

ISSN 0071-1675

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

64

JULIO-DICIEMBRE 2022



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL 64

JULIO-DICIEMBRE 2022

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

Editora técnica

Lorena Pilloni Martínez

EQUIPO TÉCNICO EDITORIAL

Cuidado editorial

Israel Rodríguez

Corrección de textos 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. © 2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 64, julio-diciembre 2022, 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, correo electrónico: nahuatl@unam.mx. Editora responsable: Elisa Speckman Guerra. Certificado de licitud de título: 10480. Certificado de licitud de contenido: 7394. Distribuido por la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM, Avenida del IMAN 5, Ciudad Universitaria, Coyoacán 04510, Ciudad de México. Impreso en Master Copy, S. A. de C. V., Plásticos 84, local 2, Ala Sur, Industrial Alce Blanco, 53370, Naucalpan de Juárez, Estado de México. Composición y formación tipográfica: F1 Servicios Editoriales. Este número se terminó de imprimir el 12 de septiembre de 2022 con un tiraje de 40 ejemplares. Se permite la reproducción de los textos publicados siempre y cuando sea sin fines de lucro y citando la fuente. Suscripción anual para la Ciudad de México: \$650.00 (2 números). Envíos foráneos: \$650.00 pesos más costo de envío. Precios sujetos a cambio sin previo aviso. Librería +52 555622-7515, ext. 85478 / sprudencio@comunidad.unam.mx / <https://historicas.unam.mx/libreria/libreria.html>.

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 NA FIJIANIA



ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

VOL. 64, JULIO-DICIEMBRE 2022

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

Davide Domenici
Università di Bologna, 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
Tulane University, Nueva Orleans, 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. 64, JULIO-DICIEMBRE 2022

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

SUMARIO TABLE OF CONTENTS

PRESENTACIÓN / PRESENTATION

Volumen 64	
Élodie Dupey García y Berenice Alcántara Rojas	9-11

EN PORTADA / ON THE COVER

Las semillas	
Alan R. Sandstrom y Pamela Efrein Sandstrom	13

ARTÍCULOS / ARTICLES

Cut-Paper Figures and Nahua Conceptions of the Divine: Art and Revelation in Pantheistic Religion <i>Figuras de papel recortado y concepciones nahuas de lo divino: arte y revelación en la religión panteísta</i>	
Alan R. Sandstrom y Pamela Efrein Sandstrom	15-62
Altered Folios, Alternative Histories in the Florentine Codex <i>Folios alterados, historias alternativas en el Códice Florentino</i>	
Rebecca Dufendach y Jeanette Favrot Peterson	63-107
Las flores de la guerra. Análisis polínico de la Ofrenda 120 <i>Flowers of the War. Pollen Analysis of the Offering 120</i>	
Laura Angélica Ortíz Tenorio	109-141

Ritos de ascenso al poder entre los gobernantes nahuas de la cuenca de México: una propuesta de sus elementos principales <i>Rites of Rising to Power Among the Nahua Rulers of the Basin of Mexico: A Proposal of Their Main Elements</i> Daniel Alatorre Reyes	143-174
El calendario de 260 días y otros calendarios a la luz de la sabiduría de los ayöök de Oaxaca <i>The 260-day Calendar and Other Calendars in Light of the Wisdom of the Ayöök People of Oaxaca</i> Araceli Rojas Martínez Gracida	175-214

**ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN
DE DOCUMENTOS NAHUAS**

**STUDY, PALEOGRAPHY, AND TRANSLATION
OF NAHUA DOCUMENTS**

El texto náhuatl del capítulo 20, libro II, del Códice Florentino: ensayo de paleografía y traducción <i>The Nahuatl Text of Chapter 20, Book II, of the Florentine Codex: Essay on Paleography and Translation</i> Gabriel K. Kruell	215-252
Una nueva narrativa del contacto de nahuas y castellanos en el suroeste de Puebla, México <i>A New Narrative about Contact between Nahuas and Spaniards in Southwest of Puebla, Mexico</i> Rodolfo Rosas Salinas y Laura Rodríguez Cano	253-284

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

Lori Diel. <i>The Codex Mexicanus. A Guide to Life in Late Sixteenth-Century New Spain</i> , and María Castañeda de la Paz and Michel Oudijk, <i>El Códice Mexicanus, I y II</i> Angela Herren Rajagopalan	285-298
---	---------

Angela Herren Rajagopalan. <i>Portraying the Aztec Past. The Codices Boturini, Azcatitlan, and Aubin</i> Patrick Lesbre	299-304
Xavier Noguez, coord. <i>Códices</i> Baltazar Brito Guadarrama	305-310
Hernán Cortés. <i>Relación de 1520</i> , transcripción, introducción, sumario, índice y glosario de Luis Fernando Granados Martín F. Ríos Saloma	311-318
Eleni Kefala. <i>The Conquered. Byzantium and America on the Cusp of Modernity</i> Antonio Aimi	319-327
Michael D. Mathiowetz and Andrew D. Turner, eds. <i>Flower Worlds: Religion, Aesthetics, and Ideology in Mesoamerica and the American Southwest</i> Claudia Brittenham	328-336
Jeremy D. Coltman y John M. D. Pohl, eds. <i>Sorcery in Mesoamerica</i> Sylvie Peperstraete	337-348

OBITUARIOS / OBITUARIES

Leopoldo José Manuel Valiñas Coalla (1955-2022) E. Fernando Nava L.	350-356
Rudolf van Zantwijk, “El <i>holantecatli</i> ” (1932-2021) Ascensión Hernández Triviño	358-361
Sybille de Pury-Toumi (1945-2022) Guilhem Olivier y Marc Thouvenot	362-376
Normas editoriales / Políticas	377-390
Código de ética / Code of Ethics	391-398

Volumen 64

Esta nueva entrega de *Estudios de Cultura Náhuatl* abre su sección de artículos con una contribución de Alan R. Sandstrom y Pamela Effrein Sandstrom titulada “Cut-Paper Figures and Nahua Conceptions of the Divine: Art and Revelation in Pantheistic Religion”. Los autores ofrecen un análisis de las figuras recortadas de papel que forman parte del *costumbre* de los nahuas de la Huasteca Veracruzana como una expresión del sistema de comunicación gráfica definido como semasiografía. También elaboran una nueva interpretación de las prácticas rituales en las que se inscribe el uso de estas figuras. Demuestran con ello el carácter panteístico de la religión de los nahuas de esta región y su fundamento en el “monismo ontológico”. En la portada de este volumen, presentamos una fotografía de estas figuras de papel que son una expresión de la religión viva de los nahuas de hoy. Las figuras presentadas evocan semillas (específicamente de maíz y frijol) vestidas como niñas y adornadas con joyas y trenzas hechas con lazos de colores.

El segundo artículo de este número, “Altered Folios, Alternative Histories in the Florentine Codex”, presenta los recientes resultados del trabajo de Rebecca Dufendach y Jeanette Favrot Peterson en torno a la magna obra de fray Bernardino de Sahagún. En este caso, las autoras abordan el *Códice Florentino* desde su dimensión material, enfocándose específicamente en una serie de alteraciones y correcciones que se detectan en ciertos folios y a las que interpretan como muestras de la negociación subyacente a la creación de este documento multidimensional destinado a diferentes audiencias. Al estudio de la cultura material y de sus significativas aportaciones para la reconstrucción de la historia y la religión nahuas se dedica también el artículo de Laura Angélica Ortiz Tenorio, “Las flores de la guerra. Análisis polínico de la Ofrenda 120”. A partir de un minucioso análisis polínico de sedimentos encontrados en ofrendas del Templo Mayor, la autora identifica la flora seleccionada por los tenochcas para fungir como dones a los dioses y profundiza en el simbolismo de los depósitos rituales en los que fueron introducidas ciertas especies florales.

Los últimos dos artículos incluidos en el volumen 64 de *Estudios de Cultura Náhuatl* son de corte histórico o etnohistórico, pues se abocan, con un enfoque comparativo, al estudio de fuentes documentales prehispánicas y novohispanas para abordar la dimensión estructural de ritos y calendarios

nahuas y mesoamericanos. Así, en “Ritos de ascenso al poder entre los gobernantes nahuas de la cuenca de México: una propuesta de sus elementos principales”, Daniel Alatorre Reyes realiza una exploración a profundidad de estos rituales en varios *altepetl* del Valle de México, destacando sus elementos nucleares y sus puntos comunes. Por su parte, Araceli Rojas Martínez Gracida nos presenta el artículo “El calendario de 260 días y otros calendarios a la luz de la sabiduría de los ayöök de Oaxaca”, donde ofrece nuevas reflexiones sobre la naturaleza y el funcionamiento de las cuentas del tiempo en las culturas indígenas de Mesoamérica tanto antiguas como actuales. Específicamente, la autora confronta los datos contenidos en los códices nahuas de carácter mántico y los discursos coloniales sobre los calendarios nahuas con los resultados obtenidos de su trabajo etnográfico entre los ayöök (mixes) de Oaxaca.

En nuestra sección “Estudio, paleografía y traducción de documentos nahuas” contamos en esta entrega con dos trabajos. Como una de las primicias de la nueva etapa del proyecto “Paleografía y traducción del *Códice Florentino*”, coordinado por Pilar Máynez y José Rubén Romero Galván, Gabriel K. Kruell nos ofrece una aproximación rigurosa al texto, con la descripción de la fiesta de la primera veintena conocida entre los pueblos nahuas como *Atl cahualo* o *Cuahuitl ehua*, contenido en esta importante obra sahuaguntina. En este trabajo, titulado “El texto náhuatl del capítulo 20, libro II, del *Códice Florentino*: ensayo de paleografía y traducción”, destaca también el cuidadoso cotejo llevado a cabo por el autor entre el texto del *Florentino* y el conservado en los *Códices Matritenses*, lo que sin duda resulta muy enriquecedor al acercarse a este corpus. Por su parte, Rodolfo Rosas Salinas y Laura Rodríguez Cano, en “Una nueva narrativa del contacto de nahuas y castellanos en el suroeste de Puebla”, nos presentan la traducción de un fragmento de un documento inédito: el *Códice de Tzicatlán 2*. Los autores rescatan los pasajes relativos a la conquista y analizan la particular visión que se construyó sobre estos acontecimientos desde la región de la que procede el documento estudiado.

La sección de reseñas de este volumen resulta particularmente vasta, pues reúne los comentarios de reconocidos colegas en torno a ocho obras, individuales y colectivas, dedicadas a variados aspectos de las culturas indígenas mesoamericanas, con un enfoque especial en uno de sus rasgos excepcionales: los códices creados por las sociedades nahuas prehispánicas y coloniales. Así, Angela Herren Rajagopalan nos ofrece una generosa lectura cruzada de dos libros que exploran un mismo código: *The Codex*

Mexicanus. A Guide to Life in Late Sixteenth-Century New Spain, de Lori Diel (2018), y *El Códice Mexicanus, I y II*, de María Castañeda de la Paz y Michel Oudijk (2019). A su vez, Patrick Lesbre reseña el libro de la misma Angela Herren Rajagopalan, *Portraying the Aztec Past. The Codices Boturini, Azcatitlán, and Aubin* (2019), mientras que Baltazar Brito Guadarrama nos brinda interesantes reflexiones sobre la obra *Códices* (2017) coordinada por Xavier Noguez, que buscan inscribirla en la tradición de publicaciones dedicadas a la historia del libro.

Otra reseña incluida en este número se enfoca en una nueva y reciente edición de la *Segunda carta de relación* de Hernán Cortés, con una cuidadosa presentación y valoración efectuada por Martín F. Ríos Saloma del trabajo de transcripción y análisis realizado por Luis Fernando Granados (†) en torno a este importante documento (2021). Las siguientes tres obras reseñadas en este volumen son un estudio comparativo de los procesos de conquista de Constantinopla y Tenochtitlan, y dos antologías en torno a temáticas transversales en las culturas mesoamericanas del pasado y el presente: la brujería y el concepto de mundo florido. Así, Antonio Aimi nos ofrece comentarios sobre *The Conquered. Byzantium and America on the Cusp of Modernity*, de Eleni Kefala (2020), mientras que Claudia Brittenham y Sylvie Peperstraete reseñan respectivamente las obras colectivas *Flower Worlds: Religion, Aesthetics, and Ideology in Mesoamerica and the American Southwest*, editada por Michael D. Mathiowetz y Andrew D. Turner (2021), y *Sorcery in Mesoamerica*, coordinada por Jeremy D. Coltman y John M. D. Pohl (2020).

Tristemente, el volumen 64 de *Estudios de Cultura Náhuatl* se cierra recordando el sensible fallecimiento de tres queridos colegas e ilustres estudiosos de la cultura y la lengua náhuatl, Polo Valiñas (1955-2022), Rudolf van Zantwijk (1932-2021) y Sybille de Pury-Toumi (1945-2022). Agradecemos a E. Fernando Nava L., Ascensión Hernández Triviño, así como a Guilhem Olivier y Marc Thouvenot por haber preparado sus obituarios para nuestra revista.

Ciudad de México, junio 2022

Élodie DUPEY GARCÍA y Berenice ALCÁNTARA ROJAS

Las semillas

Figuras elaboradas en papel recortado y vestidas para la práctica ritual nahua “el costumbre”.

Estas figuras rituales de papel (o recortes) evocan y ponen de manifiesto las variedades de semillas cultivadas en la comunidad nahua de Amatlán, Ixhuatlán de Madero, Veracruz.¹ Tres de los bultos sagrados presentan el maíz blanco o amarillo como aspectos femeninos del espíritu del maíz, Chicomexóchitl o Siete Flor, mientras que el cuarto presenta el frijol negro. Las especialistas rituales Encarnación Téllez Hernández y Catalina Hernández Martínez crearon las imágenes en 2007 para usarlas en ritos de aumento de las cosechas. Sus vestidos de tela, como los de las niñas, fueron cosidos por mujeres que también las adornaron con aretes, collares, anillos y trenzas hechas con cintas de colores. Las imágenes se guardan junto con docenas de recortes similares en una caja de cedro en los altares domésticos de especialistas rituales y laicos devotos de la religión llamada “el costumbre”. En ocasiones rituales, la gente saca las figuras, lava y seca la ropa, limpia la caja y vuelve a vestir estas entidades con profundo respeto, antes de regresarlas a la caja para su custodia. Durante las peregrinaciones a las montañas sagradas, los participantes empacan estas figuras en morrales nuevos de sisal y las llevan en el viaje. Las pronunciadas papadas de las figuras evocan al sapo, que los nahuas conciben como el dueño del agua, mientras que sus vestiduras azules invocan el preciado líquido a sus milpas. “Huesitos” de papel doblado se atan a la parte posterior de cada bulto para que sean lo suficientemente tiesos para vestirlos y colocarlos en posición vertical sobre el altar. Detrás de cada imagen visible hay recortes adicionales de frijoles, chiles o calabaza, cada uno identificado iconográficamente por su color y diseño. De este modo, las figuras de papel encarnan la comida completa y nutritiva que sostiene a la familia nahua.

Alan R. SANDSTROM y Pamela Effein SANDSTROM

¹ Amatlán es un seudónimo que los etnógrafos utilizan para proteger la privacidad de los aproximadamente 600 habitantes de la comunidad.

Cut-Paper Figures and Nahua Conceptions of the Divine: Art and Revelation in Pantheistic Religion

Figuras de papel recortado y concepciones nahuas de lo divino: arte y revelación en la religión panteísta

Alan R. SANDSTROM

Purdue University Fort Wayne (Estados Unidos)
sandstro@pfw.edu

Pamela Efrein SANDSTROM

Purdue University Fort Wayne (Estados Unidos)
sandstrp@pfw.edu

Abstract

Nahuas of the Huasteca Veracruzana, along with their Otomí (Ñähñu) and Tepehua (Hamasipini) neighbors, evoke sacred spirit entities through the medium of cut-paper figures, which they arrange on altars and make the subject of elaborate ritual offerings, including the blood of chickens and turkeys. The cut-paper figures embody forces in the cosmos that are critically important for human well-being and reveal the pantheistic basis of Nahua religion and its foundations in ontological monism. Analysis of the Nahua system of semasiography as it is expressed in the ritual paper complex provides a new basis for understanding ancient and contemporary ritual practice, artistic production, and the wider Mesoamerican graphic communication system.

Keywords: ritual paper figures, Mesoamerican graphic communication, philosophical monism, pantheism, *el costumbre* religion

Resumen

Los nahuas de la Huasteca Veracruzana, junto con sus vecinos otomíes (ñähñu) y tepehuas (hamasipini), evocan entidades espirituales sagradas por medio de figuras de papel cortado que colocan en altares y que son objeto de elaboradas ofrendas rituales que incluyen la sangre de pollos y pavos. Las figuras de papel cortado encarnan fuerzas en el cosmos que son de importancia crítica para el bienestar humano y revelan la base panteísta de la religión nahua y sus fundamentos en el monismo ontológico. El análisis del sistema de semasiografía nahua tal y como se expresa en el complejo del papel ritual proporciona una nueva base para comprender mejor la práctica ritual antigua y contemporánea, la producción artística y el sistema de comunicación gráfica mesoamericano.

Palabras clave: *figuras rituales de papel, comunicación gráfica mesoamericana, monismo filosófico, panteísmo, religión el costumbre*

Fecha de recepción: 2 de diciembre de 2021 | Fecha de aceptación: 21 de marzo de 2022



© 2022 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Introduction

Through what types of media do believers (and artists among them) reveal ineffable religious truths? Across time and space, people have chosen monumental architecture, stained glass, sculpture, painting, music, gesture, and even words in their attempt to express the inexpressible. Nahua ritual specialists of the Huasteca region in northern Veracruz, Mexico, reveal divinity through the ancient art of paper cutting. It is a technique and medium that has proved to be ritually potent for hundreds of years and perhaps millennia, enduring devastating conquest, colonial terror, war, epidemics, and official condemnation by the Catholic Church and Protestant evangelists. The Nahua are slash-and-burn farmers who engage in a near-constant round of ceremonial efforts to confront horticultural risk and human suffering. Their anthropomorphic paper figures (sometimes produced by the thousands for a single ritual event) are the central feature of offerings dedicated as part of curing, calendrical, and crop-fertility rites, which often entail arduous pilgrimages to the summits of sacred mountains to appeal for rain.

The ephemeral paper cuttings reveal tenets of a Nahua monistic philosophy and pantheistic religion, transcending symbolic, metaphoric, or metonymic dualisms by presenting the sacred directly to practitioners through ritual action. Rather than vehicles that point to meaning, the paper figures are meaningful in and of themselves as self-contained aspects of a living cosmos. The operant words to describe the relationship between these ritual art objects and the divine include *reveal*, *disclose*, *uncover*, *embody*, *unmask*, *manifest*, *divulge*, and *display*. Ritual specialists make the inexpressible incarnate through their paper cutting, and the resulting artifacts literally *unconceal* divinity to all those willing and able to see what is plainly presented before them. Study of the ritual paper complex promises to transform the way we comprehend Nahua art and artifact, deepening and expanding our cross-cultural understanding of religion and artistic expression.

Susan Gillespie (2007) clearly shows that we need to learn how to view Indigenous Mesoamerican art forms if we are to make sense of them. She argues, for example, that it is a mistake to interpret ancient bas-relief sculpture and inscribed or painted pictographs according to Western canons of perspective that we have learned as members of our particular cultures, involving factors such as intersecting planes, observer position, or dimen-

sionality. As she has shown, the remarkable ways that Mesoamerican artists have incorporated certain assumptions and esoteric cultural knowledge in their work suggests that we must view the contemporary practice of cutting ritual paper figures as something other than mere representations of spirit entities. To accomplish this goal, it is critical that we expand our own culturally conditioned ways of viewing the figures. Properly cut and arranged on an altar, the figures reveal essential truths about the cosmos to the Nahuatl. Given physical form and assembled by the ritual specialist, they are units of power to be directly experienced by the members of the religious community. To stand before an altar laden with the cut-paper figures is to embrace unmediated divinity.¹

Because our discussion of *el costumbre* religion centers on philosophical monism as it relates to anthropomorphism, it would be logical to conclude that we will address the ontological turn that has been the focus of scholarly debate in anthropology over recent years. A key text initiating this theoretical development is Philippe Descola's *Beyond Nature and Culture* in which the author critiques anthropology for its culture-versus-nature dualism (2013 [2005], 85–88) and outlines four basic ontologies that characterize the world's cultures: *naturalism* (the Western dualist perspective rooted in the Enlightenment); *animism* (“the attribution by humans to non-humans of an interiority identical to their own”) (2013 [2005], 129); *totemism* (social systems where there exists “a moral and physical continuity between groups of humans and groups of nonhumans”) (2013 [2005], 165–66); and *analogism* (“identification that divides up... existing beings into a multiplicity of essences, forms, and substances” that can be recomposed “into a dense network of analogies”) (2013 [2005], 201). Another influential figure in the debate is Eduardo Viveiros de Castro (1998) who contributed the idea of “perspectivism” in which human and nonhuman subjects “apprehend reality from distinct points of view” (1998, 469). Viveiros, in expanding on the idea of animism, applied the concept originally to Amazonian cosmologies, but it has since been extended to Amerindian thought generally. Operating at the nexus of anthropology and philosophy, the argument over ontologies has become arcane and difficult

¹ These units of power are also units of meaning. As we argue, the Mesoamerican ritual paper complex constitutes an ontological–semasiographic system. We thank Jim Maffie for reading an early draft and the insights he generously shared with us (by email, November 27, 2021).

for nonspecialists to follow and may possibly involve extraneous factors such as national rivalries (e.g., Ingold 2016a, 2016b; Descola 2016).

That the concept of nature is a creation of Enlightenment thinkers not shared by a large segment of societies outside of the Western world seems commonplace knowledge within anthropology. Rather than directly engage in the debate surrounding this issue, we aim to contribute ethnographic evidence from Mesoamerica and to argue that philosophical monism lies at the heart of *el costumbre* world view and religious practice. By focusing on monism, we provide a better understanding of this little-understood, complex religion and perhaps, by extension, contribute to the resolution of wider arguments over the value of framing the inventory of the world's cultures in ontological terms. Based on our understanding of Descola's classification, Nahua ontology would fall into the analogous category, which among other things means that their ritual activities are oriented to achieving cosmic equilibrium in a world constantly in flux. But if the critique by Marshall Sahlins (2014) is correct, societies based on totemism and analogism are also animistic. We found that a type of animism does exist in Nahua religion, just as it does in virtually all the world's religions, but perhaps because the Nahua are a society classified with an analogist ontology, the people do not generally interact with nonhuman beings as if they shared human consciousness or "interiority," to use Descola's term. Instead, they see all beings and things as aspects or manifestations of a sacred living cosmos that can be engaged through ritual and induced to respond to human needs.

Systems of Graphic Communication

Our analysis takes off from a quiet revolution that is occurring among many scholars who analyze artistic production in Mesoamerica and elsewhere. Works that feature pictographs and other highly patterned presentations such as codices, figurines, pottery, textiles, baskets, and even the ancient Andean *quipu* recording devices are increasingly regarded by scholars as forming graphic communication systems designed by their Indigenous creators to share information unconstrained by time or place. These creations have traditionally been characterized as "primitive arts," or in the case of some Mexican codices, precursors to "real" writing systems. We usually think of writing or so-called glottographic means of communication as

ordered signs that reproduce language. But why define writing in such frankly ethnocentric terms? Ordered assemblages of graphs such as we find throughout the New World and beyond stand on their own and often surpass glottographic systems in their ability to communicate; for background to our discussion, we rely on Boone (1994), Mikulska (2015), Mikulska and Offner (2019), Laack (2019), and Severi (2019). When assembled as part of ritual displays, the Nahua paper figures are just such a native American graphic communication system, the study of which we believe can lead to the deeper appreciation of Indigenous philosophy and aesthetic achievement. When speaking Spanish, the Nahua call their religion *el costumbre*, replacing the orthodox article *la* with *el* to claim the meaning of the word as their own. *El costumbre* religious expression involves the construction of elaborate altars and the careful arrangement of rows upon rows of paper figures laid on top of and beneath the altar table. Ritual specialists anoint the paper figures with the blood of turkeys and chickens and then cover them with abundant coyol palm and marigold adornments. After arranging magnificent offerings of food and drink atop the array, people stand before the laden altar and address the paper figures in chants and prayers.

Why cut paper? Part of the mystery of the ritual paper figures and their role in communicating deep religious and metaphysical concerns is illuminated by examining the historical record of Mesoamerica. We know from 16th-century chroniclers that handmade paper in the pre-Hispanic era was considered a sacred substance in its own right. The ancients expended enormous effort in its manufacture and politico-religious elites demanded millions of sheets of paper each year in tribute from communities throughout the region. Specialists who cut paper were important personnel in temples throughout Mesoamerica. We also know that ancestors of today's Indigenous peoples used paper for the manufacture of sacred books and priests' clothing, to decorate temples and wrap statues, and in sacrifices and divinations. The record confirms that paper was cut into strips for use in rituals, but we have little evidence that it was employed to make cutouts as actual likenesses of the pantheon of spirit entities such as people do today. Bernardino de Sahagún recorded that before Aztec merchants departed on a dangerous mission, they painted anthropomorphic images of the earth on paper with raw latex and dripped the blood of beheaded quails over them (Sahagún 1950–69 [1575–80], bk. 9: 9–11). We have some evidence that 16th-century specialists cut specific shapes from paper, although the information on this practice is sparse. From the records it

appears that for the most part ancient ritual specialists simply dripped liquid rubber or drew images on the paper (Sandstrom and Sandstrom 1986, 11–12). Unless preserved under favorable conditions, paper does not endure for long, and unfortunately few examples of the ancient bark paper (*amatl* in the Nahuatl language, borrowed into Spanish as *amate*) have survived to the present. But remarkably, some ancient specimens of paper did survive the ravages of time. José Álvaro Barrera Rivera and his coauthors (2001) describe the January 2000 discovery of Aztec paper in the excavation of cache 102 at the Templo Mayor. Affirming Sahagún's observations, archaeologists found a number of *amate* artifacts, including placards with a water-related *cara chueca* figure drawn on them.

The Spanish conquerors, recognizing the importance of paper for Native religious practice, forbade its manufacture and made it a crime for an Indigenous person to possess even a minor amount of it. The enormous preconquest trade in paper soon ceased, and papermaking in Mesoamerica came to an apparent end. Yet the use of paper for ritual purposes among Indigenous Mesoamericans was never completely eradicated. Court records from the colonial period tell of authorities surprising practitioners in the act of conducting rituals that involved paper, sometimes spattered with blood. Most of the incriminating paper was apparently cut into strips to serve as garments of the deities (Lenz 1973 [1948]; Sandstrom and Sandstrom 1986, 17–18). In 1900, University of Chicago anthropologist Frederick Starr was exploring the rugged Sierra Norte de Puebla northeast of Mexico City on horseback when he learned that papermaking had survived in certain remote Otomí villages in the region. He went in search of these craftspeople, becoming the first outsider to witness and report on *amate* paper production in three centuries (Starr 1978 [1908]). Starr saw that the paper was manufactured from the inner bark of fig trees (family Moraceae), although we now know that it was made from other plant sources as well (Sandstrom and Sandstrom 1986, 18–27).

Starr is also the first to describe Indigenous altars stacked high with paper images cut into anthropomorphic shapes. He learned that not only the craft of making paper survived but apparently so had some of the traditional rituals associated with the material. The Otomí paper figures observed by Starr had been cut using scissors just as the Nahuatl figures are produced today. We believe that pre-Hispanic specialists must have used obsidian blades as a cutting tool. Guy Stresser-Péan (2009, 222–25), an authority on the history and cultures of the Sierra Norte de Puebla and

of the Huasteca, speculates that the contemporary practice of cutting paper figures probably traces to the 18th century when metal scissors first became available to ritual specialists. The ritual paper complex today is shared mainly among Nahua, Otomí, and Tepehua people centered in the Sierra Norte de Puebla and southern Huasteca regions of Gulf Coast Mexico.²

Geography partly explains how *el costumbre* maintains its influence in the face of profound changes gripping Mexico. Living in small villages in the remote reaches of Gulf Coast Mexico, the Nahua, like their Otomí and Tepehua neighbors, are somewhat distanced from urban influences and the scrutiny of government and church officials. The hot, tropical lowland region of the southern Huasteca is a place of unparalleled beauty but at the same time covered with dense vegetation, subject to torrential rains, and crisscrossed by numerous streams and rivers. Venomous snakes remain a constant threat and people there complain of drug traffickers who apparently operate with near impunity. The ritual paper complex also flourishes in the adjacent Sierra Norte de Puebla, where the rough backcountry terrain of the Sierra Madre Oriental range is as inaccessible as the southern Huasteca. Over the centuries, as the colonial authorities stamped out the craft of papermaking and ritual uses of paper across other parts of Mesoamerica, they remained a viable tradition in these two areas. While some communities in the southern Huasteca continue to produce *amate* paper for religious observances, most *el costumbre* practitioners rely instead on mass-produced varieties for sale in regional markets.

