y le rogaban para que no los abandonara. Y él les dijo: “Me es necesario dar a conocer el *tlatocayotl* de Dios en otro *altepetl*, pues es por lo que he sido enviado”. Y enseñaba a la gente de Galilea en sus lugares de reunión.

¶ **1a. dominica después de Pentecostés, en la fiesta de la Santísima Trinidad. I Juan, 4.**

*Carissimi Deus caritas est. In hoc apparvit caritas, etcétera.*⁹¹

¡Queridos hermanos menores míos!, aquél que es Dios es amor a los demás. He aquí con lo que se prueba, pues por nosotros envió a su precioso hijo, en tanto que vino a salvar al mundo, para que precisamente viviéramos por él. Y [Nuestro Señor Dios es muy compasivo, porque cuando aún no lo amábamos, él nos amó primero, él envió a su precioso hijo para perdonar nuestros pecados. ¡Queridos hermanos menores míos! Si así nos amó Nuestro Señor, a nosotros también nos es necesario amarnos mutuamente. Aquél que es Nuestro Señor Dios no es visible en la tierra, nadie lo ha visto, pero si nos amamos mutuamente Nuestro Señor Dios está entre nosotros y el amor a él está en nosotros, está por completo en nosotros. Y he aquí que con esto podemos saber que en verdad somos parte de él y que él vive entre nosotros, porque nos dio el *Espíritu Santo*. Y nosotros pudimos verlo y atestiguamos que Dios Padre envió a su precioso hijo, el Salvador del mundo. Aquél que declare ante los demás, que confiese que Nuestro Señor Jesucristo en verdad es hijo de Dios, Dios está dentro de él y es parte de él.

laliztli: Auh in aquin tetlaçotla uel itetzinco pouhqui in dios. auh in dios vel itic muyetztica in totecuyo dios inic cenca techmotlaçotilia quimonequiltia in uel itetzinco titotemachizque, inic amo titomauhtizque, in iquac motetlatzontequililiz. in quenin yeuatzin ilhuicacpa techualmotlaocolilia: no iuh monequi titetlaçotlazque ynican tlalticpac yn aquin uel tetlaçotla atle quimacaçi amo momauhtitinemi ca inemauhtiliztli ytechca tlaihiyouiliztli. Ca yn aquin momauhtitinemi, ic neçi, ca ayemo cenquizqui in itetlaçotlaçotlaliz. Auh in axcan ma tictotlaçotilican in totecuyo dios ca yeuatzin achto otechmotlaçotili in aquin quicocolia yuampo, intla quitoz ca nicnotlaçotili dios ca iztlacati yn aquin amo quitlaçotla ivampo in quitta: quenin quimotlaçotiliz dios in amo quitta. Ca yz catqui inic otechmonauatili in totecuiio dios yn aquin quimotlaçotilia dios no monequi quitlaçotlazque in iuampo in iteyccauh.⁵² [...] ⁵³

[f. 6r]

[*Dominica secunda post octavam penthecostes 1 Joannis 3.*

Charissimi no lite mirari, si odit uos mundus nos scimus, que trans. etcetera.

Notlaçoteyccauane macamo ic ximiçauican macamo yc motlapololti amoyollo, inic amechcocolia Tlalticpac tlaca in tlatlacouani in teuantin uel ticmati, ca tepaleuiliztica in totecuiyo oticcauhque tlatlacolli yn aqualnemiliztli: ca ye totech ca in igraçia in totecuiyo dios yehica ca ye tiquintlaçotla in touanpouan yn aquin amo tetlaçotla ca tlatlacolpan nemi mictica in ianima yn ixquichtin quincocolia inuampouan, ca uel yuhquin temictiani. Auh ca uel anquimati ca in ixquich temictiani amo uel quicnopilhuizque in cemicac nemiliztli amo intechca in igraçia totecuiyo dios ca yz catqui uel ic tiquixi]⁵⁴ mati yn itetlaçotlaliçin Dios, yehica Ca topampa omomiquili. Auh in tehuantin ca no totech monequi in ipampa timiquizque tohuanpouan In aquin mocuiltonoua Motlacamati, yntla quittaz motiliniya in cenca itech monequi tetlaocoliliztli yn anmo quitlaocolia. Quenin neci in quimotlaçotilia dios Notlaçopilhuane macamo çan tlatoltica yn titetlaçotlacan ma neci yn tetlaçotlaliz, Ma totlachiualiztica ticnestican in totetlaçotlaliz.

¶ *Euangelium secundum lucam, capitulo, 14*

In illo tempore Dixit Jesus Discipulis Suis homo quidam fecit cenam Etc.

In oc tlalticpac Monemitiya totecuiyo Iesuchristo Centlamantli tlatolmachiotl quinmolhuili yn itlamachtihuan quimitalhui ce tlatatl motlacamati cenca tlaqualli quicencauh quichichiuh auh miyequintin in quincouanotz

Y nosotros pudimos reconocerlo, pudimos convencernos de que Nuestro Señor Dios nos ama, pues Nuestro Señor Dios es amor a los demás, y quien ama a los demás es parte de Dios y Dios está dentro de él. Al amarnos mucho, Nuestro Señor Dios quiere que aprendamos de él, para que no temamos cuando juzgue a las personas. Así como él se compadeció de nosotros desde el cielo, así también es necesario que amemos a los demás aquí en la tierra. Quien puede amar a los demás no teme nada, no anda temeroso, pues en el temor hay pena. Quien anda temeroso demuestra que su amor por los demás aún no es perfecto. Y hoy, ¡amemos a Nuestro Señor Dios!, pues primero él nos amó a nosotros. Si el que odia a su prójimo dice: “yo amo a Dios”, miente. El que no ama a su prójimo, a quien ve, ¿cómo amará al Dios, al que no ve? He aquí que Nuestro Señor Dios nos ordenó: “el que ama a Dios, es necesario que también ame a su prójimo, a su hermano menor”.]

[f. 6r]

[2a. dominica después de la octava de Pentecostés. I Juan, 3.

*Charissimi no lite mirari, si odit vos mundus nos scimus, quae trans, etcétera.*⁹²

¡Hermanos menores míos, no teman! ¡Que no se perturbe su corazón porque los odia la gente de la tierra, los pecadores! Nosotros bien sabemos que con la ayuda de Nuestro Señor hemos dejado el pecado, la mala vida, pues la *gracia* de Nuestro Señor Dios ya está en nosotros, porque amamos a nuestros prójimos. El que no ama a los demás, el que anda en pecado, que su *ánima* está muerta, que odia a todos sus prójimos, es cual asesino. Y sabemos bien que todos los asesinos no podrán alcanzar la vida eterna, que en ellos no está la *gracia* de Nuestro Señor Dios. He aquí que en lo que podemos] reconocer el amor de Dios: él murió por nosotros y nosotros también necesitamos morir por nuestros prójimos. Si aquel acaudalado, rico, ve que el pobre necesita mucha compasión [y] no lo compadece, ¿cómo se prueba que él ama a Dios? ¡Queridos hijos míos! ¡No amemos a los demás sólo con palabras! ¡Que se demuestre nuestro amor por los demás! ¡Demostremos nuestro amor por los demás con nuestras acciones!

¶ *Evangelio según Lucas, capítulo 14.*

*In illo tempore dixit Jesus discipulis suis homo quidam fecit coenan, etcétera.*⁹³

Cuando Nuestro Señor Jesucristo aún vivía en la tierra, les dijo a sus discípulos una palabra-modelo,⁹⁴ les dijo: “Una persona rica dispuso, preparó muchos platillos e invitó a muchos a que comieran, a que cenaran en su

in ichan tlaquazque mocochoyotizque Auh in iquac ye inman necochcayotiloz niman quimiuali in ititlan quinotzato in itlacouanotzalhuan inic vallazque, yehica ca mochi omoçencauh. Auh in yeuantin couanotzaloque amo ualmoquezque,⁵⁵ çan tley intech motlamique, In ce tlatatl, çan quito oninotlalcoui, monequi oc niquittatiuh, nimitznotlatlauhtilia, ma ivh xicmolhuili, ca hael niaz, Auh yn ocçe tlatatl çan quito ca matlacteme oniquinocoui quaquaueque In nechelimiquilizque, oc niquiyeyecoznequi. Nimitztlatlauhtia, ma iuh xicmolhuili, [f. 6v] ca hael niaz. Auh in occe tlatatl çan quito ca amo uel niaz ca oninonamicti yc çan iuh valmocuep in titlantli quinonotzato yn itecuiyo. Auh in oiuh quicacy yn motlacamati niman ic cualan quilhui in ititlan. Içihca xiauh in tiaquizco nouiyan xinemi in cala ivan in callçallan. Xiquinotza in motolinia in coxcoxcatzintin. In ixpopoyotzintin yn huilantzintin: yehuantin xiquivalcalaqui. Auh yn ie iuhqui yn oiuh quichiuh niman quilhui yn motlacamati. Nopiltzintine ca onichih in oiuh tinechmonavatili oc miyeccan cauhtica in icpalli Yn ayac oncaca, ye no ceppa quilhui Ça oc xiyauh novian otlica tepanchinantitlan Xitenoça⁵⁶ ma ualhuiloua aço aca amo çeya vel xiccuitlauilti Inic cacazcaz⁵⁷ inic novayan yelouaz y nochan Ca neli namechihuiya. In ixquixchtin ocouanoçallo ca atle quitazque atle quiquazque in notlaqual.

¶ **Dominica 3^a post penthecoste I Petri 5**
Charissimi humiliamini Etc.

Notlaçopilhuane ximonotecacan, ximocnomatican in ixpançinco dios ixquich iveli. Inic yehuatzin amechmovecapanilviz amechmomahtzçotiliz in iquac motetlaçontequililiz. In ixquich amotech monequi amonetequipacholiz iteztziço Xiccauacan, ca yeuatzin amechmocuitlauiçinoua. Ma uel xitlayxeecocan⁵⁸ vel ximimatinecan yeica ca in amoyaouh tlatecolotl yuhquin miztli nouiyan quitzinemi tlayualotinemi qitemotinemi yn aquin quimictiz in aquin quiquaz: ym vel iuicpa ximochicauacan tlaneltoquiliztica. xictopehuacan vel ximatican ca in netoliniliztli [in tlahiyouiliztli in amopan mochiua, ca no impan mochiua in occequintin amouanpouan in tlatitçpac monemitia in totecuiyo dios in quimotemaquilia ixquich qualli in otechquimopeualtili⁵⁹ in çemicac papaquiliztli intla ipampatzinco totecuiyo Jesu Christo achitzin ic titlahiyouican nican tlatitçpac, ca yeuatzin techyecztiliz, techqualtiliz, techmochicauiliz. Ma yeuatzin cemicac yecteneualo, ma yeuatzin tlacamacho. Ma iu mochiua.]⁶⁰

casa. Y a la hora de cenar, luego envió a que su mensajero fuera a llamar a sus invitados, a fin de que vinieran, pues todo estaba dispuesto. Y aquellos que fueron invitados ni se levantaron, sino que se excusaron. Una persona nomás dijo: ‘he comprado tierra [y] es necesario que antes vaya a verla, te ruego que así le digas que no podré ir’. Y otra persona nomás dijo: ‘he comprado diez bueyes que labrarán por mí [y] antes quiero probarlos, te ruego que así le digas que [f. 6v] no podré ir’. Y otra persona nomás dijo: ‘no podré ir porque me he casado’. De manera que el mensajero que fue a invitarlos así volvió con su señor. Y luego que el rico así escuchó esto, se enojó, le dijo a su mensajero: ‘¡Rápido, ve por todas partes del tianguis! ¡ándate por las casas y las bardas! ¡llama a los pobres, a los tulliditos, a los cieguitos, a los cojitos! ¡Hazlos pasar!’ Y luego que así lo hizo, le dijo al rico: ‘¡Hijo mío!, he hecho lo que así me ordenaste [y] aún hay muchos asientos en los que no hay nadie’. Y aquél le dijo otra vez: ‘¡Ve por todos los caminos, por las chinampas cercadas! ¡Llama a la gente! ¡Que vengan! ¡Oblígalos para que haya muchedumbre, para que haya concurrencia por todas partes de mi casa! En verdad te digo que de todos los que fueron invitados nadie verá, nadie comerá mi comida’”.

¶ 3a. dominica después de Pentecostés, I Pedro, 5.

*Carissimi humiliamini, etcétera.*⁹⁵

¡Queridos hijos míos! ¡Tiéndanse! ¡Humíllense ante Dios todo poderoso, para que él los exalte, los honre cuando juzgue a las personas! Todo lo que ustedes necesitan es poner sobre él sus aflicciones, pues él cuida de ustedes. ¡Sean prudentes! ¡Sean sensatos! Porque cual felino, su enemigo el *tlacatecolotl* anda despierto por todas partes, anda rondando, anda buscando a quien matar, a quien comer. ¡Fortalézcanse contra él! ¡Apártenlo con fe! ¡Sepan que el sufrimiento, [el tormento que obra en ustedes también obra en los otros, sus prójimos que viven en la tierra! Nuestro Señor Dios le da a la gente todo lo bueno, él nos dio ocasión del gozo eterno. Si por Nuestro Señor Jesucristo sufrimos un poquito aquí en la tierra, él nos enderezará, nos hará buenos, nos fortalecerá. ¡Que él sea alabado por siempre! ¡Que él sea obedecido! ¡Que así sea!].

NOTAS

¹ Se conoce como “perícopa” al conjunto de versículos de los evangelios o las epístolas en los que se desarrolla un mismo asunto o pasaje y que se hallan preestablecidos para ser leídos en la misa y el oficio de cada día del año y, asimismo, comentados y explicados a la feligresía en el sermón correspondiente. En el siglo XVI, los mendicantes estructuraban sus sermones a partir de uno de los versículos de esas perícopas, generalmente el primero, el cual se denominaba “tema”.

² Al parecer, este manuscrito corresponde con lo que fray Bernardino de Sahagún llamaba *postilla*. Se trata de una traducción al náhuatl de las perícopas para las dominicas, ferias y fiestas de santos del año litúrgico. Aunque en su edición, el mismo Biondelli asegura que el manuscrito en el que se basó estaba firmado por Sahagún, esto no se ha podido comprobar. Lo que sí podemos saber, es que se trata de un volumen en folio mayor elaborado con papel de manufactura indígena y con el texto escrito al centro de los folios. El Ms. 1485 de la Colección Edward E. Ayer, que contiene sermones de dominicas para todo un año, presenta las mismas características materiales y la letra del copista es muy similar entre ambos. Además, éste último sí está firmado por fray Bernardino. De manera que es muy probable que se trate de manuscritos que en algún momento estuvieron relacionados entre sí (Sánchez 2019).

³ Los “leccionarios,” además de contener perícopas tomadas de las Epístolas y Evangelios prescritos para cada día del calendario litúrgico, incluían lecturas del Antiguo Testamento. Por su lado, los compendios litúrgicos conocidos como “evangelarios” solamente contenían textos procedentes de los Evangelios y las Epístolas prescritos para cada día de acuerdo con el calendario litúrgico.

⁴ Sobre los distintos manuscritos que conservan traducciones al náhuatl de perícopas de las Epístolas y los Evangelios y que han sido filiados con la obra de fray Bernardino de Sahagún, véanse Bustamante (1990, 91-157), Téllez y Baños (2018) y Laird (2019).

⁵ En la Nueva España también existieron pesquisas inquisitoriales para dirimir cuál debía ser el destino y el uso de estas traducciones parciales de la Biblia, sobre todo si era pertinente que los naturales tuvieran acceso a ellas (Fernández del Castillo 1941, 81-85; Nesvig 2013).

⁶ En el caso de la Nueva España, los leccionarios difícilmente hubieran podido servir como libros devocionales destinados para los fieles indígenas, salvo aquellos pertenecientes a las elites, pues la gran mayoría de la población nativa no sabía leer. Además, los leccionarios en lenguas indígenas nunca llegaron a imprimirse, sino que circularon de manera manuscrita al interior de las órdenes religiosas, de manera que su impacto en otro tipo de lectores, en el caso de que los hubiera, debió ser casi nulo.

⁷ El *incipit* son las primeras palabras de un texto latino. En el caso de los textos bíblicos, éste supone las primeras palabras que permiten reconocer un versículo en particular.

⁸ En el Ms. Mexicain 402 de la Biblioteca nacional de Francia hay una serie de fojas sueltas con perícopas en náhuatl que en algún momento fueron propiedad de Alfredo Chavero. La letra de varias de estas fojas y las letras “n” capitulares son idénticas a las de las perícopas que aquí se presentan. Asimismo, otras fojas del Ms. de Francia presentan anotaciones en otomí. Es muy probable que ambos conjuntos de fojas sueltas hayan pertenecido en un principio al mismo o a los mismos manuscritos, que hasta hoy nos son desconocidos.

⁹ En los estudios de traducción se conoce como modulación a un cambio de orden semántico y/o de punto de vista y ésta puede ir, por ejemplo, de lo abstracto a lo concreto o de la parte al todo, entre muchos otros.

¹⁰ En los estudios de traducción, una amplificación se da cuando se introducen precisiones no presentes en el texto fuente, como, por ejemplo, información extra.

¹¹ Esta autora se refiere a ellos como “signature concepts”. Se trata de categorías fuertemente arraigadas a una cultura dada, que la distinguen de otras sobremanera.

¹² De hecho, existen diferencias, en distintos niveles, entre el texto del Ms. 1467 de la Colección Edward E. Ayer y el que usó Biondelli en su edición (Laird 2019, 12; Sahagún, en prensa).

¹³ Ms. 1467 de la Colección Edward E. Ayer, Newberry Library, p. 464.

¹⁴ Debe leerse *tiqunyacanazque*.

¹⁵ Debe leerse *itlantzinco*.

¹⁶ Debe leerse *iyollo*.

¹⁷ Anotación entre renglones.

¹⁸ Debe leerse *totecuyo*.