Producing miniature figures for ritual use is ancient and widespread in Mesoamerica. Archaeologists working in the culture area have long known that small clay figurines, usually anthropomorphic, are found in abundance in their excavations. These miniatures probably played an important role in household rituals, but they have also been found in contexts apart from domestic dwellings (Marcus 1998, 2009; Brumfiel and Overholtzer 2009). Most analysts assume that they were arranged as components of altars to receive ritual treatment. The paper figures people employ in contemporary rituals may be a continuation of the uses made of clay figurines in ancient times. It is possible that ritual specialists at some point

² Classic works on the Huasteca and adjacent Sierra de Puebla pertinent to the study of Indigenous religious ideas and the practice of ritual paper cutting include Williams García (1963) on the Tepehua, Ichon (1973 [1969]) on the Totonac, and Dow (1986) and Galinier (1987) on the Otomí. The contributors to the volume edited by Faust and Richter (2015) offer an overview of the archaeology and history of the Huasteca region.

in history may have been motivated to substitute paper for clay as a way to hide their activities from the prying eyes of clerics and missionaries, since paper is easy to conceal and leaves no permanent trace. Even though the practice of Indigenous religion is perfectly legal in modern Mexico, we have observed a ritual specialist taking the precaution of hiding his paper figures in the house loft when a priest arrived on a rare visit to the community.

No account of Mexican handmade paper and the cut-paper figures would be complete without mentioning the Otomí community of San Pablito, Pahuatlán, in the Sierra Norte de Puebla, which has become world renowned for papermaking using the ancient techniques. Many years ago, entrepreneurs in San Pablito began selling sheets of the *amate* bark paper to Nahua artists in the distant state of Guerrero who used it to paint colorful decorative motifs originally adapted from their pottery designs (Good Eshelman 1988). These artworks have commanded an international audience among collectors and tourists. Observing the demand, craftspeople among the Otomí not only produce the bark paper sheets but some have offered examples of the ritual paper figures for sale as well. A few families in San Pablito innovated further, producing screen-fold, handwritten *amate*-paper books explaining in Spanish some of their religious beliefs and rituals. The paper figures and the handmade books have also become popular items in folk-art markets throughout the world (Sandstrom 1981; García Téllez 2018).

The importance of paper for pre-Hispanic peoples and its continued use today has led to an interesting speculation regarding transpacific contact between Asia and Mesoamerica. Many authorities agree that bark cloth and probably bark paper of the type used in Mesoamerica was first invented in southeast Asia. Paul Tolstoy (1963, 661) has written that the archaeological evidence points to the introduction of these materials into Mesoamerica from Asia sometime near the beginning of the first millennium B.C.E. Of equal interest is the continued use of cut paper in the religious rituals of contemporary Nung, a Tibeto-Burman people who live mainly in Vietnam and Guangxi, in southeastern China (Cauquelin 1996, cited in García Téllez 2018). Their figures strongly resemble those cut by Nahua, Otomí, and Tepehua ritual specialists, including the identical front-faced pose with the hands upraised. These similarities suggest an additional line of evidence linking east Asian cultures with peoples of the Americas. We will discuss this characteristic posture of the paper figures in more detail below.

Conceptions of Divinity

An expert practitioner or “person of knowledge” (*tlamatiquetl* in Nahuatl) can create paper images of just about any being or thing, including what people in the Euro-American tradition consider inanimate objects. Nahua, Otomí, and Tepehua ritual specialists portray most of their ritual paper figures as front-facing silhouettes of the human body with their arms raised up alongside the head and the hands and fingers clearly delineated. Frontal portrayal has a long history in Mesoamerican art, and it is nearly always associated in some way with the earthly realm according to Cecilia Klein (1976). Individual figures can be differentiated by their identifying head gear or by distinctive cuts within or along the sides of the body. Many are created with indications of clothing items that include not only their head-dress (or crown, cap, or other hat-like headgear), but also pants, dresses, shoes, and frequently a rectangular *jorongo* or *huipil* embellished with pockets or fringe.

The paper figures we have selected to illustrate our arguments about pantheism and monism were cut between 1998 and 2007 by the master Nahua ritual specialist Encarnación Téllez Hernández, known widely by his nickname Cirilo. Probably in his eighties when he died in 2012, Cirilo passed on a lifetime of knowledge about *el costumbre* religion to his Nahua and Otomí followers. We observed how he spent substantial time and effort imparting ritual techniques and particularly the art of paper cutting to them. The paper figures that he and other Nahua ritual specialists produce most commonly include the hordes of dangerous, disease-causing winds cut as part of cleansing–curing procedures, including such entities as *tlacatecolotl* and *tlacatecolotl cihuatl* (man owl and man owl woman, or *hombre búho* and *hombre búho mujer*), *miquiliztli* (death or *muerte*), *miccatzitzin ehecatl* (corpses wind or *viento de cadáveres*), and all manner of harmful agents of disease, death, and misfortune. In *el costumbre* belief many of the disease-causing winds have direct counterparts among salutary spirit entities. However, ideas of absolute good and evil are absent in Nahua philosophical thought (Sandstrom and Sandstrom 2021). Rather than being evil in the Western sense, harmful spirit entities are threatening in the same way that a virus is malignant. Malevolent winds can be coaxed to save a life and normally beneficent entities may

withhold life-giving resources. Figure 1 illustrates a sample of paper figures created by Cirilo of disease-causing agents (see Figure 1).³

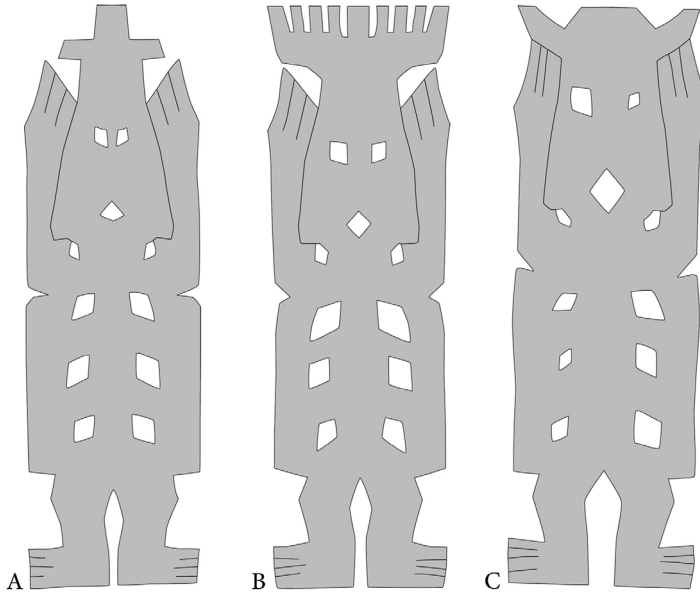


Figure 1. Disease-causing winds:

A) cross wind—*mal aire de la cruz*—*caruz ehecatl*; B) earth wind—*viento de la tierra*—*tlalli ehecatl*; C) water wind—*viento del agua*—*atl ehecatl*.

Drawings by Ana Laura Ávila-Myers

Also given form in paper are the numerous salutary spirit entities linked to crop fertility: water manifested in myriad forms, such as clouds, rain, dew, hail, and so forth; the full inventory of seeds, predominantly beans, chili, maize, or squash; physical, celestial, and meteorological phenomena such as earth, fire, sun (embodied as cross or flag), thunder, lightning, or beneficial winds that bring the rain. A sample of these entities is illustrated in Figure 2 (see Figure 2).

Added to the crop-fertility spirit pantheon are paper figures of witnesses and guardian stars, along with the living ritual implements that play

³ Graphic artist Ana Laura Ávila-Myers created these vector drawings of the ritual paper figures for our forthcoming study of Nahua pilgrimage (Sandstrom and Sandstrom 2022).

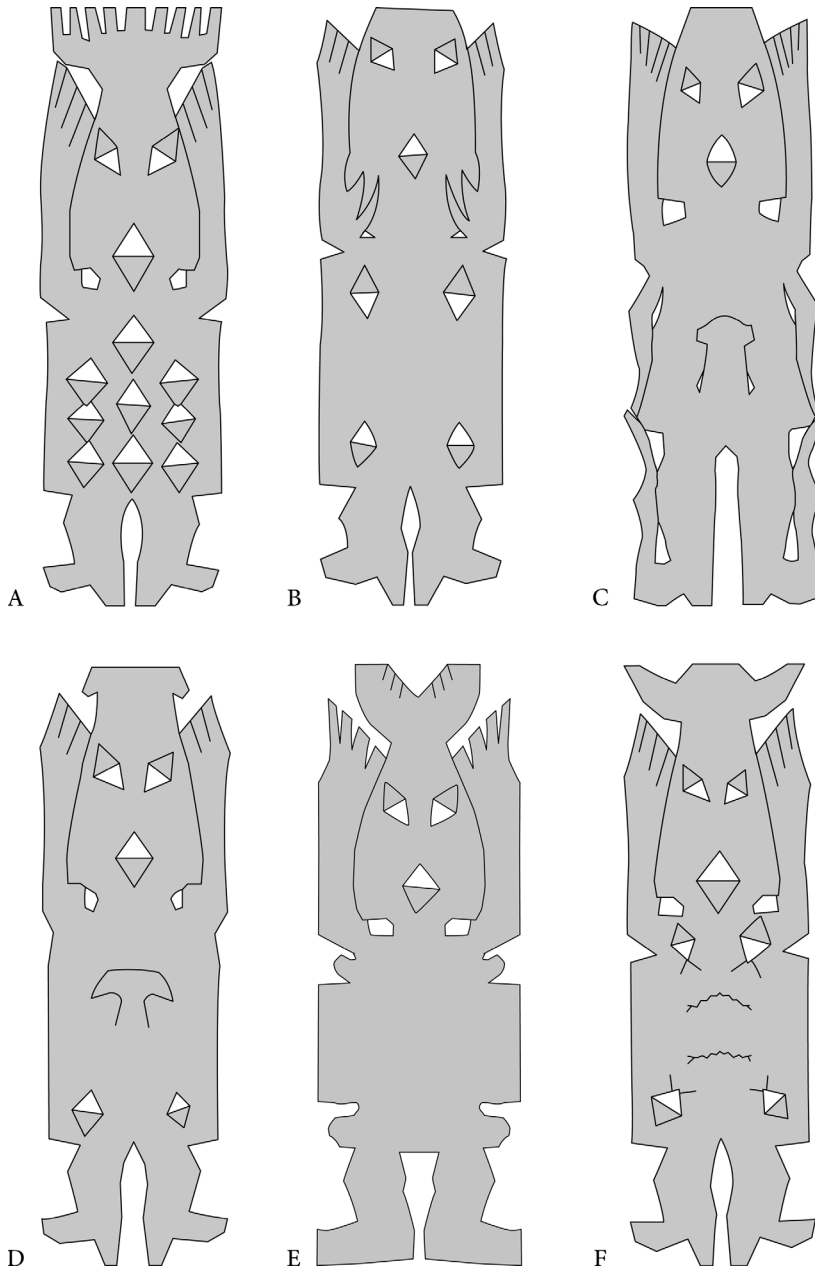


Figure 2. Spirit entities related to crop fertility: A) earth–*tierra*–*tlalli*;
 B) fire–*lumbre*–*tlixihuantzin*; C) lightning–*rayo* (*relámpago*)–*tlapetlani*;
 D) thunder–*trueno*–*tlatomoni*; E) cloud–*nube*–*mixtli*;
 F) water dweller (siren)–*agua* (*la sirena*)–*apanchaneh*

important roles in *el costumbre* offerings, including sacred walking sticks, the altar itself, bells, and keys (several of which are illustrated in Figure 3).

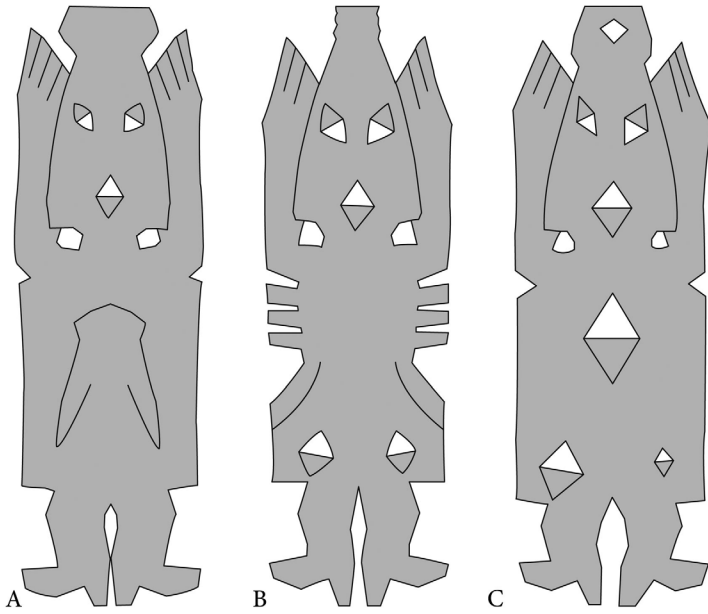


Figure 3. Ritual implements: A) walking stick–*bastón–tlanahuatilcuatopilli*; B) key–*llave*; C) witness–*testigo–tlamocuitlahuiquetl*

Numerous Catholic saints have also been added to the Nahua pantheon and inventory of paper figures. The identities of certain of these consecrated beings have been merged with those of named hills, mountains, and other geographic features prominent in the sacred landscape. Other saints are distinctly *not* hills, as Cirilo averred, but are “*dioses*” or “*gods*.” Illustrated in Figure 4 is an example of one such saint, Santa Juanita, who is not associated with a hill, an example of a generalized sacred hill (what Cirilo called “*cualquier cerro*” or “any hill”), and one hill among the many that are associated with particular saints (see Figure 4).

In our limited space we do not address how ritual specialists use color to indicate the origin or direction from which spirit entities emanate, nor how they calculate the particular identities and numbers of figures required for different ritual occasions.⁴ Nahua practitioners say that the paper figures

⁴ See Gómez Martínez (2002) for information on these topics.

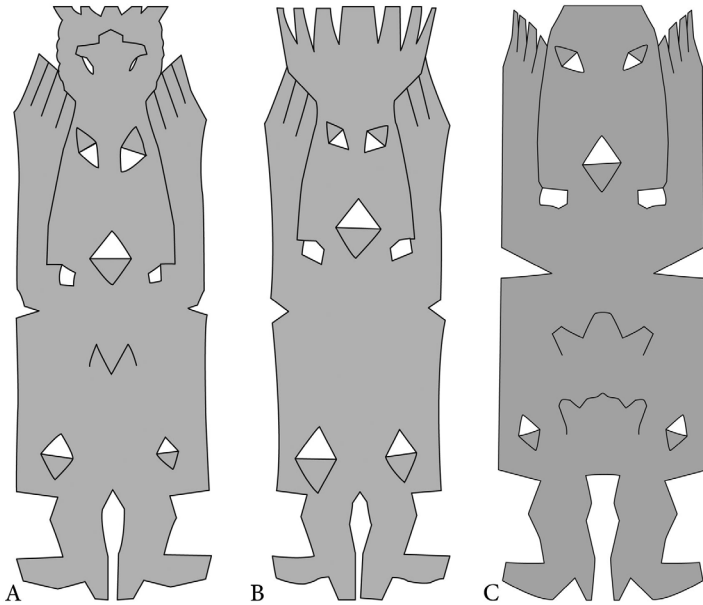


Figure 4. Catholic saints and hills: A) Santa Juanita; B) hill–*cerro*–*tepetl*; c) Santa Úrsula hill–*cerro* Santa Úrsula

are the essence or heat soul (*tonalli*) of the various entities they embody. The *tonalli* soul is linked to the sun (*tonatiuh*), which many Nahua believe imparts its life-giving heat and light energy to animate everything in the universe. The paper figures themselves may directly receive the offerings that people dedicate or they may act as intermediaries, transmitting them to other, more removed spirit entities. In either case, the paper figures reveal “the ubiquitous forces that rule the world” as León García Garagarza (2012, 196) writes. In Nahuatl, the paper figure itself is called *tlatectli* (“something cut”) or sometimes *amatlatectli* (“paper cutting”), while the embodiment in paper of a particularly powerful spirit entity can also be termed *teoamatlatectli* (“sacred paper cutting”), according to Nahua anthropologist Arturo Gómez Martínez (2002, 75). When speaking Spanish, people call the figures *recortes* (“cutouts” or “cuttings”) or *muñecos de papel* (“paper dolls”).

Each figure has a name and plays a role in myths and stories recounted by the Nahua. The greatest time-consuming activity in preparing for a major ritual offering is producing the requisite number of these paper figures, requiring many days and nights of work for the ritual specialists who cut the paper and their assistants who fold the sheets and arrange the finished items for

ritual deployment. After the skilled ritual specialists create the cuttings, helpers carefully fold open the V-cuts that define the iconographic features of the figure's body, the mouth, and especially the eyes. When we asked why they do so, a respected ritual specialist responded, "So they can see." The dangerous winds have no such flaps to open; instead, the cuts demarking the eyes, mouth, and ribs of this class of spirit entities reveal lifeless beings associated with death.

Each figure is actually a pair of cuttings, formed of two layers of paper held together by the folded flaps. They are counted out precisely into sets of twenty typically identical cuttings, and the helpers then lay them out in two neat rows on a decorated rectangle of paper called a *petlatl* in Nahuatl, the same term for the woven-palm sleeping mat that has come into Spanish as *petate*. The paper figures cut by Cirilo measure about 5–6 x 17–18 cm on average, and the *petates* are about 24 x 35 cm. Helpers stack the finished assemblages one on top of another to form bundles of 4 or 24 *petates*. For rituals requiring travel over long distances (such as pilgrimages to sacred mountain peaks), the large stack of paper *petates* is wrapped securely in a fresh, new palm *petate* for transport. Over the course of the sacred journey, the pilgrims stop at selected locations, unwrap the bundle, and select out the requisite number of paper *petates* of particular paper figures so that each can receive ritual treatment. The identities of spirit entities required and the sequence in which they are deployed are revealed through dreams experienced by the lead ritual specialist.

Polytheism and Pantheism

The inventory and identities of ritual paper figures gives the strong impression that Nahua religion is polytheistic, based upon an organized hierarchy of spirit entities each with its own name, character, and domain of control. This impression is reinforced when people ascribe agency to entities such as *tonatiuh* (sun), *tlalli* (earth), *cintli* (maize), *zahhuan* (a regional variation of the Catholic saint San Juan Bautista, regarded as the owner of water), or *tlacatecolotl* (the figure of man owl, the fearsome entity that leads the souls of the dead). In the published literature, names for gods or deities such as earth, water, lightning, thunder, and so forth, seem to label what most Euro-Americans would regard as elements of the natural world. Spanish friars who first encountered Aztec society described the religion as polytheistic based on their familiarity with Greek and Roman religions and that

characterization has never been fully challenged (Pohl and Lyons 2010, 13–21; Olivier 2016). However, the polytheism label never fit the Aztec religion very well nor does it adequately describe contemporary Nahua beliefs and practices.

A distinctive feature of Nahua spirit entities not usually found in polytheistic religions is their unstable identities, which constantly shift and blend into one another. For example, in myths from Nahua oral tradition, *tonantzin* (“our sacred mother”), the earth-fertility figure who gave birth to the crop seeds and who is identified with the Virgin of Guadalupe, readily exchanges identity with that of *apanchaneh* (“water dweller”), who sprinkles the milpas with life-giving rain and gives humankind the gifts of salt and fish (Sandstrom 2019). Because their identities are not fixed, ritual specialists are able to envision in the medium of paper any number of spirit entities as combinations of existing figures or wholly new ones. Organized into a non-hierarchical scheme that reflects a flexible order and lacks absolute categories of good and evil, the spirit entities exist in infinite variety, and each combines beneficent and malevolent characteristics. On closer inspection, it becomes clear that the Nahua organize their spirit pantheon according to a very different set of principles and rules from that of polytheism.⁵

It is our contention that the way these spirit entities are embodied in paper provides clues to their nature and to core principles of Nahua philosophy and religion. Regardless of the figure’s identity and with rare exception, the miniature human body is the central core of each cutting. The Nahua, like other Indigenous groups in Mesoamerica, employ the human body as a vehicle for conceptualizing reality in many different contexts and we know that the practice is ancient. Among the Olmecs (1400–400 B.C.E.), Karl Taube (2006, 302) has shown that “the human body served as a graphic model of the cosmos.” Alfredo López Austin (1988 [1980]) in his comprehensive and influential treatment of the place of the body in Aztec thought has sensitized scholars to its importance among ancient and contemporary peoples.

Bodies are what make human beings alive and its near-universal appearance in the paper figure complex of *el costumbre* religion means that for the Nahua all aspects and manifestations of the world are living entities:

⁵ We persist in using the term “pantheon” (following Hunt 1977) to describe the seemingly infinite configuration of spirit entities of *el costumbre* religion without implying that the system is polytheistic.

the cosmos itself is alive. People see every object and entity as animate and part of a larger whole interwoven at a fundamental level. This system of thought is incompatible with polytheism with its hierarchy of individual deities controlling specific realms. The Nahuatl name for the living cosmos is *totiotzin*, from the morphemes *to-* (“our”) + *tio-* (“divinity” or “deity”) + *-tzin* (the honorific), rendered “our honored divinity.” The name is based on the word *teotl* (alternately spelled, *tiothl*), often translated as *dios* or God. But it is a very different conception of deity from that of a theistic religion such as Spanish Catholicism. In Nahua monistic philosophy all things, beings, or conditions—people, animals, plants, spirit entities, directions, rainstorms, realms of the cosmos, and so forth—are aspects of *totiotzin*, the supreme entity that is coterminous with existence itself. Simply put, *totiotzin* is everything there is. We have come to appreciate that for the Nahua this concept is not a deity in the Western sense of a supernatural being imbued with consciousness, will, agency, or judgmental powers. It is instead *nontheistic* (if by theistic we mean an entity that takes a direct interest and routinely intervenes in human affairs) and *non-anthropomorphic* (in that it transcends human attributes or characteristics). Yet, paradoxically, the manifestations or aspects of *totiotzin* embodied in the paper figures are anthropomorphic and their creators conceive of them as beings with human qualities who are interested in what people do, who share human tastes, and who judge human behavior according to a set of rules.⁶ In paper form, they may act as intercessors or interlocutors between divinity and the world of human beings. They are simultaneously the messengers and the message, the parts that communicate with the whole of which they are themselves a part. Precisely how *totiotzin* connects to people through entities that possess human forms and human appetites constitutes a central mystery of Nahua religion.

Difficult to describe because nothing exists outside of its all-encompassing presence, *totiotzin* is everywhere and yet requires effort to approach or even recognize. We can affirm that although this entity does not seem to have human attributes, many Nahua believe *totiotzin* is capable of being disrupted or disturbed by the actions of human beings. It can also be calmed and brought into balance through the ritual work of dedicating offerings. Like the ecosystem we inhabit, *totiotzin* is impersonal, balanced in delicate equilibrium, outside of human consciousness, and critical to human sur-

⁶ See the insightful treatise by Guthrie (1993) on anthropomorphism.

vival and well-being. We conclude that the Nahua regard *totiotzin* as a kind of energy or power source that surges throughout the cosmos. This energetic potential can be found in every particle and being, but it is concentrated in abundance at certain places: within impressive geographic features like caves, mountain tops, and crags; where water flows from springs and pools; in astral bodies and cyclical celestial phenomena; in the potent words of a chant; in the charismatic personality of a ritual specialist; in a beautifully decorated altar; in a finely wrought paper cutout; and in the vigor of the growing maize plant. But appearances are deceiving. What in human daily experience seems to be many is actually one: everything in the cosmos comes down to *totiotzin*. Yet because *totiotzin* is elusive, offerings of food, libation, music, and incense can be understood as an effort on the part of the Nahua to accommodate and interact with this universal force. While people may attempt to gain its attention and make contact with this presence in everyday life, *totiotzin* becomes especially accessible when sought in the context of ritual.

It is for such occasions that the ritual specialists conceive entirely new paper cuttings and reconfigure traditional ones. They innovate in order to address new uncertainties and master techniques for coping with change and ambiguity, and by so doing they reveal yet more of the concealed aspects of *totiotzin*. The human figure at the center illustrates in a concrete way that the spirit entities are temporary manifestations or aspects of a living cosmos. Embodied in paper, they are called forth as required from the great unity. The fate of most of the cut-paper figures following the ritual offering parallels that of the abstract concepts they incorporate. Once created out of a common medium to serve a specific need, they are either destroyed or left behind on altars to disintegrate, disappearing back into the vast singularity from which the ritual specialist extracted them.

Observing and asking about these characteristics of the spirit entities as well as studying the design elements of the paper cutouts have led us to conclude that Nahua religion is a form of pantheism—a belief system in which the living cosmos itself is the deity (Sandstrom and Sandstrom 1986, 275–80; Sandstrom 1991, 238–79). Ritual specialists cut the enormous variety of paper figures to express the distinct but mutable aspects of this single reality. Similar to the pantheistic religions of Buddhism and Hinduism, Nahua ontological monism and its corresponding pantheon explodes into innumerable avatars, incarnations, embodiments, and concrete manifestations. These all reflect specific significant aspects of reality that serve

to guide people as they maneuver through life. The view that Mesoamerican religions are pantheistic is not new but the idea has slowly gained traction. Pantheism was first suggested in a 1910 article by Hermann Beyer (1965 [1910], 398) and developed more fully by Eva Hunt, who brought it to our attention in her remarkable work *The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem* (1977). Miguel León-Portilla also previously entertained Beyer's hypothesis in his analysis of Ometeotl, the Aztec lord of duality, in his *Aztec Thought and Culture: A Study of the Ancient Aztec Mind* (1963). We continued to make the case for pantheism in our study of the Nahua, Otomí, and Tepehua paper figure complex in *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico* (1986). Subsequently, John Monaghan (2000) in a comprehensive review essay presented the mounting anthropological evidence for pantheism and its theological underpinnings in Mesoamerica. The idea is developed most thoroughly by philosopher James Maffie in *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion* (2014), and it is this masterful synthesis that frames our further discussion.

León-Portilla (1963, 99, 102–03), however, has raised three objections to characterizing Aztec religion (and by implication, contemporary Nahua religion) as pantheistic. In the first place, he finds the label imprecise and argues that “it clouds rather than clarifies” (1963, 96). On the contrary, we have found the highly abstract concept of *totiotzin* to be difficult to understand but the idea of pantheism to be a clear and straightforward way to conceive of this metaphysical unity (for background, see Levine 1994; Maffie 2014, 79–136). León-Portilla further objects when claiming that “pantheism would make little sense” (1963, 102) given the transcendent nature of the supreme deity that he called Ometeotl, the ancient equivalent to the contemporary *totiotzin*. According to León-Portilla, this divinity, although imperceptible, was thought by the Aztecs to be distinct from the world and material existence, and not identical to it. While contemporary Nahuas may talk about *totiotzin* as if it is self-contained and independent from material existence, that does not mean that they conceive of divinity as distinct from the world. In point of fact, they reinforce through word and deed that divinity and reality are isomorphic. In order to communicate, both language and graphic systems must sometimes extract and objectify divinity, but such an operation in no way implies that these expressions and properties of divinity are therefore distinct from the world.

Finally, León-Portilla (1963, 99, 102–03) writes that the pervasive organizing principle of duality in Aztec culture is incompatible with the monistic philosophy underlying pantheism.⁷ The Nahua people of our study certainly divide experience into binaries of day–night, moist–dry, ordered–disordered, life–death, and male–female, among many other such examples. How can such dichotomies be reconciled with ontological monism? Engaging a concept he calls “dual-aspect monism,” Maffie (2014, 13, 48, 137–40, 169–70) demonstrates how both ancient and contemporary Nahua process metaphysics is fundamentally monistic *precisely because of its apparent duality*. He makes the convincing case that what on the surface are opposing realities in fact derive from a common substrate. The Nahuatl verbs *namiqui* and *namictia* convey a broad range of meanings including to meet, to find, to join, to marry, or to even things up (2014, 143–48). Oppositional dualities are really clashing *inamic* pairs in a process Maffie terms “agonistic *inamic* unity,” a mixed Nahuatl-English phrase that he defines as “the continual and continuous cyclical struggle (*agon*) of paired opposites, polarities, or dualities” (2014, 137). Although he was concerned with explaining Aztec philosophy and process metaphysics, he could have been writing about the Nahua today when he states:

The cyclical back-and-forth tug-of-war between *inamic* partners combined with the alternating, temporary dominance of one *inamic* over its partner constitutes and hence explains the genesis, diversity, movement, and momentary ordering of the cosmos. Each moment in this back-and-forth, cosmic tug-of-war consists of the temporary dominance of one or the other *inamic* within a pair, and therefore represents a temporary imbalance between the two (Maffie 2014, 138, italics ours).

Thus, in Nahua philosophy, what appear to be fundamental and incompatible divisions of reality are polarities within the same state of being, striving for dominance in a world constantly in motion.

By way of summary, the apparent instability of both the ancient and contemporary Nahua pantheons has led religious studies scholar Isabel Laack to write that

the best interpretation to make sense of this extremely complex and intricate pantheon characterized by fluidity and polysemy is to understand the deities as realiza-

⁷ Compare Furst (2001, 344–45); Miller and Taube (2015 [1993], 81–82).

tions and epitomes of particular forces, essences, or qualities moving through the cosmos. As such, the deities were different aspects of the same pantheist metaphysical essence—*teotl*, as Maffie argued—unfolding and manifesting in a kaleidoscope of facets. Particular qualities or specific clusters of energies were merely singled out and imagined as deity personae for ritual, iconographic, analytical, and pedagogical reasons (Laack 2019, 312).

Nahua anthropologist Abelardo de la Cruz also writes about how the pantheistic conception of reality extends not only to the world but to human beings as well:

A Nahua person is just a single piece of the Nahua universe. Each element of nature is connected to all the others. In the Nahua universe, all elements of nature are intertwined, and therefore what exists in nature belongs to a homogeneous whole. Christian elements may also be included in Nahua religion, but what happens in many cases is that at the time they were incorporated, these elements were given a divergent use and meaning from that of their religion of origin (Cruz 2017, 272).

Ritual specialist Cirilo eloquently summarized the relationship of human beings to this convergence of elements making up the cosmos when he told us the following:

God is one with the earth, one with the place where we were born in this dawn, where we came to alight in this dawn. Nobody came to be well born or privileged simply by chance on this earth. We always had to offer blood for this earth. So, with that, we also request something fair and just from God. With that we also dedicate an earth offering, so that we will thrive. With that we are given our earth, our roots, to be able to live. And for that reason, the earth and God have given us strength. God watches over us, Our Honored Father—Totahtzin—San José guards us, Our Honored Mother—Tonantzin—Guadalupe cares for us—all of them are witness-guardians in this dawn. It was long ago that the ancestors established the precedent of this ritual practice, and for this reason, the practice will never come to an end. All exists because of the sun—everything is because the sun is alive. Our lord God always wants to have a lighted candle, either on a Sunday or on a Wednesday. Let a candle be lit for our God, for our earth. That is how we live, how we were born, how we are working—as it should be.⁸

⁸ The ritual specialist's statement was recorded in 1998 by videographer Benjamin Marín López of the Universidad Veracruzana. A downloadable audio recording, with Nahuatl tran-

Note how the ritual specialist asserts that “God watches over us” indirectly through intercessors such as the Virgin of Guadalupe and Saint Joseph. The aspects or manifestations of *totiotzin* embodied in the paper cuttings, however, do take an active interest in human affairs and it is to them that people dedicate the ritual offerings. The exchange underscores the idea that the cosmos itself is a nontheistic divinity, approachable through its specific but temporary manifestations. The ritual specialist addresses Totiotzin–Dios–God as synonymous with the sun, earth, and other natural phenomena that reveal the expanse of the sacred cosmos. While *totiotzin* is everywhere, it makes its presence felt most clearly through the unmediated experience of what in the West is called nature. The paper figures are instruments for revealing deeper truth, much as telescopes or microscopes allow us to experience the reality of distant galaxies and unseen biota.

Related Research Findings

Ideas about monism and pantheism have been anticipated in recent studies by anthropologists and other researchers who focus on the history and contemporary ethnography of Mesoamerica beyond the Huastec region. The following brief review covers only a sample of the work exhibiting this trajectory. Daniele Dehouve (2015, 53) sees metaphor and metonym as

scription and draft Spanish translation, has been deposited at the Archive of the Indigenous Languages of Latin America, available after free registration at <https://ailla.utexas.org/>; see Sandstrom and Sandstrom (1998). The statement by Cirilo, delivered in Nahuatl with Spanish borrowings, was transcribed and translated by Abelardo de la Cruz and Alberta Martínez Cruz following the IDIEZ system of Huastecan Nahuatl orthography in Sullivan et al. (2016) and IDIEZ entries in the *Online Nahuatl Dictionary* at <https://nahuatl.uoregon.edu/>. The excerpt can be heard on Tape 1, counter 00:02:43–00:03:57 (AILLA resource ID: 284722): “Dios cetzin tlaltepactli, cetzin campa ticahuanqueh pan ni tlatlanextli, campa tihueticoh pan ni tlatlanextli. Axacah para cualli huetzico pan ni tlaltepactli. Ziempreh titlaezhuiqueh pan ni tlaltepactli. Para nopanoh no timotlahtlaniah ce mahuiztli. Nopanoh no titemacah ce ofrendah pan tlalli para quehcatzan timozcaltiah. Nopanoh techmaca totlaltepactli, tonelhuayo, para quenuhcatzan tiitztozceh. Huan yeca techmacatoc huerzah tlaltepactli huan Dios. Dios techmocuitlahuia, techmocuitlahuia Totahtzin San José, huan techmocuitlahuia inin Tonantzin Guadalupe—nochi inihhuantin tlamocuitlahuianih ipan ni tlatlanextli. Antes quemman mochiuhqui inin tlamantli quemman inihhuantin quitlalihqueh ni la mueztrah, huan yeca la mueztrah axquemman tlami. Ca nochi ca tonatiuh oncah—nochi ca tonatiuh eltoc. Toteucco Dios ziempre monequi ce zerah ma tlatlato pan ce dia domingoh o ce dia miercolez. Ma tlatlato ce zerahtzin para nueztro Dios, para nueztra tierra. Azi vivimoz, azi nacimoz, azi eztamoz trabahandoh—como ze debe zer.”

fundamental ways of thinking about the world and finds among contemporary Nahua of Guerrero that maize plants are simultaneously metaphors and metonyms of the human body. However, if Nahua philosophy is monistic, as we maintain, people may very well see the relationship of their bodies to their major crop not as metaphorical but rather one of identity at a fundamental level. Dehouve, although she uses the language of ontological dualism in her interpretation, recognizes that the Nahua see maize and human flesh as isomorphic and thereby anticipates what we have found in the Huasteca. Writing about 16th-century Aztecs, Alessia Frassani (2016) concludes from her discussion of the deity impersonator *teixiptla* that the songs, dances, and properly arrayed costume of the performer reach beyond symbolism and metaphor. She writes that from the Aztec perspective, these attributes, in fact, “are the god” (Frassani 2016, 443). The *teixiptla* performer does not stand for something else but rather manifests the deity itself. Perig Pitrou (2015, 2016, 2017), working with the contemporary Mixe, suggests that we overcome difficulties of studying religious ideology and behavior by seeing rituals as structured events between human and nonhuman persons. Ritual is best understood not by focusing directly on these agents but rather on the interactions among them. For the Mixe, personhood extends out to include what some would label in the West objects or processes of nature. The aim of these interchanges is to achieve pragmatic ends such as curing a disease or increasing crop yield. In short, just as for the Nahua of the Huasteca, the Mixe appear to embrace monism as the foundation of their ritual strategies. Pitrou translates the name of a major Mixe deity as “The One Who Makes Live” (2016, 467) or “He Who Makes Being Alive” (2017, 362), which appears to be an animating force similar to the Nahua concept of Our Honored Divinity–Totiotzin.

In their study of Maya sculpture, Stephen Houston and David Stuart (1998) state that the stone images are “more than inert, inanimate objects” and that they interact with human beings based on “shared ontological properties, in which sculpted stone attains a vitality commensurate with that of living actors” (Houston and Stuart 1998, 88). Still, the authors skirt monism in framing their explanation for the relationship between the Maya and their statues, falling back on the idea that statues are best seen as persons, that is, nonhuman entities with which humans interact. In a similar vein, Sarah Jackson (2019) takes a personhood approach in her study of Maya archaeological objects painted with human faces. She interprets these

artifacts as nonhuman persons in the Maya definition of the term rather than as aspects of a sacred cosmos sharing substance with human beings. Her goal is similar to Pitrou's, namely, to examine "how personhood operates between and among multiple entities" (Jackson 2019, 33). From our perspective, monism would appear in each of these cases to offer a more parsimonious explanation.

Allen Christenson (2008), in conducting research among the K'iche' Maya in Guatemala, recorded the words of a *nab'eysil* or ritual specialist as he made an appeal to an important spirit entity named Martín, "patron deity of life, maize, and sacred mountains" (Christenson 2008, 96). The ritual specialist, arrayed in Martín's clothing, performed a dance to renew the world and during the performance vanished into the darkness. Afterwards the ritual specialist informed the ethnographer, "I was not really here with you. I was in their world [i.e., "where the gods and sacred ancestors dwell"]. They filled my soul with their presence and guided my steps" (2008, 96). Christenson wrote of the incident that "the dance was not just a symbol of the rebirth of the world, but a genuine creative act in which time folded back on itself" (2008, 96). He concluded, "[i]t is not that the *nab'eysil* priest *became* his ancestors or danced *with* them. For him, the ancestors are an ever-present part of who he is because their blood is also his" (2008, 97, emphasis the author's). In sum, the ritual specialist apparently saw himself as sharing substance with his ancestors and from the perspective of monism, with everything in the cosmos. Like the Aztec *ixiptla*, by dressing and behaving properly, the ritual specialist was able to focus his being by entering into a specific relationship with his forebearers and thereby partake of the same essence and identity. We believe this behavior reflects a monistic view of reality very likely shared by people throughout Mesoamerica.

In discussing the links between Huichol ritual and art, Johannes Neurath (2013) identifies cases where different kinds of entities share a common essence or substance such as we might expect in a monistic philosophical system. He finds that art productions are alter egos of ritual specialists that in themselves have life and power (Neurath 2013, 25). He further states: "[r]itual objects do not simply 'represent,' but tend to 'present' powerful beings; that is to say, artistic creation, besides offering us figurations that many times can be read on a symbolic plane, engender creatures with life and will" (2013, 59; translation ours). As a further example, the author makes this point about Huichol masks: "[t]hese pieces are more

than images; they themselves are the gods that manifest themselves during ritual processes” (2013, 106; translation ours).

In her study of Nahua ritual art, Catharine Good finds that “[o]bjects have [the] capacity [to generate social relationships] because, in accord with local cultural logic, the vital force or energy of people is transmitted and flows, crystallizing in the objects that they are able to offer as gifts” (Good 2010, 26; translation ours). Indeed, she affirms (2010, 27–28) that Nahua people in Guerrero regard musical instruments, saints’ images, and maize cobs as living beings, all of which accords with a monistic philosophy. In his study of Tepehuan (O’dam) sacred arrows, Antonio Reyes (2010, 151) finds that such examples of ritual art are both containers and personifications of human and nonhuman beings. For agricultural rituals, the arrows become the ritual specialists, founding ancestors, and fathers or mothers of families and the community (Reyes 2010, 157). Feathered staffs, far more than symbols of authority, are themselves considered to be deities (Reyes 2010, 159, 162). The author concludes that “O’dam arrows are objects strongly charged with ‘agency,’ mediating a large number of social relationships, and as such they participate in a system of action with the clear intention of changing the world” (Reyes 2010, 161; translation ours). In a recent study of Akatek Maya pilgrimages in Guatemala, Jan Kapusta concludes (without specifically referencing monism) that what Euro-Americans consider natural phenomena are for the Akatek “not mere physical objects or symbols... [but] are live body-like as well as social-like persons” (Kapusta 2022, 189).

Offering a final example of research findings that anticipate our own, David Lorente Fernández (2020) has significantly clarified for Western researchers ideas that Nahuas of Texcoco have regarding bodies, souls, and the animating principles that make human beings alive. Although a difficult topic for non-Indigenous investigators, Lorente Fernández has described an assortment of animating entities found within each person that may be organized and divided in different ways depending on the context and interests of the individual providing the information. People say the body itself is a container or envelope enclosing souls or life forces, and it is the body that gives shape to these entities that in turn create a human being. In other words, the soul reflects the contours and shape of the body, and not the reverse (Lorente Fernández 2020, 156). In our understanding of ontological monism, we would say that the body, as a physical object, is itself a manifestation of *totiotzin* and therefore an aspect of the sacred

cosmos. As part of the living universe it contains concentrations or distillations of *totiotzin* that provide the spirit mechanisms and energy sources generating human life and animation. Regarding the human soul, Lorente Fernández writes, “[i]n place of speaking of discrete entities, distinguishable by forms, attributes, and functions, it would perhaps be more correct to refer to a single animated system or circuit that puts into play a dynamic between the unity of the complex and the fragmentation and multiplicity of its components” (Lorente Fernández 2020, 132, translation ours). In sum, from the Nahuatl perspective a human being operates like the cosmos itself in miniature, radiating energy, vitality, and consciousness from a central, life-giving source.

The ethnographic and archaeological studies we briefly review document cases throughout Mesoamerica where objects and beings normally considered to be separate entities from the Western perspective in fact share substance, life force, and vitality, which is what allows people to interact with them. We now turn to the paper figures themselves in order to place these ritual objects in the larger context of pantheism that lies at the heart of Mesoamerican religious systems.

Scaling the Human Body

Many Indigenous Mesoamerican cultures fashion larger- or smaller-than-life renditions of “culturally perceived realities or categories” through a mechanism Evon Vogt (1976, 11) identified as scaling. The Nahuatl clearly engage in the practice and we believe that scaling provides insight into the nature of the paper figure complex. The Nahuatl altar (*mesa* in Spanish, *tlaixpamitl* in Nahuatl) is a simple wooden table or platform of sticks with an arch erected over it. The structure reflects a layered view of the cosmos with the arch reproducing the vault of the sky (*ilhuicactli*), the tabletop as the earth’s surface (*tlaltepactli*), and the area beneath the altar incorporating both earth as an entity (*tlalli*) and the regions beneath the earth’s surface (*tlaltzintlan*) including the underworld (*mictlan*, place of the dead). The altar is thus a scaled-down version of the layered cosmos itself. Such miniaturization can be found in another focal point of Nahuatl ritual life: the wooden box displayed on house altars in which *el costumbre* devotees safeguard an assemblage of dressed paper figures of the seeds. People say the earth mother *tonantzin* gave birth to the seeds in a cave near

the summit of a sacred mountain. The box (sometimes painted blue to associate it with water) is that cave in miniature, and its place of prominence recalls how ritual specialists from the distant past lured the seeds into the villages so they can support food production. As a further example of reduction scaling, ethnographers working in Nahua communities in the southern Huasteca and the Sierra Norte de Puebla have reported that people conceive of the traditional dwelling as replicating in miniature the expanse of the universe: the house beams and braces are named for constellations and the cooking fire within it embodies the sun (Lok 1987; Lupo 1995, 177). Of course, the paper figures themselves are miniature embodiments of much larger objects and processes. This type of scaling is ancient, judging from the ubiquity of prehistoric clay figurines noted earlier.

Scaling in the opposite direction is also common. People in many Mesoamerican cultures envision the earth as a gigantic human body that is highly attuned to peoples' activities (Monaghan 2000, 27). The head of the earth is the mountaintops, its body is the earth's surface, and its feet are anchored in earth's interior, while the soil constitutes the earth's flesh, the rocks its bones, and water its blood. Some people also believe that sacred mountains share sexual identities with humans (García Garagarza 2012, 199). Nahua men treat the earth respectfully as if it were a living being by dedicating offerings in compensation for burning and penetrating it with digging sticks during planting. At funeral rituals, amends are made for the times when the deceased scorched the earth by clearing fields or making cooking fires. In this view, the earth is sentient and requires offerings such as food and tobacco that people similarly enjoy.

People also conceive of the sky as a living being in the form of a human body, lying with its head in the west and feet extending to the east (Reyes García and Christensen 1976, 127). On a less-grand scale, they conceive of the maize plant as the template for the human form: the tassel its hair, the stalk its body, and the roots its feet (Sandstrom 2009 [1998]). In Nahua belief, human beings take their physical form from the consumption of maize. People say that the dried maize plant standing in the field ready to harvest is the *ilamatl*, an old lady carrying in her arms the infant ear of maize wrapped in its dried swaddling leaves. Much in Nahua religious ideology is linked to the human body in this way. By mapping the human body onto virtually everything, large and small, extensively and intensively, the Nahua are making explicit their recognition that the wider environment

itself is a living entity that must be kept in balance ritually if human beings are to survive and prosper.⁹

The Stance of the Paper Figures

One enduring anthropological puzzle we would like to address is the precise meaning of the upraised arms and hands that are such a ubiquitous feature of the ritual paper figures. Whenever we asked ritual specialists about this design element—seemingly a posture of reverence or greeting—they replied obliquely with some remark like *así es el costumbre* (“that’s the custom”). Nor have researchers studying with *el costumbre* practitioners elsewhere in the region offered any more convincing explanations.¹⁰ Perhaps the stance is a design element that once had explicit significance but is no longer known to people today. Yet, if the meaning has been truly lost, it seems unlikely that the design would be perpetuated with such consistency. It has always been our contention that the front-facing, hands-by-the-head stance of the paper figures provides an important insight into core elements of Nahua religion and philosophy. It must summarize something important about how the Nahua understand the structure and dynamics of the cosmos even if we were unsure of its meaning. Like *totiotzin* itself, the posture is so pervasive that it escapes most people’s notice.

The solution occurred to us as we examined paper figures embodying the altar itself that ritual specialist Cirilo often cut. The spirit entity of altar (labeled A in Figure 5) is an unelaborate cutting in Cirilo’s conception, with the familiar anthropomorphic core but no distinctive headdress. It is cut with a rectangular body shape suggesting that it is clothed in a *jorongo*-like garment. The body contains four V-cuts with their flaps folded open, likewise arranged in a rectangle. We know that four points inscribing a rectangle serve to replicate *tlaltepactli*, the earth’s surface, a convention that traces to the pre-Hispanic period. Because Cirilo’s figure embodies the altar, we conclude that this central feature of the paper cutting is homologous to the altar tabletop situated between the arch overhead and the offerings placed on the ground beneath.

⁹ See Trejo Barrientos et al. (2014) for more on correspondences among cultures following *el costumbre* traditions.

¹⁰ Galinier (2004 [1997], 81) offers a psychoanalytic interpretation of the Otomí paper figures’ upraised arms as a posture that “evokes the discharge of sexual power.”

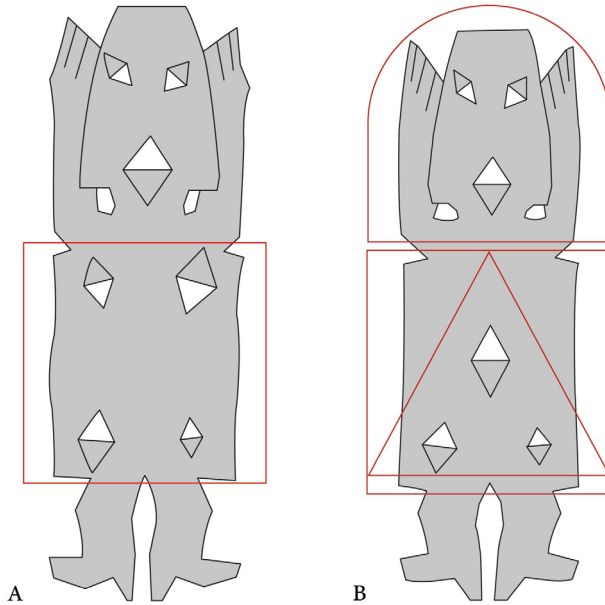


Figure 5. Aspects of the altar: A) altar–*mesa-tlaixpamitl*;
B) upper altar–*mesa de arriba-tlaixpamitl*

The ritual specialist cut another paper figure that he identified in Spanish as *mesa de arriba* or “upper altar” (labeled B). It closely resembles the standard image of altar, but instead of four openings it features three V-cuts arranged in an equilateral triangle. This pyramidal design replicates not the earth’s surface but defines the arch structure erected above the altar table that embodies the celestial realm, *ilhuicactli*. Herein lay the answer to our question about the enigmatic posture of nearly all the ritual paper figures: the upraised arms and hands with the head at the midline mirror the arch of the sky’s vault; the rectangular shape of the body corresponds to the earth’s surface; and the legs and feet serve to ground the human form to the earth’s interior. The anthropomorphic cut-paper creations are themselves scaled-down altars—replicas writ small of the structure of the cosmos. In sum, the hands-by-the-head arch, the body core, and the legs and feet of each paper figure are the layers of the cosmos that in turn provides the template for the Nahuatl altar. This interpretation offers further proof that the human body links the levels and differing scales of the universe into a coherent whole.

According to the logic of the paper figures, Nahua ritual specialists extract elements from the natural or social world as required by the purpose of the ritual by cutting the core form of a human body from paper and giving it adjunct components that embody its distinctive, identifying attributes. The practitioners spread animal blood on the paper cuttings to give them power (*chichualiztli*). However, bodies do more than reveal divinity, they link people to the sacred: the body in itself constitutes an animate altar homologous to the structure of the living cosmos. The design of the paper figures acts as a highly condensed statement of Nahua pantheism and its foundational ontological monism. One could describe the Nahua cosmos as an animated construct of reduplicating human body units, a structure based on the anthropomorphic form that people perceive to unfold at progressively larger and smaller scales, whose power and beauty lies in the repeated patterns that tie together what may seem (falsely) to be discrete realms of experience. As mentioned, the cosmic ordering fits the modern conception of an ecosystem—that is, a web of relationships easier to perceive in its myriad details than its totality.

Making Manifest the Divine

If Nahua religion is indeed pantheistic (and its apparent duality a dynamic expression of dual-aspect monism), then the graphic communication system of the paper figures takes on a whole new level of complexity. As shown, the paper figures themselves are part of the omnipresent and divine totality of *totiotzin*. Through them, the deity unfolds itself to become visible (and legible) to the ritual participant–reader. Normally hidden from view, *totiotzin* is concentrated in an artfully cut paper figure. The figures are not metaphors for water, earth, altar, or cross-sun (nor even an artful figure of speech that suggests the idea of these sacred elements), but rather they directly reveal the living aspect of *totiotzin* embodied in them. In the Western dualistic world view the paper figures must symbolize or stand for something else: the signifier and signified are distinguishable realms of reality. By contrast, in Nahua monism the paper figures fully embody the sacred, being at once a portion of that seamless reality and also completely integral to it: the signifier and the signified are identical, merged into one.

The ontological status of the contemporary paper figures can perhaps best be understood by examining the ancient Aztec concept of *ixiptla*,

referred to earlier. As mentioned, an *ixiptla*, meaning “representative” (or *teixiptla*, combining *teo-*, to mean something akin to a “sacred” or “holy” image or likeness) was for the ancient Aztecs and Maya a physical embodiment of deity that included dressed statues and individuals costumed to performed as the deity during important rituals.¹¹ Such adorned statues and deity impersonators, once properly arrayed in ritual paraphernalia, actually became the sacred personage and no longer constituted simply a statue or a human being. Like their Nahuatl-speaking descendants who cut the ritual paper figures, the preconquest Aztecs did not regard their statues or costumed dancers as metaphors, an interpretation that would follow only from the viewpoint of Western dualism. Instead, the statues and ritual performers disclosed the sacred to those well acquainted with their religious philosophy and graphic communication system.

Although he employs the Aztec term *teotl* in place of the equivalent contemporary Nahuatl word *totiotzin*, Maffie explains this transformation more fully:

An *ixiptla* consists of materials that are properly ordered so as to unconceal *teotl* or some aspect of *teotl*. The proper organization of the various elements composing an *ixiptla* along with the requisite accompanying ritual activities enable the assemblage to disclose specific clusters of *teotl*'s aspects.... The assemblage is thus able to serve as a medium through which ritual participants can focus upon and engage with specific aspects of *teotl*. What's more, the assemblage also becomes metaphysically (not just symbolically) potent itself since it becomes empowered with the concentration of the specific forces associated with and constituting the relevant cluster of *teotl* aspects. The assemblage ceases being an *ixiptla* and loses its potency upon disassembly. A non*ixiptla* is simply not properly arranged. That which becomes an *ixiptla* or *teixiptla*, in short, does so by virtue of becoming properly arranged and well-ordered as well as incorporated into relevant ritual activities. The Aztecs' ritual construction and use of an *ixiptla* and *teixiptla* appears cut from the same cloth as contemporary Nahuas', Otomís', and Tepehuas' ritual construction and use of cut-paper figures. In both cases, ritual specialists temporarily single out and abstract from the sacred whole various manageable segments for ritual attention. In both cases, there is no essential metaphysical distinction between ritual object and totality (2014, 113–14; italics ours).

¹¹ See Klein (2001) on deity impersonators.

Further, Inga Clendinnen (1991, 252) in her discussion of the *ixiptla* figure among the Aztecs, writes that it came in many different forms distinguished by three criteria: “An *ixiptla* was a made, constructed thing; it was formally ‘named’ for the particular sacred power, and adorned with some of its characteristic regalia; it was temporary, concocted for the occasion, made and unmade during the course of the action.” The ritual paper figures employed by today’s practitioners of *el costumbre* clearly fit these criteria.

Molly Bassett (2015) reaffirms Maffie’s conclusions regarding ancient Aztecs’ beliefs surrounding the embodiment of *teotl* in images and human impersonators. To augment her ethnohistorical focus on sacred bundles, she witnessed two Chicomechitl (Seven Flower, maize spirit entity) rituals in northern Veracruz in 2006 and 2010. She writes of the experience that “[i]n communities where modern Nahuatl speakers maintain *costumbres* (traditional practices), ritual manufacture in ceremonies... brings about ontological transformations in ordinary materials that become highly animate entities” (Bassett 2015, 14). She goes on to say that “[d]uring the course of [rituals], the paper figures transform from inanimate... *amatl* (paper) into animate... *tlatecmeh* (paper figures of natural deities). By the ceremony’s end, the sponsors recognize the [paper] effigies as living beings and family members” (Bassett 2015, 21). Like the pre-Hispanic constructs of *ixiptla*, the paper figures, after having been cut properly and laid out correctly in a ritual, become living embodiments of *totiotzin*. Ritual specialists feed and dress them, speak to them with the greatest respect, and in the case of disease-causing wind figures, treat them as infectious agents. Based on their behavior towards the paper figures, ritual specialists truly see them as living entities. The paper figures reveal a coherent view of the world that transcends dualism and provides a means for people to counteract the forces of disorder that threaten to overwhelm humankind. In this regard, Nahua conceptions and ritual practices would be of interest to scholars participating in the new material turn in religious studies (e.g., Bräunlein 2016). Distinct from what archaeologists have labeled “material religion” (e.g., McAnany and Wells 2008), contributors to the research specialty concentrate on the use people make in religious contexts of physical objects (or music, for that matter).

If the figures were symbols or metaphors, one would think that a single example would suffice for a ritual offering. Nahua rituals, however, typically require hundreds if not thousands of paper cuttings. A funda-

mental question is what leads the ritual specialists to deploy such an enormous number of paper figures in their offerings? We think the explanation lies in the fact that each image of a particular spirit entity reveals and reinforces a different aspect of *totiotzin* and provides a unique vehicle through which the sacred cosmos discloses itself. An altar laden with reduplicated paper figures expresses a greater portion of the deity and increases the value of the sacralized place of offerings. The greater the number and variety of ritual objects, the more *totiotzin* is concentrated: 10 000 paper figures are 10 000 expressions of the divine. It is precisely because of all of the objects placed on Nahua altars that they become the crucible where the powers of the cosmos converge: the properly arranged and laden altar becomes a place where humans can harness the sacred powers to their own benefit.

The complex relationship between the Nahua and their ritual objects is probably the most difficult feature of *el costumbre* practice for outsiders to understand. It is the unique knowledge of the ritual specialist coupled with the out-of-the-ordinary venue of the ritual itself that allow people to engage with ritual objects as a form of social activity. Imposing the Euro-American dualistic view on Nahua ritual objects threatens to reduce *el costumbre* religion to something akin to idol worship. Far from worshipers of idols, the Nahua see all things as part of the fabric of a living cosmos having the power under the right circumstances to affect states of being and the course of events. What we might call objects the Nahua see as subjects. Like a heavy rock perched on the edge of a cliff, Nahua objects store potential energy that ritual specialists activate through effort and skill.¹²

¹² A future line of research into the ontological–semasiographic system of ritual paper cutting (pitting monism against ingrained dualistic thinking) may fruitfully examine the usefulness of analytical constructs developed within Buddhist theological traditions as well as those associated with aesthetics, the philosophy of art. Reconciling abstraction, material expression, and pragmatic application in order to reveal the “true nature of things” implicates “suchness,” as Mitchell (2002) explains, which entails experiencing “things ‘such as they are,’ without superimposing views about them. That is, while one ordinarily views things as independent entities, experiencing the suchness of things is to see the emptiness of the independence, to see things as they are dependently arisen” (Mitchell 2002, 100). The imperative to understand the relationships among works of art and the concepts they embody also implicates “thisness” or “haecceity,” per Strayer (2007, 93-120), who explores the limits of abstraction in artistic production.

Reading the Paper Figures

The so-called pictographic systems of Mesoamerica underlying the Nahua paper figure complex are examples of a broader form of semasiography, a term coined by I. J. Gelb (1963 [1952], 11–13). As defined and expanded on by Elizabeth Boone, such “[s]emasiographic systems of communication convey ideas independently from language and on the same logical level as spoken language rather than being parasitic on them as ordinary scripts are. They are supralinguistic because they can function outside of language” (Boone 1994, 15). Semasiographic communication is found in all of the world’s cultures and involves what we understand to be a kind of picture writing. In Western societies it can be found in everything from airport signs, computer icons, knobs and buttons in car interiors, to graphic novels. Semasiographic communication exists alongside glottographic (alphabetic) systems and is not simply an earlier stage in the evolution of the latter. Boone identifies two types of semasiographic systems: conventional and iconic. In conventional systems, meaning is encoded in arbitrary symbols. Examples in the European tradition include symbols representing chemical structures, mathematical symbols, and musical scores. In iconic systems, signs convey meaning directly because the signs resemble what they embody or represent, however, some cultural background may be necessary to read them. The paper figures (in this narrow technical sense) constitute an iconic semasiographic system.