¹⁹ Anotación entre renglones.

²⁰ Al calce del folio hay una anotación con letra moderna y a lápiz, que dice: “las les 9 hojas son de Sahagun”.

²¹ Debe leerse *quitia*.

²² Ms. 1467 de la Colección Edward E. Ayer, Newberry Library, p. 473-74.

²³ Debe leerse *ticcahuaz*.

²⁴ *Evangelarium Epistolarium...* 1858, 79-81.

²⁵ Debe leerse *huecauh*.

²⁶ Debe leerse *opitzaclahuelilocayotl*.

²⁷ Debe leerse *tictocayotiz*.

²⁸ Debe leerse *mahuiztic*.

²⁹ Debe leerse *ahmo*.

³⁰ Debe leerse *nimitzhuecapanoz*.

³¹ Debe leerse *quimotlatlauhtiliaya*.

³² Ms. 1467 de la Colección Edward E. Ayer, Newberry Library, p. 67-69.

³³ Ms. 1467 de la Colección Edward E. Ayer, Newberry Library, p. 525.

³⁴ Debe leerse *tzatzic*.

³⁵ Debe leerse *quinyectenehuaya*.

³⁶ Debe leerse *hualhuizque*.

³⁷ Anotación entre renglones.

³⁸ Debe leerse *catzahuaque*.

³⁹ Debe leerse *amechcelizque*.

⁴⁰ Debe leerse *temachtiani*.

⁴¹ Debe leerse *itzinecan*.

⁴² Debe leerse *oquimoyectenehuili*.

⁴³ Ms. 1467 de la Colección Edward E. Ayer, Newberry Library, p. 534-36.

⁴⁴ Aquí pierde continuidad esta sección, falta una foja en la que debió estar la parte final que aquí se introduce del Ms. 1467 de la Colección Edward E. Ayer, Newberry Library, y la perícopa para el sábado después de Pentecostés.

⁴⁵ Ms. 1467 de la Colección Edward E. Ayer, Newberry Library, p. 536.

⁴⁶ Debe leerse *teyecolo*.

⁴⁷ Debe leerse *teyecoliztli*.

⁴⁸ Entre renglones.

⁴⁹ Entre renglones.

⁵⁰ De aquí en adelante, hay un cambio inexplicable de perícopas de ferias a perícopas de dominicas.

⁵¹ Debe leerse *itic*.

⁵² Ms. 1467 de la Colección Edward E. Ayer, Newberry Library, p. 154-56.

⁵³ Falta el segundo evangelio para la misma fecha (1a. post Pentecostés).

⁵⁴ Ms. 1567 de la Colección Edward E. Ayer, Newberry Library, p. 160.

⁵⁵ Debe leerse *hualmoquetzque*.

⁵⁶ Debe leerse *xitenotza*.

⁵⁷ Debe leerse *cacatzcaz*.

⁵⁸ Debe leerse *xitlaixyecocan*.

⁵⁹ Debe leerse *otechmopehuaultli*.

⁶⁰ Ms. 1467 de la Colección Edward E. Ayer, Newberry Library, p. 165.

⁶¹ “Ecce mysterium vobis dico: omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur” I Corintios 15: 51 (*Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam*, en adelante: BSIVC). “Ved aquí, *hermanos*, un misterio que voy a declararos: Todos a la verdad resucitaremos, mas no todos seremos mudados *en hombres celestiales*” (*La Sagrada Biblia* 1883, IV: 260). La perícopa completa comprende I Corintios 15: 51-57.

⁶² “Nolumus autem vos ignorare fratres de dormientibus, ut non contristemini sicut et ceteri, qui spem non habent” I Tesalonicenses 4: 13 (BSIVC). “En orden a los difuntos no queremos, *hermanos*, dejaros en ignorancia, porque no os entristezcaís, del modo que suelen los demás *hombres*, que no tienen la esperanza *de la vida eterna*” (*La Sagrada Biblia* 1883, IV: 312). La perícopa completa comprende I Tesalonicenses 4: 12-17. El *incipit* que aparece en el texto fuente es el del versículo 13.

⁶³ “Atque ita ad preces conversi, rogaverunt ut id quod factum erat delictum oblivioni traderetur. At vero fortissimus Judas hortabatur populum conservare se sine peccato, sub oculis videntes quae facta sunt pro peccatis eorum qui prostrati sunt. Et facta collatione, duodecim millia drachmas argenti misit Jerosolymam offerri pro peccatis mortuorum sacrificium, bene et religiose de resurrectione cogitans” II Macabeos 12: 42-43 (BSIVC). “Y en seguida poniéndose en oración rogaron a *Dios* que echase en olvido el delito que se había cometido. Al mismo tiempo el esforzadísimo Judas exhortaba al pueblo a que se conservase sin pecado, viendo delante de sus mismos ojos lo sucedido por causa de las culpas de los que habían sido muertos. Y habiendo recogido en una colecta que mandó hacer, doce mil dracmas de plata; las envió a Jerusalén, a fin de que se ofreciese un sacrificio por los pecados de estos difuntos, teniendo, como tenía, buenos y religiosos sentimientos acerca de la resurrección” (*La Sagrada Biblia* 1883, III: 714-15). La perícopa completa comprende II Macabeos 12: 42-46.

⁶⁴ Guerrero prehispánico que era capaz de capturar a cuatro guerreros por sí mismo.

⁶⁵ “Et audivi vocem de caelo, dicentem mihi: Scribe: Beati mortui qui in Domino moriuntur. Amodo jam dicit Spiritus, ut requiescant a laboribus suis: opera enim illorum sequuntur illos” Apocalipsis 14: 13 (BSIVC). “Y oí una voz en el cielo, que me decía: Escribe: Bienaventurados los muertos, que mueren en el Señor. Ya desde ahora dice el Espíritu, que descansen de sus trabajos: puesto que sus obras los van acompañando” (*La Sagrada Biblia* 1883, IV: 410).

⁶⁶ “Dixit ergo Martha ad Jesum: Domine, si fuisses hic, frater meus non fuisset mortuus” Juan 11: 21 (BSIVC). “Dijo pues Martha a Jesús: Señor, si hubieses estado aquí, no hubiera muerto mi hermano” (*La Sagrada Biblia* 1883, IV: 150). La perícopa completa comprende Juan 11: 21-27.

⁶⁷ “Omne quod dat mihi Pater, ad me venient: et eum qui venit ad me, non ejiciam foras” Juan 6: 37 (BSIVC). “Todos los que me da el Padre vendrán a mí: y al que viniere a mí *por la fe*, no le desecharé” (*La Sagrada Biblia* 1883, IV: 140). La perícopa completa comprende Juan 6: 37-40.

⁶⁸ “Amen, amen dico vobis, quia venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocem Filii Dei: et qui audierint, vivent” Juan 5: 25 (BSIVC). “En verdad, en verdad os digo, que viene tiempo, y estamos ya en él, en que los muertos oirán la voz *o la palabra* del hijo de Dios: y aquellos que la escucharen revivirán” (*La Sagrada Biblia* 1883, IV: 138). La perícopa completa comprende Juan 5: 25-29.

⁶⁹ “Ergo sum panis vivus, qui de caelo descendi” Juan 6: 51 (BSIVC). “Yo soy el pan vivo, que ha descendido del cielo” (*La Sagrada Biblia* 1883, IV: 141). La perícopa completa comprende Juan 6: 51-55.

⁷⁰ “Tunc invocabis, et Dominus exaudiet; clamabis, et dicet: Ecce adsum. Si abstuleris de medio tui catenam, et desieris extendere digitum et loqui quod non prodest” Isaias 58: 9 (BSIVC). “Invocarás entonces al Señor, y te oirá benigno: clamarás, y él te dirá: Aquí estoy. Si arrojares lejos de ti la cadena, y cesares de extender *maliciosamente* el dedo, y de charlar neciamente” (*La Sagrada Biblia* 1883, III: 337). La perícopa completa comprende Isaias 58: 9-14.

⁷¹ *Tepozmecatl*, literalmente “cuerda de metal”.

⁷² En tiempos prehispánicos, la palabra *teotl* tenía un gran espectro semántico, pues refería a objetos y agentes de naturaleza desconocida, misteriosa, peligrosa o grandiosa, de manera que toda entidad que estuviera revestida de sustancias de este tipo era tenida por *teotl*. Así, *teotl* podía ser una planta medicinal, un animal, un cerro, el agua, el sol y un pederal de sacrificio, hasta un especialista ritual, un curandero o un gobernante. Durante el periodo colonial, los frailes dieron a la palabra *teotl* el sentido de “dios” y usaron la fórmula *icel teotl*, “dios único”, para referirse al dios católico.

⁷³ Literalmente “el que habla”. Con esta palabra los indígenas se referían, en tiempos prehispánicos, a los gobernantes. Durante el periodo colonial, la palabra *tlaltoani* se empleó para referirse a los emperadores y reyes europeos, así como a los gobernadores de los pueblos de indios. En el contexto religioso, la palabra *tlaltoani* era usada para referirse a Dios en tanto rey/emperador del cielo y de la tierra.

⁷⁴ “Et sero esset, erat navis in medio mari et ipse solus in terra” Marcos 6: 47 (BSIVC). “Venida la noche, la barca estaba en medio del mar, y él solo en tierra” (*La Sagrada Biblia* 1883, IV: 59). La perícopa completa comprende Marcos 6: 47-56.

⁷⁵ Esta parte se refiere a la multiplicación de los panes.

⁷⁶ Término con el que los nahuas designaban a las entidades político-territoriales en las que estaban organizados muchos pueblos del altiplano central durante el periodo Posclásico tardío. Se caracterizaban por estar constituidos por un núcleo urbano y sus territorios alrededores. La palabra *altepetl* deriva del difrasismo *in atl in tepetl*: “el agua, el cerro”, dos elementos primordiales para las entidades políticas mesoamericanas, pues el agua significaba la subsistencia física, mientras que el cerro era el lugar donde habitaban los ancestros y los númenes tutelares (Navarrete 2012, 24).

⁷⁷ El *tlaxillacalli* era un componente del *altepetl* que ejercía una influencia “profunda y especializada en la política regional”. Dentro de ellas se “gestionaban los ambientes, los cultivos y los cultos” (Johnson 2018, 74).

⁷⁸ “Adjuvantes autem exhortamur ne in vacuum gratiam Dei recipiatis” II Corintios 6: 1 (BSIVC). “Y así nosotros como cooperadores *del Señor*, os exhortamos a no recibir en vano

la gracia de Dios” (*La Sagrada Biblia* 1883, IV: 269). La perícopa completa comprende II Corintios 6: 1-10.

⁷⁹ “Stans autem Petrus cum undecim, levavit vocem suam, et locutus est eis: Viri Judaei, et qui habitatis Jerusalem universo, hoc vobis notum sit, et auribus percipite verba mea” Actos 2: 14 (BSIVC). “Entonces Pedro presentándose con los once apóstoles, levantó su voz y les habló de esta suerte: ¡Oh vosotros judíos, y todos los demás que moráis en Jerusalén! Estad atentos a lo que voy a deciros, y escuchad bien mis palabras” (*La Sagrada Biblia* 1883, IV: 171). La perícopa completa comprende Hechos 2: 14-21.

⁸⁰ “Per manus autem Apostolorum fiebat signa et prodigia multa in plebe. Et erant unanimiter omnes in porticu Salomonis” Actos 5: 12 (BSIVC). “Entretanto los apóstoles hacían muchos milagros, y prodigios entre el pueblo. Y todos los fieles unidos en un mismo espíritu se juntaban en el pórtico de Salomón” (*La Sagrada Biblia* 1883, IV: 176). La perícopa completa comprende Hechos 5: 12-16.

⁸¹ En tiempos prehispánicos, el *tlacatecolotl* fue el nombre de un especialista ritual al que, por su asociación con los tecolotes, seres de la oscuridad portadores de malos agüeros, se le atribuían fuerzas oscuras y dañinas, con las que perjudicaba a las personas (López Austin 1967, 88). Durante el periodo colonial, los evangelizadores utilizaron esta palabra para referirse al demonio, en singular, y a los demonios, en plural (*tlatlacatecoloh*).

⁸² “Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum; et ego resuscitabo eum in novissimo die” Juan 6: 44 (BSIVC). “Nadie puede venir a mí, si el Padre que me envió no le atrae: y al tal le resucitaré yo en el último día” (*La Sagrada Biblia* 1883, IV: 140). La perícopa completa comprende Juan 6: 44-52.

⁸³ “Philippus autem descendens in civitatem Samariae, praedicabat illis Christum” Actos 8: 5 (BSIVC). “Entre ellos Phelipe, habiendo llegado a la ciudad de Samaria, les predicaba a Jesús-Christo” (*La Sagrada Biblia* 1883, IV: 181). La perícopa completa comprende Hechos 8: 5-9.

⁸⁴ “Convocatis autem duodecim Apostolis, dedit illis virtutem et potestatem super omnia daemonia, et ut languores curarent” Lucas 9: 1 (BSIVC). “Algún tiempo después habiendo convocado a los doce apóstoles, les dio poder, y autoridad sobre todos los demonios, y virtud de curar enfermedades” (Torres 1883, IV: 96). La perícopa completa comprende Lucas 9: 1-6.

⁸⁵ Sistema político encabezado por un *tlahtoani*, en tanto gobernante supremo. A partir de la conquista, fue traducido como “señorío”, “cacicazgo” y/o “reino”, y esta última acepción fue retomada en los textos cristianos en náhuatl para referirse al “reino” de Dios o al “reino” de los cielos.

⁸⁶ “Et filii Sion, exsultate, et laetemini in Domino Deo vestro, quia dedit vobis doctorem justitiae, et descendere fecit ad vos imbrem matutinum et serotinum, sicut in principio” Joel 2: 23 (BSIVC). “Y vosotros, oh hijos de Sion, gozaos y alegraos en el Señor Dios vuestro, porque os ha dado que nazca de vosotros el Maestro de la justicia o sanidad, y os enviará las lluvias de otoño y de primavera como antiguamente” (*La Sagrada Biblia* 1883, III: 578). La perícopa completa comprende Joel 2: 23-27.

⁸⁷ Llama la atención que en el texto latino no son ni hijas ni “doncellas”, sino hijos, es decir, varones.

⁸⁸ “Et factum est in una dierum, et ipse sedebat docens. Et erant pharisaei sedentes, et legis doctores, qui venerant ex omni castello Galilaeae, et Judaeae, et Jerusalem: et virtus Domini erat ad sunandum eos” Lucas 5: 17 (BSIVC). “Estaba Jesús un día sentado enseñando, y estaban asimismo sentados allí varios Fariseos y doctores de la Ley, que habían venido de todos los lugares de Galilea y de Judea, y de la ciudad de Jerusalén para escucharle: y la virtud

del Señor se manifestaba en sanar a los enfermos” (*La Sagrada Biblia* 1883, IV: 89). La perícopa completa comprende Lucas 5: 17-26.

⁸⁹ “Justificati ergo ex fide, pacem habeamus ad Deum per Dominum nostrum Jesum Christum” Romanos 5: 1 (BSIVC). “Justificados pues por la fe, mantengamos la paz con Dios mediante nuestro Señor Jesu Christo” (*La Sagrada Biblia* 1883, IV: 221). La perícopa completa comprende Romanos 5: 1-5.

⁹⁰ “Surgens autem Jesus de synagoga, introvit in domum Simonis. Socrus autem Simonis tenebatur magnis febris: et rogaverunt illum pro ea” Lucas 4: 38 (BSIVC). “Y saliendo Jesús de la sinagoga, entró en casa de Simón. Hallábase la suegra de Simón con una fuerte calentura: y suplicáronle para su alivio” (*La Sagrada Biblia* 1883, IV: 88). La perícopa completa comprende Lucas 4: 38-44.

⁹¹ “Qui non diligit, non novit Deum: quoniam Deus caritas est. In hoc apparuit caritas Dei in nobis, quoniam Filium suum ungenitum misit Deus in mundum, ut vivamus per eum” I Juan 4: 8-9 (BSIVC). “Quien no tiene *este* amor, no conoce a Dios: puesto que Dios es *todo* caridad o *amor*. En esto se demostró la caridad de Dios hacia nosotros, en que Dios envió a su Hijo unigénito al mundo, para que por él tengamos vida” (*La Sagrada Biblia* 1883, IV: 383). La perícopa completa comprende I Juan 4: 8-21.

⁹² “Nolite mrari, fratres, si odit vos mundus. Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. Qui non diligit, manet in morte” I Juan 3: 13-14 (BSIVC). “No extrañéis, hermanos, si os aborrece el mundo. Nosotros conocemos haber sido trasladados de muerte a vida, en que amamos a los hermanos. El que no los ama, queda en la muerte o *está sin caridad*” (*La Sagrada Biblia* 1883, IV: 382). La perícopa completa comprende I Juan 3: 13-18.

⁹³ “At ipse dixit ei: Homo quidam fecit coenam magnam, et vocavit multos” Lucas 14: 16 (BSIVC). “Mas Jesús le respondió: un hombre dispuso una gran cena, y convidó a mucha gente” (*La Sagrada Biblia* 1883, IV: 108). La perícopa completa comprende Lucas 14: 16-24.

⁹⁴ *Tlahtolmachiyotl* (palabras-modelo) fue un neologismo usado para “parábola”.

⁹⁵ “Humiliamini igitur potenti manu Dei, ut vos exaltet in tempore visitationis” I Pedro 5: 6 (BSIVC). “Humillaos pues bajo la mano poderosa de Dios, para que os exalte al tiempo de su visita o *del juicio*” (*La Sagrada Biblia* 1883, IV: 372). La perícopa completa comprende I Pedro 5: 6-11.