In our view, the paper figures are comparable to the pictographs in Mesoamerican codices. They are signs that revealed divinity to the reader. In the Euro-American world reading is a process of decoding symbols to grasp the intent of the author; in the case of the Nahua (and by extension, Mesoamerican cultures, past and present), reading is inherently a ritual act that allows a person to experience the sacred.¹³ Analysis of *el costumbre* ritual paper figures considerably expands our restricted Western definition of reading. As ethnographers, we are not in a position to specify the personal meanings each individual derives from gazing upon the altars with the multitudes of images. We can only clarify the ritual strategies that Nahua peoples use to comprehend (and thereby influence) the wider reality that impinges on their daily lives.

¹³ Maffie (2021) has turned his attention to studying the divinatory *tonalamatl* in this light.

Anyone entering a Nahua shrine with an offering in full progress would observe that activities are directed toward the multitudes of cut-paper figures laid out on the altar in neat rows atop paper *petates*, and to the bundles of larger-sized paper figures swaddled in cloth outfits and packed tightly together in sisal carrying bags. The paper cuttings are clearly the very heart of the crop-fertility ritual complex (as well as cleansing-curing procedures), and as such they are the key expressive components of *el costumbre* for the Nahua and neighboring Otomí and Tepehua people. Each figure specifies an aspect of *totiotzin* that can be deciphered and linked to the sacred totality. For outsiders, comprehending the messages conveyed by the figures requires knowledge of the history of the Nahua, their encounter with Spanish culture, their current circumstances, as well as familiarity with the corpus of Nahua oral narrations.

Figures are cut in such a way that someone literate in the system can identify and name each spirit, although we doubt that everyone in attendance at a ritual could consistently identify the large number of different cuttings in the altar arrays. Only ritual specialists possess such detailed knowledge. However, people have seen the assembly of paper cuttings on many occasions throughout their lives and everyone knows it to be composed of spirit entities intimately related to rain and crop fertility (or in the case of cleansing-curing rites, life-threatening pathogens). Much as a magnifying glass concentrates sunlight, the array draws these beings from realms far and wide to a central place where they can be addressed and incorporated into the ritual. Individual figures are always part of a larger complex in which the fates of human beings and cosmic forces are intertwined.

As one example (see Figure 6), the paper embodiment of *pilcintzin* (“little maize,” the honorific-diminutive form of the Nahuatl *cintli*, or maize in its young, developing stage) expresses something greater than the growing green plant or the doll-like human form with its profiles of ears of maize cut from the body (labeled A and B, the two cuttings are differentiated by their five- and seven-pronged headdresses). Maize, above all, is demonstrably the living link between the sun and humanity as a whole. The sun animates the universe by its heat and light, which the maize plant growing in the milpa captures. The energy (*chicahualiztli*) contained in the plant is transferred to people when they consume the grain. More than simply portraying the major staple crop, the cut-paper figure of maize constitutes an affirmation that the cosmos provides everything that makes life possible and worthwhile. It takes its place (along with all of the other paper figures)

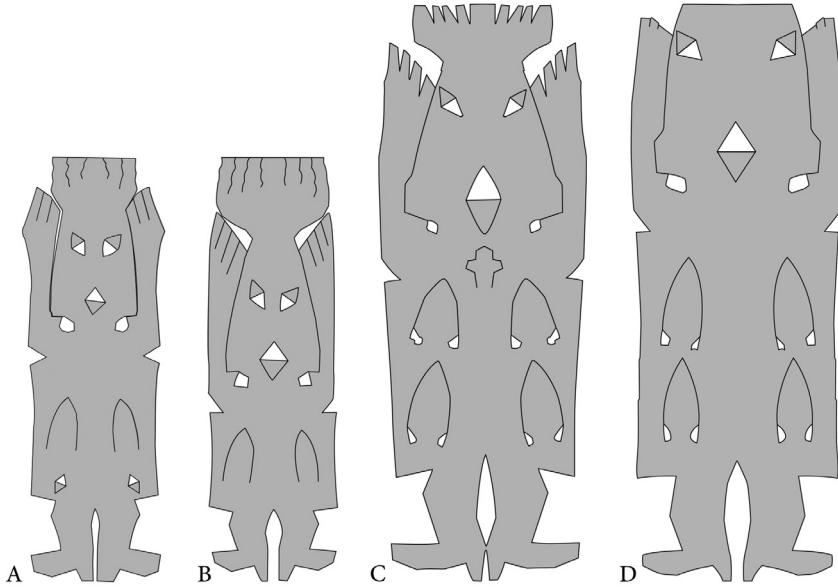


Figure 6. Aspects of maize [figures not drawn to scale]:
 A) little maize–*maizito-pilcintzin*; B) little maize–*maizito-pilcintzin*;
 C) little maize–*maizito-pilcintzin*; D) mature maize–*maíz-cintli*

in a broad, abstract system of thought and belief, providing empirical proof that the perpetual exchange between humans and the wider universe is in some kind of balance, at least for the time being.

While ritual specialists are free to innovate, they must also consider the constraints of the design vocabulary of their particular ethnic group. They commonly introduce iconographic components to distinguish among different aspects of a spirit entity, highlighting its stages of growth or states of change. Cirilo also produced a paper cutting of young maize (*pilcintzin*) with a nine-pronged headdress and a companion figure embodying mature maize (*cintli*), which he cut without a headdress (compare the cuttings labeled C and D).¹⁴ Contrastive features such as the presence or absence of a headdress or distinguishing body iconography is straightforward, but the

¹⁴ This pair of maize figures is similar to the components that make up the bundles of seed figures illustrated on the cover of this issue of *Estudios de Cultura Nahuatl*. Cirilo cut them larger (about 12 × 35 cm) than the figures designed to be laid out on *petates*. The paper figures are tied together onto an armature of folded paper “bones” along with one or two additional cuttings of squash, beans, or a bean-and-chili combination. Dressed in fancy cloth

ritual specialist may also employ more subtle design distinctions to reveal different facets of the entity. For example, cuttings labeled A and B in Figure 6 exhibit relatively naturalistic-looking headdresses suggestive of the corn-silk stage of maize growth, whereas the nine-pronged affair in the cutting labeled C is more stylized, perhaps indicating *pilcintzin* at a later stage with a greater amount of the strands of corn silk critical to plant pollination and development. This interpretation seems plausible, judging from the addition of another feature—a cross-shaped cut in the center of the body—that Cirilo identified as the spirit entity’s heart. For many Nahuas the heart characterizes the essence of a being and the cross evokes the life-giving sun and the personage of Jesus Christ. The absence of a heart device in Cirilo’s other embodiments of maize may emphasize that at this stage (a more fully developed phase based on the increasing prominence of the headdress), *pilcintzin* embodies greater vitality than either of its younger stages (with less elaborate headgear) or at its maturity (minus its headdress, when the corn silk has dried and the fully formed ear of maize in its husk is ready to harvest).

This complex property of *inamic* pairing is what Maffie (2014, 143–44) concludes is best translated as “its match” or “its complementary polarity.” It is a fundamental artistic convention that illuminates the dynamic of process metaphysics that underlies Mesoamerican ontological monism. As Maffie defines such a reality (in the context of ancient Nahua culture), it “is characterized essentially by becoming—not by being or is-ness. Aztec metaphysics embraces flux, evanescence, expiry, and change by making them defining characteristics of reality—rather than marginalizing them as mere illusion and unreality” (Maffie 2014, 43). We see this view still in operation today as a pattern repeated throughout the ontological–semasiographic system of *el costumbre* paper cutting and its iconographic building blocks or components. The cut-paper figures both present *pilcintzin* and convey information about *pilcintzin*, and the design focuses one’s attention on the vital property of plant growth, contrasting young–old through the devices of subtle changes in headdress and body design. The dynamic may be conveyed through purely iconographic means (as we saw with, the altar–upper altar pairing) or through gender binaries (e.g., man owl–man owl woman, grandmother earth–grandfather earth, and other such pairings). Other, more subtle, examples

outfits and adorned with jewelry and ribbons, they are preserved permanently on the ritual specialist’s altar in a box of aromatic cedar wood.

that require greater cultural knowledge to decipher are evident in standard portrayals of earth paired with variations Cirilo that identified as “other earth,” “earth over there,” “earth of the altar,” and so forth.¹⁵

One final example may serve to confirm the depth and flexibility of paper as a vehicle for revealing profound metaphysical truths based on close observations of nature. Particular aspects of the spirit entity that Cirilo identified as “flag” (using the Spanish word *bandera*) and also “sun” (*sol* in Spanish, *tonatiuh* in Nahuatl) are plainly evident (see Figure 7). The iconography is straightforward: its sunburst, fan-like headdresses of seven and five prongs (labeled A and B, respectively) invoke the rays of light emitted by the sun, differentiating what may be seasonal or daily shifts in solar power as the sun rises and sets. At first glance it closely resembles features of the sacred earth (recall Figure 2A) as well as the generalized hill (Figure 4B); the design of flag-sun could easily be mistaken for the others, but on close comparison, the distinctions are obvious. Like earth’s portrayal in paper, the image of flag has nine V-cuts protruding from the body, aligned three-by-three in parallel columns, the central column higher than the outer ones, suggestive of a massif of sacred hills. Cirilo’s corpus of flag-sun and earth cuttings taken as a whole (and together with cuttings of the various hills), portray an immensely rich sacred landscape dotted with mountains that link humans’ earthly terrain to the celestial realm.

Nahua rituals vary from simple cleansings to complex ritual offerings lasting many days (and pilgrimages to distant locales may stretch over weeks). After the paper figures have been created and laid out with great reverence, an individual participant may take up a smoking incense brazier or a sacred walking stick and perform a gently swaying dance or chant quietly before the array. They do not appear to be reading the arranged paper cuttings in any systematic way but rather they gaze upon the altar in a rapt, almost trance-like state, fully taking in the experience. We have no evidence that a particular set of paper figures laid out on Nahua altars constitutes a fully formed narrative. As mentioned, selection is inspired by ritual specialists’ dreams. As such, the figures hold deep meaning for people but the precise way they are laid out does not seem to reproduce a sequence of events such as we might find in myth and oral narrative.¹⁶

¹⁵ As we earlier noted, these entities and a complete array of ritual paper figures created for major Nahua pilgrimages are analyzed in Sandstrom and Sandstrom (2022).

¹⁶ Jim Maffie (in an email of November 27, 2021) pointed out that the contemporary ritual specialists (like their ancient counterparts in his ongoing study of the *tonalamatl* div-

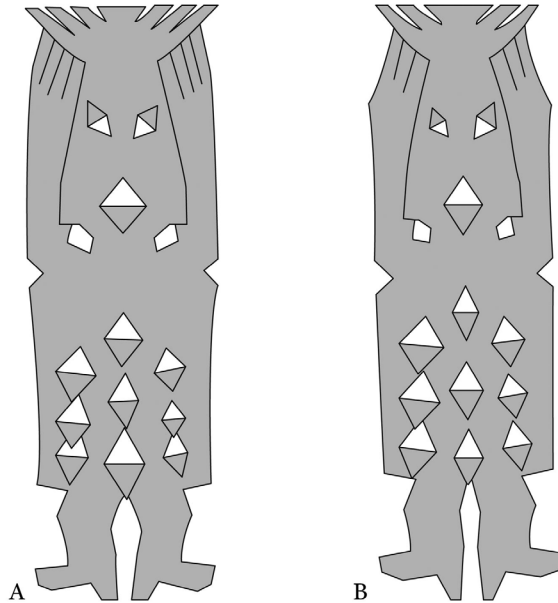


Figure 7. Aspects of the flag-sun:
A) and B) flag (sun)–*bandera (sol)*–*tonatiuh*

The seemingly idiosyncratic array of paper figures constitutes instead the spectrum of spirit entities originating from all of the realms, conditions, and existential circumstances of the cosmos. These embodiments (of water, earth, hills, thunder, lightning, the salutary wind, along with the disease-causing winds) are the forces of life that tie together the daily experiences of people who rely on the food they produce in their milpas. In cleansing–curings, the figures evoke chaos, disease, and death emanating from all quarters and realms that include the underworld and place of dead bodies. They are threats that affect people throughout their lives, and they appeal to widely shared fears. From the range of paper figures, participants undoubtedly create private narratives involving their horticultural activities or their children and extended families because every adult has had to confront unsettling events, disease, and death in their own personal experience. By observing the paper-figure array, people can look deeply into

inatory codices) are also undoubtedly focused not on some fixed meaning of the overall constellation of spirit entities but rather on arriving at a fluid interpretation based on the immediate, pragmatic concerns of each ritual occasion.

the contingencies of life and address the fears and hopes born of their own history and imaginations. Herein lies the incredible power of the paper images. Laid out before them on the decorated altar, in a sacralized space redolent with copal incense smoke and filled with the sounds of ritual chanting, lilting guitar and violin music, and the murmur of neighbors and kin, these devoted practitioners of *el costumbre* capture the forces embodied in the paper figures and render them manageable.

Despite the numbers of paper figures, their multiple identities, and the apparent dualities they present, we remain convinced that Nahua philosophy is resolutely one of monism. There is no limit to the variety of figures a ritual specialist may choose to cut and yet they all reveal, in their own individual way, *totiotzin*. When asked why there are so many different types of figures cut for a ritual, Cirilo responded with words that initially puzzled us deeply: “They are all the same” (Sandstrom 1991, 239). The differences were in our heads, certainly not his. In a monistic world, humans, animals and objects have life because they are part of a living cosmos. But the life they have is based on shared sacred substance—not on a multiplicity of essences or forms (as claimed for “analogism,” per Descola). And not, we surmise, a shared consciousness between humans and animals (as with “animism”), or a moral and physical continuity between humans and non-humans (as with “totemism”). And it clearly does not reflect the ontological dualism brought by the Europeans. But such ontological categorizations may all be subsumed as variations on a profoundly monistic world view.

Through *el costumbre* rituals, a Nahua person can interact and enter into reciprocal relations with the water, the earth, and the maize plant, however, despite their shared substance, spirit entities are not identical with human beings nor do they partake of the same consciousness or perspective. It is through complex rituals and lavish offerings that people attempt to reestablish the connections between cosmic realms broken during primordial mythic times. In this sense, the ontological turn has surprisingly little to say about *el costumbre* religion. To refine our understanding we must turn to increasingly sophisticated and detailed ethnographic research.

The precise layout of these figures gives physical form to the inchoate hopes, fears, and emotional states of people who live in a world constantly threatened by the destabilizing forces of disorder and disequilibrium. They present a tangible reality that far surpasses anything that could be expressed through words alone. The paper figure complex is a graphic communication

system that encapsulates and concentrates meaning for the Nahuatl analogous to religious images embedded in the stained-glass panoramas that impressed the people of medieval Europe and still holds the power to transfix people today. The average person does not have to know the identity of every cut-paper figure to perceive the power they embody or appreciate the relevance of these entities to their own life, health, and safety. Of course, the ritual specialists can name each image they create because it is their intention to make manifest a specific range of elusive entities and to offer a mechanism for engaging them through ritual exchange. The Mesoamerican paper figures are the physical manifestations of forces that deeply affect human life. As pictographic embodiments of *totiotzin*, the religious art of *el costumbre* transcends verbal narrative and engages people simultaneously on intellectual, visceral, and expressive levels.

BIBLIOGRAPHY

- Barrera Rivera, José Álvaro, María de Lourdes Gallardo Parrodi, and Aurora Montúfar López. 2001. "La Ofrenda 102 del Templo Mayor." *Arqueología Mexicana* 8 (48): 70–77.
- Bassett, Molly H. 2015. *The Fate of Earthly Things: Aztec Gods and God-Bodies*. Austin: University of Texas Press (Recovering Languages and Literacies of the Americas).
- Beyer, Hermann. 1965 [1910]. "El ídolo azteca de Alejandro de Humboldt." In *Obras completas. El México antiguo*, edited by Carmen Cook de Leonard, t. I, vol. 10, 390–401. Mexico City: Sociedad Alemana Mexicanista. Translation of "Das aztekische Götterbild Alexander von Humboldt's." In *Wissenschaftliche Festschrift zur Enthüllung des von Seiten Seiner Majestät Kaiser Wilhelm II. dem mexikanischen Volke zum Jubiläum seiner Unabhängigkeit gestifteten Humboldt-Denkmal*, edited by Ernst Ludwig Maximilian Emil Wittich. Mexico City: Müller Hermanos.
- 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 D. Mignolo, 3–26. Durham: Duke University Press.
- Bräunlein, Peter J. 2016. "Thinking Religion Through Things: Reflections on the Material Turn in the Scientific Study of Religions." *Method and Theory in the Study of Religion* 28: 365–99.

- Brumfiel, Elizabeth, and Lisa Overholtzer. 2009. "Alien Bodies, Everyday People, and Hollow Spaces: Embodiment, Figurines, and Social Discourse in Postclassical Mexico." In *Mesoamerican Figurines: Small-Scale Indices of Large-Scale Social Phenomena*, edited by Christina T. Halperin, Katherine A. Faust, Rhonda Taube, and Aurore Giguët, 297–323. Gainesville: University Press of Florida.
- Cauquelin, Josiane. 2002. "Chamanes et papiers découpés chez les Nung de Guangxi." *Péninsule* 44: 127–42.
- Christenson, Allen J. 2008. "Places of Emergence: Sacred Mountains and *Cofradía* Ceremonies." In *Pre-Columbian Landscapes of Creation and Origin*, edited by John Edward Staller, 95–121. New York: Springer.
- Clendinnen, Inga. 1995 [1991]. *Aztecs: An Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cruz, Abelardo de la. 2017. "The Value of *El Costumbre* and Christianity in the Discourse of Nahua Catechists from the Huasteca Region in Veracruz, Mexico, 1970s–2010s." In *Words and Worlds Turned Around: Indigenous Christianities in Colonial Latin America*, edited by David Tavárez, 267–88. Boulder: University Press of Colorado.
- Dehouve, Danièle. 2015. "Metáforas y metonimias conceptuales en las representaciones antropomórficas del maíz." In *Múltiples formas de ser nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas*, edited by Catharine Good Eshelman and Dominique Raby, 37–58. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Descola, Philippe. 2013 [2005]. *Beyond Nature and Culture*. Janet Lloyd, trans. Chicago: University of Chicago Press. Translation of *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Descola, Philippe. 2016. "Biolatry: A Surrender of Understanding (Response to Ingold's 'A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology')." *Anthropological Forum* 26 (3): 321–28.
- Dow, James W. 1986. *The Shaman's Touch: Otomí Indian Symbolic Healing*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Faust, Katherine A., and Kim N. Richter, eds. 2015. *The Huasteca: Culture, History, and Interregional Exchange*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Frassani, Alessia. 2016. "Depicting the Mesoamerican Spirit World." *Ancient Mesoamerica* 27: 441–59.
- Furst, Jill Leslie McKeever. 2001. "Duality." In *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, edited by David Carrasco, vol. 1: 344–45. New York: Oxford University Press.
- Galinier, Jacques. 1987. *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. Mexico City: Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología, 17).

- Galinier, Jacques. 2004 [1997]. *The World Below: Body and Cosmos in Otomí Indian Ritual*. Phyllis Aronoff and Howard Scott, trans. Boulder: University Press of Colorado (Mesoamerican Worlds). Translation of *La Moitié du monde: Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*. Paris: Presses Universitaires de France.
- García Garagarza, León. 2012. "The 1539 Trial of Don Carlos Ometochtli and the Scramble for Mount Tlaloc." In *Mesoamerican Memory: Enduring Systems of Remembrance*, edited by Amos Megged and Stephanie Wood, 193–214. Norman: University of Oklahoma Press.
- García Téllez, Alfonso M. 2018. *Écrits: Manuscrits à miniatures otomi*. Preface by Pierre Déléage, trans.; postface by Jacques Galinier. Nanterre: Société d'Ethnologie (Écritures, 3).
- Gelb, I. J. 1963 [1952]. *A Study of Writing: A Discussion of the General Principles Governing the Use and Evolution of Writing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gillespie, Susan D. 2007. "Different Ways of Seeing: Modes of Social Consciousness in Mesoamerican Two-Dimensional Artworks." *Baessler-Archiv: Beiträge zur Völkerkunde* 55: 103–42.
- Gómez Martínez, Arturo. 2002. *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicon-tepecanos*. Mexico City: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Good Eshelman, Catharine. 1988. *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*. Mexico City: Fondo de Cultura Económica.
- Good Eshelman, Catharine. 2010. "Expresión estética y reproducción cultural entre indígenas mexicanos. Problemas teórico-metodológicos para el estudio del arte." In *Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*, edited by Elizabeth Araiza, 22–33. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Guthrie, Stewart E. 1993. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Houston, Stephen D., and David Stuart. 1998. "Personhood and Portraiture in the Classic Period." *RES: Anthropology and Aesthetics* 33: 73–101.
- Hunt, Eva. 1977. *The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantan Mythical Poem*. Ithaca: Cornell University Press.
- Ichon, Alain. 1973 [1969]. *La religión de los totonacas de la sierra*. Mexico City: Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública (Colección SEP-INI, 16). Translation of *La religion des Totonagues de la Sierra*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (Études et documents de l'Institut d'Ethnologie).

- Ingold, Timothy. 2016a. "A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology: Philippe Descola's *Beyond Nature and Culture*." *Anthropological Forum* 26 (3): 301–20.
- Ingold, Timothy. 2016b. "Rejoinder to Descola's 'Biolatry: A Surrender of Understanding.'" *Anthropological Forum* 26 (3): 329–32.
- Jackson, Sarah E. 2019. "Facing Objects: An Investigation of Non-Human Personhood in Classic Maya Contexts." *Ancient Mesoamerica* 30 (1): 31–44.
- Kapusta, Jan. 2022. "The Pilgrimage to the Living Mountains: Representationalism, Animism, and the Maya." *Religion, State, and Society* 50 (2): 182–98.
- Klein, Cecelia F. 1976. *The Face of the Earth: Frontality in Two-Dimensional Mesoamerican Art*. New York: Garland Publishing Co.
- Klein, Cecelia F. 2001. "Impersonation of Deities." In *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, edited by David Carrasco, vol. 2: 33–37. New York: Oxford University Press.
- Laack, Isabel. 2019. *Aztec Religion and Art of Writing: Investigating Embodied Meaning, Indigenous Semiotics, and the Nahuatl Sense of Reality*. Leiden: Brill.
- Lenz, Hans. 1973 [1948]. *El papel indígena mexicano*. Mexico City: Secretaría de Educación Pública.
- León-Portilla, Miguel. 1963. *Aztec Thought and Culture: A Study of the Ancient Nahuatl Mind*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Levine, Michael P. 1994. *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*. London: Routledge.
- Lok, Rossana. 1987. "The House as a Microcosm: Some Cosmic Representations in a Mexican Indian Village." In *The Leiden Tradition in Structural Anthropology: Essays in Honor of P. E. de Josselin de Jong*, edited by Robert J. de Ridder, 211–23. Leiden: Brill.
- López Austin, Alfredo. 1988 [1980]. *The Human Body and Ideology: Concepts of the Ancient Nahuas*. 2 vols. Thelma Ortiz de Montellano and Bernard Ortiz de Montellano, trans. Salt Lake City: University of Utah Press. Translation of *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lorente Fernández, David. 2020. "La configuración alma-espíritus: interioridades anímicas y el cuerpo como vestido entre los nahuas de Texcoco." *Estudios de Cultura Náhuatl* 59: 31–64.
- Lupo, Alessandro. 1995. *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. Mexico City: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.
- Maffie, James. 2014. *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*. Boulder: University Press of Colorado.

- Maffie, James. 2021. "The *Tonalamatl* as 'Talking Book': Conversations with Other-Than-Human Persons in the Key of Life." Paper presented at the Northeastern Group of Nahuatl Scholars virtual meeting, convened by John F. Schwaller et al., the University at Albany, State University of New York, May 6–8, 2021.
- Marcus, Joyce. 1998. *Women's Ritual in Formative Oaxaca: Figurine Making, Divination, Death, and the Ancestors*. Ann Arbor: University of Michigan Museum of Anthropology.
- Marcus, Joyce. 2009. "Rethinking Figurines." In *Mesoamerican Figurines: Small-Scale Indices of Large-Scale Social Phenomena*, edited by Christina T. Halperin, Katherine A. Faust, Rhonda Taube, and Aurore Giguet, 22–50. Gainesville: University Press of Florida.
- McAnany, Patricia A., and E. Christian Wells. 2008. "Toward a Theory of Ritual Economy." In *Dimensions of Ritual Economy*, edited by Christian E. Wells and Patricia A. McAnany, 1–16. London: JAI Press.
- Mikulska, Katarzyna. 2015. *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios*. Zinacantepec/Warsaw: El Colegio Mexiquense/Universidad de Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos.
- Mikulska, Katarzyna and Jerome A. Offner, eds. 2019. *Indigenous Graphic Communication Systems: A Theoretical Approach*. Boulder: University Press of Colorado.
- Miller, Mary, and Karl Taube. 2015 [1993]. "Duality." In *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*. London: Thames and Hudson.
- Mitchell, Donald W. 2002. *Buddhism: Introducing the Buddhist Experience*. Oxford: Oxford University Press.
- Monaghan, John. 2000. "Theology and History in the Study of Mesoamerican Religions." In *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, edited by Victoria R. Bricker, vol. 6: *Ethnology*, edited by John D. Monaghan, 24–49. Austin: University of Texas Press.
- Neurath, Johannes. 2013. *La vida de las imágenes. Arte huichol*. Mexico City: Artes de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Olivier, Guilhem. 2016. "The Mexica Pantheon in Light of Graeco-Roman Polytheism: Uses, Abuses, and Proposals." In *Altera Roma: Art and Empire from Mérida to Mexico*, edited by John M. D. Pohl and Claire L. Lyons, 189–214. Los Angeles: The Cotsen Institute of Archaeology Press.
- Online Nahuatl Dictionary*. Stephanie Wood, ed. Eugene: University of Oregon, Wired Humanities Project. <https://nahuatl.uoregon.edu/> [Accessed April 15, 2022].
- Pitrou, Perig. 2015. "Life as a Process of Making in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico): Towards a 'General Pragmatics' of Life." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21: 86–105.