BIBLIOGRAFÍA

Documentos

- Biblioteca Nacional de México, Colección Archivos y Manuscritos, Ms. 1482. *Sermones en mexicano*.
- Biblioteca Nacional de México, Colección Archivos y Manuscritos, Ms. 1487. *Sermones en mexicano*.
- Biblioteca Nacional de México, Colección Archivos y Manuscritos, Ms. 1492. *Incipunt Epistolae et Evangelis*.
- Biblioteca Nazionale Braidense, Ms. AH_X.9.
- Bibliothèque nationale de France, Ms. Mexicain 402.
- Newberry Library, Colección Ayer, Ms. 1467. *Incipiun Epistolae et Evangelia, quae in diebus dominicis per anni totius circulum leguntur. Traducta in linguam Mexicanam*.

Fuentes consultadas

- Bautista, Juan. 1606. *A Iesu Christo S. N. ofrece este Sermonario en lengua mexicana su indigno siervo fray Juan Bautista de la Orden del Seraphico Padre Sanct Francisco, de la Provincia del Sancto Evangelio*. México: En casa de Diego López Dávalos.
- Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam*. 1590. versión electrónica: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Hebraeos+10&version=VULGATE>
- Evangelarium Epistolarium et Lectionarium aztecum sive mexicanum ex antiquo codice mexicano nuper reperto*. 1858. Editado por Bernardinus Biondelli, Mediolani. Milán: Imprenta de Bernardoni Johannis.
- La Sagrada Biblia traducida de la Vulgata Latina al español*. 1883. 4 vols. Traducido por Félix Torres Amat. Barcelona: Montaner y Simón Editores.
- Mendieta, Jerónimo de. 1993. *Historia eclesiástica indiana*. Editado por Joaquín García Icazbalceta. México: Porrúa.
- Montesino, Ambrosio de. 1549. *Epístolas y Evangelios para todo el año con sus doctrinas y sus sermones*. Sevilla: Jácome Cromberger.
- Sahagún, Bernardino de. 1986. *Coloquios y Doctrina Cristiana. Los diálogos de 1524 según el texto de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*. Edi-

- ción y traducción de Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, Bernardino de. 2002. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Editado por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sahagún, Bernardino de. En prensa. *Siguense unos sermones de dominicas y de santos en lengua mexicana. Ms. 1485 de la Colección Ayer, Newberry Library*. Traducción, estudio introductorio y notas de Mario Alberto Sánchez Aguilera. Presentación de Berenice Alcántara Rojas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Obras consultadas

- Baudot, Georges. 1982. "Los *huehuetlatolli* en la cristianización de México: dos sermones en lengua náhuatl de fray Bernardino de Sahagún". *Estudios de Cultura Náhuatl* 15: 125-45.
- Bustamante, Jesús. 1990. *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas.
- Fernández del Castillo, Francisco. 1914. *Libros y libreros en el siglo XVI*. México: Archivo General de la Nación.
- Johnson, Benjamin D. 2018. "Tlaxilacalli y *altepetl* en el Acolhuacan Central, siglos XIV-XVIII". *Estudios de Cultura Náhuatl* 55: 53-80.
- Laird, Andrew. 2019. "The *Epistolae et Evangelia* (c. 1540) to the *Espejo divino* (1607): Indian Latinist and Nahuatl Religious Literature at the College of Tlatelolco". *Journal of Latin Cosmopolitanism and European Literatures* 2: 2-28.
- López Austin, Alfredo. 1967. "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 87-117.
- Matesanz del Barrio, María. 1997. "Epístolas y Evangelios por todo el año. Una errónea atribución de autoría". *Revista de Filología Románica* 13: 215-30.
- Matesanz del Barrio, María. 2007. "La difusión de la Biblia en romance y los primeros índices de libros prohibidos". *Boletín de la Real Academia Española LXXXVII, Cuaderno CCXCV*: 29-50.
- Moreno de los Arcos, Roberto. 1966. "Guía de las obras en lengua náhuatl existentes en la Biblioteca Nacional". *Boletín de la Biblioteca Nacional XVII* (1-2): 75-77.

- Navarrete Linares, Federico. 2012. *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y su historia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Nesvig, Martin Austin. 2013. "The Epistemological Politics of Vernacular Scripture in Sixteenth-Century Mexico". *The Americas* 70 (2): 165-201
- Osorio, Ignacio. 1990. *La enseñanza del latín a los indios*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rosas Xelhuantzi, Tesiu, María Ruiz y Silvia Salgado. En prensa. "Estudio codicológico del manuscrito 1482 de la Biblioteca Nacional de México". En *Sermonario Sahagún-Escalona. Ms. 1482 de la Biblioteca Nacional de México*, coordinación de Berenice Alcántara Rojas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Sánchez Aguilera, Mario Alberto. 2019. "La doctrina desde el púlpito. Los sermones del ciclo de Navidad de fray Bernardino de Sahagún". Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sánchez Aguilera, Mario Alberto. En prensa A. "Un sermonario, muchos proyectos. El Ms. 1482 de la Biblioteca Nacional de México". En *Sermonario Sahagún-Escalona. Ms. 1482 de la Biblioteca Nacional de México*, coordinación de Berenice Alcántara Rojas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Sánchez Aguilera, Mario Alberto. En prensa B. "Estudio introductorio", en Bernardino de Sahagún. En prensa. *Siguense unos sermones de dominicas y de santos en lengua mexicana. Ms. 1485 de la Colección Ayer, Newberry Library*. Traducción, estudio introductorio y notas de Mario Alberto Sánchez Aguilera. Presentación de Berenice Alcántara Rojas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Téllez Nieto, Heréndira y José Miguel Baños. 2018. "Traducciones bíblicas en lenguas indoamericanas. El evangeliario náhuatl de la biblioteca capitular de Toledo (Mss. 35-22)". *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 113 (3-4): 656-89.
- Tymoczko, Maria. 1999. *Translation in a Postcolonial Context. Early Irish Literature in English Translation*. Manchester: St. Jerome Publishing.

SOBRE EL AUTOR

Mario Alberto Sánchez Aguilera es etnohistoriador y maestro y doctor en Estudios Mesoamericanos. Es profesor de lengua náhuatl en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente realiza una estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones

Bibliográficas de la misma universidad. Su principal línea de investigación es el intercambio cultural entre frailes evangelizadores e indígenas letrados durante el siglo XVI y la producción de obras en lengua náhuatl derivadas de esta convivencia. En fechas próximas saldrá a la luz su traducción y edición crítica del Ms. 1485 de la Colección Edward E. Ayer de la Newberry Library, compuesto por fray Bernardino de Sahagún y su círculo de colaboradores indígenas, titulado *Siguense unos sermones de dominicas y de sanctos en lengua mexicana*.

James M. Taggart. *The Rain Gods' Rebellion: The Cultural Basis of a Nahua Insurgency*. Louisville, CO: University Press of Colorado, 2020.

Alan R. SANDSTROM

Professor emérito, Purdue University Fort Wayne, Estados Unidos
sandstro@pfw.edu

At the center of this ethnographic study is a drawn-out, bloody agrarian revolt that occurred between 1977 and 1984 in the remote Sierra Norte de Puebla community of Huitzilán de Serdán. The town of just over 2 600 people is divided between the majority Nahua residents who speak Nahuatl, a dialect of Nahuatl, and an elite stratum of Mestizos comprising 10% of the population who control economic and political resources. But as ethnographer James Taggart explains, divisions within the revolt did not cleave neatly along ethnic lines. Motivations of participants were complex, and emotions ran high as ephemeral alliances among the groups emerged and dissolved over time. It was a period of fear and violence with many people injured and more than 200 who died, mostly Nahua partisans. The question addressed by Taggart in this subtle and penetrating study is what precisely is the role that culture plays in such a cataclysm?

Taggart first pursued ethnographic research in Huitzilán in 1968 and he continues to conduct fieldwork in the community to the present day. The advantages of such long-term ethnography are clearly evident in this work. His mastery of the Nahuatl language and familiarity with the people and their circumstances allows him to name names and explain in great detail the cross-currents and motivations of the major actors in this great tragedy. Getting the story straight and figuring out who the main players are in such a complex arena is not easy, but Taggart is clearly up to the task. However, the major focus of this work is not on the actors themselves. The author relies on the theoretical framework developed by James C. Scott to explain peasant revolt, turning his attention away from individual participants and towards the body of shared values, world view, and goals that are expressed in the confrontation (p. 3). Taggart is interested in the cultural



basis of the revolt. His focus is on oral narratives that he recorded before, during, and after the violence erupted with particular emphasis on analyzing stories about water spirits. He provides transcriptions of selected narrations in the original Nahuatl, supplies English translations, and interprets the texts in the context of the revolt. The findings reveal profound connections between the ways Nahua tell stories and the particular historical period in which they live.

The Nahua of Huitzilán are maize farmers and their culture (particularly before the arrival of the Mestizo population) is based on cooperation and a well-developed sense of social exchange, working together within the extended family. Taggart argues that the Nahua have clearly defined ideas of reciprocity, a feature that I would argue forms the basis of social interaction in every culture in the world. Mestizos, on the other hand, belong to a different political economy in which competition over resources can override reciprocal relations, particularly between members of the dominant and subordinate group. The revolt in Huitzilán occurred when the local Nahua felt that the behavior of Mestizos and some Nahuas violated these moral imperatives. In short, revolt occurs when values that underlie the world view of the group are desecrated. The author is careful to point out that such violations have marked Nahua–Mestizo relations from the beginning and that the history of the region is filled with violent confrontations, nativistic movements, and repressive Mestizo caciques. In certain contexts, a point is reached where the indignities and humiliations endured by the subaltern group can no longer be overlooked; despite overlapping loyalties between Nahuas and Mestizos and cross-cutting ties of ritual kinship and mutual economic dependence, violent rebellion results.

The Huitzilán Nahua rain god is called *quiyauhteotl* in Nahuatl and this powerful spirit entity is believed to have human companions who live among the people. These individuals are thought to be quiet, humble, and to have the power to predict rain. Gods, the devil, and ordinary people also have companion spirits (*tonalism*), and it is often these entities that are the subjects of Nahua oral narrations. To avoid retribution, storytellers are careful to avoid direct accusations of wrongdoing by living people, particularly if they are powerful Mestizos. Instead, the stories are encoded to implicate their companion spirits—a subtle shift of meaning that is not lost on listeners. Following a common Mesoamerican pattern, the Nahua of Huitzilán do not hold public rituals to the rain god(s) but rather celebrate Catholic holidays and saints easily recognized and approved by Mestizo

elites. However, what Mestizo neighbors and other outsiders fail to understand is that to the Nahua, personages such as San Miguel are closely associated with the ancient rain gods (p. 30). Far from being mutually exclusive, Catholic saints and Indigenous deities merge, and more likely, are one in the same.

Taggart begins his presentation of this collection of tales with the narration entitled “Juan Hernandez’s Story,” which shows what happens when an old man is discovered to be the companion spirit of a rain god. He is promised a feast if he predicts rain correctly and despite his protests, he is treated as a saint when rains indeed approach. By being called out, identified and elevated above his companions, the story does not end well for him. In a story called “The President and the Priest,” the Mestizo serving as municipal authority reneges on a promise to provide a meal for a priest who says Mass in the town. The story tells of a case of negative reciprocity that deeply offends Nahua sensibility. The *presidente municipal* disappears and the priest engages the help of a silent stranger loitering near the church entrance to help find him. This man is a spirit companion of the rain god and he reveals that he knows where the president is hiding. Seeming a fool, the man searches for 12 men and 12 women, rain gods who take the form of lightning bolts, and the storyteller locates the president in the middle of a freshwater spring. The president has taken on the form of his animal companion spirit, a huge serpent with 12 mouths. The lightning bolts drag the serpent to the church where, along with the help of the human–rain god companion, they kill it, with the result being that the priest finds the president dead in his human form. Taggart interprets the serpent as analogous to the Mestizos who are few in number but, having multiple mouths, are very dangerous. The lightning bolts are analogous to the more numerous Nahua who must stick together, along with their rain god leader, in order to defeat their common foe.

The story of Juan Hernandez’s was told two years before the beginning of the revolt of 1977, while the following narration with a similar plot line was told after hostilities were well underway. The story is called “The President of Hueytlalpan” and the narrator modified his account to reflect the changing situation in Huitzilán. Probably to protect himself from reprisals the narrator locates the story in Hueytlalpan, a Totonac community north of Huitzilán. It begins with a description of the president as insane. He would lose his temper and lock people up for no reason, jail the priest for failing to notify him when he held Mass, and treat the Nahua like children.

The president then disappears, and the priest enlists the help of 12 rain gods to search for him. A hummingbird shows them where to find his animal companion spirit in the form of a huge lizard. One after the other, the rain gods penetrated the lizard's enormous body in an attempt to kill him until finally only one was left. The remaining rain god entered the lizard and cast lightning bolts, splitting the animal companion spirit wide open. When everyone returned to town, there they found the human form of the president in his bed burned to death.

By the time the second tale was recorded about the autocratic president, the local revolt was underway, and the Nahua had organized to become a significant force in the town. In this particular story only 12 Nahua rain gods were needed to kill the animal companion of the president, rather than the 24 required in the previous one. The lizard in this tale has but one mouth, indicating reduced power of Mestizos to threaten Nahuas. But there is a more subtle change between the two narrations. In the first, the president engaged in negative reciprocity indicating the exploitative relationship between Nahuas and dominant Mestizo elites. In the second, as the Nahua gained political power in Huitzilan, the president's bad behavior is attributed to a personality defect (insanity), rather than to his position in an unjust, exploitative political system. It is interesting that in both stories, Nahua actions were in support of, and supported by officials of the Catholic Church. Taggart notes that the Nahua often rely on church authorities to aid them in disputes with Mestizos, and the role of the priest in the stories reflects that relationship.

Taggart goes on to recount many stories told during and shortly after the revolt in which the rain gods attacked and vanquished the malefactors' spirit animal companions, particularly if they were Mestizos. A common theme in these stories is that these spirit entities exact their revenge on Mestizos who trick Nahuas out of their land, vanquishing the animal spirit companions of the thieves and reestablishing the rightful moral order. The author documents the trajectory of some individuals who joined in the rebellion as a response to the wholesale theft of their land. He interprets the narrations he has recorded as an attempt on the part of the Nahua to establish a sense of fairness and to revitalize their maize-producing agrarian culture so significantly based on cooperation and reciprocity.

In the several years following the revolt the stories that Taggart recorded in Huitzilan took on a very different tone. The Nahua had ameliorated the local domination of the Mestizo population over their lives and their

stories explicitly reflected this change. In this time, we hear stories of animal companion spirits living in the water who are less threatening and more clearly benevolent. In one story entitled “The *Achane* (‘Water Dweller’) of Apohpodayan,” the animal companion spirit of a girl takes a boy into the water so that he can play a drum. In a departure from stories told during the revolt, “The Man from Ayequal” is a tale of a rain god who is a ritual kinsman of a certain animal companion spirit normally associated with bad Mestizos. The final story discussed by Taggart is called “The Storm,” and this one appears to reference the revolt itself or perhaps potential similar trouble ahead. The lesson recounted is found in the rain gods’ human companion who counsels listeners not to be afraid and to face the future with courage. Notably absent from this story are references to ethnic difference, exploitative relations, corrupt and venal politicians, and negative reciprocity.

In the stories assembled by Taggart in this intriguing compendium one understands that the Nahua rain gods rebelled against the animal companion spirits of representatives of the Mestizos and other non-Nahuas who exploited their social and political weakness. These narrations constitute “fantasies of revenge” (p. 175) that the author claims were put into action by the rebellion. In this work, the author addresses one of the persistent problems that lies at the heart of the anthropological enterprise: what is the role of culture in determining behavior? Taggart suggests (p. 178) that culture in the form of the stories helped to form a collective conscious favorable to the insurgency, although he is careful to avoid attributing causal efficacy to culture alone (p. 178). In his words, these Nahua “stories are collective memories, social commentary, and an inspiration for taking political action” (p. 182). Culture is necessary albeit not sufficient to account for how people actually behave to face their common challenges and existential crises.

Although it is not a topic directly addressed by the author, this is one of the finest studies I have seen that addresses how cultures change. The stories that Taggart records encode key elements of Nahua culture history and world view, and because of his long-term field research and mastery of the language, he is able to detail for readers their deeper meaning for the people themselves. He documents how creative storytellers are active bearers of their culture and how they elect to make subtle modifications of the narrations to better reflect the situations faced by fellow community members. Here we can witness culture change in action as the rain gods shift their identities, as animal companion spirits switch from being adversaries to allies, and as Nahua gradually gain control of their own fates in the face

of domination and discrimination. The account is a clear demonstration of how Nahua culture, far from being the dead hand of the past, helps people adapt to radically changing circumstances.

The Rain Gods' Rebellion is a multidimensional work that demonstrates the power of well-done ethnography to address fundamental issues in the social sciences. Not only does it provide insight into the Nahua of today and by extension other Indigenous societies, it contributes to a greater understanding of peasant or minority revolts all over the world. It is a well-researched work in which the data and the interpretations are thoroughly grounded in the social-scientific and philosophical literature. Taggart is the foremost anthropological authority on the contemporary Nahua and his expertise is on full display in this book. It is well-written, filled with new information on the culture area, theoretically sophisticated, and a fascinating look at the inner workings of a violent and bloody time of revolt. The book is a major contribution to the anthropology of Mesoamerica with full implications for better understanding of cultural dynamics throughout the world.

El idioma del mundo.

Sobre David Lorente Fernández. *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco*. Prólogo de Jacques Galinier. Ciudad de México: Artes de México, 2020.