- Pitrou, Perig. 2016. "Co-activity in Mesoamerica and in the Andes." *Journal of Anthropological Research* 72 (4): 465–82.
- Pitrou, Perig. 2017. "Life Form and Form of Life within an Agentive Configuration: A Birth Ritual among the Mixe of Oaxaca, Mexico." *Current Anthropology* 58 (3): 360–80.
- Pohl, John M. D., and Claire L. Lyons. 2010. *The Aztec Pantheon and the Art of Empire*. Los Angeles: J. Paul Getty Museum.
- Reyes, Antonio. 2010. "Cazadores de almas. Las flechas tepehuanas y el arte de la personificación." In *Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*, edited by Elizabeth Araiza, 148–64. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Reyes García, Luis and Dieter Christensen, eds. 1976. *Der Ring aus Tlalocan: Mythen und Gabete, Lieder und Erzählungen der heutigen Nahuja in Veracruz und Puebla, Mexiko = El anillo de Tlalocan: Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los nawas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla, México*. Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, Bd. 12. Berlin: Gebr. Mann Verlag.
- Sahagún, Bernardino de. 1950–82 [1575–80]. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain; Book 2: The Ceremonies*. Edited and translated by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson. Santa Fe, New Mexico/Salt Lake City: School of American Research/University of Utah (Monographs of the School of American Research, vol. 14, pts. 1-13).
- Sahlins, Marshall. 2014. "On the Ontological Scheme of *Beyond Nature and Culture*." *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 281–90.
- Sandstrom, Alan R. 1981. *Traditional Curing and Crop Fertility Rituals Among Otomí Indians of the Sierra de Puebla, Mexico: The Lopez Manuscripts*. Bloomington: Indiana University Museum.
- Sandstrom, Alan R. 1991. *Corn is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Norman: University of Oklahoma Press (Civilization of the American Indian Series, 206); Internet Archive edition available at <https://archive.org/details/cornisourbloodcu00sand/>. [Accessed April 15, 2022].
- Sandstrom, Alan R. 2009 [1998]. "The Weeping Baby and the Nahuja Corn Spirit: The Human Body as Key Symbol in the Huasteca Veracruzana, Mexico." In *Mesoamerican Figurines: Small-Scale Indices of Large-Scale Social Phenomena*, edited by Christina T. Halperin, Katherine A. Faust, Rhonda Taube, and Aurore Giguet, 261–96. Gainesville: University Press of Florida. Updated translation of "El nene lloroso y el espíritu nahua del maíz: El cuerpo humano como símbolo clave en la Huasteca veracruzana." In *Nuevos aportes al conocimiento de la*

- Huasteca. Selección de Trabajos Pertenecientes al VIII Encuentro de Investigadores de la Huasteca*, edited by Jesús Ruvalcaba Mercado, 59–94. Mexico City: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Sandstrom, Alan R. 2019. “Agua y religión en Mesoamérica contemporánea.” In *Entre el despojo y la esperanza. Doce ensayos de historia y etnografía de la Huasteca*, edited by Jesús Ruvalcaba Mercado and Sergio Eduardo Carrera Quezada, 327–60. Mexico City: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Secretaría de Cultura del Estado de San Luis Potosí.
- Sandstrom, Alan R., and Pamela Effrein Sandstrom. 1986. *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press; Internet Archive edition available at <https://archive.org/details/traditionalpaper00sand/>. [Accessed April 15, 2022]
- Sandstrom, Alan R., and Pamela Effrein Sandstrom. 1998. “Postectli Pilgrimage 1998 Documentation Project” [chants and elicitation recorded in northern Veracruz, Mexico] (AILLA collection ID: 284714). The Archive of the Indigenous Languages of Latin America, LLILAS Benson Latin American Studies and Collections, University of Texas at Austin. Available after free registration at <https://ailla.utexas.org/>. [Accessed April 15, 2022]
- Sandstrom, Alan R., and Pamela Effrein Sandstrom. 2021. “Sorcery and Counter-Sorcery among the Nahuatl of Northern Veracruz, Mexico.” In *Sorcery in Mesoamerica*, edited by Jeremy D. Coltman and John M. D. Pohl, 69–113. Louisville: University Press of Colorado.
- Sandstrom, Alan R., and Pamela Effrein Sandstrom. 2022. *Pilgrimage to Broken Mountain: Nahuatl Sacred Journeys in Mexico’s Huasteca Veracruzana*. Louisville: University Press of Colorado.
- Severi, Carlo. 2019. “Their Way of Memorizing: Mesoamerican Writings and Native American Picture–Writings.” *RES: Anthropology and Aesthetics* 71/72: 312–24.
- Starr, Frederick. 1978 [1908]. In *Indian Mexico: A Narrative of Travel and Labor*. Chicago: Forbes and Co.; reprint, New York: AMS Press.
- Strayer, Jeffrey. 2007. *Subjects and Objects: Art, Essentialism, and Abstraction*. Leiden: Brill (Philosophy of History and Culture, 23).
- Stresser-Péan, Guy. 2009. *The Sun God and the Savior: The Christianization of the Nahuatl and Totonac in the Sierra Norte de Puebla, Mexico*. Boulder: University Press of Colorado.
- Sullivan, John, Eduardo de la Cruz Cruz, Abelardo de la Cruz de la Cruz, Delfina de la Cruz de la Cruz, Victoriano de la Cruz Cruz, Sabina Cruz de la Cruz, Ofelia Cruz Morales, Catalina Cruz de la Cruz, and Manuel de la Cruz Cruz. 2016. *Tlahtolxitlahucayotl: Chicontepec, Veracruz*. Zacatecas/Warsaw: Zacatlan Macehualtlallamican, Instituto de Docencia e Investigación Etnológica de Zacatecas

- (idiez)/University of Warsaw, Faculty of Liberal Arts (Totlahtol series, edited by Justyna Olko and John Sullivan).
- Taube, Karl A. 2006. "Lightning Celts and Corn Fetishes: The Formative Olmec and the Development of Maize Symbolism in Mesoamerica and the American Southwest." In *Olmec Art and Archaeology in Mesoamerica: Social Complexity in the Formative Period*, edited by John E. Clark and Mary E. Pye, 297–337. Washington/New Haven: National Gallery of Art/Yale University Press (Center for Advanced Study in the Visual Arts, Symposium Papers, 58 [papers presented at a symposium held September 19–21, 1996, as part of a National Gallery of Art exhibition, June 30–October 20, 1996, in Washington, D. C.]).
- Tolstoy, Paul. 1963. "Cultural Parallels Between South Asia and Mesoamerica in the Manufacture of Bark Cloth." *Transactions of the New York Academy of Sciences* (series 2) 25 (6): 646–62.
- Trejo Barrientos, Leopoldo, Arturo Gómez Martínez, Mauricio González González, Claudia Guerrero Robledo, Israel Lazcarro Salgado, and Sylvia Maribel Sosa Fuentes. 2014. *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 469–88.
- Vogt, Evon Z. 1976. *Tortillas for the Gods: A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals*. Cambridge: Harvard University Press.
- Williams García, Roberto. 1963. *Los Tepehuas*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

SOBRE LOS AUTORES

Alan R. Sandstrom es profesor emérito de antropología en la Universidad Purdue Fort Wayne (anteriormente Universidad de Indiana–Universidad Purdue Fort Wayne). Alan y Pamela han llevado a cabo una investigación de campo etnográfica a largo plazo entre el pueblo nahua del norte de Veracruz, México, y escribieron *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico* (1986). Además de servir como editor del *Nahua Newsletter* (1990–2011), Alan ha escrito *Corn Is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village* (1991, traducido como *El maíz es nuestra sangre*, 2010), y es coautor de *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica: The View from Archaeology, Art History, Ethnohistory, and Contemporary Ethnography* (con Frances Berdan, John Chance, Barbara Stark, James Taggart y Emily Umberger, 2008). Trabajos coeditados incluyen *Native Peoples of the Gulf Coast of Mexico* (con E. Hugo García Valencia, 2005); *Holy Saints and Fiery Preachers:*

The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America (James W. Dow, 2001); y *Mesoamerican Healers* (con Brad R. Huber, 2001).

Pamela Effrein Sandstrom es bibliotecaria asociada emérita y exdirectora de servicios de información y referencia (1998–2011) en la Universidad de Purdue en Fort Wayne. Trabajó como editora de reseñas de libros de referencia (2014–2017) para la revista *Choice* de la American Library Association y continúa sirviendo como archivista para la Sociedad Antropológica de los Estados Centrales. Tiene un master y un doctorado en bibliotecología y ciencias de la información, fue pionera en la aplicación de modelos óptimos de forrajeo para analizar el comportamiento de búsqueda de información de los académicos en la especialidad de ecología del comportamiento humano, y ha publicado en *Library Quarterly*, *Scientometrics*, y *Bulletin of the American Society for Information Science and Technology*.

Altered Folios, Alternative Histories in the Florentine Codex

Folios alterados, historias alternativas en el Códice Florentino

Rebecca DUFENDACH

Stevenson University (Estados Unidos)
rdufendach@stevenson.edu

Jeanette Favrot PETERSON

University of California, Santa Barbara (Estados Unidos)
jeanette@arthistory.ucsb.edu

Abstract

The histories found in the textual and pictorial narratives of the Florentine Codex (1575–77) were created by Nahua writer-artists (*tlacuiloque*) working with Bernardino de Sahagún. The manuscript reveals a complex process of translation, retelling, and visualization of Nahua culture, including the vivid memories of the Spanish-led invasion. Scholars have long worked with reproductions of the Florentine Codex as a “clean copy.” A closer engagement with its material facture, excisions, and paste-overs, however, reveals a manuscript subject to corrections, editorializing, and even censorship to meet the expectations of multiple audiences, royal, Franciscan, and Indigenous. To better understand what lay behind these ruptures and reconfigurations, we focus on several startling alterations in the Codex. The original creators had to contend with competing memories even as they recorded, revised, and added images to the folios of this remarkable cultural encyclopedia.

Keywords: Florentine Codex, Primeros Memoriales, materiality, altered folios, cut-and-paste, censorship, conquest

Resumen

Las historias que se encuentran en las narraciones textuales y pictóricas del Códice Florentino (1575–77) fueron creadas por escritores-artistas nahuas (tlacuiloque) en colaboración con Bernardino de Sahagún. El manuscrito revela un complejo proceso de traducción, recuento, y visualización de la cultura Nahua, que incluye los recuerdos vívidos de la invasión encabezada por los españoles. Los eruditos han trabajado durante mucho tiempo con reproducciones del Códice Florentino como una “copia limpia.” Un análisis más profundo de su factura material, supresiones y empastes revela un manuscrito sujeto a correcciones, edición e incluso censura para cumplir con las expectativas de múltiples audiencias, franciscanas, monárquicas e indígenas. Para comprender mejor qué hay detrás de estas rupturas y reconfiguraciones, nos enfocamos en varias alteraciones sorprendentes en el Códice Florentino. Los creadores originales tuvieron que lidiar con

Fecha de recepción: 4 de noviembre de 2021 | Fecha de aceptación: 19 de enero de 2022



© 2022 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

memorias en conflicto incluso mientras registraban, revisaban y agregaban imágenes a los folios de esta notable enciclopedia cultural.

Palabras clave: *Códice Florentino, Primeros Memoriales, materialidad, folios alterados, cortar-y-pegar, censura, conquista*

Introduction

In the 16th century scriptorium or manuscript workshop of the Franciscan *convento*, Santiago Tlatelolco, Bernardino de Sahagún oversaw a team of Indigenous scholars, authors, and painters. They were feverishly creating an illuminated manuscript known today as the Florentine Codex, currently in the Medicea Laurenziana Library, Florence. The year was 1576 and the Nahua team was under intense pressure to complete this ambitious compilation of Nahua culture. Not only were such records of Indigenous life being confiscated and destroyed by colonial authorities, but a malignant epidemic in central Mexico had already struck down many of their own. Today, more than ever, we can appreciate the anxiety provoked by such a rampant, highly contagious disease. These physical and emotional demands on the Nahua team are critical to understanding the material facture of the Florentine Codex.

As the culminating edition of Sahagún's monumental project, we think of the Florentine Codex as a clean product. Yet is also a hand-crafted draft, albeit a beautifully illuminated one destined for royal appreciation. Our inquiry addresses a dimension of the Florentine's materiality, that is the physical alterations and aberrations that are visible to the naked eye on its folios, and a few that are hidden.¹ Although alterations do not appear on every folio, there are significant changes made to the final folios that imply

¹ Rebecca Dufendach made the initial discoveries of the Florentine Codex alterations. See Dufendach, "Altered Folios, Altered Conquest History: A Material Study of Book XII of the Florentine Codex", paper delivered at the Conference for the American Society of Ethnohistory, September 27, 2019. The authors express their gratitude to the financial and scholarly support provided by the Getty Research Institute's multi-year, collaborative project: The Florentine Codex Initiative. In particular, we recognize Kim Richter at the GRI for her leadership and encouragement, and our colleagues, Alanna Radlo-Dzur and Berenice Gaillemín, whose many insights benefitted this study. We thank Kevin Terraciano, Nancy Turner, Conservator with Getty Museum Paper Conservation, and Silvia Scipioni at the Biblioteca Medicea Laurenziana.

the pages passed through the hands of multiple creators. Less attention has focused on the Florentine Codex as a physical object, although careful examination of its material facture reveals multiple excisions, white-outs and paste-overs. During its production in the Tlatelolco scriptorium, the manuscript was subject to corrections, editorializing and even a type of censorship, always keeping multiple audiences in mind. Although the readership of the Franciscan circle was always foremost, Sahagún aspired to have his monumental oeuvre travel overseas, to be presented to the Spanish monarch. Moreover, Indigenous viewers are implicitly addressed, given that Nahua hands were crafting their own heritage. The very act of transcribing text and selectively hybridizing images is transformative and the content self-referential.² Thus, the external audiences included the royal eyes for which the document was ultimately intended as well as fellow Franciscans, the beneficiaries of this monumental, in-depth record of Aztec life and the Nahuatl vocabulary. Internally, the Nahua authors and painters, who worked shoulder to shoulder, actively shaped and reviewed the contents at every stage, thus constituting a significant, critical audience.

From an inquiry into the Florentine's materiality, or what we refer to as "thinking with materials" we can draw certain conclusions about the European audiences, as well as the ethnic loyalties of the multiple creators and their working methods (Hunter 2013, 20, 22–23, 93). This approach not only makes palpable the hurried tempo of producing the manuscript, but it also allows access into possible motives for the physical changes. We acknowledge one can never fully ascertain the creators' intents; however, our analysis focuses on the physical changes or metahistorical elements for the deeper narratives they may reveal (White 1973). Several of the most startling alterations in Book 12, for example, move beyond correcting errors to disclose the underlying tension between rivaling Indigenous perspectives taken by the authors and painters who were recording the past and the Nahua-Spanish world views, particularly on the contested memories of the Conquest events.³ Our goal is to analyze the material alterations recently discovered in light of this vexed narrative framework.

² The ultimate product becomes an "inherently dialogical gamble" that records a plurality of voices, as Max Harris (1993, 13–14) states. On the multiple audiences of the Florentine Codex, see Peterson (2003; 2019, 29–33).

³ On the Indigenous conquest narratives through time, see Terraciano (2011; 2019b).

Creating the Florentine Codex

The encyclopedic project envisioned by Sahagún that culminated in the Florentine Codex (1575–77) encompassed 30 years of collecting data in two previous surviving drafts known as the *Primeros Memoriales* (1558 to 1561) and the *Manuscrito de Tlatelolco* (1561 to 1566) (Dufendach 2017, 206–10). Although by 1575 there was tremendous pressure to reinscribe information from previous versions of the texts, the final stage was particularly difficult. Sahagún faced persecution from Spanish authorities eager to root out suspected idolatry in Indigenous writings and from his own order who complained he was straining the Franciscan budget; “these writings were produced in a clean copy, for which a goodly number of *tomines* were spent for scribes” (Sahagún et al. 1575–77, bk. 2: f. 2). For each stage, Sahagún described the working process and by doing so, shines a light on the work of the Nahua creators.

The multicultural authorship of the Florentine Codex is well established. For much of the manuscript’s content, Sahagún relied on Nahua scholars and elders. Nahua scholars were educated in multiple languages and the humanities in the Colegio de Santa Cruz, Tlatelolco, where they had access not only to European books and illustrations but also to their traditional pictorial manuscripts. Born and raised in central Mexico, the Nahua student-scholars (*colegiales* and *gramáticos*) attended the first European-style college in the Americas, where Franciscans taught them to read and write in Latin, Castilian, and their native language of Nahuatl. The Nahua scholars named in the codex paratexts were the trilingual scholars, Antonio Valeriano, Alonso Vegerano, Martín Jacobita, and Pedro de San Buenaventura. Another group of Nahua scholars served as scribes for the project: Diego de Grado, Bonifacio Maximiliano, and Mateo Severino (Sahagún et al. 1575–77, bk. 2: f. 1v). Nahua elders, on the other hand, were of the generation who witnessed the war with the Spaniards and their allies; they recounted their still fresh memories orally and Nahua scholars recorded them around 1555. Therefore, each folio crystallizes the influences of the Nahua elders and the multi-lingual Nahua scholars.

Sahagún himself relegated the work of some of the Nahua scholars to the status of a scribe, a role often perceived as principally copyists, lacking agency to alter a document other than syntactical and orthographic errors. We contest the notion implied by the title of scribe and instead advocate

the scrivener's authorship and innovation (Sollors 2009, 461).⁴ Notwithstanding Sahagún's labels of scribe or grammarian,⁵ we generously postulate that all the team members participated in creating the many visual and alphabetic components of the manuscript. They materially changed and, at times, challenged the histories they recorded. Naturally, any alterations to alphabetic or visual narratives indicate differing levels of engagement by the creators and those changes affect the transmission of knowledge. We use scholar, author, artist, and *tlacuilo* (plural *tlacuiloque*) somewhat interchangeably to refer to the individuals who created the narratives of the Florentine Codex.⁶ Far beyond that of a mechanical copyist, the esteemed profession of *tlacuilo* incorporated not only the conjoined talents of writer-painters, but also the accumulated wisdom of the historian, sage and religious expert.⁷

The Florentine Codex as Object and Object of Study

The well-known Florentine Codex has been the object of intense study (and a wealth of scholarship) for many decades. Multiple translations of its bilingual texts and the resultant exegesis of the alphabetic writing in the Florentine have greatly advanced our understanding of, and appreciation for, this remarkable document.⁸ Only recently, however, have the physical properties and facture of the Codex been thoroughly and scientifically analyzed; this includes its paper fabric, watermarks, and pigments.⁹ A brief discussion of the manuscript as a physical object, including the nature and availability of

⁴ In the field of legal documentation, the doctrine of "scrivener's error" or copyists error allows courts to correct legislative drafting mistakes. See Doerfler 2016.

⁵ Referred to as "*escriuanos... escriujentes*" (Sahagún et al. 1575–77, bk. 2: f. 2).

⁶ In general, when referring to a visual narrative we use artist or *tlacuilo*, and when referencing an alphabetic text we use scholar, author, or writer.

⁷ Given the far-reaching role of the Nahuatl *tlacuiloque*, we prefer the title Florentine Codex to *Historia general (or universal) de las cosas de Nueva España* because the latter privileges a Spanish-only narrative. On the range of terms that qualify *tlacuilo*, see Molina (1992, f. 120r), Arellano Hoffman (2002, 221–23, Table 1), Boone (2000, 24–27).

⁸ For a history of Florentine Codex scholarship, see Bustamante García (1990, 1992), León-Portilla (2002), Terraciano (2019a).

⁹ See Wolf and Connors (2011), for several groundbreaking studies on the Florentine Codex as a physical object, especially the contributions by Diana Magaloni Kerpel (2011), Ida Giovanna Rao (2011), Piero Baglioni et al. (2011), and Salvador Reyes Equiguas (2011). See also Magaloni Kerpel (2013).

materials needed to produce it, is useful for understanding some of the motives that may have been in play in the cutting, pasting, and elimination of certain elements on the folios, and indeed, in the severing of entire folios.¹⁰

Clearly the Nahuatl scholars reviewed their work and addressed any issues they found with substantial alterations, despite their hastened pace. To summarize their working process on the two-columned format of each folio, the entirety of the Nahuatl-language content was written first in the right column, followed by the Spanish-language translation in the left column (transcribed either individually or with Sahagún's supervision). Lacunae were left, generally in the Spanish column, for inserting the images in the final stage. The Codex was initially bound in four volumes before leaving Tlatelolco;¹¹ it was then trimmed, rebound, and reduced to three volumes, likely in Spain.¹² The fact that the Florentine Codex is so tightly sewn in its rebinding poses significant challenges to studying the mechanics and timing of its construction, including a determination of its folio gatherings. We hypothesize that the *tlacuiloque* worked primarily on loose folios, although some alterations had to have been made after the manuscript was sewn and bound, either in its entirety or in partial gatherings, but still in the scriptorium, as evidenced by the cut tabs of the excised folios discussed below.

The European origins of the paper for the Florentine Codex is confirmed using two watermarks in common usage between 1493 and 1623 (Dibble 1982b, 25).¹³ Spain monopolized the importation of fine paper and imposed a heavy tax, making European paper in the Americas scarce and expensive. Given Spain's control of overseas trade and its paper bureaucracy, paper became an important political and cultural tool in maintaining ties with its colonies (Lenz 1973, 29–30). The more fibrous *amatl* or Indigenous bark paper continued to be made, although it too became increasingly in short

¹⁰ The Florentine Codex is composed of 1,223 folios, totaling 2,446 pages (recto and verso). In our references, we cite the book (from 1 to 12) and use the folio number from the upper right-hand corner in each book.

¹¹ Sahagún (in Anderson and Dibble 1982, 71) speaks of this first binding in the past tense, thus accomplished before the four volumes left his care.

¹² Dibble (1982a, 19) hypothesizes this reduction occurred after the Tolosa Ms, a copy of the Spanish-text of the Florentine completed sometime after 1580. An example of the trimming and rebinding of the Codex is explored later in this paper, with missing lines of Spanish text that are intact in the Tolosa copy.

¹³ The watermarks include Caballero with staff and Heart-Latin cross, and they have several variants. On the early production and benefits of paper (vs. vellum or parchment), see Eisenstein (1997, 87–89).

supply by the second half of the sixteenth century (Carr 2012, 22). Attempts at establishing local mills to manufacture European-style paper were largely unsuccessful.¹⁴ The lack of a robust domestic supply and the heavy demands on a very limited inventory of imported paper are important to keep in mind as we discuss the inventive ways manuscript-creators improvised, prolonged, and frugally recycled this most basic commodity.

Unlike the reliance on European paper, until the late 1570s the *tlacuilo* could readily produce or purchase needed pigments and dyes. A great variety of colors, both Indigenous and imported, were available in the marketplace; merchants also peddled their wares directly to the craftsmen in the painting workshop (*tlacuillocalli*) within the Franciscan convento in Mexico City (Sahagún et al. 1575–77, bk. 10: f. 55v).¹⁵ The Florentine Codex pigments have been chemically analyzed for their organic and inorganic compounds as well as their mineral and plant sources.¹⁶ Book 11 details the time-consuming work of making “the different colors” (*tlapalli*) in stages, from gathering the raw materials, grinding the ingredients by young male apprentices and women, and mixing agglutinates to some pigments before applying with either a brush or quill (Sahagún et al. 1575–77, bk. 11: f. 216–222v).

On the other hand, indigenous white and black pigments were in ready supply and appear to be relied on for the strike-throughs and white-outs visible in the Florentine Codex. White pigments (*tizatl*) were made from processed and ground calcium or gypsum. Most black paints (*tlilli*), always carbon-based, were fabricated from pine smoke (*humo de ocote*) or lamp black (Dupey García 2017, 25–27). As Magaloni Kerpel (2012, 165–66; 2019, 155) argues, both the Spanish and the Nahuatl texts (that were in place first), were executed in iron gall ink (*tintas ferrogálicas*), highlighting the alphabetic script as an import. The 1576 epidemic that interfered with supply lines and devastated the Indigenous population is reflected in the black and white palette of images in Books 6, 11 and 12, exposing the unavailability of polychrome pigments.

¹⁴ The data is unclear as to when paper mills were established and their success. The first paper mill or *molino* is said to have operated near Culhuacan, whether in 1533, 1575 or 1580 (Dibble 1982b, 25; Lenz 1973, 39–50; Hidalgo Brinquis and Avila Corchero 2013, 52).

¹⁵ The monastic workshop referred to as the *tlacuillocalli* (literally “painted house”) is mentioned four times in the *Anales de Juan Bautista* (Reyes García 2001, 196–99, 254–55, 274–75).

¹⁶ The recipes for many of the autochthonous colors are in Book 11 of the Florentine Codex, an abundantly illustrated book described as a “treatise” on painting methods (Magaloni Kerpel 2011, 159). See also Magaloni Kerpel (2014).

Thinking with Materials: The Long Tradition of Altering Folios

Although a colonial product, the Florentine was created during what is broadly considered the “Age of Print” (1450-onwards) during which European presses rapidly began dominating hand-written products (Eisenstein 1997, 43–162). Even so, the production of illuminated manuscripts persisted until the 17th century. These practices were not unlike the hand-crafted intricacies of Mesoamerican codices created precontact (Boone 2000, 25–27; Arellano 2002, 220–30). Colonial pictorial codices were the descendants of the long-held practice of writing with images, and, as Fernando Bouza points out, early modern Spaniards also vested visual texts with the same power to express concepts as written alphabetic texts (Bouza Alvarez 2004, 6). The Nahuatl scholars who worked on the Florentine were more than capable of making alterations and amendments during the creation of the manuscript, as Sahagún himself states (Sahagún et al. 1575–77, bk. 2: f. 2).

Among the proponents of artisanal work was the influential Spanish humanist, Juan Luis Vives, whose works were widely circulated in most educational institutions, including the library at Santiago Tlatelolco.¹⁷ In his *De tradendis disciplinis* (On Education), Vives encourages students to move beyond the intellectual pursuits of the academy to enter the workshops where they could “ask questions from craftsmen” and observe the creative process (Vives 1971, 4: 209).¹⁸ Just as Vives recommends the value of understanding the making of things (*techne*) to the production of knowledge, we focus on a tactile and visual engagement with the Florentine Codex. Hunter calls this approach “thinking with materials,” as a close analysis of the composite folios, with their revisions and changes, opens up new interpretative paths (Hunter 2013, 20–23, 90; Smyth 2004, 43, 49). Our analysis is based on a macroscopic and non-invasive examination of the Codex. We also used UV lighting to assist in uncovering texts and images occluded by overlays of superimposed paper or “erased” by white and black pigments.

¹⁷ Six books by Luis Vives (1493–1540) are mentioned without their titles in the 1574 library inventory of Santiago Tlatelolco (Mathes 1985, 32).

¹⁸ The information derived from understanding an artisan’s “bodily engagement with matter” is what Pamela Smith (2004) defines as “artisanal epistemology.”

Catalogue of Interventions: Black Ink, White Paint, and Paper Scraps

The practice of altering manuscripts by writing marginalia and inserting, pasting, or binding printed pages within a manuscript continued well into the seventeenth century (Smyth 2004, 36). Relatively common was the early modern European mode of constructing and revising artifacts that were “physically disassembled, reconfigured and recoded with meaning...” (Hunter 2013, 23).¹⁹ Scholarship on the alterations in manuscripts and printed works hint at the ways early modern writers and readers processed these texts. In her study of the ways Europeans interacted with printed matter, Ann Blair (2013) focuses on the reader’s interpretation. Readers cut and pasted elements within printed books for many reasons, including to censor information personally offensive (Richards and Schurink 2010). However, how a reader interacts with a completed text does not necessarily include how and why creators might alter their text during the process of production.

It is likely that Sahagún and his fellow friars at Tlatelolco were well-versed in the practices of marginalia, cutting, and pasting using handwritten and printed materials. Indeed, the earlier *Primeros Memoriales* also shows signs of alterations, as Eloise Quiñones Keber (1997, 20) notes, by gluing in leaves, cutting sheets, and deleting words using white paint. Clearly the appreciation for artisanal labor was not novel and dovetailed well with skills demonstrated daily by the artisans of hand-produced illuminated manuscripts. The Florentine’s scholars were required to think creatively about the different ways to manipulate the text and images to accommodate various challenges of space and the availability of materials. Changes from draft to draft are inherent in scribal culture or what Eisenstein (1997, 341–42) calls “textual drift.” This was exacerbated by the intensity of pace as the Tlatelolco team rushed to complete the Codex before spring of 1577. Under this time pressure, the work of the Indigenous creators was undoubtedly affected,²⁰ and is likely the reason for many, but not all, of the material changes, inconsistencies, and omissions.

¹⁹ “Acts of cutting paper apart and pasting it back together were, it is claimed, central to the ways in which men and women in early modern Europe read, traveled through space, integrated information, produced their books, and understood their drawings” (Hunter 2013, 69).

²⁰ Such as the vacant spaces left without images in the final stage of production in Books 11 and 12.

Table
MATERIAL ALTERATIONS IN THE FLORENTINE CODEX

<i>Alteration Type</i>	<i>Number</i>	<i>Location: Volume 1</i>	<i>Location: Volume 2</i>	<i>Location: Volume 3</i>
Strike-throughs and white-outs	13	bk. 1: f. 20; bk. 2: f. 24r; bk. 3: f. 31*	bk. 6: f. 69, 80; bk. 7: f. 14v, 19v, 20; bk. 8: f. 3v, 4, 27	bk. 11: f. 47v; bk. 12: f. 27v
Textual paste-overs	15	bk. 1: f. 26v; bk. 2: f. 121v, 123	bk. 6: f. 53, 56, 92, 133, 185v, 188	bk. 10: f. 48v, 49; bk. 11: f. 4v, 143v, 234, 238, 238v
Excised folios without new attachments	10	bk. 1: f. 0-1(IV-1), 11- 12, 12-13; bk. 5: f. 0-1, 14-15	bk. 6: f. 3-4; bk. 9: f. 63-64	bk. 10: f. 82-83; bk. 11: f. 219-221; bk. 12: f. 2-3
Excised folios with re-glued folios	5	None	bk. 9: f. 66-66v	bk. 10: f. 13; bk. 11: f. 143v; bk. 12: f. 26-26v, 27-27v.
Image paste-overs	2	bk. 1: f. 32v	None	bk. 12: f. 11v

* This instance of an alteration is technically a smudging out of text with new text written on top

We have segregated the types of interventions found in the Florentine into five categories moving from the smaller types of alterations (single words or portions of images that are struck out with black ink or white paint) to larger interventions of an entire folio or image that was cut and pasted (see Table). Within each of these categories, examples move from the practical need to correct errors to the more significant emendations that appear to be ideologically driven. We first discuss the most mundane alterations, the many forms of strike-throughs and white-outs over images and alphabetic texts, suggesting that some were not merely routine. Following this, we explore several examples of textual paste-overs and what they might mean about the editorial hands at work. Two types of alterations to the whole folio are then examined, some that were excised and others that were removed and then reglued with new folios. Finally, we detail two image paste-overs and venture what such changes might disclose about the important role of the paintings to communicate an alternative message.

*White-outs and Strike-throughs: Expedient Fixes
to Shape the Narratives*

In the category of white-outs and strike-throughs, the most practical and benign adjustments occlude and correct mistakes. We find 13 examples in this category, recognizing that further scrutiny under UV light may uncover more. Throughout the Florentine Codex there are many examples of pen lines that have been modified to conform to predetermined guidelines, such as the frame lines that are redrawn or adjusted around a primary or figural image (for example, bk. 2: f. 103). White paint is also applied to reconfigure the headdress and face of the deity-impersonator, *Napa tecutli*, so that he fits within his rectilinear frame (see Figure 1). Elsewhere a pentimento of an earlier drawing attest to the reworked position of the Aztec executioner's body and mantle on folio 27 in Book 8, as he stones a couple accused of adultery.