Pedro PITARCH

Universidad Complutense de Madrid, España

petul@ucm.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0692-4955>

El tema de este libro son las enfermedades y su tratamiento en tres pueblos de la Sierra de Texcoco. No puede decirse que sean pueblos tradicionales (si es que alguna vez algún pueblo lo ha sido, pues “tradicción” remite a un tiempo inexistente, a un pasado absoluto que nunca fue presente). La mayoría de sus pobladores dejaron de hablar nahua hace algún tiempo y la vida económica —como en tantos otros pueblos satélites— depende de la ciudad de México, de la cual los pueblos están separados por unas decenas de kilómetros. Sin embargo, el libro de David Lorente muestra admirablemente cómo un amplio segmento del abanico de aflicciones reconocidas y vividas por la gente de estas localidades forma parte de la tradición indígena nahua, cuyas características pueden compararse con las de otras regiones contemporáneas de habla nahua e incluso retrotraerse a los tiempos precolombinos.

El “enraizamiento” de las ideas “antiguas” sobre la naturaleza de la aflicción, sus tratamientos y su presencia lógica en la vida cotidiana en un contexto social y económico transformado es algo muy común en el México rural y urbano. Sin embargo, como señala Jacques Galinier en su incisivo prólogo a este libro, esto raramente se muestra de un modo tan nítido como en este trabajo. La capacidad de resistencia de este campo cultural sugiere que nos encontramos con un tipo de conocimiento y acción social estratégicos: un terreno denso, complejo y, para utilizar una metáfora vegetal, rizomático, donde el tallo de la planta echa raíces y brotes asiéndose en lugares insospechados y relacionando dominios aparentemente separados. Es fácil ver por qué los conceptos de la biomedicina difícilmente podrían



ocupar el vacío de la desaparición de estas ideas que dan sentido general al funcionamiento del mundo.

Como indica su subtítulo, este libro pertenece a lo que en antropología se conoce como “medicina indígena”. Pero es posible que, hablando de modo general, la denominación “medicina” tienda a confundir más que a aclarar, pues, en realidad, la medicina indígena no es el equivalente indígena de la medicina científica. La llamada medicina indígena se ocupa desde luego de la enfermedad, lo que el diccionario llama “alteración del funcionamiento del organismo”, pero remite de hecho a un campo mucho más extenso de lo que la medicina científica sería capaz de aceptar. La enfermedad representa, por así decir, un idioma para hablar sobre el mundo, un lenguaje para entenderlo y operar sobre él. En una perspectiva indígena, hablar de las enfermedades equivale a hablar del estado de las relaciones personales, domésticas, sociales, políticas, con los humanos, con los animales, con los espíritus, con los muertos, con, en suma, los seres del mundo y su sistema de relaciones. La idea indígena de la enfermedad representa, para emplear un término en boga, una forma de “cosmopolítica”.

Si en la tradición académica europea privilegiamos el lenguaje de la ciencia y sus especialidades —la biología, la política, la psicología, la sociología, la historia, etcétera—, desde una perspectiva indígena el mundo habla en el idioma de la enfermedad. Lo primero que el etnógrafo que regresa después de cierto tiempo a la aldea en la que ha hecho trabajo de campo escucha de sus amigos indígenas es una descripción con un grado de detalle asombroso de las enfermedades padecidas durante su ausencia (comenzó en la rodilla, pero luego se pasó al corazón; se trató con tales y tales especialistas los cuales hicieron esto y aquello; en la casa también se enfermó alguien; una anciana de otra aldea preguntó por la salud de la casa; en aquellos días se escuchaba el ruido de un tecolote, etcétera). Pero, evidentemente, los indígenas no están hablando únicamente de sus aflicciones, sino de la salud del mundo, es decir, de la calidad de las relaciones del mundo.

De ahí, por ejemplo, que la memoria del pasado, especialmente el pasado colonial, en lugar de expresarse narrativamente, se elabore en las enfermedades y las técnicas terapéuticas; y la represión y la violencia política reciente tienda a recordarse y gestionarse a través de estados mórbidos. No es casual, por ejemplo, que en las etnografías de comunidades indígenas la enfermedad y sus circunstancias ocupen un espacio tan visible. Porque, aunque el tema de la etnografía sea otro muy distinto, los propios informantes indígenas canalizan sus interpretaciones por medio de este lenguaje y

llevan al etnógrafo, casi sin darse cuenta, a su propio terreno de interpretación. Pienso que, desde una perspectiva indígena, no existe la idea de un estado de “salud”, de un estado sin enfermedad; siempre se está enfermo, poco enfermo o muy enfermo, pero siempre enfermo. La vida es un estado de enfermedad porque contiene la muerte, que a menudo en las lenguas indígenas es simplemente un grado extremo de enfermedad.

Esto es lo que hace, pues, *El cuerpo, el alma, la palabra*: no se limita al estudio de la “medicina”, sino que, guiándose por ella, explora los dominios y las relaciones del cosmos, y de éste con el cuerpo y el alma de los pobladores de la sierra de Texcoco. Aquí aparecen el mundo doméstico con sus madres y parteras, el dominio acuático del interior del cerro con sus ahuaques, el mundo nocturno de las brujas que chupan sangre, y, entre otros, el no menos extraño y temible mundo de los hospitales con sus médicos y enfermeras. Junto con el libro *La razzia cósmica* (2011), del cual este libro es en cierto modo una prolongación y una concreción temática, Lorente explora esos mundos, los seres que los pueblan y las enfermedades y tratamientos que resultan del tráfico y solapamiento de esas múltiples dimensiones.

El libro, me parece, tiene dos líneas argumentales. La primera consiste en la explicación etnográfica detallada y ordenada de la “medicina nahua” de la Sierra. Comienza por la clasificación general de las enfermedades en la región; continúa con la descripción de la persona, el cuerpo y el alma; sigue con el desarrollo personal y los males asociados a la infancia (“caída de mollera”, “tiricia”, “mal de ojo”), e incluye una muy interesante transcripción de testimonios y opiniones de los especialistas indígenas —parteras, hierberos, graniceros— sobre su iniciación, pero también de sus prácticas y sus dificultades para ejercer.

Sólo un breve inciso aquí sobre el léxico empleado. Siguiendo el uso acostumbrado en la antropología médica, el autor designa las enfermedades “nahuas” como “síndromes de filiación cultural”. Pero, a menos que reconozcamos que todas las enfermedades son “culturales”, ninguna lo es. En otras palabras, distinguir entre enfermedades culturales y otras que no lo son (¿“reales”? ¿no imaginarias?) es en sí mismo una distinción cultural. Conforme a este criterio, *ellos* tienen cultura, *nosotros* ciencia. Ésta es una distinción que emplea, por ejemplo, Brent Berlin: las enfermedades indígenas con síntomas reconocibles son etiquetadas como científicas y por tanto existentes, las que no lo son quedan así relegadas al apartado de “culturales”.

En su exposición etnográfica, David Lorente sigue en parte la convención descriptiva de la etnografía médica mesoamericana, pero le imprime a ésta una dirección novedosa. En lugar de centrarse en los especialistas y especialidades rituales principales —aquello a lo que tienden a prestar atención otras etnografías por ser quizá más llamativos y exóticos—, el autor se enfoca en lo que podríamos llamar medicina doméstica, esto es, a los tratamientos fundamentalmente de las madres de los infantes y de otras mujeres. Más aún, lo que demuestra es que existe una continuidad entre las prácticas curativas más sencillas realizadas en las casas y el trabajo de los especialistas rituales. Es un continuo lógico y también —esta es una observación muy interesante— un continuo terapéutico, pues son las madres quienes deciden el itinerario médico que seguirá el tratamiento de los niños: ellas deciden si optan por un tipo de especialista u otro, o si recurren a la medicina científica. Ello implica probablemente que el diagnóstico de las enfermedades, lo cual equivale a decir del dominio del mundo que las produce, es en buena medida responsabilidad de las mismas madres. El mundo femenino, doméstico, pues, mantiene hasta cierto punto el control de las decisiones y, por tanto, el valor del conocimiento cosmológico.

Así pues, la decisión de David Lorente de interesarse etnográficamente por los tratamientos domésticos, maternales, resulta muy atractiva por cuanto permite pensar la medicina indígena y popular —al menos de lugares peri-urbanos como la Sierra de Texcoco— en términos un tanto diferentes de lo que se ha hecho hasta ahora. Por otro lado, el texto abre también un abanico de preguntas nuevas. Por ejemplo, permite suponer que la autonomía médica femenina guarde relación con el hecho de que, a diferencia de lo que sucede en otros lugares de Mesoamérica, en los pueblos de Texcoco los especialistas rituales tienden a ocultar sus competencias y conocimiento —su don— a medida que se involucran en la actividad política y ritual pública. El don de curar, pues, juega en contra del reconocimiento público: lo que es *dado* por los “poderes” interfiere con aquello que es logrado por causa de la voluntad personal.

Los poderes, por tanto, van quedando relegados al mundo no público. De ese modo, la medicina nahua tiende a quedar circunscrita al espacio doméstico y a los márgenes sociales, a menudo nocturnos. Tanto Jacques Galinier, en su prólogo, como el autor, hacen notar cómo durante la noche es más fácil activar las relaciones con los seres de los otros dominios. Pero quizá no sea ésta la única razón, pues la noche, junto con el seno doméstico y los lugares apartados del paisaje son y han sido en muchos lugares de

Mesoamérica, desde la conquista europea y el dominio eclesiástico, los espacios donde la medicina “antigua” puede ejercerse y prosperar. En pueblos menos preocupados por la perspectiva de las instituciones del Estado y la Iglesia, por la reputación de los actos bruñeriles o por representar un modo de ser arcaico o anticuado —como sucede en las tierras altas de Chiapas—, el ocultamiento de las actividades rituales de curación es casi inexistente, y las actividades pueden ser tanto diurnas como nocturnas. (Se pueden llevar a cabo incluso en el interior de la iglesia, esto es, ocupar el ombligo del poder católico europeo). En condiciones así, me atrevería a decir que la capacidad de las madres y mujeres no especialistas para decidir los itinerarios terapéuticos es también más reducida.

En la Sierra de Texcoco da la impresión de que la medicina nahua representa un dominio marginal en sentido estricto (no por ello menos fundamental o poderoso) respecto a la centralidad, por así decirlo, solar de la medicina científica. Quizá de ahí la asociación tan estrecha, según reitera Lorente en varias oportunidades, entre los especialistas tradicionales y la bruñería. En cambio, en Chiapas la medicina indígena es social y técnicamente más prestigiosa, más central (¿cabe mayor afirmación de su centralidad que practicar el chamanismo ante el altar mayor de una iglesia?), y la biomedicina —acudir al hospital, tratarse con medicamentos comerciales, etcétera— es a menudo una actividad marginal, de último recurso, prácticamente “curanderil”. El don de curar, junto con el resto de los dones asociados —como la posesión de nahuales o ser capaz de “soñar bien”— es en esta región un valor decisivo para llevar a cabo una actividad pública.

La segunda línea argumental de *El cuerpo, el alma, la palabra* tiene que ver precisamente con esta interfaz entre la “medicina” nahua y la medicina “científica”. Esta cuestión en realidad no tiene un apartado específico en el libro: está presente especialmente en la introducción y en el último capítulo (“Pensar el mundo desde la medicina nahua”), pero asoma a menudo en los capítulos intermedios tanto en los comentarios del autor como en los testimonios de los especialistas. La relación entre ambos sistemas es conflictiva o, como dice Lorente elegantemente, de “desencuentro”. Pero es un desencuentro desigual en el cual la biomedicina representa el modo dominante, lo cual se revela en la falta de reconocimiento que lamentan algunos especialistas locales. Al respecto, doña Rosa Xochimil, partera, expone:

Últimamente he tenido problemas con el médico del centro de salud y su ayudante, una enfermera del pueblo. El doctor me acusó de incompetencia médica, dijo que no podía practicar los partos porque no tenía los conocimientos de medicina y podría ocasionar lesiones a sus pacientes. Le dije que yo había cortado los ombligos de muchos del pueblo y que todos estaban vivos, que todavía no se había muerto nadie por mi culpa: las criaturas que recibí viven todavía. Pienso que tienen envidia por mi saber y mis conocimientos, porque tengo el don (p. 48).

La diferencia entre tener que estudiar una carrera de medicina y recibir el “don” revela la naturaleza completamente distinta de la adquisición de conocimiento. Es la misma diferencia que separa a un sacerdote de una institución religiosa de un chamán: el primero se forma y aprende colectivamente en una atmósfera reglada que le otorga el permiso para ejercer; el segundo es elegido por los espíritus y “ve”, tiene una revelación súbita a partir de la cual es capaz de conocer.

Con todo, como observa David Lorente, en la *práctica* los pobladores hacen uso de ambos sistemas médicos, pues en realidad lo que se enfrenta en estas localidades no son exactamente dos sistemas opuestos (tres, si consideramos la medicina familiar como una intermedia), sino dos modos de operación y, no menos relevante, dos modos de entender el poder y su legitimidad. Lo que hace poderosa la medicina científica no es sólo su indudable eficacia técnica, sino que su legitimidad proviene de las instituciones gubernamentales y la ciudad. Una clínica es, como una escuela, una embajada del Estado. Su legitimidad es ambigua.

El cuerpo, el alma, la palabra de David Lorente es un libro que prolonga la larga tradición de la antropología mesoamericana sobre las enfermedades y su tratamiento, esto es, sobre el cosmos, aplicándola a una región —la Sierra de Texcoco— poco representada hasta ahora en la literatura etnográfica. Más aun, éste es un trabajo que extiende esa antropología hacia terrenos temática y conceptualmente nuevos. Uno de ellos es justamente, como hemos visto, el desplazamiento parcial de la atención a la medicina familiar, doméstica, femenina. Cualquier estudio futuro sobre medicina indígena en Mesoamérica no podrá dejar de reconocer este ámbito y el libro que lo ha desarrollado.

Por último, el libro no solo está bien escrito y argumentado, sino que se encuentra magníficamente editado. Las publicaciones de la editorial Artes de México son obras de arte en sí mismas, y este volumen no es una excepción. Verlo, olerlo, palparlo es un placer que —ojalá— contribuya a

que un asunto aparentemente marginal como los “vestigios” vitales de unos pueblos de la periferia de la ciudad de México se vuelvan una fuente necesaria para entender los universos del país. El conocimiento indígena se merece libros que estén por fin a su altura, pues, como dice el filósofo, ética y estética son una misma cosa.

REFERENCIA

Lorente Fernández, David. 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.

Andrea Rodríguez Figueroa y Leopoldo Valiñas Coalla.
Arquitectura en el Códice Florentino y los Primeros Memoriales.
Las casas: mâsêwalkalli y pilkalli. México: Universidad
Nacional Autónoma de México, Facultad de Arquitectura,
Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2019.

Pedro A. MUÑOZ SÁNCHEZ

Programa de Maestría y Doctorado en Arquitectura
Universidad Nacional Autónoma de México, México
Pedroams08@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9500-962X>

El *Códice Florentino* es una fuente etnohistórica tan vasta que aparenta ser inagotable. Esta enciclopedia del mundo nahua del siglo XVI, compilada por fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas, aporta información para estudios de muy variados temas. Sin embargo, por su complejidad y amplitud de contenidos, esta fuente no ha sido aprovechada proporcionalmente a la riqueza de la información que contiene. Tratando de contribuir a solventar ese vacío, en el libro *Arquitectura en el Códice Florentino y los Primeros Memoriales. Las casas: mâsêwalkalli y pilkalli*, Andrea Rodríguez Figueroa y Leopoldo Valiñas Coalla hacen uso de esta valiosa fuente de información para el estudio de la arquitectura, en este caso centrándose en un análisis de la vivienda nahua durante el siglo XVI. Se trata sin duda de un trabajo *sui generis* que además representa un notable esfuerzo por parte de la Facultad de Arquitectura y el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM por difundir trabajos respecto a estos temas. Tal como lo afirman los autores, este texto es uno de los primeros en su campo,¹ pues no abundan los estudios sobre la arquitectura indígena del siglo XVI que se basen en el análisis de fuentes etnohistóricas.

Lo primero que llama la atención de este trabajo es su formato: se trata de un juego de dos cuadernillos dispuestos uno a la par del otro, de tal forma que al consultar ambos simultáneamente se logra el efecto de estar

¹ El antecedente directo del presente trabajo, que estudia de manera sistemática la arquitectura descrita en la obra de Sahagún, es “The Treatment of Architecture in the *Florentine Codex* of Sahagún”, de Donald Robertson (1974).



viendo un biombo abierto. Aunque se sabe que algunos códices coloniales tenían este formato, los propios autores reconocen que no hay evidencia de que el *Códice Florentino* lo tuviera. Sin embargo, decidieron seguir adelante con esta presentación, sin duda poco frecuente en la literatura académica. Aunado a esto, un cuidadoso diseño editorial y un prolijo uso de ilustraciones ayudan a revelar un particular interés de los autores: enunciar que sus ideas pueden transmitirse no solo a través de las palabras escritas, sino que el medio mismo, en este caso el propio libro como objeto, es parte de ese proceso. Esto cobra relevancia cuando, al comenzar la lectura, se resalta su doble naturaleza de investigación lingüística y arquitectónica.