Strike-throughs include not only the white overpaint, but also the overwritten corrected text. It is also notable that although Sahagún's handwriting appears at least seven times on the folios of the Florentine Codex, including his signature, none of the strike-throughs discussed in this paper



Figure 1. Florentine Codex, bk. 10: f. 20 (detail), *Napa tecutli*.
Note: whiteout of headdress and profile. Photo by authors

are corrections in his hand (Sahagún et al. 1575–77, bk. 4: f. 81).²¹ When Sahagún does personally edit the text, he favors the less intrusive form of inserting terms using a caret or scribbling in the margins as opposed to the strike-through.

One representative example of a strike-through occurs in chap. 7 of Book 7 in a translation of the original Nahuatl text explaining that the year sign House was generally assigned to the West, or *Ciuatlampa*, or From the Place of the Women, for “it is said that there dwelt women; none of us men were there” (Sahagún et al. 1575–77, bk. 7: f. 14v). The Spanish-language column translates this phrase, but with a strike through the following text: “y no ay

²¹ A preliminary tally finds seven instances of Sahagún’s personal handwriting in the Florentine: bk. 4: f. 81; bk. 7: f. 7 (2 instances), 8; bk. 8: f. 19, 22v; bk. 10: f. 70v. Though Dibble (1982a, 19) mentions Sahagún’s handwriting in Book 9, the notes located do not match his shaky ductus. A steady hand wrote the edits in Book 9, as in the example on folio 48v. These script examples are not included in our table because they are not white-outs or strike-throughs.

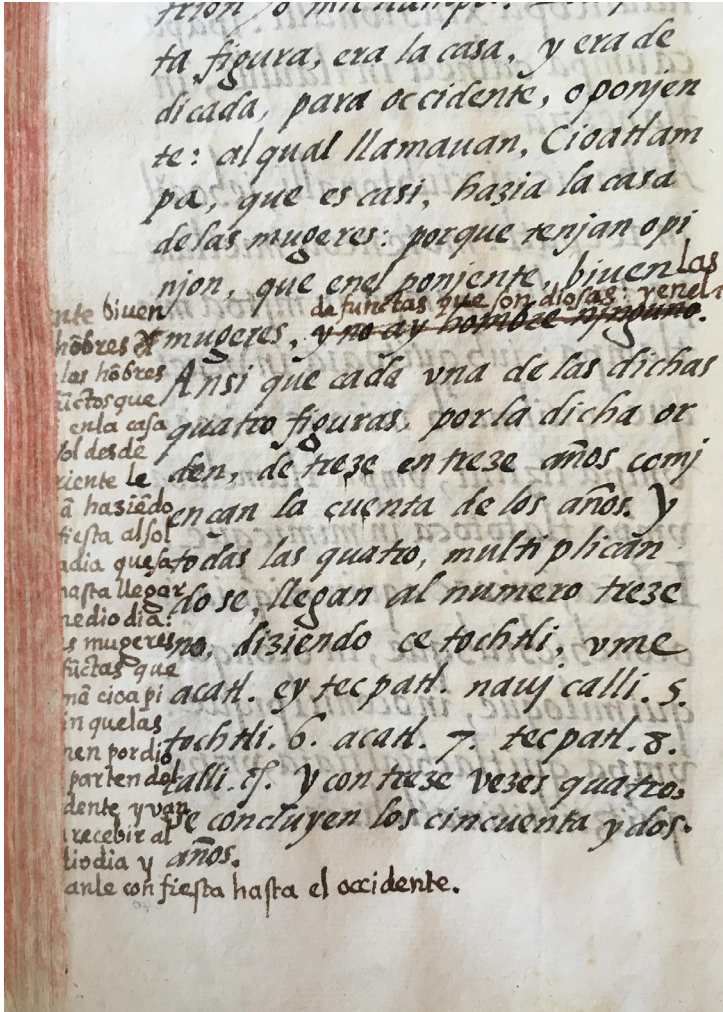


Figure 2. Florentine Codex, bk. 7: f. 14v (detail).
Strike-through text with additional margin text. Photo by authors

hombre ninguna” or “there is not a single man” (see Figure 2). Above this text and spilling over onto the outside margin, there is additional information that is not found in the Nahuatl text, clarifying that men were associated with the east and the house of the Sun. This strike-through and appended text speak to the ways that the perspective on gendered spaces was modified during the colonial period. It appears the writer, an elite man educated by a male-dominated religious order (as all of the Nahuatl scholars

were), documents that men also claimed their sacred spaces, even if the author was forced to write such information in the margins of the history. The original text found in the paragraph by the Nahuatl writer does not exclusively embrace the patriarchal order promoted by the Church and thus restores a traditional social structure of complementarity (Sousa 2017, 13–15).²² While this example of a strike-through appears to have some significant meaning, other instances appear relatively benign, accommodating a frame here, correcting some spelling there.

On the other hand, the erasure of the name glyph of Cuitlahua (Cuitlahuac), and the substitution of Cuauhtemoc's, may be one example of a white-out that has ramifications for the history of the war against the Spaniards and their allies. The short but remarkable reign of Cuitlahua is not mentioned in Book 12 although several important events occurred during his leadership. After the funerary rites for Moteuczoma, or possibly before, Cuitlahua, as *huey tlatoani*, likely issued the command that Mexica warriors pursue and attack the retreating Spaniards by boat and land (Sahagún et al. 1575–77, bk. 12: f. 42, 49v).²³ In addition, the 1520 epidemic struck Tenochtitlan described as a great plague, or *huey cocoliztli* that killed countless Indigenous people, desolated villages, and ultimately took Cuitlahua's life (Sahagún et al. 1575–77, bk. 8: f. 4. See also Dufendach 2019, 625). This history is detailed in Book 12, but it is also condensed in Book 8, where Cuitlahua is memorialized in the alphabetic texts. Following the traditional annals format that lists the names of the leaders and their images alongside the noteworthy occurrences (Boone 2021, 70), Cuitlahua is recognized along with his own untimely demise from the epidemic disease after only eighty days of rule (Sahagún et al. 1575–77, bk. 8: f. 3v–4). His sudden death abruptly ruptured the sequence of rulership and left the vacancy to the younger, less experienced Cuauhtemoc.

Each Indigenous *tlatoani* featured in Book 8 is portrayed with a pre-conquest pictogram, a loaded figurative symbol used to indicate rulership

²² Lisa Sousa points out that balance between complementary spheres (east/west, male/female) is necessary to the origins and continuation of the world. Personal Communication, 8/7/21.

²³ Although the dynastic rule of Tenochtitlan was never broken, as Lori Boornazian Diel (2018, 137) argues, even in the event of an unnatural or premature death, Cuitlahua may have replaced Moteuczoma before his death. Susan Gillespie (2008, 50, 52) notes that this sequence is found in the sixteenth-century histories by Aguilar (1993) and Bernal Díaz del Castillo (1862, ch. 126).



Figure 3. *Primeros Memoriales*, Sahagun et. al. 1558–61b, f. 51v.
 Detail of Lords of Mexico-Tenochtitlan: Cuitlahua (Cuitlaoatzin)
 and Cuauhtemoc (Quauhtemoctzin) with their name glyphs.
 © Real Academia de la Historia, España

(Boone 2019; Quiñones 2019). The pictogram consists of a seated male in profile, usually wearing a cloak, *tilmatli*, and royal diadem, *xiuhuitzolli*, with the ruler's name glyph adjacent to the human figure. In the *Primeros Memoriales*, the *huey tlatoani* Cuitlahua is illustrated in this manner (see Figure 3). The leader appears with his memorable name glyph composed phonetically of excrement (Sahagún et al. 1558–61b, f. 51v).²⁴ Directly below him is Cuauhtemoc with his name glyph, Descending Eagle, logically indicating his reign followed that of Cuitlahua.

The alphabetic text of Book 8 in the Florentine Codex follows the *Primeros Memoriales* sequence of leaders, but in the accompanying image of the ruler, the *tlacuilo* not only obscures the name glyph but replaces it with another. The tenth Mexica ruler's name is expunged with white paint and

²⁴ Molina 1992, f. 27v, *cuitlatl. mierda*. In other codices, such as the *Codex Mexicanus*, the glyph for water or *atl* is appended to *cuitla*. See Diel 2018, 137.



Figure 4. Florentine Codex, bk. 8: f. 4 (detail). White out of Cuitlahua name glyph with Cuauhtemoc (Descending Eagle) inserted. Photo by authors

the descending eagle glyph for Cuauhtemoc painted over it (see Figure 4).²⁵ There are several explanations for the replacement glyph. The first might reveal a distinct favoritism, particularly toward Cuauhtemoc, the lionized leader who is remembered for resisting the Spaniards. There is also the possibility that the *tlacuilo*, by choosing to depict one of the omen's during from the preceding reign of Moteuczoma in the space above the Cuitlahua text (the space typically dedicated to the ruler and his name glyph) accidentally displaced the depiction of the ruler to that of his successor (Sahagún et al. 1575–77, bk. 8: f 3v). Then, realizing his error, he erased the original name glyph and replaced it with Cuauhtemoc's name glyph to match the format of the previous rulers. Whether intentionally or accidentally, the artist eliminates the name glyph for Cuitlahua and highlights his healthy, heroic successor.

²⁵ See also Mundy (2015, 80–84) on the Indigenous memories of rulers during the colonial period.

The end result is that the visual representation of the *huey tlatoani* who died from the horrifying new illness was scrubbed from the record in the Florentine. The Nahua creators of the Florentine Codex who survived the epidemics of 1576 while working on the manuscript may have altered the image to diminish, even suppress, another leader lost to the catastrophe of the epidemics.²⁶ It is also possible the artist hoped to minimize attention to the chaos resulting from their ruler's precipitous death or perhaps simply wanted to highlight the importance of Cuauhtemoc. Regardless, these examples of white-outs and strike-throughs reveal the dynamic process of the Florentine's production and the ability of the Nahua authors to exert control over the content. While most appear as mechanical changes to spelling or punctuation, other alterations hint at deeper motives to constructing an alternative narrative.

Cutting without Pasting: Excised Folios with No Attachments

There are several examples where the full folios themselves are under the blade, undoubtedly to eliminate graver mistakes. This category of alterations is composed of ten excised folios, with the removal of as many as three folios from one location (bk. 5: f. 14–15). One of the more perplexing excisions occurs immediately in Book 1, after the Latin "Christus..." but before first folio of the prologue. Portions of the large-letter flourish with which the original script was written are still visible. Scholars have conjectured that the absent folio was the title page, denying us certainty of the Florentine's original title, whether it began with: *Historia general*, or with, *Historia universal, de las cosas de Nueva España*. Scholars remain conflicted in their assessment of the original designation; however, it is notable that the title found in the second draft, the *Manuscrito de Tlatelolco*, is *Historia Universal* (Sahagún et al. 1558–61a, f. 1).²⁷ It seems logical that the title page was intact when the manuscript left Sahagun's hands, but occurred at some point thereafter, perhaps in the manuscript's rebinding, or in its transference to, or within, Spain and/or Italy.

²⁶ "esta pestilencia deste año de mjll, y qujnientos y setenta y seis, que casi no esta y a nadie en el colegio muertos, y enfermos, casi todos son salidos." Sahagún et al. 1575–77, bk. 11: f. 238v; bk. 10, f. 83r.

²⁷ On the title page scholarship, see Bustamante García (1990, 339; 1992, 248–49, 328–34), Ríos Castaño (2014), Terraciano (2019a, 2).

The ten excised folios were cut during the final phase of production, likely following the first binding of the quires into four volumes. Of the excised folios with no replacement, one interesting example appears in Book 12 that narrates the earliest (1555) Nahuatl account of the initial war with Spaniards and their allies. Both the material alterations and the narrative structure deployed by the writers as they authored their own history allow us to better understand their motivations. Even as some of their Nahuatl texts and original images are changed and/or camouflaged, the writer-artists build a compelling story line in time and space, one that contains recognizable protagonists who drive the plot until the final and tragic denouement.

In Book 12, evidence of an excised folio appears as a cut-out flap between folios 2 and 3 in a chapter that details the eight omens foretelling the arrival of the invaders. The missing folio is found in the middle of the seventh omen, in which Moteuczoma examines an extraordinary crane with a mirror on its head (Sahagún et al. 1575–77, bk. 12: f. 3.). Upon his gaze into the crane-mirror, Moteuczoma sees a multitude of people, outfitted for war, carried on the backs of “deer,” the term initially used to identify horses. To understand the motivations for this excision, a useful comparison can be made with a previous draft, the *Manuscrito de Tlatelolco*, that contains an account of the omens in the conquest narrative. In this second stage, the seventh omen occurs in the middle of the folio (Sahagún et al. 1561–65, f. 75v). The text for the paragraph in the two manuscripts is identical, a similarity with no apparent break or added information, that indicates the Florentine Codex is not missing any details, much less an entire folio’s worth of information. It is certainly possible that the tab is not from an excised folio but is a long strip of a folio added to the gathering on the other side of the gather fold. Thus, in this case, it appears that the folio flap appears in the book for a motive other than censorship, but for reasons that are still unclear.

Replacement Narrative: Excised Folios with New Attachments

There are five examples of folios that once removed, had new sheets pasted in contemporaneously, that is, during the production phase. Two of these replaced folios are found in Book 12 as folios 26 and 27. These two pasted-on alterations in Book 12 suggest the creators were motivated to cut out the folios and paste two new folios onto the cut flaps, likely to change the original Nahuatl content of the passage.

As visible on folio 26v (see Figure 5), the glued folio does not fully cover the last letters of the line closest to the margin. Moreover, the altered folios differ from the previous and following folios in another key aspect. They deviate from the remainder of the Codex where two different scribal hands produce the Spanish and Nahuatl texts. Since the columns in folios 26 and 27 are rendered in the same hand, that is, in the hand that wrote the entire Spanish-language text of Book 12, the removal of the folios occurred in the course of writing the Spanish translation column, or in 1576. Given that the Nahuatl account was written down around 1555 (Terraciano 2010, 53), we hypothesize that the material in the original folios must have related to an early Nahua version of history tolerated in 1555, but that by the 1570s, may not have been acceptable when a dominant Spanish narrative was widely circulating.

Both the textual and pictorial content of the two pasted-on folios centers on the first meeting and physical detainment of the Nahua ruler, referred to as the *huey tlatoani*, or great speaker. Chapters 16 and 17 detail how the Spaniards entered the palace and immediately captured Moteuczoma. He then showed them to his treasure store houses, which they sacked in their search for gold. In adjacent images on folio 26v (see Figure 5), the *tlacuiloque* underscore the physicality of the ruler's arrest mirroring the Nahuatl text that the Spaniards "took hold of" and "grasped" Moteuczoma (Lockhart 1993, 122). The paired scenes on the same theme were executed by two different hands, Artists D and E, who were the original painters. Artist D was responsible for the 15 images preceding folio 26v, and D executed the following 15 images, distinctions made based on their idiosyncratic style characteristics.²⁸ This locates the replacement folios within the initial chronology of the Florentine creation. The man-handling of the ruler defied the Mexica taboo toward touching a divine king, but appears to strike an empathetic cord with the *tlacuiloque*. This attitude is underscored by the central position of Moteuczoma between his captors, a pose that Magaloni Kerpel (2003, 216–19) compares to that of Christ as *Ecce Homo*.

The revised folios were likely created in response to political pressure to avoid a fundamental contradiction with the official narrative as dictated by the Spanish conquistadors. Chroniclers such as Francisco López de Gómara, who published his history of the conquest in 1552, based his account

²⁸ Ten painters (Artists A-J) and three writers are identified in Book 12 by a Getty research team of Alanna Radlo-Dzur, Berenice Gaillemain, and the authors of this essay.

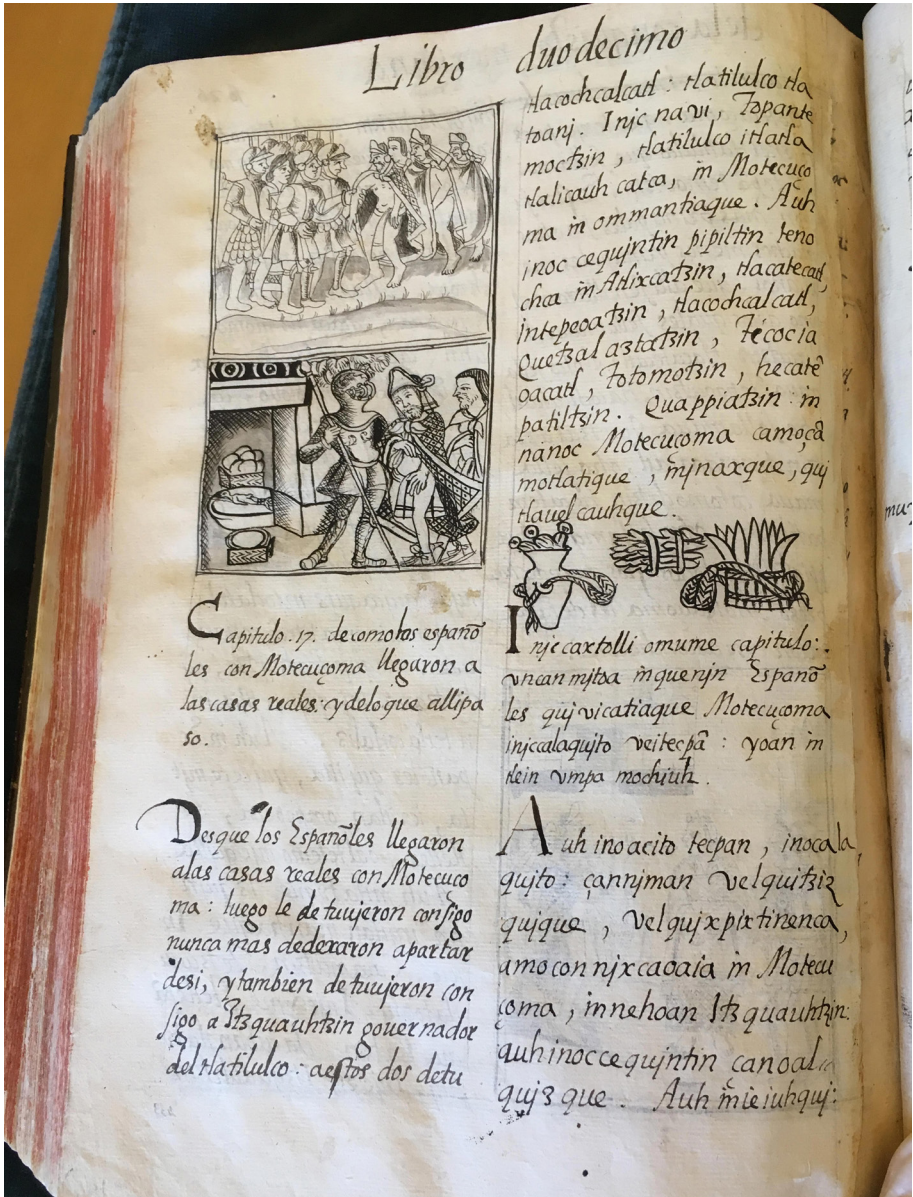


Figure 5. Florentine Codex, bk. 12: f. 26v.

Note: glue has yellowed, and the new folio does not fully cover the last letters of the original folio. Photo by authors

primarily on the information found in the letters of Hernán Cortés to the Spanish monarch, Charles V.²⁹ Not surprisingly, Cortés's version of events legitimized the conquest and invented the legal precedence and justification for his unlawful actions. His second letter dated October 30th, 1520, and published in 1522, contains Cortés's legal rationalization for the conquest. He invokes the notion of *translatio imperii* or the peaceful transfer of power and empire from one person to another, casting Moteuczoma as a mere custodian of the throne and Charles V as the rightful king (Terraciano 2019c, 169, 182; 2011, 70). Cortés recounts Moteuczoma's convenient speech of abdication, handily peppered with Christian notions, during their first meeting in which the Nahuatl ruler openly and readily acknowledges the King of Spain as their "natural lord," cedes his empire, and pledges all the Indigenous inhabitants as faithful vassals (Pagden 1971, 48, 85–86). His letter continues to state that he decided shortly after the first meeting that "it would benefit Your Royal service and our safety if Moteuczoma [Moteuczoma] were in my power and not in complete liberty" (Pagden 1971, 88). The craftily earnest writings of Bernal Díaz del Castillo, the simple "soldier" fighting under Cortés, justifies the detention of the Nahuatl leader explaining that Moteuczoma was physically held but never against his will, a narrative reported previously by Gómara (Díaz del Castillo 1862, 1: 457–58; López de Gómara 2007, 162).³⁰ The early confinement of the *huey tlatoani* became a key element of the Spanish legal strategy, arguing that Spaniards had secured the empire through the detention of the supreme leader and that this event occurred soon after the entry into Tenochtitlan. Following this logic, any form of resistance, such as that of warriors in defense of their homeland, could be considered treasonous and, thus, validate the violence of the invasion.

It is very possible that the currency of these European publications outweighed the native accounts, requiring the timing of Moteuczoma's capture to be moved to earlier in the narrative on the pasted-in folios 26 and 27. For example, the Annals of Tlatelolco, dated 1528, recount that the leaders of Tenochtitlan and Tlatelolco were not seized until immediately before the festivities of Toxcatl when the Spaniards launched their violent

²⁹ It should be noted that his entire body of historical writings was banned by the Spanish crown from 1553 until 1572 (López de Gómara 2007, XXIII).

³⁰ As Cortés' secretary, Gómara interviewed key witnesses to the Spanish invasion of Mexico.

ambush on unarmed celebrants in May of 1520 (*Unos Anales Históricos... 1528*, f. 27).³¹ The Codex Aubin also mentions Toxcatl but is ambiguous on the leader's capture. It states that Moteuczoma refused to put Mexica warriors on guard for the ceremony by rhetorically asking if they are among enemies, indicating the ruler's apparent lack of fear and suggesting that he had not yet been violently seized.³² In sum, the timing of the leader's detention remained contested throughout the sixteenth century.

We are speculating that the original representation of the leader's arrest, before the cutting and pasting of the new folios, occurred later in the Florentine Codex narrative. Certainly, the images speak to this sequence. Ten folios later, on folio 36, the ruler is pictorially represented in irons. This emphasis on a pivotal event: Moteuczoma's capture and detainment in triplicate images and in two discrete locales in the narrative, highlights the tension between conflicting Indigenous and Spanish accounts. While motives can be difficult to decipher, it is clear that the makers of the Florentine Codex were sensitive to the fraught political landscape of their time.

Cut and Paste Alterations

The act of cutting and pasting paper to fix, occlude, or in some way alter the original text and/or image is a tradition found in both Mesoamerica and early modern Europe. Although the great majority of hand-written and illuminated works were also collaborative,³³ in most cases the techniques of cutting and pasting were deployed after the original composition in order to enhance the documents, remove or hide previously painted information. Manuscripts produced in Mexico during the same period as the Florentine Codex reveal pasted alterations that are registered on their surfaces. The Tira of Don Martin (or Codex Saville, 1560s) has six examples of paste-overs cut from *amatl* paper, positioned not with an adhesive but perhaps pounded into the *amatl* substrate (Radlo-Dzur et al. 2021).

³¹ See the transcription and translation in Lockhart (1993, 257): “*yn iquac tenauati Tonatiuh ye yl[p]itoc moteucuçoma yoā y tlatilulco ytzquauhtzi tlacuchcalatl.*”

³² *Codex Aubin*. Ms 31219. British Museum Library, 1576, f. 43: “*Cuix toyaopan in ticate...*” (Lockhart 1993, 275).

³³ In Europe, the 14th century Lutrell Psalter was produced by six different hands in several stages. See Camille 1998, 323–34.

Another collaborative manuscript, the Beineke Map (1554–65), like the Tira, was similarly reworked as a corrective historical narrative.³⁴ These paste-overs, however, relate to a later time frame when the manuscript was updated by the local Indigenous community for political reasons, retrograde alterations that do not accord with our conclusions regarding the Florentine’s co-terminus alterations.

In considering the almost universal use of paste-overs of various types, it is important to take into account such factors as local budgetary demands, the scarcity of paper and other materials, and the uneven supply of writers and scribes. This was clearly a factor in the paste-overs of the Aztec history known as the Durán Codex (completed 1581), where composite illustrations made from salvaged fragments of previous drafts are found in Treatises 2 and 3. These constitute true *découpage*, virtuoso mosaics of paper assembled to create new “cut-out paintings.”³⁵ These cut and paste images do generate new meanings, but are primarily ingenious short-cuts to finding artistic solutions, rather than the layering over of previous texts and images we find in the Florentine Codex.

Alphabetic Alternatives: Pasting Over Texts

We found 15 textual paste-overs, likely of European paper, most examples to correct syntactical or spelling errors during the creation process. The rough edges of the paste-overs indicate they are frugally torn from a precious and expensive paper supply. In one curious incident, the scribe covered up a Spanish-language title for a sacrificial rite, perhaps erroneously placed in the Nahuatl column (Figure 6). On the left, one can read the same title in the Spanish-language column and it underscores the idolatrous nature of this sacred ceremony: “the blood in honor of the devil (*demonio*) was spilling out over temple and beyond.” Note in the Spanish the terms “*demonio*” and “*templo y fuera*” or temple and beyond. The same phrases appear as the ghostly text behind the paste over where one can see the faintest words, “*el templo y fuera*.” The Nahua author clearly replaces this sensational title with a more matter of fact explanation in Nahuatl of sacrifice as ritual: “Here are

³⁴ On the Beineke alterations by six *tlacuiloque*, see Carr 2012, 18–19.

³⁵ This is Boone’s term (1988). See Robertson 1968.

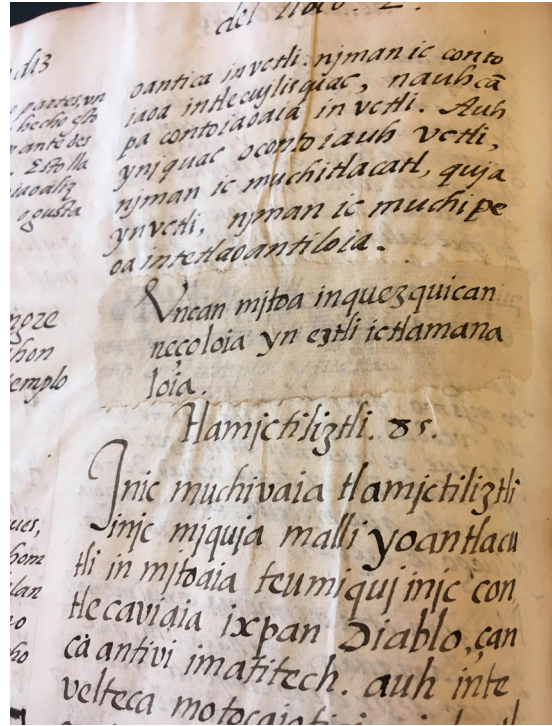


Figure 6. Florentine Codex, Bk. 2, f. 121v (detail).
Nahuatl paste-over on “templo y fuera” Spanish text. Photo by authors

told the Various Modes in which blood was shed and offered,” in this case to Tonatiuh, the sun deity, as seen in the companion image.

Visual Alterations: Overpaintings and their Under Images

Two large paste-over images in the Florentine Codex may only hide a defective iconographic feature but they also reinforce the *tlacuilo*'s biased interpretation of events and, in the second case, provoke questions about a potentially subversive purpose. In the Appendix of Book 1, folio 32 verso, empiric evidence reveals the edges of the paste-over glued on the right quadrant of the upper image (see Figures 7 and 8). The square paste-over is cut neatly, if not precisely, possibly with a knife. Created and overpainted by the same artist after the texts were inserted, the double thickness produced by the paste-over almost occludes the bleed through of the writing

Del primero libro

que iamas se puede ver por donde
 paso: o como vna sacra, que sale
 de la vallesta, con gran impetu,
 y llega adonde la endereca el
 vallestero sin dexar rastro algu-
 no, de su pasada: desta manera,
 nos acontecio, a nosotros, nacidos en
 breue tiempo, se nos acabo la vi-
 da: y ninguno rastro dexamos,
 de buena vida: fenecieron se nros
 dias, en nra malignidad, y en
 nuestro mal vniuz. B. Tales co-
 sas dixeron los peccadores en el
 fierro, con grandissimo dolor de
 su coracon, y con llanto de gran
 tristeza, y con lagrimas no reme-
 diables: porque no quisieron cono-
 cer, ni seruir al Verdadero dios,
 criador, y regidor, de todas las co-
 sas: quando comenco su tormento,
 entonces comenco su llanto, dolor
 y lagrimas, y agora estan en el,
 y para siempre iamas perueerara
 en el: los que como cen, y siruen
 y obedecen, al solo y verdadero
 dios, gozaron de sus riquezas, y go-
 zos eternos, porque es infinitame-
 te bueno, y suave: assi queda di-
 cho en el resto de la sagrada escrip

o vntlan, vmpoliub, intonemysiz.



B. Oraubquibi, ymintatol iztlaten
 to canime, iuh qui in, ymichoquz, y
 ymixato, ymintao cullatol, ymicho
 quzlatol, yaniman sic vel mo iolla
 lizque. Auh in quimiximachilia, in qu
 motlacama chitia, ynto re cuyo dios, que
 no pillunz que, yntato caidizim, ynj
 ne ayittonilizim: ichica cacenguz
 como ayittono ariz, ynto re cuyo dios, iuh
 ca intculdatalli inllacpac omjto.