El primero de los dos cuadernillos contiene una guía sobre cómo aprovechar su peculiar formato. Aquí se explica que *Las casas: mâsêwalkalli y pilkalli* es el primer tomo publicado de una serie de tres volúmenes en la que se pretende analizar las diferentes tipologías arquitectónicas que se describen en las obras recopiladas por Sahagún y sus colaboradores indígenas. El estudio introductorio describe brevemente los materiales saha-guntinos, con énfasis en los dos documentos que conforman la fuente para este trabajo: el *Códice Florentino* y los *Primeros Memoriales*. Enseguida se describen los criterios con los que se llevaron a cabo la paleografía y traducción de los textos, una exposición necesaria en todo estudio de este tipo, que revela el rigor con el que se realizaron. Finalmente se hace una reflexión sobre los problemas de hacer una traducción desde una lengua empleada hace casi quinientos años, con las dificultades de adentrar al lector en el universo cultural novohispano del siglo XVI. A su vez, los autores dejan en claro que actúan plenamente conscientes de la condición de *in-betweenness* de las obras de Sahagún, a mitad de camino entre los universos culturales europeo renacentista e indígena americano. Esta reflexión resulta interesante en el momento en que se extiende al análisis de la arquitectura, que se encontraba igualmente en ese estado intermedio, utilizando por igual sistemas constructivos europeos y mesoamericanos, además de que las prácticas sociales relacionadas con la arquitectura también se encontraban en un complejo proceso de reacomodo. Completa este primer cuadernillo una descripción preliminar de los materiales y elementos constructivos que se analizarán en el segundo, apoyada en esclarecedoras ilustraciones, así como en fragmentos del texto pictográfico del propio *Códice Florentino*. Esta primera parte del trabajo, que es a la vez crítica y descriptiva, está pensada tanto para introducir al público lector al conocimiento de las fuentes que se estudian en este libro como para dialogar con el lector especializado

exponiendo algunas de las propuestas teóricas de Rodríguez Figueroa y Valiñas Coalla. Esto es coherente con la doble agenda de los autores, que trataron de darle al texto una función de divulgación del conocimiento mientras llevaban a cabo la presentación de los resultados de una investigación de corte científico.

En el segundo cuadernillo se presenta el trabajo de transcripción y traducción de los textos originales de Sahagún. Siguiendo el modelo del *Códice Florentino*, el texto se divide en columnas. De izquierda a derecha se colocan tres columnas: en primer lugar se presentan los textos en náhuatl clásico en una transliteración con ortografía contemporánea, después la traducción al español del texto en náhuatl y, finalmente, la paleografía sin normalización del texto en castellano del propio Sahagún, donde generalmente se insertan las imágenes que acompañan los textos originales. Como mera curiosidad, cabe señalar que las columnas se ordenaron de manera inversa a cómo se hizo en el *Códice Florentino*, donde siempre las ilustraciones y el texto en castellano se encuentran en la columna izquierda y el texto en náhuatl en la derecha. Cada una de las tres columnas se presenta con una tipografía distinta, imitando —de alguna forma— su fuente original, donde se podía apreciar una distinta caligrafía en cada una de las columnas del código. Es un acierto presentar los textos junto al material pictográfico que los acompaña en el documento original, pues, como bien lo observan los autores, no se trata de meras ilustraciones del texto escrito, sino de una tercera forma de expresión para explicar cada uno de los temas. De esta manera se respeta el diálogo que entablan los tres tipos de texto que, como notará el lector de este libro, no siempre se complementan (en ocasiones incluso se confrontan o contradicen).

Para reproducir los textos escritos en castellano y náhuatl se siguieron dos estrategias distintas. Para el castellano se hizo una paleografía cuidada que, a decir de los autores, respetó minuciosamente el texto. Sin duda, el aspecto que resultará más polémico de este trabajo es el tratamiento que se da a los textos en náhuatl. Todos los textos en náhuatl extraídos del *Códice Florentino* fueron sometidos a un proceso de normalización ortográfica, buscando la mayor fidelidad posible en cuanto a la representación fonética de esa lengua. Para ello, como queda claramente detallado en el estudio introductorio, se hace un uso selectivo de algunos símbolos del alfabeto fonético. También se realiza un proceso de estandarización de las palabras que están escritas de diferente manera en la fuente original debido a diferencias dialectales o a la propia inestabilidad de la ortografía del náhuatl en

esa época. Con todo ello se busca respetar la lengua, sobre todo su estructura fonológica. La ventaja que aporta esta tarea es que se recuperan la mayoría de las sutilezas de la lengua hablada que, debido a las limitaciones de la ortografía utilizada por Sahagún y sus colaboradores en el siglo XVI, no están presentes en el texto original. Aunque esto permitirá al lector tener un mayor acercamiento a la forma hablada de la lengua, también presenta algunos problemas. Por un lado, resulta extraño que se dé un tratamiento diametralmente diferente para los textos en castellano y náhuatl. Por otro lado, el presentar los textos en náhuatl con una ortografía distinta a la del texto original dificultará al lector la comparación con otros textos de la misma época, incluso con fuentes básicas como el *Vocabulario* de Molina (2013), a menos de que tenga un conocimiento avanzado de la lengua. Sin duda alguna se echa de menos que no se presente además el texto original en náhuatl tan esmeradamente paleografiado como se hizo con el texto en castellano. Presentar otra columna con ese texto habría enriquecido aún más las aportaciones que se compilan en esta publicación.

En cuanto a la traducción de los textos, en la medida de lo posible los términos en náhuatl se traducen literalmente o se buscan construcciones léxicas equivalentes que permitan interpretar el sentido del texto original, tal como se explica en la sección introductoria del libro. Por otro lado, los autores decidieron no interpretar términos que resultan dudosos cuando no encontraron palabras adecuadas o una forma consistente de explicarlos, por lo que decidieron insertar muchas palabras en náhuatl acompañándolas de extensas notas a pie de página, en lugar de arriesgarse a que parte de su significado se perdiera en la traducción. Esto marca una diferencia notable con las traducciones con las que este texto será comparado, particularmente las de Dibble y Anderson (Sahagún 1950-82). Sin embargo, en ocasiones parece haber algunas inconsistencias en esta estrategia. En algunas secuencias puntuales se llevan a cabo explicitaciones o sobre traducciones, utilizando terminología contemporánea completamente ajena en su significado a la de los vocablos utilizados originalmente. Aunque no pienso que esto modifique sobremanera el resultado final, estos cambios en la traducción pueden llevar a equívocos, pues no siempre queda claro cuál fue la estrategia utilizada. Además, esto produce desconcertantes cambios de registro. Por ejemplo, en el folio 57 del segundo cuadernillo se habla de los atributos que debería tener un buen carpintero. El párrafo comienza diciendo que “[e]l buen *k^wawšinki* es un nivelador, un fabricante, es el que sabe enlazar, delinear y apretar con mecates”, lo que es una traducción consistente y

acorde a los estándares que los autores proponen en su introducción. El problema viene más adelante en el mismo párrafo, pues entre los atributos que debería tener este artífice, los autores mencionan: “construye obras arquitectónicas”, una conceptualización que, sin ser incorrecta, parece muy ajena a la realidad del siglo xvi que retrata el texto original. En estos casos considero que podría haberse solventado este problema con una nota al pie explicando por qué se decidió cambiar de estrategia y emplear estos términos, algo que también podría poner al tanto al lector sobre lo complejo que resulta traducir este tipo de documentos.

Respecto al contenido del segundo cuadernillo, es destacable la manera en que se organiza la información. En primer lugar, se habla sobre los principales materiales de construcción. Se hace una revisión exhaustiva de la madera, *k^wawitl*, como principal material constructivo de la vivienda. Después se revisan los diferentes tipos de tierra, seleccionando de entre las muchas variedades mencionadas en el *Códice Florentino* solo las que son descritas como materiales de construcción. Después se describen los oficios relacionados con estos materiales de construcción, desde el *k^wawšinki* (carpintero) y el *k^wak^wawini* (leñador) hasta el *tetsotsonki* (trabajador en piedra) o el *tlahkilki* (encalador), por citar solo algunos ejemplos. Una vez que se conocen los materiales y los oficios de construcción, se procede al análisis de la arquitectura de las viviendas. Como se enuncia desde el título del libro, la principal división es entre las *mâsêwalkalli*, o viviendas del pueblo común, y las *pilkalli*, o viviendas de la nobleza, todas ellas con una serie de variantes en cuanto a materiales, ostentación plástica y confort.

La estrategia que siguen los autores para secuenciar la información es adecuada, pues en los primeros capítulos se explican términos referentes a materiales o técnicas constructivas que serán utilizados después para entender cómo están construidas las casas. A la par de la detallada descripción de las viviendas a través de los fragmentos del texto original seleccionados por los autores, se abre una ventana al modo de vida del siglo xvi. Se presentan pasajes que hablan de la fragilidad de ciertas viviendas durante las tormentas, de cómo se impartía la justicia o del sistema redistributivo de alimentos, por mencionar sólo algunos ejemplos. Es en esta sección donde los autores hacen un análisis más exhaustivo de las pictografías, permitiendo a través de ello entender cómo éstas complementan la información contenida en los textos en náhuatl clásico y en castellano. Es también interesante la reflexión de los autores sobre todos los usos de la palabra *kalli*, así como sus diferencias semánticas con el concepto *chântli*, también

asociado a la vivienda. Asimismo, resulta un aporte de gran interés el recobrar fragmentos del *Códice Florentino* en los que se hace referencia a las casas fuera de las descripciones puntuales. Finalmente, otro aporte es haber incluido en el estudio una sección dedicada exclusivamente a las prácticas culturales concernientes a la vivienda. Por ejemplo, se habla del *kalma-malīlistli*, el encendido de un nuevo fuego como acto ritual para comenzar a habitar una nueva casa.

En suma, *Arquitectura en el Códice Florentino y los Primeros Memoriales. Las casas: māsēwalkalli y pilkalli* ofrece aportes importantes para el estudio de la arquitectura nahua del siglo XVI, pues sistematiza la información contenida de manera dispersa en varias secciones de la obra de Sahagún y sus colaboradores, presentándola de manera accesible y encontrando coherencia en fragmentos que en los textos originales se encuentran inconexos. Cabe señalar que la mayor parte de los textos presentados en este tomo no habían sido traducidos previamente al español, por lo que, en ese sentido, se puede hablar también de un trabajo inédito. La manera en que los autores organizan la información, no limitándose al estudio de los propios edificios descritos en las fuentes, sino extendiéndolo a las prácticas culturales que tienen que ver con la vivienda, es una postura relevante que permite poner los cimientos para posteriores investigaciones en torno a una historia social de la vivienda. Además, esto permite vislumbrar la riqueza temática de la obra de Sahagún y su grupo, que buscó también dejar registro de la vida diaria, las creencias y los rituales de los nahuas del siglo XVI (Magaloni 2014, 1), lo que hace posible abordar el estudio de las viviendas desde diversos puntos de vista. Sin duda este texto será relevante por traer al estudio de la arquitectura la información etnohistórica contenida en un documento tan importante como el *Códice Florentino*. Como se ha dicho, no abundan estudios de este tipo, por lo que espero que esta colección marque un camino que será recorrido posteriormente por otros investigadores.

REFERENCIAS

Magaloni Kerpel, Diana. 2014. *The Colors of the New World. Artists, Materials, and the Creation of the Florentine Codex*. Traducido por Debra Nagao. Los Ángeles: Getty Publications.

- Molina, fray Alonso de. 2013. *Vocabulario en lengua castellana/mexicana y mexicana/castellana*. México: Porrúa.
- Robertson, Donald. 1974. "The Treatment of Architecture in the *Florentine Codex* of Sahagún". En *Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún*, editado por Munro S. Edmonson, 151-64. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1950-82. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Traducido por Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. Santa Fe (Nuevo México), Salt Lake City (Utah): School of American Research, University of Utah.

Lidia E. Gómez García. *Los anales nahuas de la ciudad de Puebla de los Ángeles, siglos XVI y XVIII. Escribiendo historia indígena como aliados del rey católico de España*. Puebla: H. Ayuntamiento de Puebla, UNESCO, Rutgers, 2019.

Manuel A. HERMANN LEJARAZU

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Ciudad de México, México
manuelzu@yahoo.com

El libro de Lidia E. Gómez García constituye un extraordinario trabajo de investigación y análisis sobre dos antiguos manuscritos que fueron elaborados por indígenas nahuas tlaxcaltecas que vivían en los antiguos barrios de San Juan del Río y de San José, en la capital poblana de México. Se trata de un estudio muy bien logrado sobre la situación histórica que llevó a los habitantes de estos barrios a redactar en náhuatl un tipo de documentos que reflejaran, de la mejor manera posible, los eventos políticos y religiosos ocurridos alrededor de sus comunidades durante el siglo XVII. Este tipo de textos, según lo señala la autora a lo largo de los cuatro capítulos que comprenden su obra, es una vía para establecer un pacto y una alianza con la Corona española, productos, a su vez, de una profunda dinámica de negociación establecida entre la nobleza indígena de Puebla y las autoridades locales novohispanas.

El texto de Lidia Gómez parte de una importante premisa: la incorporación de una tradición o cultura escrituraria española dentro del imaginario indígena virreinal a mediados del siglo XVII. Para la autora, una cultura o tradición escrituraria se define como “el conjunto de saberes y prácticas de escritura, transmitidos mediante un riguroso proceso de aprendizaje del oficio de escribano o *tlahcuilo*, con el objetivo de dotar de legalidad los documentos emitidos por tales oficiales, dentro del sistema jurídico hispano” (p. 23, nota 2). Este planteamiento lleva a la autora a interpretar la elaboración de los anales en la región de Puebla-Tlaxcala como documentos políticos que buscaron, por un lado, establecer una negociación interna entre los grupos de poder indígena y, por otro, lograr su inserción en el modelo universal español. Se propone de este modo la existencia de una



negociación entre las instituciones jurídicas castellanas y las autoridades indígenas locales.

La misma autora incorpora su texto dentro de la historiografía revisionista de la conquista y la colonia, en la cual, los grupos indígenas ya no son vistos como grupos pasivos y vencidos ante la autoridad española, sino como grupos con plena capacidad de respuesta y negociación que buscan insertarse en un mundo distinto al de ellos, pero llevando a cabo una activa participación y una plena acción de su situación histórica y jurídica.

Lidia Gómez parte de una metodología etnohistórica para comprender los factores locales que explican las especificidades existentes en la región de Puebla-Tlaxcala, pero, al mismo tiempo, aplica una metodología global, o enfocada en la historia global, que toma en cuenta las decisiones de actores locales que actúan en un sistema de redes de poder vinculados a estructuras globales. Propone, entonces, una historia global de las estrategias políticas de los actores locales (en este caso los indígenas poblano-tlaxcaltecas), analizando las narrativas históricas registradas en el género escriturario de los anales. De tal manera, desde la óptica de la autora, la función de los anales, como género escriturario, era sustentar históricamente las negociaciones de poder al interior de las repúblicas de indios, de modo que el empleo de la tradición escrituraria española por parte de los indígenas tlaxcaltecas fue una instrumentalización de la escritura para cumplir los fines que estos grupos perseguían.

Los manuscritos en cuestión, tema del libro que nos ocupa, son documentos que registran los sucesos o eventos históricos ocurridos anualmente desde 1610 hasta 1692, aunque no de manera ininterrumpida, pues en uno de los documentos no hubo registro de acontecimientos de 1675 a 1680. Este tipo de textos constituye una forma de registro histórico que se conocen como “anales”, es decir, son anotaciones muy escuetas basadas en el orden cronológico de los eventos que acontecieron en una sociedad o una unidad política determinada y que dejaron una profunda huella tanto en la historiografía medieval europea como en los códices elaborados por las antiguas poblaciones nahuas del centro de México. La estructura de los anales se basa en la anotación de una fecha seguida de un enunciado breve que describe el acontecimiento, pero es interesante que varias de las noticias que se recogieron en los anales tuvieron que ver con sucesos extraordinarios que rompían el orden natural de las cosas: tales como tempestades, inundaciones, plagas, epidemias e, incluso, se anotan apariciones de eclipses y cometas.

Los anales estudiados por Lidia Gómez son dos manuscritos. El primero, titulado *Anales indígenas del barrio de San Juan del Río de la Puebla de los Ángeles que comprenden los años 1610-1692*, se conserva en el Archivo del Cabildo Catedralicio Metropolitano de Puebla, tomo 6, de la colección de Papeles Varios. Este documento se compone de dos partes, un manuscrito original en náhuatl (los *Anales de San Juan del Río*, propiamente) y una copia de 1797, transcrita y traducida del náhuatl al castellano por el padre Joaquín Alexo de Meabe.

El segundo manuscrito comentado y estudiado por Lidia Gómez es *Manuscrit figuratif sur papier européen texte en langues espagnol et nahuatl, (1638-1677)*, resguardado en la Biblioteca Nacional de Francia con el número 377 de la colección de manuscritos mexicanos. Según comenta la autora, estos anales difieren de los del Archivo Catedralicio porque se trata de textos que registran eventos religiosos anotados por las autoridades de la iglesia de San José, mientras que los del barrio de San Juan se concentran en asuntos de la república de indios.

Para la autora, el valor historiográfico de los anales de los barrios indígenas de Puebla es que representan un muestrario de los procesos que llevaron a cabo los barrios para ejercer el “buen gobierno” e incorporarse en la vida pública de la ciudad poblana. De esta manera, a través del análisis de los anales, Lidia Gómez encuentra los mecanismos o las estrategias planeadas por los barrios para mostrar su acción política, por lo que identifica los procesos bajo los cuales los pueblos o barrios de indios se lograron insertar en la ciudad española de Puebla, o la manera en que buscaron su inserción en la ciudad ya como una república de indios.

En diversos capítulos de la obra, la autora argumenta que, después de los primeros años de la Conquista y de la evangelización, se instituyó un pacto en el que los gobiernos indígenas buscaron establecer un “buen gobierno” dentro de sus propias comunidades, que fuera afín a las políticas de rendición de cuentas de la administración española, pues, en el fondo, ya existía previamente en el mundo indígena una tradición que sustentaba tales prácticas. No obstante, no coincido con la autora en lo relacionado a esta rendición de cuentas en la época prehispánica, en la que, según argumenta, los gobernantes rendían cuentas a sus pueblos a través de códices, pintura mural, escultura, etcétera. Desde mi punto de vista, no tenemos suficiente evidencia de que los monumentos públicos, obras escultóricas, pintura mural (que en buena medida se plasmaba también en espacios privados o dentro de las tumbas) o los mismos códices, hayan cumplido la

función de rendir cuentas al pueblo (al menos en el sentido que le damos actualmente a este concepto). De hecho, pareciera una contradicción, pues el carácter sagrado del gobernante y su imagen fueron consideradas una manifestación del poder divino, que muy difícilmente pudiera cuestionarse, debatirse o ponerse en duda por cualquier individuo, por lo que no hay indicios de que los objetos, piezas o monumentos que llegaron a ser del orden público, pudieran ser considerados como un “informe” o una “rendición de cuentas” en sociedades altamente jerarquizadas. En vez de esto, hay que explorar más posibilidades en el orden ritual o ceremonial de las imágenes plasmadas en estos monumentos.

Por otro lado, un aspecto importante dentro del contexto histórico de estos anales del siglo xvii, bien identificados por la autora, es el relacionado con los reacomodos políticos que ocurrieron en la ciudad de Puebla y su papel en el origen mismo de los anales indígenas. En efecto, Lidia Gómez detecta hábilmente que a través de los procesos de secularización que implementó el obispo Juan de Palafox y Mendoza se desarticuló la relación que existía entre los indígenas y las órdenes mendicantes que se habían dedicado a la evangelización de los pueblos desde el momento mismo de la conquista. Las parroquias que habían dado origen a los barrios indígenas a lo largo del siglo xvi fueron tomadas por los curas, lo que cambió drásticamente la relación de los indígenas con el clero secular.

No obstante, una vez que los barrios indígenas en la ciudad de Puebla fueron reconocidos como repúblicas de indios, la fiesta pública cobró un significado especial dentro de los barrios, ya que formaron parte del entramado social, pues se llevaban a cabo numerosas festividades en los centros, plazas o atrios de sus respectivas iglesias. Por ello, en los Anales de San Juan del Río, por ejemplo, se registran varias de estas festividades organizadas ya por las autoridades indígenas locales, lo que conformó un elemento de cohesión muy importante.

Según menciona Lidia Gómez, por medio de la iglesia y el culto al santo local se llegó a construir una identidad colectiva en el barrio, pues el simbolismo de los elementos religiosos fue un factor fundamental en los procesos de construcción de identidad y de formas de organización social y política. Por lo que las procesiones y festividades construyeron el ambiente idóneo para establecer alianzas y relaciones con otros grupos a través de la devoción y el culto a los santos locales.

Un aspecto importante que me gustaría resaltar de la obra de Lidia Gómez es su interés por comprender los motivos específicos o particulares que

dieron origen a los anales entre la población indígena de Puebla a finales del siglo XVI y principios del XVII, pues además de que ella aborda la larga tradición de códices en la región con este tipo de formatos, realiza un adecuado y profundo balance historiográfico acerca de las principales interpretaciones o enfoques modernos sobre el origen y funciones de los manuscritos pictográficos que se realizaron ya en el período novohispano. La autora destaca principalmente dos posturas: 1) una que se centra en la función de los manuscritos elaborados por los pueblos como una respuesta, o como un mecanismo de defensa, en la lucha por la tierra ante los tribunales españoles, o también como un instrumento para exigir justicia ante abusos del clero o de particulares; 2) otra que considera la continuidad de la tradición política prehispánica en la elaboración de códices, en donde las alianzas y el carácter multiétnico de las sociedades mesoamericanas permeó los conflictos y llevó a reinterpretaciones de la memoria histórica.

Como portavoz principal de la primera postura, Lidia Gómez refiere a Ethelia Ruiz Medrano, quien considera (señalo yo a *grosso modo*) la elaboración de manuscritos y códices como parte de una estrategia política en la defensa de la tierra llevada a cabo por muchísimas comunidades indígenas a lo largo del tiempo, no solamente en el período virreinal, sino también el día de hoy. Para Ruiz Medrano, los códices coloniales surgen como una defensa en la lucha por la tierra, por lo que se acuña el término de códices jurídicos para referir a los códices mostrados ante los tribunales de justicia durante el desarrollo de algún litigio. Estos documentos cumplen también la función de ser evidencias testimoniales ante cualquier problema surgido durante el conflicto.

Según Lidia Gómez, la segunda postura tendría como representantes a Luis Reyes García y a algunos investigadores recientes que han coincidido en esta interpretación, como María Castañeda de la Paz. En esta segunda vertiente, los manuscritos pictográficos tienen la capacidad de ser adaptados a circunstancias cambiantes debido al complejo entorno en el que surgieron, sobre todo porque formaron parte o fueron elaborados en comunidades multiétnicas. La autora parte de esta segunda postura para argumentar que la ancestral experiencia indígena de alianzas y negociaciones políticas se vio reforzada al incorporarse la escritura hispana, pues, para Lidia Gómez, la escritura se convirtió en un instrumento más de negociación y de poder en el seno de las comunidades indígenas novohispanas. Desde su perspectiva, entonces, los pueblos indios usaron los mecanismos ya establecidos de negociación interna y de alianza en la época prehispánica

para responder a las necesidades hispanas de legitimación y de acceso al poder, de manera que la elaboración de documentos y códices en el período virreinal muestra una continuidad con los procesos de negociación existentes desde tiempos antiguos.

De esta manera, para la autora, los anales no se inscriben dentro de la temática de códices jurídicos porque no fueron creados alrededor de litigios, ni existen constancias de que hayan sido elaborados en defensa de la tierra o para cualquier otro asunto judicial que necesitara tener un soporte pictográfico que funcionara como prueba o instrumento jurídico. Para Gómez García, los anales son más bien crónicas, es decir, contienen narrativas que ilustran los procesos o cambios ocurridos en la ciudad de Puebla vistos a través de los ojos de los miembros del cabildo, que son las autoridades de los barrios. Por lo que la autora se inclina más por considerar la segunda postura en su propio estudio, aunque también se inscribe en la postura de una visión global, como ya lo señalamos anteriormente.

Es por demás revelador que en muchos de los registros de los *Anales de San Juan del Río* y del *Manuscrit figuratif* se mantenga un sistema de escritura mixto, es decir, se plasmaron elementos figurativos, que son parte de la herencia pictográfica antigua, junto con caracteres latinos en lengua náhuatl. Incluso, el registro mismo de los años conserva la tradición de los portadores de los años, elementos fundamentales en los códices prehispánicos y en los códices coloniales tempranos para establecer bien el marco temporal de los acontecimientos. En dichos anales poblanos aún se pueden identificar fácilmente, aunque ya en un estilo distinto al glifo original antiguo, los portadores caña, pedernal, casa y conejo, pero en estos signos hay una total ausencia de los numerales que indicaban la posición del año dentro de la cuenta o ciclo de 52 años. Como quiera que sea, queda patente la constancia de mantener la información del pasado que debió pervivir a través de copias de manuscritos ya desaparecidos. Quedaría por verificar si en verdad los años casa, conejo o caña corresponderían a 1627, 1628 o 1629, respectivamente, pero todo parece indicar que no es así. Por lo que sería interesante investigar el origen de este calendario.

Finalmente, de este espléndido trabajo de interpretación y análisis hay que resaltar la extraordinaria calidad de las imágenes, mapas e ilustraciones que dan cuenta, de forma adecuada, de los argumentos y/o ejemplos de los diversos aspectos de los anales y de los códices nahuas en general, que se quisieron resaltar. Aunque sí se extrañan más ilustraciones de los anales mismos, a pesar de que los *Anales de San Juan del Río* ya fueron

publicados con su estudio y transcripción paleográfica en una edición del año 2000 por la propia Lidia E. Gómez, junto con Cecilia Salazar Exaide y María Elena Stefanón López. La única observación de tipo metodológico que puedo resaltar en el texto es la constante replicación del modelo del *altepetl* en todos los lugares o regiones mesoamericanas tratadas en el libro. Si bien es cierta la existencia de un concepto y de un sistema de gobierno y territorio en muchas poblaciones del centro de México, es necesario señalar que no todos los asentamientos de la vasta región mesoamericana replicaban el modelo del *altepetl*, pues se encuentra bien documentado en diversas fuentes que existían formas de gobierno distintas y que no necesariamente funcionaban igual que el *altepetl* del centro. Por lo que este procedimiento metodológico debe tomarse con cuidado para comprender sistemas de organización distintos a los que plantean las fuentes del centro de México.

Interregional Interaction in Ancient Mesoamerica. Edited by Joshua D. Englehardt and Michael D. Carrasco. Louisville (CO): University Press of Colorado, 2019.

Richard E. BLANTON

Profesor emérito, Purdue University, Estados Unidos
blantonr@purdue.edu

This is a timely volume that addresses a topic that historically has been central to Mesoamerican research and still poses key research questions. The volume's chapters are a useful reminder that traditional approaches to interregional interaction, couched primarily in terms of diffusion (the movement of cultural traits from group to group) and ethnic group invasion (for example the supposed "Mixtec" invasion of Postclassic Oaxaca [Flannery and Marcus 1983, 277–79]), are largely lacking in terms of explanatory effectiveness. Recently, interregional action research has been enriched by methods and theory suited to the study of migration, interaction spheres, prestige goods systems, and world systems (as the chapter by Gary Feinman nicely describes).

As an experienced practitioner, I appreciated the way many of this book's chapters helped me stay current on the topic of Mesoamerican interregional interaction. Guy David Hepp, for example, reminds readers that, already in the Early Formative, Mesoamerica showed a tendency toward somewhat distinct localized interaction traditions at the same time that there were networks that transcended that scale. The coastal Oaxaca site he describes, La Consentida, provides evidence of participation in multiple long-distance networks, yet is most closely connected to the Red-on-Buff ceramic horizon similar to Oaxaca's Tierras Largas phase. Unfortunately, we still know little about the purposes of this early long-distance interaction or its institutional contexts. In their chapter on script development, Joshua Englehardt and Michael Carrasco detail how, as early as the late Early Formative through the Middle Formative and later, forms of symbolic communication "were transferred from one system to another" (p. 86). For example, the knotted headdress was originally part of the Olmec system but became part of the symbolic repertoire of Oaxaca in the Late Formative.



Speech scrolls and linear-columnar organization became widely shared—suggesting that the architects of Mesoamerican writing, and their sponsors, were cosmopolitans who had an interest in inter-cultural communication. In the same vein, Kerry M. Hull’s chapter, a study of the Maya Ch’olan languages and their changes over 2 000 years, demonstrates how Maya hieroglyphic writing included loan words, mostly from Mije-Sokean (the presumed language of the Olmecs) but also Nahua (or Nawa, as the author spells it).

D. Bryan Schaeffer’s chapter brings readers up to date on the nature of Teotihuacan/Maya interactions, from the fourth through sixth centuries CE, as seen through the lens of tripod vessels, a Teotihuacan style that was adopted in the Maya area where it became a major ceramic form, albeit with local modifications. The chapter by Jesper Nielsen, Elizabeth Jiménez García, and Iván Rivera also addresses Teotihuacan influence, in this case in Guerrero. They found that carved stone stelae, in Teotihuacan style, were the predominant form of iconographic communication. Some monuments might have included named individuals (p. 186), a subject matter found in this Teotihuacan periphery that was not allowed at Teotihuacan itself. Philip J. Arnold III and Lourdes Budar inform readers of recent research clarifying the nature of southern Veracruz-Coastal Maya interaction.

José Luis Punzo Díaz’s chapter is a comprehensive review of the Chalchihuites culture of the Classic and Postclassic periods. This chapter points to a tendency found also in other chapters to ignore recent thinking about interregional interaction, for example, when he concludes that, since prestige goods there signaled the power of local governing elites, world-systems theory must not have any local applicability. I find this conclusion surprising in light of anthropological thinking about world-systems theory (e.g., Blanton and Feinman 1984). Niklas Schulze and Blanca E. Maldonado’s chapter views Postclassic metal objects as having served primarily as symbol-laden prestige goods that allow leaders and religious specialists “to connect the community and its people with the supernatural energies of the universe” (p. 325). This in spite of the fact that, as they themselves mention (p. 321–26), metal tools have been found in ordinary household contexts and copper ingots served as a form of commodity money. Both of these chapters highlight how symbol-laden and exotic goods, signifying cosmic and worldly power, strongly shaped ancient Mesoamerica (e.g., Schulze and Maldonado, p. 325). This elitist way of thinking contains a grain of truth but ignores the reality that, especially during the Postclassic,

commoners had greater access to “bulk luxury goods” (Blanton, Fargher, and Heredia Espinoza 2005; Kepecs 2003, 130), a category that included exotic and valuable goods, but that had little to do with the foundations of leadership or the actions of religious specialists. An approach that prioritizes connections between an elite and the valuable and exotic also fails to acknowledge the minimalist material aesthetics embraced during the Classic period at Monte Albán and Teotihuacan, in which there was a lesser role for high-valuable exotic goods in political process and religion.

The introductory chapter by Joshua D. Englehardt and Michael D. Carrasco pushes the study of interregional interaction toward the elitist perspective I just described, and in so doing does not serve the book well as an introduction to the state of the art in Mesoamerican interregional interaction. That problem is confounded by the fact that the chapter is terminologically confusing, for example, their claim that “shared...material culture...” is “both cause and effect of higher-order dynamics” (p. 10) (whatever that is). I was also confused when the authors refer to the importance of identifying “historical processes” and “cultural processes” at the same time they espouse a particularistic approach that prioritizes the “emic” that would place emphasis on the study of local and culturally particularistic symbolic meaning. Yet, processes are understood as phenomena that recur across time and space and that are discovered through comparative research; as applied to symbolism and meaning, comparison has had a powerful influence on our discipline (e.g., Lévi-Strauss 1963; Turner 1969). As Gary Feinman points out in his chapter, to press an emic approach too far is methodologically complicated and will not “free our investigations from the morass of unverifiable, subjective interpretations” (p. 40).

I also disagree when Englehardt’s and Carrasco’s claim that emic inquiry is preferred because it is a more “anthropological” way of thinking and doing (p. 13), seeming to imply that those of us who have addressed social and cultural processes are not really part of the community of anthropological scholars. Why should Mesoamerican researchers hew closely to an “emic” and more “anthropological” approach? Englehardt and Carrasco propose that in the study of interregional interaction we should avoid “market models” that render the researcher “susceptible to embracing a formalist view of economics” (p. 13). In their view, art history and linguistic models, in particular, provide a path to research superior to market models because they consider “shared styles and/or symbolic content” (p. 16). Consequently, they argue, an anthropological approach to interregional

interaction should focus attention on prestige goods because the study of such goods demands attention to “symbolic exchange” and “ritual exchange” (p. 13) (again, explanation of their terminology would be helpful). Of course, prestige goods figured importantly in some aspects of interregional interaction, and many of the book’s authors cite the excellent volume by Mary Helms (1988), and her more recent works, to elucidate their role in building and sustaining the power of a political elite in some cases. However, it is not clear to me how such strategic actions can be understood only in terms of “symbolic exchange,” or “ritual exchange,” given that the Mesoamerican governing elite sometimes purchased prestige goods from merchants (e.g., from the Pochteca of the Basin of Mexico [Smith 2003, 112]). Even in the Classic period Maya kingdoms, where merchants were evidently not highly regarded (McAnany 2013, 235), rulers sometimes acquired prestige goods from them. And, as I mentioned, any approach to prestige goods needs to accommodate bulk luxuries, costly and exotic goods that are available for purchase in the marketplaces and that constituted one element of the consumer choices of commoner households.

Decades ago, economic anthropologists struggled with how formalist economic ideas and methods might be fitted into the unique requirements of anthropological research. Since then, generations of researchers, faced with well-documented economic behavior in diverse cultural settings and time periods, including marketplaces, set about developing new concepts and methods suited to our discipline (e.g., Kowalewski 2012). This significant body of theory and method is not mentioned in the introductory chapter, thus failing to acknowledge fruitful new avenues of inquiry that are neither entirely emic nor entirely formalist, instead drawing selectively on both perspectives to discover rich and productive new research directions. Fortunately, the book’s other authors do not always follow the editors’ line of reasoning very closely. Hall, for example, alludes to Ch’olan terms related to trade and to the possibility that some loan words from proto-Mije-Sokean possibly related to trade (p. 137-38), and the reader who is interested in a more up-to-date view of new research directions can refer to Feinman’s chapter.

I did notice one possible expression of anti-market mentality in the book. This is the lack of attention paid to one of the key aspects of Mesoamerican interregional interaction, especially during the Postclassic. I refer to the various paragovernmental traders’ coalitions such as the Pochteca (which is alluded to in one chapter described below) and the Putún Maya

traders who brought a syncretic Maya/Mexican culture into the Maya area from the Gulf Coast lowlands. Postclassic centers that functioned primarily as trade entrepot, such as Tlatelolco, Tochtepec, Tututepec, Cozumel, Naco, and many others, are also barely mentioned in the book, even though they were important channels through which interregional interaction took place and represent a considerable enhancement of Postclassic institutional capacity for the same. And entrepot may have an earlier history during the Classic Period, for example at Cantona (as described in Charles L. F. Knight's chapter in this volume) and Maya Chunchucmil (Hutson, ed. 2017). Trade entrepot deserve research attention also because they represent an alternate pathway to Mesoamerican social complexity in which the fiscal economy of polity-building was based on commerce rather than on the more typical agrarian base, and because they don't always illustrate rule by kings. Cholula should perhaps be added to the list of entrepot, based on the chapter by Timothy J. Knab and John M. D. Pohl in which they analyze the contemporary city's elaborate cargo system that, they suggest, may have a pre-Hispanic precedent. The cargo system provides for a form of governance in which successful merchants who fund the city's elaborate round of religious festivals gain the social capital needed to rotate in and out of positions of civic authority (albeit for short periods), at the same time the cargo system provides a social safety net for the poor. I agree with David Freidel who, in his concluding chapter, sees their model as having "significant potential for elucidating the interface of social institutions and regional exchange interaction deeper in time" (p. 375).