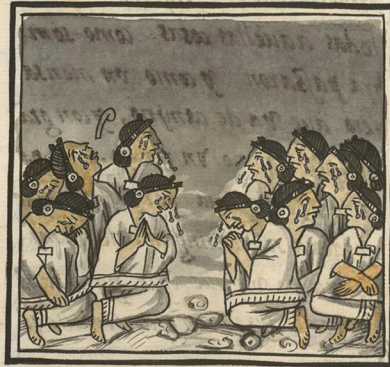


Figure 7. Florentine Codex, Appendix of bk. 1: f. 32v. Female and male citizens lamenting their infractions. Photo by authors



Figure 8. Florentine Codex, Appendix of bk. 1: f. 32v (detail). Upper right: Paste-over image of male citizens lamenting their infractions. Photo by authors

from the reverse or recto side of folio 32. The ink lines that define the contours of the figures fluidly delineate the continuation of the forms between the paste-over and the remainder of the image; these can be seen at the tip of the ruler's crown and the border of a male's cloak. The lack of disruption to the integrity of the design suggests that the paste-over was put in place during its creation, perhaps in its early stages. Unfortunately, we were unable to use an UV light to further elucidate what lies beneath the paste-over.³⁶ However, it is possible that the artist originally made an error in his interpretation of what was, in any case, an unusual and distressing subject.

Folio 32v is in chapter 16 on the “Confutation of Idolatry” that forms part of a larger discourse derived from the Apocrypha.³⁷ The text harshly

³⁶ Further close study of the Florentine Codex is needed using a UV light.

³⁷ In a portion of the Appendix of Book 1, the text is derived from the Book of Wisdom and recorded in Latin and Nahuatl. Sahagún et al. 1575–77, bk. 1: f. 24–33v.

condemns idolaters, those who not only worshipped natural forces, but also “carvings of stone, carvings of wood, representations, images, things made of gold...” (*in tetlaxintlim in quauitl tlaxintlim in teixiptla in tepatillo, in teucuitlatl*) (Sahagún et al. 1575–77, bk. 1: f. 25v). The continuing veneration of false gods (often translated as “diablos”) is held to blame as the cause of pestilence, wars (including the conquest) and famine. Those who are disobedient are dishonored and hated, condemned to the land of the dead, where “their weeping, their tears, their cries, ... shall never cease” (*yn jnchoquiz, yn jmjxaio, yn jnchoquitzlatol, yn aic vel qujcaoazque*) (Sahagún et al. 1575–77, bk. 1: f. 32).

The paste-over (Figure 8) shows ten seated males, all shedding copious tears; five on the left are in the Nahuatl nobility seated on high-backed, woven-reed thrones (*tepotzo(h)icpalli* or *tzotzoicpalli*) and wearing the diadem (*xihuitzolli*) of rulership, whereas the five male figures on the right are seated on simple reed mats. Below on the same folio is the gender equivalency, with twelve kneeling females (five on the left and seven on the right) all wearing the horned hairstyles of mature women (Figure 7). Although all are weeping, one woman on the left raises her head and emits a lament, in the form of a single speech scroll; on the right a woman adopts an Indigenous crossed-arms form of reverence, while another prays in a Christian fashion. These paired images on folio 32v are complementary, meant to illustrate the poignancy of the message and its painful impact.

Throughout the appendix the Nahuatl translation of Book 1 is almost twice as long as the Latin and Spanish texts. It includes couplets that point to the mendicant habit of adapting biblical texts for Indigenous congregants by using the linguistic metaphors and poetic cadences of the Nahuatl language. Nahuatl rhetoric was also adapted from the *huehuetlatolli* (speech of the elders), a ready-made resource for composing sermons and pedagogical material. *Huehuetlatolli* were long, formal recitations that included prayers, and orations by elders, fathers, rulers, wisemen; most were civic speeches that set societal standards and conditioned honorable behavior (Sullivan 1974; Peterson 2019, 167–83). Sahagún appreciated this elevated form of rhetoric and harnessed Nahuatl words to promulgate Christian values. One of two *huehuetlatolli* recorded in the *Primeros Memoriales* is also illustrated (f. 61v; see Figure 9). Four judges on woven-reed seats at the top are exhorting four men and four women seated below them, seated in clusters on the left and right respectively. Speech scrolls emanating from the judges signal that they are the mouthpiece for authority, the traditional knowledge known



Figure 9. Sahagún, et al. 1558–61b, *Primeros Memoriales*, f. 61v. Detail: Judges castigating male and female population.

© Real Academia de la Historia, España

as “words of the mat, of the seat.” (Sahagún et al. 1558–61b, f. 64r. See also Sahagún 1997, 241). The judges are administering harsh indictments to the assembly, chiding them for infractions that range from disorderly conduct to dereliction of duties, accusations that elicit tears from all but two of the listeners. Although the four mature women adopt the seated poses, clothing, and hairstyles found in preconquest sources, their chin-in-hand poses reflect a European trope for the melancholic or sad individual.³⁸ The description of the gathering in the *Primeros Memoriales* explicitly states that the men “sat apart” from the women (Sahagún 1997, 229). Interestingly, a gender divide is nowhere mentioned in the Florentine Codex text but is certainly observed in the two images of Book 1 on folio 32v both in their separate locations in the folio’s layout and in their internal compositions; men (both rulers and commoners, above) and women (below)

³⁸ Baird (1993, 36–37) points to Albrecht Dürer’s 1514 engraving of *Melencholia* as a possible prototype.

face one another, similar to the positions of the men and women across from one another in the design of the *Primeros Memoriales*.

Without a specific pictorial model in precontact sources, the Florentine *tlacuilo* had an earlier Sahaguntine precedent on which to base his rendering of the lamenting population. It was a logical place to look for inspiration, amid texts that ideologically transferred the *huehuetlatolli* admonitions against those who disobeyed Nahua norms onto those who transgressed Christian precepts, above all the friars' obsession with idolatrous behavior. Indeed, it is possible that the addition of tears differentiates the paste-over from the original drawing underneath.

Another speculative explanation for what is painted beneath the paste-over is related to the representation of tears. It is possible that the elders painted underneath were not shown crying as the distinctly evangelical text claims. Recall that in the *Primeros Memoriales* image, the four powerful judges are represented without tears, exhorting those present to behave properly. Perhaps the elders originally painted in the Florentine were unrepentant and dry-eyed, refusing to weep the tears of the "idolater". Such unrepentance may have flaunted the colonial Christian order and warranted replacement with a paste-over that represents penitents with profuse tears.

Is it also possible that the paste-over on the upper image is hiding an iconographic error, perhaps a figural drawing of the wrong opposite sex that disregarded the separation of men and women? The motives, whether structural, material or iconographic for the paste-over may remain obscure, but given the final product, the artist brought the image in concurrence with his own tradition of the *huehuetlatolli*. These traditional orations by judges often occurred at times of crisis (Sahagún 1997, 244–45; Sahagún et al. 1558–61b, f. 64v). The nocturnal setting for both images captures the bleak nature of the land of the dead but also represents the contrast made in the texts between the darkness of the "unbelief and idolatry" in pre-Christian lands with "the brightness, the torch, the light" (*in tlaulli, in ocotl, in tlanextli*) of the true faith (Sahagún et al. 1575–77, bk. 1: f. 24v). However, it is not difficult to imagine that the Nahuas are weeping not for the charges of idolatry, but for the disease and death wrought by the Spanish conquest and, as an aftermath, for the slow disavowal of the ancestral wisdom, the precious "words of the mat, of the seat" (Sullivan 1997, 241; Sahagún et al. 1558–61b, f. 64r).

The Cut and Paste Censorship of Book 12: Folio 11v

A second, more striking act of cutting and pasting paper is found on folio 11v of Book 12 where a finger's touch can detect the overlaid corner and side of the paste-over that is peeling up from its original surface. Moreover, as Rebecca Dufendach first observed, when the Codex page is held up to the ambient light, a faint image represents a scene with an Indigenous victim and a ghostly Mexica shield (see Figure 10). The use of a UV flashlight behind folio 11 further exposes more startling details of the original pen and ink drawing hidden beneath.

The content of the large paste-over is best analyzed in tandem with the Nahuatl text of chapter 7 that relays the first impressions of the Spanish strangers by Mexica royal scouts and Moteuczoma's initial reactions to their report (Lockhart 1993, 78–83). As represented in the upper of two superimposed images, the messengers returning from the Gulf Coast describe the strangers as “clothed in iron”, with their frightening battle gear and enormous “deer” or horses. The lower image depicts two emissaries informing Moteuczoma of their sightings in front of the Coacalco temple, a place name visualized by the serpent (*coatl*) as a glyphic prefix. The Aztec ruler is seated on a curious drum-like throne, wearing a mantle and his *xiuhuitzoll*i or turquoise diadem. Artist C, who we also refer to as the paste-over *tlacuilo*, was responsible for both the underlying image and the paste-over, as well as the 13 consecutive images that follow (on ten folios, 11v to 21v). In his factual and rather straightforward overpaintings, Artist C adheres literally to the text, in essence illustrating it.

In contrast, the hidden image beneath is shocking in its brutality, as captured in a line drawing reconstructed from the outlines that are readable when backlit by the UV flashlight (see Figure 11). Ignoring the textual bleeds from the reverse side of the folio, the full image emerges as a portrayal of violence – both fatally rendered and portended. The scene represents a clash between Mexica forces on the left and armed Spaniards on the right. There are three heads of Nahua warriors, but four prominent circular shields; only the leg of the fourth warrior is partially visible. A fifth Mexica occupies center stage; he is deceased, as denoted by his closed eye, wearing a loincloth, and possibly unarmed (although the lower shield may be his).

On the right are three Spanish soldiers identical in their helmeted heads and their weaponry to the upper paste-over image. The uppermost Spaniard holds a long spear or lance, another a harquebus (or type of musket), and

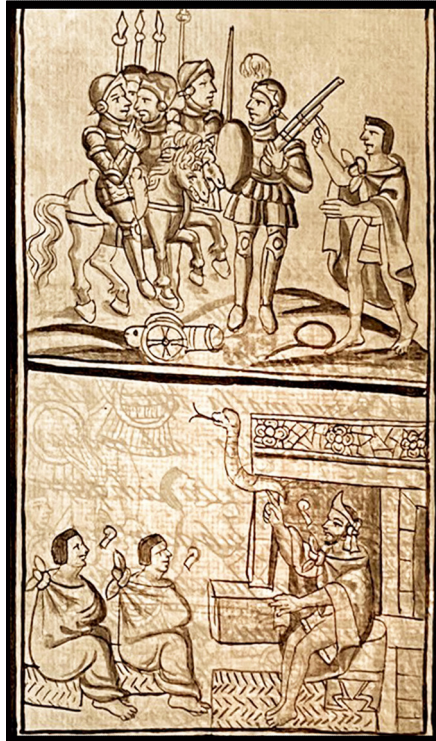


Figure 10. Florentine Codex, bk. 12:
f. 11v (detail). Paste-over image with
UV light. Photo by authors

below that, a shield. The lowest soldier may also be manning the canon, shown firing its acrid, grey curls of smoke. Note that it is a reverse of the canon seen in the paste-over. Overall, we see a Spanish banner flapping in the breeze and held aloft by a spear-tipped pole.³⁹

The Mexica forces are also splendidly arrayed. For comparative purposes we use the Codex Mendoza, a manuscript executed c. 1550, that is not only close to Aztec-style pictography, but also displays a full panoply of their military regalia (see Figure 12). We find many parallels between the paraphernalia of the four Aztec captains in all of their finery represented on folio 67r of the Codex Mendoza with elements in the line drawing of

³⁹ The banner can be compared to other images by the same artist. See Sahagún et al. 1575–77, bk. 12: f. 17, 18, 22.



Figure 11. Under-painting in Florentine Codex, bk. 12: f. 11v.
Line drawing by Jeanette F. Peterson



Figure 12. Codex Mendoza, f. 67r, military regalia of Aztec captains.
From <https://codicemendoza.inah.gob.mx>

folio 11v.⁴⁰ Among the four Mexica shields that are richly decorated with feathered fringes, the lowest shield features a variant of the *cuexyo* shield (*chimalli*) design with its three lower crescents that mimic the Huastec nose ornament. A popular Aztec insignia, this shield type was held by the warriors of the Otomi rank. The Indigenous head closest to the *cuexyo* shield features a peculiar hair style pulled into a topknot referred to as “pillar of stone” (*temillotl*) and an honor reserved for valiant warriors who had taken four captives.

Artist C has also beautifully drawn an Aztec military banner, known as a *pamitl*, with its sprout of elegant quetzal feathers. In the Codex Mendoza, the *pamitl* is shown as a heraldic back device either held aloft on a tall pole or attached to the backs of commanders (compare Figures 11 and 12). Another device, known as the *quaxolotl* (a compound Nahuatl word of *quaitl*=head and the deity Xolotl), is held or worn by the first of the four Aztec captains in the Mendoza and also visible in the upper left corner of

⁴⁰ For a descriptive analysis of fol. 67r in the *Codex Mendoza*, see Anawalt (1992, 129–30) and Berdan and Anawalt (1992, 2: 210–15).

the line drawing. Here we see another panache of long feathers attached to the dome-like element of a *quaxolotl*. Both are similarly supported by poles surmounted with the head of the Xolotl canine deity.⁴¹ The supernatural Xolotl signified death among other things, an ominous and apotropaic symbol to carry into battle. With the Mexica regalia associated with the most formidable warrior attire, both Indigenous and European forces are depicted as intimidating adversaries and worthy opponents.

What both unites and disrupts this confrontation of military might be the dead Nahua warrior whose splayed position occupies the empty pictorial space at the very nexus of the composition. In searching for what might have motivated the *tlacuilo* to cover up his initial painting, we will return to this poignant corpse.

There are several potential scenarios to explain why a paste-over was required on this folio. The most mechanical reason is that the underlying image was over-sized and bled into what would become the dual images of the paste-over. Thus, it is possible that the paste-over was intended to hide a compositional faux-pas, although there are other examples of extra-large images in Book 12.⁴² A second and more likely explanation, is that the subject of the original painting was divorced from the alphabetic text, and out of sync with the historical sequence of events, a hypothesis we will explore below. A final, and related, consideration, argues that the underlying image is clean and complete but, in its violence, diverges so radically from its textual context that the pictorial subject was considered inappropriate at the least—and overtly subversive at its worst. Both its chronological and thematic aberration may have motivated the cover-up; but regardless, its provocative content begs for an explanation.

As mentioned, the same paste-over *tlacuilo* was responsible for both the new paste-over on folio 11v and the underlying image. Additionally, he also created the sequence of images on the subsequent ten folios. Recognizing the continuity of that hand allows us to compare the *tlacuilo*'s attentiveness to correlating his work with the Nahuatl text. Indeed, we have noted that the “new” or superimposed images closely attend to the storyline: they

⁴¹ On these heraldic back devices, see Anawalt (1992, 120, 128) and Berdan and Anawalt (1992, 2: 190, 213).

⁴² In some cases, the oversize image relates to the significance of the event in Book 12, as when the dead Mexica rulers are thrown into the water on folio 40v. In others, the *tlacuiloque* have bisected the vertical column with two, instead of three images, as on folios 30v–31, 36v, and 38v–39.

describe the Mexica messengers who relay to Moteuczoma what they have seen of the new arrivals, including a list of the Spanish arsenal and its killing potential. The ruler meets these emissaries at the Coacalco, the site in the Aztec sacred precinct where “foreign deities” are imprisoned, suggestive that the Spanish so-called “deities” will meet a similar fate. But what of the “hidden” image? There is nothing in the preceding or accompanying text that refers to this graphic, but premature, brutality. Was the paste-over *tlacuilo* predicting the fatal consequences of the Spaniards’ powerful iron weapons and strange beasts?

Two subsequent bloody encounters fall within the parcel of ten folios given to Artist C to illuminate. Six pages after the pasted image on folio 11v, chapter 10 recounts the encounter of the Otomi with the Spaniards who are marching inland. The Spaniards annihilate them: they “lanced and stabbed them, they shot them with guns, iron bolts, crossbows” (Lockhart 1993, 90). In the next chapter, another bloodbath occurs at Cholula in which the native inhabitants who congregated in a courtyard are ambushed: “people were stabbed, struck and killed... It just seemed that they were stealthily and treacherously killed” (Lockhart 1993, 94). In both cases, these Nahuatl texts are a searing indictment of Spanish treachery, yet the Spanish text remains neutral and summary. However, the paste-over *tlacuilo* illustrates neither of these gruesome events found in the later chapters—or rather, the writers did not leave spaces for him to insert images. Was he then, on folio 11v, anticipating the Spanish massacres of Indigenous peoples yet to occur? Was the paste-over *tlacuilo* deploying a strategy portending the subsequent violence to underscore the Indigenous perspective and propel the story forward?

One strong possibility, then, is that the artist originally chose to illustrate a hostile event that is asynchronous with the text. A similar and better-known instance of asynchrony appears on the very first folio of Book 12, where the Toxcatl massacre is illustrated. Body parts are strewn across the temple staircase in the image, although the event itself is not textually reported until folio 32 in chapter 20. Book 12 does contain later horrific images, such as that on folio 45v, in which Indigenous peoples are assaulted and speared. However, these images are accompanied by a Nahuatl text that describes the killing, remarking that “They [the Spaniards] started ... stabbing people... the Spaniards took out their wrath on them...” (Lockhart 1993, 162). In every case, it should be noted, the commensurate Spanish translation downplays, deflects, or omits altogether the brutal vocabulary.

What then made the hidden image on folio 11v considered so offensive that it either forced the paste-over *tlacuilo* to self-censure and cover up his own creation, or it caught Sahagún's attention, and the friar intervened to require the paste-over? Unlike other scenes of violence in Book 12, this image is not only divorced from an appropriate textual context, but its compelling design format conjures up sacrilegious associations. The composition pivots around the dead Indigenous figure, fixing the viewer's attention. His naked torso, so vulnerable to the menacing tip of the Spaniard's spear, exaggerates his status as innocent victim in this conflict and arouses an empathetic response.⁴³

The sixteenth-century creators and/or viewers of this image may have been reminded of Christian themes, such as the crucifixion or various martyrdoms. Two Catholic martyrs significant in Spanish and Spanish American history come to mind. St. Lawrence was murdered for his faith by being spread-eagle over a fiery grill and St. Hippolytus was drawn and quartered by four horses.⁴⁴ Early modern prints and paintings portray both saints as prone and half naked, sometimes in a similar akimbo position. St. Lawrence, a royal saint whose feast day is August 10, was favored by Philip II. St. Hippolytus is particularly pertinent as the fall of Tenochtitlan is associated with his feast day, Aug. 13 (1521), when the "conquest" was officially celebrated by the Spanish and creole population of Mexico City. Christian themes were abundant in the *tlacuiloque's* monastic environment and resonate in many of the Florentine Codex images.⁴⁵ An allusion to martyrdom, however unintentional, may have provoked an overly sympathetic response.

We cannot prove that a subliminal image influenced the paste-over *tlacuilo*, but we can invoke Michael Camille's notion of intervisuality defined as the process whereby, "viewers seeing an image recollect others which are similar to it and reconfigure its meaning in its new context" (Camille 1998, 339–40). We submit that the *tlacuiloque* of Book 12 may have created an inter-image dialogue. They were storytellers who constructed events for a larger meaning, "deliberately arranged so as to reveal their

⁴³ It performs as a "phatic image." See Roberts 2014, 6, fn. 19, 169.

⁴⁴ For example, the central panel painting in the altarpiece depicting the "Martyrdom of Saint Hippolytus" (1470–74) by Dieric Bouts in the Saint Salvator Cathedral of Bruges.

⁴⁵ On the incorporation of Christian models by the Florentine *tlacuiloque*, see Escalante Gonzalbo (2003, 177–91), Magaloni (2003), Peterson (2018).

dramatic, thematic and emotional significance.”⁴⁶ They were well versed in narrative strategies and understood the power of images; ultimately, we submit, that rhetorical power proved to be untenable.

Conclusion

It is ironic that in this digital age, with the accessibility of a plethora of data and online renderings of the Florentine Codex folios, it is still essential to directly scrutinize a primary document’s material facture. Indeed, reproductions of a work remove its “thingness” and tend to neutralize it (Roberts 2014, 9). Beyond even a superb digital facsimile, what emerges from a sensitive multisensory examination of this illuminated manuscript is a more profound appreciation for the skills, inventiveness and agency of its Indigenous authors and painters. Once consulted in person, it is impossible to forget the visual and tactile experience of turning the folios, yellowed and creased over time but still pristine in their beauty, and, in the process, to remember the many hands that contributed to their completion.

Although the Nahua team worked under severe limitations imposed by temporal pressures and the hardships of a deadly epidemic, we cannot explain all of the amendments and deviations we have noted as stemming from these contingencies. The materially altered Florentine Codex provides a glimpse into the goals and aspirations of the Nahua *tlacuiloque* within a contested record of the past as well as a diverse readership. The excision and replacement of folios 26 and 27 in Book 12, with their counternarrative on the implications of Moctezuczoma’s imprisonment, the erasure of Cuitlahua’s name glyph, a leader whose death symbolized the ultimate chaos, illness, and death of the invasion, and the paste-over *tlacuilo*’s original painting on folio 11v, with its condemnation of Spanish brutality, disrupted the official rationale for the Conquest as a legally and morally “just” war. As is apparent in the fabric of the Codex, Nahua scholars actively intervened in their efforts to conceal, repair, and edit aspects of the script and images for which they were responsible. In so doing, they staked out their ethnic loyalties and their positionality as intermediaries who could successfully negotiate a Nahua-Christian colonial world.

⁴⁶ Hart (2011, 10) quoting Janet Burroway.

BIBLIOGRAPHY

Documents

Codex Aubin. Ms 31219. British Museum Library, 1576.

Sahagún, Bernardino de, Diego de Grado, Martín Jacobita, Bonifacio Maximiliano, Pedro de San Buenaventura, Mateo Severino, Antonio Valeriano, Alonso Vege-rano, Diego de Mendoza and Unnamed Nahua Elders. [1558–61a] [*Primeros Memoriales*]. Códice Matritense de la Real Biblioteca del Real Palacio Madrid, (MS Signatura: II/3280) f. 250–303.

Sahagún, Bernardino de, Diego de Grado, Martín Jacobita, Bonifacio Maximiliano, Pedro de San Buenaventura, Mateo Severino, Antonio Valeriano, Alonso Vege-rano, Diego de Mendoza and Unnamed Nahua Elders. [1558–61b] [*Primeros Memoriales*]. Códice Matritense de la Real Academia de Historia (MS Signatura: 9/5524) f. 51–66, 68–71r, 72–85.

Sahagún, Bernardino de, Diego de Grado, Martín Jacobita, Bonifacio Maximiliano, Pedro de San Buenaventura, Mateo Severino, Antonio Valeriano, Alonso Vege-rano, Diego de Mendoza, Unamed Nahua Elders. [1561–1565] [*Manuscrito de Tlatelolco*]. Códice Matritense de la Real Biblioteca del Real Palacio Madrid, (MS Signatura: II/3280) f. 1–24, 25–32, 33–159, 160–70, 171–77.

Sahagún, Bernardino de, Diego de Grado, Martín Jacobita, Bonifacio Maximiliano, Pedro de San Buenaventura, Mateo Severino, Antonio Valeriano, Alonso Vege-rano, Diego de Mendoza and Unnamed Nahua Elders. [1575–77] [*Florentine Codex*]. *Historia general de las cosas de nueva España*. 3 vols. Florence: Biblio-teca Medicea Laurenziana. Mediceo Palatino Collection, vols. 218–20.

Unos anales históricos de la nación mexicana. 1528 [*Anales de Tlatelolco*]. Ms. num-ber 22 bis. Bibliothèque Nationale de Paris.

Published Works

Aguilar, Francisco de. 1993. “The Chronicle of Fray Francisco de Aguilar”. In *The Conquistadors: First-Person Accounts of the Conquest of Mexico*, translation by Patricia de Fuente, 134–64. Norman: University of Oklahoma Press.

Anawalt, Patricia Rieff. 1992. “A Comparative Analysis of the Costumes and Ac-coutrements of the Codex Mendoza”. In *The Codex Mendoza*, edited by Francis F. Berdan and Patricia Rieff Anawalt, 1: 103–50. Berkeley/Los Angeles: Uni-versity of California Press.

- Anderson, Arthur J.O. and Charles E. Dibble (eds. and transl.). 1982. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Vol. I, *Introductions and Indices*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Arellano Hoffmann, Carmen. 2002. “El escriba mesoamericano y sus utensilios de trabajo. La posición social del escriba antes y después de la Conquista”. In *Libros y escritura de tradición indígena: ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, edited by Carmen Arellano Hoffmann, Peer Schmidt, and Xavier Noguez, 219–56. Mexico: El Colegio Mexiquense.
- Baglioni, Piero, Rodorico Giorgi, Marcia Carolina Arroyo, David Chelazzi, Francesca Ridi, and Diana Magaloni Kerpel. 2011. “On the Nature of the Pigments of the *General History of the Things of New Spain: The Florentine Codex*.” In *Colors Between Two Worlds: The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*, edited by Gerhard Wolf, Joseph Connors, with Louis A. Waldman, 78–105. Florencia: Villa I Tatti, Harvard University Center for Italian Renaissance Studies/Kunsthistorisches Institut in Florenz, Max Planck Institute.
- Baird, Ellen T. 1993. *The Drawings of Sahagún’s Primeros Memoriales Structure and Style*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Berdan, Francis F. and Patricia Rieff Anawalt (eds.). 1992. *The Codex Mendoza*. 4 vols. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Berdan, Francis F. n.d. “Aztec Glyphic Messages in New Spain: The Meaning of Phonetic Glyphs in Sahagún’s Illustrations”. Ms. in authors’ possession.
- Blair, Ann. 2003. “Strategies for Coping with Information Overload ca. 1550–1700”. *Journal of the History of Ideas* 64 (1): 11–28.
- Boone, Elizabeth Hill. 1988. “The Nature and Earlier Versions of Diego Durán’s *Historia de las Indias* in Madrid”. In *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, edited by J. Kathryn Josserand, Karen Dakin, and Nicholas A. Hopkins, 1: 41–52. London: BAR Publishing (BAR International Series 402, 1).
- Boone, Elizabeth Hill. 2000. *Stories in Red and Black: Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs*. Austin: University of Texas Press.
- Boone, Elizabeth Hill. 2019. “Fashioning Conceptual Categories in the Florentine Codex: Old-World and Indigenous Foundations for the Rulers and the Gods.” In *The Florentine Codex: An Encyclopedia of the Nahuatl World in Sixteenth-Century Mexico*, edited by Jeanette Favrot Peterson and Kevin Terraciano, 95–109. Austin: University of Texas Press.
- Boone, Elizabeth Hill. 2021. *Descendants of Aztec Pictography: The Cultural Encyclopedias of Sixteenth-Century Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Boornazian Diel, Lori. 2018. *The Codex Mexicanus: A Guide to Life in Late Sixteenth-Century New Spain*. Austin: The University of Texas Press.

- Bouza Alvarez, Fernando. 2004. *Communication, Knowledge, and Memory in Early Modern Spain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bustamante García, Jesús. 1990. *Fray Bernardino de Sahagún: Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bustamante García, Jesús. 1992. "Retórica, traducción y responsabilidad histórica: claves humanísticas en la obra de Bernardino de Sahagún." In *Humanismo y visión del otro en la España moderna: cuatro estudios*, edited by Berta Ares, Jesús Bustamante García, and Fermín del Pino, 245–378. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Camille, Michael. 1998. *Mirror in Parchment: The Luttrell Psalter and Making of Medieval England*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Carr, Dennis. 2012. "The Beinecke Map: Iconography and Physical Properties". In *Painting a Map of Sixteenth-Century Mexico: Land, Writing and Native Rule*, edited by Mary Ellen Miller and Barbara E. Mundy, 9–30. New Haven: Beinecke Rare Book and Manuscripts Library.
- Díaz del Castillo, Bernal. 1862. *Verdadera historia de los sucesos de la conquista de la Nueva-España*. 3 vols. Madrid: Tejado.
- Dibble, Charles E. 1982a. "Sahagún's *Historia*." In *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Vol. I. *Introductions and Indices*, edition and translation by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble, 9–23. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Dibble, Charles E. 1982b. "The Watermarks in the *Florentine Codex*." In *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Vol. I. *Introductions and Indices*, edition and translation by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble, 25–28. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Doerfler, Ryan David. 2016. "The Scrivener's Error." *Faculty Scholarship at Penn Law* 110 (4): 811–57.
- Dufendach, Rebecca. 2017. "Nahua and Spanish Concepts of Health and Disease in Colonial Mexico, 1519–1615." Doctoral Dissertation, University of California, Los Angeles.
- Dufendach, Rebecca. 2019. "'As if His Heart Died': A Reinterpretation of Moteuczoma's Cowardice in the Conquest History of the Florentine Codex". *Ethnohistory* 66 (4): 623–45.
- Dupey García, Elodie. 2017. "The Materiality of Color in Pre-Columbian Codices: Insights from Cultural History". *Ancient Mesoamerica* 28: 21–40.
- Eisenstein, Elizabeth L. 1997. *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.