By arguing that "competitive interaction at the local level can be more transformative than peaceful long-distance interaction" (p. 341), Joyce Marcus seems to undercut many of the book's other authors whose goal is to understand the role of interregional interaction in social and cultural change. Specifically, she argues, early state-building in Mesoamerica can be understood solely as a consequence of localized conflicts, a claim that, in my opinion, reaches too far given that we still have much to learn about this subject matter. For example, to support the argument for the Valley of Oaxaca, Marcus refers to supposed warfare between early Monte Albán and Tilcajete, a scenario that is not widely accepted by other researchers, at the same time it fails to acknowledge the abundance of new information about surrounding regions (e.g., Kowalewski et al. 2009) that will help researchers understand the valley's and Monte Albán's roles in interregional interaction during that crucial period of social and cultural change. Marcus's

Maya example is prefaced by the claim that Teotihuacan had little impact on polity-building in the Maya area, contradicting the argument of Nielsen et al. in their chapter (p. 179), but this issue is far from being fully understood. Rather than external influence, competitive interaction in Mirador area between the large Preclassic sites of Nakbe, Dzibanche, El Mirador, and Calakmul, is seen as “the engine driving the creation of the first Maya state” (p. 357). David Freidel, however, in his concluding chapter, makes an argument similar to mine regarding Oaxaca when he argues that Marcus’s argument is premature because “more and more large Preclassic sites are being discovered every year... [even outside the Mirador area]... This landscape... will have to be much better understood archaeologically before we can address the kinds of interactions that its inhabitants undertook that moved them in the direction of increased scalar complexity” (p. 376).

REFERENCES

- Blanton, Richard E., Lane F. Fargher, and Verenice Y. Heredia Espinoza. 2005. “The Mesoamerican World of Goods and Its Transformations.” In *Settlement, Subsistence, and Social Complexity: Essays Honoring the Legacy of Jeffrey R. Parsons*, edited by Richard E. Blanton, 260-94. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology, The University of California.
- Blanton, Richard E., and Gary M. Feinman. 1984. “The Mesoamerican World System.” *American Anthropologist*, 86: 673-82.
- Flannery, Kent V., and Joyce Marcus. 1983. “An Editorial Opinion on the Mixtec Impact.” In *The Cloud People: Divergent Evolution of Zapotec and Mixtec Civilizations*, edited by Kent V. Flannery and Joyce Marcus, 277-79. New York: Academic Press.
- Helms, Mary W. 1988. *Ulysses’ Sail: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge, and Geographical Distance*. Princeton: Princeton University Press.
- Hutson, Scott R., ed. 2017. *Ancient Maya Commerce: Multidisciplinary Research at Chunchucmil*. Boulder: University Press of Colorado.
- Kepecs, Susan. 2003. “Salt Sources and Production.” In *The Postclassic Mesoamerican World*, edited by Michael E. Smith and Frances F. Berdan, 126-30. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Kowalewski, Stephen A., et al. 2009. *Origins of the Ñuu: Archaeology in the Mixteca Alta, Mexico*. Boulder: University Press of Colorado.
- Kowalewski, Stephen A. 2012. “A Theory of the Ancient Mesoamerican Economy.” In *Political Economy, Neoliberalism, and the Prehistoric Economies of Latin Ame-*

rica, edited by Ty Matejowksy and Donald C. Wood, 187-224. Bingley: Emerald Group Publishing. (Research in Economic Anthropology, vol. 32). doi: 10.1108/S0190-1281(2012)0000032012

Lévi-Strauss, Claude. 1963. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.

McAnany, Patricia A. 2013. "Artisan, Ikatz, and Statecraft: Provisioning Classic Maya Royal Courts." In *Merchants, Markets, and Exchange in the Pre-Columbian World*, edited by Kenneth G. Hirth and Joanne Pillsbury, 229-53. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks.

Smith, Michael E. 2003. *The Aztecs*, 2nd edition. Malden, MA: Blackwell Publishing.

Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell University Press.

SECCIONES DE *ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL*

Artículos

En esta sección, *Estudios de Cultura Náhuatl* publica trabajos científicos inéditos, producto de investigación original en torno a la cultura y a la lengua de los pueblos nahuas de ayer y hoy. Los textos incluidos en esta sección se someten al arbitraje de académicos pares, en modalidad de doble ciego, y siguen las perspectivas de la historia, la historiografía, la lingüística, la filología, la arqueología y la etnología, entre otras disciplinas sociales y humanísticas, sin dejar de lado enfoques inter y multidisciplinarios, así como acercamientos que, desde otras disciplinas distintas a las arriba mencionadas, resulten en extremo relevantes para el estudio de la cultura y la lengua de los pueblos nahuas.

Estudio, paleografía y traducción de documentos nahuas

La revista publica, en esta sección, traducciones y estudios críticos sobre documentos históricos en lengua náhuatl, producto de investigación original. Los trabajos aquí contenidos se someten al arbitraje de pares en modalidad de doble ciego. El estudio y la traducción de documentos puede partir y/o combinar los enfoques de la historia, la lingüística, la antropología lingüística, la filología, la crítica literaria y la traductología, entre otros.

Reseñas y comentarios bibliográficos

Se incluyen, en esta sección, valoraciones de los libros más importantes que han aparecido en fechas recientes dentro del campo de estudio que abarca la revista. Las reseñas comprenden una descripción y valoración crítica de las obras; los comentarios son reflexiones en torno a uno o varios libros que no sólo los reseñan, sino también ofrecen una discusión más amplia de las temáticas y problemáticas abordadas en la o las obras analizadas.

NORMAS PARA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

Artículos

- Los artículos de investigación pueden estar redactados en español, inglés o francés; y
- Deben enviarse en archivo de Word con una extensión de 10 000 a 13 000 palabras, incluyendo texto, notas y bibliografía, en fuente Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio.

Estudio, paleografía y traducción de documentos nahuas

- Las contribuciones incluirán el texto original en lengua náhuatl, con su respectiva traducción y estudio crítico redactados en español; y
- Se enviarán en archivo Word con una extensión de 10 000 a 13 000 palabras, incluyendo textos, notas y bibliografía, en fuente Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio.

Nota: En caso de proyectos de mayor extensión, se recomienda contactar a la editora para exponer las particularidades del caso.

Tanto los artículos como los estudios, paleografías y traducciones de documentos nahuas deben incluir:

- 1) Título del trabajo en el mismo idioma que el texto completo, que describa adecuadamente y de forma concisa el contenido, sin exceder de 20 palabras (incluyendo el subtítulo, si lo hubiera);
- 2) Traducción al español o al inglés del título del trabajo (en función del idioma original);
- 3) Síntesis curricular del autor o de los autores, redactada en español en un máximo de 120 palabras (para cada autor, cuando sean varios). Debe incluir institución de adscripción actual y país, grado académico, líneas de investigación, últimos trabajos publicados, ORCID y correo electrónico profesional;
- 3) Resumen del texto en español (máximo 200 palabras), en el que se sugiere incluir el objetivo, la hipótesis (si aplica), metodología y fuentes utilizadas, originalidad o valor de la investigación, limita-

- ciones o implicaciones del estudio, así como los principales hallazgos o conclusiones del trabajo;
- 4) Traducción al inglés del resumen en español (máximo 200 palabras);
 - 5) De 5 a 8 palabras clave en español y en inglés; y
 - 6) Se debe anexar, además, el Formato de declaración de originalidad firmado por el(los) autor(es).

Ilustraciones, tablas y gráficas

- Si el trabajo contiene ilustraciones, tablas o gráficas, éstas se enviarán, para el proceso de evaluación, en un solo archivo de Word (diferente del archivo que incluya el texto), con un peso máximo de 10 MB, que incluya también los respectivos listados de ilustraciones, tablas y gráficas;
- El listado de ilustraciones debe incluir la siguiente información para cada ilustración:
 - a. Título o breve descripción de la imagen u obra,
 - b. Si aplica, autor o cultura creadora de la obra,
 - c. Si aplica, fecha o periodo de creación de la obra,
 - d. Si aplica, soporte y características físicas (materiales, dimensiones, etcétera),
 - e. Si aplica, lugar donde se encuentra actualmente la obra
 - f. Para fotografías etnográficas, lugar y fecha de la toma fotográfica,
 - g. Autor de la imagen que se publica en *Estudios de Cultura Náhuatl*,
 - h. Si aplica, dueño institucional o individual de la obra reproducida (© ...); o indicar que la obra es de dominio público y su fuente de obtención;
- De ser aceptado el trabajo, las ilustraciones deberán remitirse en archivos separados, en formato TIFF o JPG, con resolución de 300 dpi y con un tamaño mínimo de 15 cm de ancho;
- De ser aceptado el trabajo, si contiene gráficas éstas deben enviarse en archivo Excel o en el software en el que hayan sido generadas para que puedan ser correctamente editadas;
- Es responsabilidad del autor incluir ilustraciones que sean de dominio público o tramitar los derechos de reproducción de éstas, para su publicación en acceso abierto.

Reseñas y comentarios bibliográficos

- Las reseñas y los comentarios bibliográficos pueden estar redactados en español, inglés o francés;
- Deben enviarse en archivo de Word, en fuente Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio; y
- Las reseñas deben tener una extensión de 2 500 a 6 000 palabras; los comentarios tendrán una extensión de 6 000 a 10 000 palabras.

Sistema de referencias

1) En el cuerpo del texto y en las notas a pie de página:

- *Estudios de Cultura Náhuatl* utiliza un sistema de referencias abreviado, donde las notas a pie de página se reservan para añadir información complementaria cuando ésta resulte estrictamente necesaria;
- Solamente las referencias a documentos se describen en nota a pie de página, indicando el archivo y el fondo de procedencia, así como su clasificación; la información detallada se consignará dentro de la bibliografía final, en un apartado dedicado a los documentos. Ejemplo para citar a pie de página:

¹. AGN, *Tierras*, exp. 124, f. 1r-15v.

- Las referencias a obras publicadas se incluyen dentro del cuerpo del texto entre paréntesis siguiendo el estilo Chicago, es decir, indicando el apellido del autor, el año de publicación de la obra y, de ser necesario, las páginas citadas, como en los siguientes ejemplos:

Trabajo de un solo autor (o libro con un editor):

a. León-Portilla (1968, 132–33); b. (León-Portilla 1968, 132–33)

Trabajo con varios volúmenes o libros:

Volúmenes, tomos: (Durán 1995, 2: 19–20)

Libros: (Sahagún 1950–82, lib. II: 27)

Trabajo de dos o tres autores (o libro con varios editores):

(Anders, Jansen y Reyes García 1991)

Trabajo de más de tres autores:

(Houston et al. 2009)

Trabajos de un mismo autor/editor, mismo año:

(López Austin 1994a, 1994b)

Trabajos de un mismo autor/editor, mismo año, incluyendo números de páginas:

(López Austin 1994a, 35–36; 1994b, 127–28)

Referencia a varios trabajos:

(Olivier 1993, 42-43; 2015; López Luján 2006)

2) En la bibliografía final:

- Se deben separar las referencias en dos secciones: “Documentos” y “Obras publicadas”;
- Si aparece la sección “Documentos”, ésta es la primera de la bibliografía y la información correspondiente se presenta de acuerdo con el siguiente ejemplo:

Archivo General de la Nación, fondo *Tierras*, exp. 124, 1754, f. 1-15v.

- La sección “Obras publicadas” es la segunda de la bibliografía y debe ordenarse alfabéticamente, siguiendo el estilo Chicago autor-año, como en los siguientes ejemplos:

Libro, un autor o sin autor, una o varias ediciones:

Boone, Elizabeth H. 2007. *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.

Códice Borgia. 1993. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz, Madrid, México: ADEVA, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.

Durkheim, Émile. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 5a. ed. París: Presses Universitaires de France.

Libro, varios autores (todos los apellidos se incluyen; no se usa “et al.” en la bibliografía):

Houston, Stephen, Claudia Brittenham, Cassandra Mesick, Alexandre Tokovinine y Christina Warinner. 2009. *Veiled Brightness. A History of Ancient Maya Color*. Austin: University of Texas Press.

Libro coordinado o editado:

López Luján, Leonardo y Ximena Chávez, ed. 2019. *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*. 2 vols. México: El Colegio Nacional.

Capítulo en libro:

Taube, Karl. 2001. “The Breath of Life. The Symbolism of Wind in Mesoamerica and the American Southwest”. En *The Road to Aztlan: Art from a Mythic Homeland*, editado por Virginia M. Fields y Victor Zamudio-Taylor, 102–23. Los Ángeles: Los Angeles County Museum of Art.

Trabajos de un mismo autor, publicados en el mismo año (se referencia, en primer lugar, el trabajo citado primero en el cuerpo del texto):

López Austin, Alfredo. 1994a. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo. 1994b. *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. México: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Obras traducidas y mención del editor de las fuentes:

Sahagún, Bernardino de. 1550–82. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Traducido con notas e ilustraciones por Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.

Durán, Diego. 1581. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Editado por José Rubén Romero Galván y Rosa Camelo. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Tesis y trabajos universitarios:

Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice. 2010. “Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano: el paisaje ritual en *atl cahualo* o *cuahuitl ehua* según las fuentes sahuaguntinas”. Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.

Artículos en revistas académicas:

Burkhart, Louise M. 1986. “Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought: the Rabbit and the Deer”. *Journal of Latin American Lore*, 12 (2): 107–39.

Thévet, André. 1905. “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI siècle”. Editado por Edouard de Jonghe. *Journal de la Société des Américanistes* 2: 1–41.

“Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España”. 1945. Editado por Federico Gómez de Orozco. *Tlalocan* 2 (1): 37–63.

Para artículos con DOI, es indispensable añadir esta información al final de la referencia del artículo.

Materiales disponibles en línea:

Dehouve, Danièle. 2016. “El papel de la vestimenta en los rituales mexicanos de ‘personificación’”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. DOI: 10.4000/nuevomundo.69305.

Para materiales sin DOI:

<http://journals.openedition.org/nuevomundo/69305> [Consultado el 17 de abril 2020].

Para mayor información, consúltese The Chicago Manual of Style

SECTIONS OF *ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL*

Articles

In this section, *Estudios de Cultura Náhuatl* reproduces unpublished scientific works, the result of original research about the language and culture of Nahua-speaking peoples of the past and present. The texts included in this section are submitted to double-blind academic peer review, and they follow the perspectives of history, historiography, linguistics, philology, archaeology, and ethnology, among other social and humanistic disciplines, without excluding inter- and multidisciplinary focuses, as well as approaches that, from other than the above-mentioned disciplines, are of particular relevance for the study of the culture and language of Nahua peoples.

Study, Paleography, and Translation of Nahua Documents

In this section, the journal publishes translations and critical studies of historical documents in the Nahuatl language, the product of original research. The texts included in this section are submitted to double-blind academic peer review. The study and translation of documents can be based on and/or combined focuses from history, linguistics, linguistic anthropology, philology, literary criticism, and translation studies, among others.

Book Reviews and Commentaries

Included in this section are reviews of and commentaries on the most important books that have appeared recently in the journal's field of study. The reviews consist of a description and critical assessment of the works; the commentaries are reflections on one or more books that not only review them, but also offer a broader discussion of the subject matter and issues addressed in the work(s) analyzed.

MANUSCRIPT PREPARATION STYLE GUIDE

Articles

- Research articles can be written in Spanish, English, or French; and
- They must be sent in a Word document file, be of 10,000 to 13,000 words in length, including text, footnotes, and bibliography, double-spaced in Times New Roman at 12 points.

Study, Paleography, and Translation of Nahuatl Documents

- The contributions will include the original Nahuatl text, with its respective translation and critical study written in Spanish; and
- They must be sent in a Word document file, be of 10,000 to 13,000 words in length, including text, footnotes, and bibliography, double-spaced in Times New Roman at 12 points.

Note: In the case of projects that exceed the word limit, contact the editor to discuss the particulars of the case.

Both articles and works for the section “Study, Paleography, and Translation of Nahuatl Documents” must include:

- 1) Title of the work in the same language as the complete text, which aptly and concisely describes the content, without exceeding 20 words (including the subtitle, if relevant);
- 2) Translation into Spanish and English of the work’s title (depending on the original language);
- 3) Brief resumé of the author(s) in Spanish not exceeding 120 words (for each author, when more than one). It should include current institutional affiliation and country, academic degree, lines of research, recent publications, ORCID, and professional e-mail;
- 3) Summary of the text in Spanish (maximum 200 words), ideally including the objective, hypothesis (if applicable), methodology, and sources used, originality or value of the research, limitations or implications of the study, and the work’s major discoveries or conclusions;

- 4) English translation of the Spanish summary (maximum 200 words);
- 5) Five to eight keywords in Spanish and in English; and
- 6) Attachment of the Declaration of originality form signed by the author(s).

Illustrations, Tables, and Charts

- If the work contains illustrations, tables, or charts, these will be sent for the evaluation process in a single Word file (separate from the text) that weighs less than 10 MB, which also includes the respective list of illustrations, tables, and charts;
- The list of illustrations must include the following information for each illustration:
 - i. Title or brief description of the image or work,
 - j. If applicable, artist or culture that created the work,
 - k. If applicable, date or period of work,
 - l. If applicable, media and physical characteristics (materials, dimensions, etc.),
 - m. If applicable, place where the work is currently located,
 - n. For ethnographic photos, place and date of photographic image,
 - o. Maker of the image published in *Estudios de Cultura Náhuatl*,
 - p. If applicable, institution or individual holding copyright to the reproduced image (© . . .); or indicate that the work is in the public domain and its source;
- If the work is accepted, the illustrations must be sent in separate TIFF or JPG files with a 300-DPI resolution and a minimum size of 15x15 cm;
- If the work is accepted, if it contains charts, they must be sent in an Excel file or in the software used to generate them so they can be properly edited;
- It is the author's responsibility to include illustrations that are in the public domain or to secure the copyright to reproduce the images in an open-access publication.

Book Reviews and Commentaries

- The book reviews and commentaries can be written in Spanish, English, or French;
- They must be sent in a Word document file, doubled-spaced in Times New Roman at 12 points; and
- Reviews must be between 2,500 to 6,000 words; commentaries from 6,000 to 10,000 words.

Reference System:

1) In the body of the text and in the footnotes:

- *Estudios de Cultura Náhuatl* uses the abbreviated reference system, where footnotes are reserved for adding strictly necessary complementary information;
- Only references to documents are described in footnotes, indicating the archive and collection of the source, and its classification; the detailed information will be given in the final bibliography, in a section on documents. An example for citing a document in a footnote:

¹ AGN, *Tierras*, exp. 124, f. 1r–15v.

- References to published works are included in the body of the text in parentheses following the Chicago Manual of Style (Chicago style author-year), indicating the author's last name, year of publication, and if necessary, the pages cited, as in the following examples:

Work by a single author (or edited book):

a. León-Portilla (1968, 132–33); b. (León-Portilla 1968, 132–33)

Work with multiple volumes or books:

Volumes: (Durán 1995, 2: 19–20)

Books: (Sahagún 1950–82, bk. II: 27)

Work by two or three authors (or book with various editors):

(Anders, Jansen and Reyes García 1991)

Work by more than three authors:

(Houston et al. 2009)

Multiple works by the same author/editor, same year:

(López Austin 1994a, 1994b)

Works by the same author/editor, same year, including page numbers:

(López Austin 1994a, 35–36; 1994b, 127–28)

Reference to multiple works:

(Olivier 1993, 42–43; 2015; López Luján 2006)

2) In the final bibliography:

- References must be separated into two sections: “Documents” and “Publications”;
- If the “Documents” section appears, it goes at the beginning of the bibliography and the information is given as in the following example:

Archivo General de la Nación, fondo *Tierras*, exp. 124, 1754, f. 1–15v.

- The “Publications” section follows and must be in alphabetical order, following the Chicago author-year style (The Chicago Manual of Style), as in the following examples:

Book, one author or no author, one or more editions:

Boone, Elizabeth H. 2007. *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.

Códice Borgia. 1993. Edited by Ferdinand Anders, Maarten Jansen, and Luis Reyes García. Graz, Madrid, Mexico City: ADEVA, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.

Durkheim, Émile. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 5th ed. Paris: Presses Universitaires de France.

Book, various authors (all surnames are included; do not use “et al.” in the bibliography):

Houston, Stephen, Claudia Brittenham, Cassandra Mesick, Alexandre Tokovinine, and Christina Warinner. 2009. *Veiled Brightness: A History of Ancient Maya Color*. Austin: University of Texas Press.

Coordinated or edited book:

López Luján, Leonardo, and Ximena Chávez, ed. 2019. *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*. 2 vols. Mexico City: El Colegio Nacional.

Chapter in a book:

Taube, Karl. 2001. “The Breath of Life: The Symbolism of Wind in Mesoamerica and the American Southwest.” In *The Road to Aztlan: Art from a Mythic Homeland*, edited by Virginia M. Fields and Victor Zamudio-Taylor, 102–23. Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art.

Works by the same author, published in the same year (the work cited first in the body of the text goes first):

López Austin, Alfredo. 1994a. *Tamoanchan y Tlalocan*. Mexico City: Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo. 1994b. *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. Mexico City: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Translated works or sources cited with editors:

Sahagún, Bernardino de. 1557–82. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Translated with notes and illustrations by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.

Durán, Diego. 1581. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edited by José Rubén Romero and Rosa Camelo. 2 vols. Mexico City: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

University theses, dissertations and works:

Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice. 2010. “Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano: el paisaje ritual en *atl cahualo* o *cuahuitl ehua* según las fuentes sahuaguntinas.” Master’s thesis, Universidad Nacional Autónoma de México.

Articles in academic journals:

Burkhart, Louise M. 1986. “Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought: The Rabbit and the Deer.” *Journal of Latin American Lore*, 12 (2): 107–39.

Thévet, André. 1905. “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI siècle.” Edited by Edouard de Jonghe. *Journal de la Société des Américanistes* 2: 1–41.

“Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España.” 1945. Edited by Federico Gómez de Orozco. *Tlalocan* 2 (1): 37–63.

For articles with DOI, this information must be added at the end of the article reference.

Online materials:

Dehouve, Danièle. 2016. “El papel de la vestimenta en los rituales mexicanos de ‘personificación’.” *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. DOI: 10.4000/nuevomundo.69305

For materials without DOI:

<http://journals.openedition.org/nuevomundo/69305> [Accessed April 17, 2020].

For further information, see *The Chicago Manual of Style*.

CÓDIGO DE ÉTICA / CODE OF ETHICS

Estudios de Cultura Náhuatl promueve la difusión de nuevo conocimiento de alta calidad y está a favor del acceso abierto a la información. Sostiene los principios de responsabilidad, probidad, transparencia, imparcialidad y confidencialidad con el objetivo de mantener buenas prácticas editoriales y se rige por el código de ética de la UNAM. Suscribe, asimismo, los lineamientos del Committee on Publication Ethics (COPE, por sus siglas en inglés).

A continuación, se describen los diferentes actores y sus responsabilidades:

Del Consejo Editorial

- El Consejo Editorial es un órgano colegiado compuesto por destacados académicos de instituciones mexicanas y extranjeras, quienes se eligen a partir de una consulta entre pares.
- Una de sus principales funciones es velar por el buen funcionamiento de la revista y el desempeño de sus editores. Asimismo, el Consejo Editorial contribuye a dar visibilidad y prestigio a la revista en el ámbito nacional e internacional.
- Sus miembros asesoran a los editores de la revista, ayudan a dirimir posibles controversias, participan en la elaboración de diagnósticos y, ocasionalmente, realizan dictámenes, cuando los materiales a evaluar están directamente relacionados con su campo de conocimiento.
- Sus miembros se comprometen a apearse al presente código de ética y se constituyen en garantes del mismo.

De los editores

- Los editores son académicos pertenecientes al Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, comprometidos a dirigir la revista en cumplimiento con el presente código de ética y buscando los más altos estándares de calidad académica.
- Gestionan la recepción, la evaluación y, en su caso, la publicación de los trabajos que sean presentados a la revista.

- Son los responsables finales de decidir cuáles de los trabajos recibidos son pertinentes para su publicación. Esto lo determinan tomando en consideración los temas de especialidad de la revista, la relevancia y actualidad de las contribuciones, el cumplimiento de los requisitos para la presentación de originales y el resultado del arbitraje por pares.
- Recurren a un programa antiplagio, entre otros mecanismos, para asegurarse de que los trabajos propuestos para su publicación en la revista sean inéditos y originales. No se aceptará ningún trabajo en el que se detecte plagio, autoplagio, publicación duplicada, omisión deliberada de referencias o uso de material (datos, imágenes, etcétera) sin el debido permiso. Véase la Política antiplagio.
- Se comprometen a garantizar la imparcialidad y confidencialidad en el proceso de arbitraje por pares, el cual se lleva cabo en la modalidad de doble ciego.
- Los editores obtienen las opiniones de especialistas de la mayor idoneidad posible. Para el arbitraje por pares acuden a dos académicos de reconocido prestigio, pertenecientes a instituciones nacionales o internacionales. En caso de discrepancia en las evaluaciones, los editores solicitan un tercer dictamen.
- Buscan evitar o, en su caso, solucionar los conflictos de intereses, que puedan suscitarse en el proceso de evaluación de los trabajos recibidos.
- Mantienen informados a los autores de las decisiones referentes al proceso editorial de sus trabajos.
- Se comprometen a mantener la confidencialidad sobre los trabajos recibidos, así como de los nombres de autores y evaluadores. En ningún caso divulgarán indebidamente algún trabajo recibido, ni lo utilizarán sin contar con el permiso expreso y por escrito del autor. Sólo tienen acceso a los trabajos recibidos el equipo editorial y los dictaminadores.
- Se comprometen a publicar correcciones, clarificaciones, retractaciones y disculpas cuando esto sea necesario.

De los autores

- El envío de un trabajo conlleva la aceptación de las políticas de la revista y del presente código de ética.
- Los autores garantizarán que sus trabajos son resultado de una investigación original e inédita; asimismo, que los datos en ellos utilizados han sido obtenidos de manera ética. En consecuencia, cualquier trabajo que incurra en plagio, autoplagio, publicación duplicada (que describe esencialmente la misma investigación con cambios menores que en otro(s) trabajo(s) publicado(s) o en proceso de publicación), manipulación de citas, atribución incorrecta de autoría, omisión deliberada de referencias o uso de material (datos, imágenes, etcétera) sin el debido permiso no será considerado para su publicación.
- Citarán la autoría y procedencia de todas las ilustraciones, tablas y gráficas incluidas en sus trabajos y deben contar con los permisos correspondientes para su reproducción.
- Garantizarán por escrito que sus trabajos no han sido previamente publicados ni se encuentran en proceso para aparecer en otra publicación.
- Harán del conocimiento de los editores cualquier conflicto de interés o situación de otra naturaleza que pudiera influir en los resultados de la evaluación de sus trabajos.
- Para la publicación de sus trabajos, los autores seguirán estrictamente las normas para la presentación de originales definidas por la revista.
- Atenderán las solicitudes de correcciones y/o inclusión de materiales adicionales que les señalen los editores, en los plazos estipulados.
- Cuando reciban la notificación de que sus trabajos serán publicados, deberán otorgar a la revista los derechos de publicación correspondientes.
- Podrán reeditar sus trabajos después de haber sido publicados en la revista, pero siempre deberán estipular que la versión original fue publicada en *Estudios de Cultura Náhuatl*, especificando el año y el volumen.
- Los autores que envíen trabajos para su posible publicación en la revista se comprometen a apegarse al presente código de ética.

De los dictaminadores

- Los dictaminadores son especialistas calificados en las temáticas abordadas en los trabajos presentados para su posible publicación. Sus opiniones contribuyen a que los editores tomen decisiones acerca de la pertinencia de la publicación de los trabajos recibidos.
- Informan a los editores si existe algún conflicto de interés en relación con el texto que se les solicite evaluar.
- Han de realizar su labor con imparcialidad y rigor académico, expresar sus comentarios en un marco de respeto y ser constructivos en sus señalamientos.
- Elaboran dictámenes razonados, tomando en consideración, entre otros, los siguientes aspectos:
 - Carácter inédito y calidad científica de la investigación;
 - Relevancia temática para la revista y originalidad del trabajo;
 - Calidad y consistencia en su argumentación;
 - Claridad y coherencia en su estructura y redacción; y
 - Uso de fuentes y bibliografía pertinentes y actualizadas.
- Notifican a los editores, en caso de tener certeza o sospecha, de que el trabajo revisado incurre en plagio, autoplagio, publicación duplicada, omisión deliberada de referencias o cualquier otra práctica no ética.
- Respetarán los plazos establecidos por la revista para enviar sus evaluaciones.
- Se comprometen a no divulgar ni a utilizar para ningún fin los trabajos que reciban para evaluar o la información contenida en ellos.
- Han de apegarse al presente código de ética.

CODE OF ETHICS

Estudios de Cultura Náhuatl promotes the dissemination of recent, high caliber analysis through open access to the journal's content. It upholds the principles of responsibility, honesty, transparency, impartiality, and confidentiality in order to maintain good editorial practices and it is governed by the UNAM Code of Ethics (Código de Ética de la UNAM). It also subscribes to the guidelines of the Committee on Publication Ethics (COPE).

Below is a description of the relevant parties and their responsibilities:

The Editorial Board

- The Editorial Board is an organization that works and makes decisions as a group, composed of leading scholars from Mexican and international institutions who are chosen based on enquiries among peers.
- One of the main functions is to ensure the proper functioning of the journal and the performance of its editors. The Editorial Board also contributes to giving the journal greater visibility and prestige in national and international circles.
- Its members advise the journal's editors, help resolve possible controversies, participate in offering assessments, and occasionally in doing reviews, when the materials to evaluate are directly related to their field of expertise.
- Its members are committed to adhering to the present code of ethics and pledge to uphold it.

The Editors

- The editors are scholars who are members of the Instituto de Investigaciones Históricas of the UNAM, committed to directing the journal following the present code of ethics and seeking the highest academic standards.
- They manage the reception, evaluation, and, when appropriate, the publication of the work submitted to the journal.

- They are ultimately responsible in deciding which works are relevant in the journal. This is determined by taking into consideration the journal's specialized subject matter, the relevance and timeliness of the contributions, whether the manuscripts fulfill the requirements for the presentation of original work and the result of the peer review process.
- They employ antiplagiarism software, among other mechanisms, to ensure that the work proposed for publication in the journal be original, unpublished material. Any work in which plagiarism, self-plagiarism, duplicated publication, deliberate omission of references, or the use of material (data, images, etc.) without the proper permission is detected will not be accepted. See the Antiplagiarism Policy.
- They are committed to guaranteeing impartiality and confidentiality in the double-blind peer review process.
- The editors seek the opinions of experts in the field of the article submitted. For the peer review, they invite two scholars of known prestige, from national or international institutions. In the event of a discrepancy in evaluations, the editors will request a third review.
- They seek to avoid, or where appropriate, to solve conflicts of interest that might arise in the process of evaluating submissions.
- They keep the authors informed of the decisions related to the editorial process of the submissions.
- They are committed to maintaining confidentiality of the submissions, the names of the authors, and the reviewers. In no case will they release the submission, or will they use it without the author's prior written permission. Only the editorial team and the reviewers have access to the submissions received.
- They are committed to publishing corrections, clarifications, retractions, and apologies should the need arise.

The Authors

- The submission of a manuscript implies acceptance of the journal's policies and the present code of ethics.
- The authors will guarantee that their work is the result of original, unpublished research and that the data used in it has been ethically

obtained. Consequently, any work that incurs plagiarism, self-plagiarism, duplicated publication (that essentially describes the same research with minor changes already published in other work[s] or in the process of publication), manipulation of references, incorrect attributions of authorship, the deliberate omission of references or the use of material (data, images, etc.) without the proper permission will not be considered for publication.

- They will cite the authorship and source of all illustrations, tables, and charts in their submissions and they must have the corresponding reproduction permissions.
- They will guarantee in writing that their submissions have not been published before, nor are they in the process of appearing in another publication.
- They will inform the editors of any conflict of interest or situation of any other nature that might influence the results of the evaluation of their submissions.
- For the publication of their submission, authors will strictly follow the manuscript preparation style guide defined by the journal.
- They will address the requests for corrections and/or the inclusion of additional material indicated by the editors within the stipulated time frames.
- When they receive notification that their manuscripts will be published, they must provide the journal with the corresponding reproduction copyrights.
- They can republish their work after having their article published in the journal, but they must always stipulate that the original version was published in *Estudios de Cultura Náhuatl*, specifying the year and volume.
- The authors who submit their work for possible publication in the journal agree to adhere to the present code of ethics.

The Reviewers

- The reviewers are qualified specialists in the subject matter addressed in the submissions for possible publication. Their opinions contribute to helping the editors make decisions concerning the relevance of the submissions to the publication.

- They inform the editors if there is any conflict of interest in relation to the submission they are evaluating.
- They must review the submission with impartiality and academic rigor, express their opinions in a framework of respect and constructive comments in their assessments.
- They produce reasoned reviews, taking into consideration, among others, the following aspects:
 - Unpublished, scientific quality of the research;
 - Relevance of subject matter for the journal and the submission's originality;
 - Quality and consistency of the argumentation;
 - Clarity and coherence of its structure and writing; and
 - Use of relevant, up-to-date sources and bibliography.
- They notify the editors, in the event of the certainty or suspicion, that the reviewed manuscript incurs plagiarism, self-plagiarism, duplicate publication, deliberate omission of references, or any other unethical practice.
- They will respect the time limits established by the journal to submit their evaluations.
- They are committed to not divulge or use for any purpose the works that they receive for evaluation or the information contained in them.
- They must adhere to the present code of ethics.

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL 61

ENERO-JUNIO 2021

ARTÍCULOS

- ROGELIO VALENCIA RIVERA** The Use of Semantic Determinatives in Nahuatl Writing
- ERIKA LUCERO ROBLES CORTÉS** La recreación del mundo en un depósito ritual mexica: la Ofrenda 69 del Templo Mayor de Tenochtitlan
- MERCEDES MONTES DE OCA VEGA** El paralelismo en dos textos de evangelización: una estrategia de organización discursiva
- AMOS MEGGED** The Institution of the *Teccalli* in the Pre-Columbian and Colonial *Altepetl* of Tlaxcallan/Tlaxcala: A Re-Evaluation
- ALEJANDRO VÉLIZ RUIZ ESPARZA**
FRANCISCA ZALAUETT ROCK Sonidos rituales en San Juan Atzingo. Un estudio sobre el teponaztle (Santo *ndot zanda*) tlahuica

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS NAHUAS

- MARIO ALBERTO SÁNCHEZ AGUILERA** Las perícopas huérfanas. Fragmentos de dos leccionarios en lengua náhuatl en la Biblioteca Nacional de México

RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

- ALAN R. SANDSTROM** Sobre James M. Taggart. *The Rain Gods' Rebellion: The Cultural Basis of a Nahua Insurgency*
- PEDRO PITARCH** El idioma del mundo. Sobre David Lorente Fernández. *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco*
- PEDRO A. MUÑOZ SÁNCHEZ** Sobre Andrea Rodríguez Figueroa y Leopoldo Valiñas Coalla. *Arquitectura en el Códice Florentino y los Primeros Memoriales. Las casas: másêwalkalli y pilkalli*
- MANUEL A. HERMANN LEJARAZO** Sobre Lidia E. Gómez García. *Los anales nahuas de la ciudad de Puebla de los Ángeles, siglos XVI y XVIII. Escribiendo historia indígena como aliados del rey católico de España*
- RICHARD E. BLANTON** Sobre *Interregional Interaction in Ancient Mesoamerica*. Edited by Joshua D. Englehardt and Michael D. Carrasco

Portada: instrumentos musicales de la ofrenda 69 del Templo Mayor de Tenochtitlan D. R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia

Fotografía: cortesía de Erika Lucero Robles Cortés



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

www.historicas.unam.mx
ISSN 0071-1675