- Escalante Gonzalbo, Pablo. 2003. "The Painters of Sahagún's Manuscripts: Mediators Between Two Worlds". In *Sahagún at 500: Essays on the Quincentenary of the Birth of Fr. Bernardino de Sahagún, OFM.*, edited by John F. Schwaller, 167–91. Berkeley: Academy of American Franciscan History.
- Gillespie, Susan D. 2008. "Blaming Moteuczoma: Anthropomorphizing the Aztec Conquest." In *Invasion and Transformation: Interdisciplinary Perspectives on the Conquest of Mexico*, edited by Rebecca Parker Brienen and Margaret A. Jackson, 25–56. Boulder: University Press of Colorado.
- Harris, Max. 1993. *The Dialogical Theater: Dramatizations of the Conquest of Mexico and the Question of the Other*. New York: St. Martin's Press.
- Hart, Jack. 2011. *Storycraft*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hidalgo Brinquis, María del Carmen, and Ninfa Avila Corchero. 2013. "Estudio del papel y estructura material del Códice Matritense de la Real Academia de la Historia: filigranas, formación de cuadernillos y encuadernación". In *Los manuscritos de la Historia general de las cosas de Nueva España de Bernadino de Sahagún: el Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, edited by María del Carmen Hidalgo Brinquis and Benito Lope, 51–72. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- Hunter, Matthew C. 2013. *Wicked Intelligence: Visual Art and the Science of Experiment in Restoration London*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Lenz, Hans. 1973. *El papel indígena mexicano*. Mexico: Sep Setentas.
- León-Portilla, Miguel. 2002. *Bernardino de Sahagún: First Anthropologist*. Translation by Mauricio J. Mixco. Norman: University of Oklahoma Press.
- Lockhart, James. 1993. *We People Here: Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico*. Los Angeles: University of California Press, the UCLA Center for Medieval and Renaissance Studies (Repertorium Columbianum 1).
- López de Gómara, Francisco. 2007. *Historia de la conquista de México*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Magaloni Kerpel, Diana. 2003. "Visualizing the Nahua/Christian Dialogue." In *Sahagún at 500: Essays on the Quincentenary of the Birth of Fray Bernardino de Sahagún*, edited by John F. Schwaller, 193–221. Berkeley: Academy of American Franciscan History.
- Magaloni Kerpel, Diana. 2004. "Images of the Beginning: The Painted Story of the Conquest of Mexico in Book XII of the Florentine Codex." Doctoral Dissertation, Yale University.
- Magaloni Kerpel, Diana. 2012. "Painters of the New World: The Process of Making the Florentine Codex." In *Colors Between Two Worlds: The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*, edited by Gerhard Wolf, Joseph Connors, with Louis A. Waldman, 47–105. Florencia: Villa I Tatti, Harvard University Center for

- Italian Renaissance Studies/Kunsthistorisches Institut in Florenz, Max Planck Institute.
- Magaloni Kerpel, Diana. 2013. "Las pinturas del *Códice Florentino*: materiales, procedimientos, y la creación de una nueva técnica pictórica." In *Los manuscritos de la Historia general de las cosas de Nueva España de Bernadino de Sahagún: el Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, edited by María del Carmen Hidalgo Brinquis and Benito Lope, 157–68. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- Magaloni Kerpel, Diana. 2014. *The Colors of the New World: Artists, Materials, and the Creation of the Florentine Codex*. Los Angeles: Getty Research Institute.
- Magaloni Kerpel, Diana. 2019. "Powerful Words and Eloquent Images." In *The Florentine Codex: An Encyclopedia of the Nahua World in Sixteenth-Century Mexico*, edited by Jeanette Favrot Peterson and Kevin Terraciano, 152–64. Austin: The University of Texas Press.
- Mathes, Michael W. 1985. *The America's First Academic Library: Santa Cruz de Tlatelolco*. Sacramento: California State Library Foundation.
- Molina, Alonso de. 1992. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Mexico City: Porrúa.
- Mundy, Barbara. 2015. *The Death of Aztec Tenochtitlan, the Life of Mexico City*. Austin: The University of Texas Press.
- Pagden, Anthony (ed. and transl.). 1971. *Hernán Cortés: Letters from Mexico*. Oxford: Oxford University Press.
- Peterson, Jeanette Favrot. 2003. "Crafting the Self: Identity and the Mimetic Tradition in the *Florentine Codex*." In *Sahagún at 500: Essays on the Quincentenary of the Birth of Fr. Bernardino de Sahagún*, edited by John F. Schwaller, 223–53. Berkeley: Academy of American Franciscan History.
- Peterson, Jeanette Favrot. 2018. "Translating the Sacred: The Peripatetic Print and Sahagún's *Florentine Codex*, Mexico (1575–78)." In *The Nomadic Object: Early Modern Religious Art in Global Context*, edited by Mia M. Mochizuki and Christine Göttler, 187–214. Leiden: Brill (Series *Intersections*).
- Peterson, Jeanette Favrot. 2019. "Images in Translation: A Codex 'Muy Historiado'." In *The Florentine Codex: An Encyclopedia of the Nahua World in Sixteenth Century Mexico*, edited by Jeanette Favrot Peterson and Kevin Terraciano, 21–36. Austin: The University of Texas Press.
- Peterson, Jeanette Favrot and Kevin Terraciano (eds.). 2019. *The Florentine Codex: An Encyclopedia of the Nahua World in Sixteenth-Century Mexico*. Austin: The University of Texas Press.
- Quiñones Keber, Eloise. 1997. "An Introduction to the Images, Artists, and Physical Features of the *Primeros Memoriales*." In *Fray Bernardino de Sahagún, Primeros*

- Memoriales*: Paleography of Nahuatl Text and English translation by Thelma D. Sullivan, completed and revised with additions by Henry B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber, and Wayne Ruwet, 15–37. Norman: University of Oklahoma Press.
- Quiñones Keber, Eloise. 2019. “Surviving Conquest: Depicting Aztec Deities in Sahagún’s *Historia*.” In *The Florentine Codex: An Encyclopedia of the Nahua World in Sixteenth-Century Mexico*, edited by Jeanette Favrot Peterson and Kevin Terraciano, 77–94. Austin: The University of Texas Press.
- Radlo-Dzur, Alanna S., Mackenzie Cooley, Emily Kaplan, Leah Bright, E. Keats Webb, Mary Elizabeth Haude, Tana Villafana, and Amanda K. Satorius. 2021. “The Tira of Don Martín: A Living Nahua Chronicle.” *Latin American and Latinx Visual Culture* 3 (3): 7–37.
- Rao, Ida Giovanna. 2011. “Mediceo Palatino 218–220 of the Biblioteca Medicea Laurenziana of Florence”. In *Colors Between Two Worlds: The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*, edited by Gerhard Wolf, Joseph Connors, with Louis A. Waldman, 27–45. Florencia: Villa I Tatti, Harvard University Center for Italian Renaissance Studies/Kunsthistorisches Institut in Florenz, Max Planck Institute.
- Reyes Equiguas, Salvador. 2011. “Plants and Colors in the *Florentine Codex*.” In *Colors Between Two Worlds: The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*, edited by Gerhard Wolf, Joseph Connors, with Louis A. Waldman, 134–55. Florencia: Villa I Tatti, Harvard University Center for Italian Renaissance Studies/Kunsthistorisches Institut in Florenz, Max Planck Institute.
- Reyes García, Luis (ed. and trans.). 2001. *Anales de Juan Bautista*. Mexico City: Biblioteca Lorenzo Boturini/Insigne and Nacional Basílica de Guadalupe/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Richards, Jennifer and Fred Schurink (eds.). 2010. “The Textuality and Materiality of Reading in Early Modern England”. *Huntington Library Quarterly* 73 (3): 345–61.
- Ríos Castaño, Victoria. 2014. *Translation as Conquest: Sahagún and Universal History of the Things of New Spain*. Madrid/ Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Roberts, Jennifer L. 2014. *Transporting Visions: The Movement of Images in Early America*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Robertson, Donald. 1968. “The Paste-over Illustrations in the Duran Codex of Madrid”. *Tlalocan* 5: 340–48.
- Sahagún, Bernardino de. 1997. *Primeros Memoriales. Paleography of Nahuatl Text and English translation*. Translation by Thelma D. Sullivan, completed and revised with additions by Henry B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. Norman: University of Oklahoma Press.

- Smith, Pamela H. 2004. *The Body of the Artisan: Art and Experience in the Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smyth, Adam. 2004. "Rend and Teare in Peeces': Textual Fragmentation in Seventeenth-Century England". *The Seventeenth Century* 19 (1): 36–52.
- Sollors, David M. 2009. "Scrivener's Error Doctrine and Textual Criticism: Confronting Errors in Statutes and Literary Texts, The War on Error". *Santa Clara Law Review* 49: 459–93.
- Sousa, Lisa. 2017. *The Woman Who Turned into a Jaguar and Other Narratives of Native Women in Archives of Colonial Mexico*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Sullivan, Thelma. 1974. "The Rhetorical Orations or *Huehuetlatolli*, Collected by Sahagún". In *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagún*, edited by Munro S. Edmundson, 79–109. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Terraciano, Kevin. 2010. "Three Texts in One: Book XII of the Florentine Codex." *Ethnohistory* 57 (1): 51–72.
- Terraciano, Kevin. 2011. "Competing Memories of the Conquest of Mexico." In *Contested Visions in the Spanish Colonial World*, edited by Ilona Katzew, 55–77. New Haven/Los Angeles: Yale University Press/Los Angeles County Museum of Art.
- Terraciano, Kevin. 2019a. "Introduction." In *The Florentine Codex: An Encyclopedia of the Nahuatl World in Sixteenth-Century Mexico*, edited by Jeanette Favrot Peterson and Kevin Terraciano, 1–18. Austin: University of Texas Press.
- Terraciano, Kevin. 2019b. "Reading between the Lines of Book 12." In *The Florentine Codex: An Encyclopedia of the Nahuatl World in Sixteenth-Century Mexico*, edited by Jeanette Favrot Peterson and Kevin Terraciano, 45–62. Austin: University of Texas Press.
- Terraciano, Kevin. 2019c. "Canons Seen and Unseen in Colonial Mexico." In *Canons and Values: Ancient to Modern*, edited by Larry Silver and Kevin Terraciano, 163–88. Los Angeles: The Getty Research Institute.
- Vives, Juan Luis. 1971 [1913]. *De tradendis disciplinis*. Edition and translation by Foster Watson. Totowa (New Jersey): Rowman and Littlefield.
- White, Hayden V. 1973. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Wolf, Gerhard, Joseph Connors, with Louis A. Waldman (eds.). 2011. *Colors Between Two Worlds: The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*. Florencia: Villa I Tatti, Harvard University Center for Italian Renaissance Studies/Kunsthistorisches Institut in Florenz, Max Planck Institute.

SOBRE LAS AUTORAS

Rebecca Dufendach se doctoró en la UCLA con una disertación sobre los conceptos nahua y español de la enfermedad en la Nueva España del siglo XVI. Actualmente es profesora en el Departamento de Historia de la Universidad de Stevenson (Maryland, Estados Unidos). Es editora de un volumen especial (66:4) de la revista *Ethnohistory* que presenta cinco ensayos sobre las experiencias mesoamericanas de la enfermedad. Su trabajo se centra en investigar cómo los pueblos indígenas recordaron las terribles y recurrentes enfermedades que acabaron con cerca del noventa por ciento de su población en el transcurso de un siglo. Esto contribuye a la investigación de los etnohistoriadores que intentan recuperar las perspectivas indígenas de la historia mediante la lectura de diferentes tipos de fuentes históricas, incluidos los sistemas de escritura pictórica y los documentos alfabéticos en lenguas nativas.

Jeanette Favrot Peterson es profesora emérita del Departamento de Historia del Arte y Arquitectura de la Universidad de California, Santa Bárbara. Su investigación se centra en el campo de la cultura visual latinoamericana. Es autora de *The Paradise Garden Murals of Malinalco* (1993) y *Visualizing Guadalupe: From Black Madonna to Queen of the Americas* (2014). Su interés por la interacción indígena-europea presente en las imágenes del *Códice Florentino* ha dado lugar a varias publicaciones, entre ellas “Translating the Sacred: The Peripatetic Print and Sahagún’s *Florentine Codex*” (2018) y *The Florentine Codex: An Encyclopedia of the Nahua World in Sixteenth-Century Mexico* (2019), esta última coeditada con Kevin Terraciano. En el Getty Research Institute, Peterson es codirectora de *The Digital Florentine Codex Initiative*.

Las flores de la guerra. Análisis polínico de la Ofrenda 120

Flowers of War. Pollen Analysis of Offering 120

Laura Angélica ORTÍZ TENORIO

Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)

Proyecto Templo Mayor

angel_thrud@yahoo.com.mx

Resumen

A través del análisis polínico de los sedimentos de las ofrendas descubiertas por el Proyecto Templo Mayor ha sido posible identificar las flores que los mexicas colocaron en su interior como parte de los dones que les ofrecían a sus dioses y, al reconocer las especies a las que pertenecían, inferir los motivos por los cuales se seleccionaron. Éstos suelen estar asociados al perfume y al color de las flores, que complementaban el simbolismo existente en el depósito. De esta forma, fue posible comprender la presencia de guayaba (*Psidium guajava*), toronjil (*Agastache mexicana*), yauhtli (*Tagetes lucida*) y girasol (*Helianthus annuus*) en la Ofrenda 120 relacionada con la guerra y los guerreros muertos.

Palabras clave: Templo Mayor, flores, ofrendas, análisis polínico, aroma, color

Abstract

*The pollen analysis of offerings discovered by the Templo Mayor Project has allowed us to identify the flowers that were deposited by the Aztecs as one of the many gifts that they gave to their gods. Knowing the species of these plants allow for greater insight into the reasons for their specific selection. Two important reasons are their aroma and their color, characteristics that complemented the symbolism of the offerings. In particular, the presence of guava (*Psidium guajava*), Mexican giant hyssop (*Agastache mexicana*), yauhtli (*Tagetes lucida*), and sunflower (*Helianthus annuus*) in Offering 120 can be understood as related to war and dead warriors.*

Keywords: *Templo Mayor, flowers, offerings, pollen analysis, fragrance, color*

Agradecimientos

A la doctora Judith Zurita, del Laboratorio de Fitolitos del Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA) de la UNAM, por las facilidades que nos otorgó para tomar en su laboratorio las microfotografías que acompañan este escrito; también a la doctora Emily McClung, del Laboratorio de Paleoetnobotánica y Paleoambiente del IIA de la UNAM, por su apoyo con el presente proyecto; finalmente, al maestro Emilio Ibarra, del Laboratorio de Paleoetnobotánica y Paleoambiente del IIA de la UNAM, por la enseñanza de la técnica y el apoyo con la identificación de los palinomorfos.

Fecha de recepción: 29 de junio de 2021 | Fecha de aceptación: 22 de septiembre de 2021



© 2022 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Dedicado a la memoria de Alfredo López Austin

En el mundo mexica, las flores estaban presentes en múltiples formas debido a la gran cantidad de significados que poseían. Se les encuentra como metáforas del lenguaje, labradas en esculturas, bordadas en la vestimenta, portadas en forma de guirnaldas, coronas o ramilletes, adornando los templos y casas durante distintas ceremonias, y, por supuesto, como parte de las ofrendas a los dioses (López Luján 1993, 102-36; Sahagún 1950-82, lib. II: 16, 57, 194; 1988, 189; Sierra Carrillo 2000, 21).

La evidencia arqueológica de flora identificada al interior de las ofrendas suele ser menor que sus menciones en las fuentes. Sin embargo, se han localizado espinas de maguey y semillas de algodón, frijol, maíz, chile, pericón y amaranto en el Templo Mayor de Tenochtitlan (Montúfar 2003a; Montúfar y Pérez Pérez 2010) y en el templo de Ehecatl en Tlatelolco (Montúfar 2003b, 95), así como una corona de ramas de oyamel (*acxoyatemalacatl*) colocada al interior de un ajuar funerario en Tlatelolco (González Rul 1997), y fragmentos de *Pinus* identificados en el Nevado de Toluca (Montero 2015, 115). Por lo que a inflorescencias se refiere, destacan las ofrendas 130 y 141 del Templo Mayor de Tenochtitlan, en donde se detectaron restos de pericón o *yauhtli* (*Tagetes lucida* Cav.) asociados, en el primer caso, al mango de un sahumerio y, en el segundo, a un depósito de cráneos humanos y cuchillos ataviados (Argüelles 2012, 50; Argüelles y García González 2010).

Existe además otra forma de reconocer la presencia de flores en las ofrendas: a través del análisis del polen existente en su sedimento. Esta actividad se ha llevado a cabo en los depósitos excavados durante la Séptima Temporada del Proyecto Templo Mayor, la cual tuvo lugar entre marzo de 2007 y diciembre de 2014, dando como resultado la identificación de una riqueza florística de la que no se tenía constancia previa, y que permitió comprender los motivos que llevaron a los mexicas a otorgar ciertas flores a sus dioses. Tal es el caso de la Ofrenda 120, donde la guayaba (*Psidium guajava* L.), el *yauhtli*, el girasol (*Helianthus annuus* L.) y el toronjil (*Agastache mexicana* Kunth.), entre otras plantas, se conjugan con la ubicación del depósito al centro de un quincunce y con los elementos colocados en su interior para conformar un discurso relacionado con la guerra.

La ofrenda 120

El descubrimiento del monolito de la diosa Tlaltecuh-tli el 2 de octubre de 2006 en el predio del Mayorazgo de Nava Chávez —ubicado en la esquina de las actuales calles de República de Argentina y República de Guatemala, en la Plaza Oeste del Templo Mayor de Tenochtitlan— dio origen a la Séptima Temporada del Proyecto Templo Mayor, iniciada el 19 de marzo de 2007. En ella se realizaron 23 operaciones arqueológicas y se excavaron 37 ofrendas que se encontraban debajo y alrededor del monolito de Tlaltecuh-tli (López Luján et al. 2014, 5).

De entre ellas, la Ofrenda 120 destaca por encontrarse al centro de un conjunto de cinco depósitos (ofrendas 117, 119, 147, 148 y 120) fechados para la etapa VI-2, asociada al gobierno de Ahuizotl entre 1486 y 1502 (López Austin y López Luján 2009, 212-13). Esta agrupación forma un quincunce: una representación del cosmos dividido en cuatro cuadrantes (uno en cada punto cardinal) y el centro en el que convergen dichos rumbos y las fuerzas de los planos superiores y del inframundo (López Austin 1980, 67; 1994, 93-101; López Austin y López Luján 2009, 132). De ahí la gran importancia que posee la ubicación de la Ofrenda 120.

Este depósito se encuentra contenido dentro de una caja de muros de tezontle que mide 65 cm de Norte a Sur, 102 cm en su eje Este-Oeste y 63 cm de profundidad. Sus sillares están unidos con una argamasa compuesta de cal y arena; su fondo está conformado por tres lajas de andesita de piroxenos recubiertas de estuco, y su tapa era una gran laja de andesita de lamprobolita (López Luján et al. 2008, 111-33).

Para su excavación (realizada entre mayo de 2007 y noviembre de 2008), el interior de la caja fue dividido en cuatro cuadrantes que permitieron el registro más detallado de los materiales encontrados en ella. Durante este periodo, se identificaron dos rellenos y ocho niveles verticales de excavación de objetos, los cuales corresponden a los depósitos realizados por los sacerdotes durante la colocación de la ofrenda. En ellos se registró una gran cantidad de materiales como barras de copal, cuentas de piedra verde, huesos de águilas (*Aquila chrysaetos*) ataviadas con pectorales (*anahuatl*) de madera y de concha, ibis pico de espátula (*Platalea ajaja*), cuchillos de pedernal, punzones de hueso, dardos, un *atlatl* miniatura, erizos de mar, varias especies de conchas, el cartílago rostral de un pez sierra (*Pristis pectinatus*) y el esqueleto de un lobo (*Canis lupus*) con un collar



Figura 1. Ofrenda 120. Fotografía de Leonardo López Luján.
Cortesía del Proyecto Templo Mayor

de caracoles *Oliva* (*Oliva* spp.), un *anahuatl* de concha y una nariguera *yacaxihuitl* (López Luján et al. 2008, 118-31).

Asimismo, destaca un cráneo humano con restos de pigmento rojo y con aplicaciones de pedernal en los ojos. Este cráneo probablemente portaba un cuchillo de pedernal en su orificio nasal, pues en él se recuperó un fragmento de pedernal blanco que formaba parte de un cuchillo hallado cerca del cráneo (López Luján et al. 2008, 118-31). También se encontraron fibras vegetales y puntas de maguey que, en conjunto, se han identificado como un posible *zacatapayolli*, y una olla Tlaloc que contenía semillas de chía, amaranto, epazote y calabaza (véase figura 1). Algunos elementos poseen señas de haber sido expuestos al fuego. En general, toda la ofrenda se encontró anegada, lo que provocó la presencia de algas identificadas en los restos microscópicos (López Luján et al. 2008, 111-33).

Además del detallado registro y levantamiento de los materiales ofrendados, una parte importante de la excavación fue el muestreo de sedimento que permitió realizar los análisis polínicos para identificar la presencia de flores que, a diferencia de las semillas u otras fibras vegetales, no se conservaron a través del tiempo. Sumado a ello, las menciones de Sahagún y Durán sobre lo común que era ofrecer flores a los dioses (Durán 1980,

102-13; Sahagún 1981, lib. III: 16) pueden ayudarnos a elaborar una interpretación más completa de este contexto.

Con esto en mente, en los cuadrantes noreste, noroeste, sureste y suroeste de los niveles 3 y 4 se tomaron ocho muestras de sedimento siguiendo el protocolo establecido, en el cual primero se esteriliza la cucharilla con alcohol y fuego, para luego tomar 50 gramos de sedimento y colocarlos en una bolsa de plástico debidamente rotulada con los datos de proveniencia del material. Es necesario señalar que, a pesar de que no se obtuvo ninguna muestra de la olla Tlaloc, se encontró en ella una gran riqueza de polen que demuestra la presencia de flora.

El polen y la flora de la ofrenda 120

El hecho de que sea posible distinguir la presencia y el género o especie de las flores en el sedimento arqueológico se debe a la naturaleza del polen. Éste es la célula reproductora masculina de las plantas fanerógamas y se encuentra en las anteras de las mismas. Parte de la estructura del grano es una capa externa compuesta de esporopolenina, una proteína muy resistente cuya función es proteger al material genético contenido en su interior durante su transporte, ya sea a través del viento o el agua, o con ayuda de los insectos o de los animales (Banning 2000, 216; Wallis 1966, 88). Es esta capa, llamada exina, la que posee una morfología distintiva de acuerdo con la especie a la que pertenece. Al momento de verse al microscopio, esta característica se conjuga con el tamaño del palinomorfo y con la forma de sus aperturas para comparar cada grano con otros provenientes de catálogos de polen actual y así identificar su familia, género o especie (Banning 2000, 216-19; Moore, Webb y Collinson 1991, 71-78).

Para llevar a cabo este análisis, las muestras de la Ofrenda 120 fueron llevadas al Laboratorio de Paleobotánica y Paleoambiente (LPP) del Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde se contó con el inestimable apoyo del maestro Emilio Ibarra y de la doctora Emily McClung. En dicho laboratorio se realizó la extracción polínica siguiendo la técnica de Adam y Mehringer (1975), modificada por Ibarra para enfocarla en la recuperación de restos arqueológicos. Éste es un proceso físico-químico a través del cual el polen se separa de la matriz que lo contiene, se coloca en frascos y, finalmente, se observa al microscopio.

El procedimiento consiste en colocar diez gramos de sedimento en un vaso pequeño de precipitados con una pastilla de esporas de *Lycopodium*, las cuales fungen como marcadores que permiten contrastar el polen arqueológico y corroborar que el procedimiento se ha realizado de forma adecuada (Banning 2000, 220). A esta preparación se le agrega ácido clorhídrico (HCL) al 10% con el fin de deshacer los carbonatos y la materia orgánica presentes en la muestra. Se agita todo hasta que se disuelve la pastilla.

Posteriormente, se agregan 50 ml de agua destilada y se tamiza y centrifuga cada vaso por cuatro minutos para eliminar el excedente de agua. Antes de revolver, se agrega hidróxido de potasio (KOH) al 10% para neutralizar el HCL y reconstituir en lo posible los granos de polen. Estos vasos se colocan a baño María durante diez minutos, tras lo cual se centrifugan y se decantan para que el ácido fluorhídrico (HF), que se añade después para eliminar los silicatos, no reaccione de forma violenta.

La preparación se coloca nuevamente en baño María por un tiempo de diez a quince minutos y se decanta, se centrifuga dos veces más con agua destilada y una con alcohol para limpiar los químicos que pudieran haberse conservado. El resultado se guarda en un frasco con alcohol y glicerol para mantener el polen en buen estado. La muestra para observar al microscopio óptico se toma de dicho frasco y se monta con gelatina glicerinada y fucsina en laminillas donde se identificarán y contabilizarán los palinomorfos que se localicen.

Para realizar la identificación de familia, género y, cuando fue posible, especie, los granos de polen arqueológico fueron contrastados con distintos catálogos de polen actual como *Australasian Pollen and Spore Atlas* (n. d.), Basset, Cropmton y Parmerlee (1978), Kapp (1969), Martin y Drew (1970), McAndrews, Berti y Norris (1973), Núñez y Ludlow-Wiechers (1998), Roubik y Moreno (1991), *The Global Pollen Project* (n. d.), *Palynological Database* (n. d.), *Lucid Key Server* (n. d.), y con el catálogo de polen actual del LPP.

Es necesario recordar que, por tratarse de un material que se transporta por distintos medios, es factible que parte de los palinomorfos identificados no sean resultado de una colocación intencional de las plantas en el sitio, sino que provengan de zonas lejanas o sean consecuencia de contaminación moderna. En este último caso, es factible distinguir el polen arqueológico debido a su apariencia maltratada, resultado de la erosión y de los procesos tafonómicos. En algunos casos, el polen moderno proviene de especies introducidas después de la conquista de Tenochtitlan, como sucede con *Schinus molle* L., presente entre los palinomorfos de los rellenos constructivos.

Con el fin de discernir qué material era producto de la deposición ambiental, los resultados de las muestras de la ofrenda fueron comparados con los provenientes de un perfil polínico analizado previamente. Éste se conforma con las muestras obtenidas de rellenos constructivos excavados en la Plaza Oeste del Templo Mayor de Tenochtitlan a los pies de la escalinata del templo, los cuales van temporalmente desde la Etapa VII-2 (que corresponde al gobierno de Moctezuma Xocoyotzin, entre 1502 y 1520) hasta la Etapa IV/IVa (construida en el reinado de Moctezuma Ilhuicamina, de 1440 a 1469). El recuento de polen identificado en estos sedimentos —provenientes por lo general de zonas lacustres (López Luján, Torres y Montúfar 2003, 148-49)— refleja la vegetación existente en dichas áreas de la cuenca de México o de zonas cercanas (véase tabla 1), motivo por el cual la cantidad y diversidad de géneros identificados es mayor en el perfil polínico que en las ofrendas.

Es posible, por lo tanto, reconocer que la amplia representación de polen de Pinaceae se debe a que se trata de un género que produce una gran cantidad de granos de polen transportados principalmente por el viento desde los bosques de Pinaceae localizados en las sierras que rodeaban el antiguo lago donde se encontraba Tenochtitlan (Calderón de Rzedowski y Rzedowski 2005, 8-9). Lo mismo sucede en el caso de las Poaceae, provenientes probablemente de los pastizales ubicados entre los 2 250 y 4 300 metros de altura (Calderón de Rzedowski y Rzedowski 2005, 35-36; Niederberger 1987, 52). Comparando los resultados de ambos géneros en el perfil polínico y en la Ofrenda 120, es posible apreciar que, a pesar de que en el interior del depósito su presencia también es relativamente cuantiosa, es menor a la de los rellenos, probablemente por tratarse de un contexto sellado. Sin embargo, la buena conservación del polen de las Pinaceae permite inferir una deposición intencional que se tratará posteriormente con mayor detalle.

Otra familia que refleja la variación entre los contextos es el de las Amaranthaceae, importante no sólo por sus granos de polen (que también son anemófilos), sino por la amplia cantidad de especies que se agrupan en ella. Algunas de estas especies poseían gran importancia ritual y alimenticia en el mundo mexicana, por lo que estos palinomorfos podían provenir lo mismo de plantas ruderales y arvenses que de las cultivadas. Es interesante señalar la casi nula presencia de polen de vegetación lacustre como Cyperaceae, *Typha* spp., Equisetaceae y Potamogetonaceae en el interior de la Ofrenda 120 en comparación con el localizado en el perfil polínico. Esto recalca la naturaleza sellada del depósito ritual.

Tabla 1
COMPARACIÓN DE RECUENTO POLÍNICO
ENTRE EL PERFIL POLÍNICO Y LA OFRENDA 120

	<i>Perfil polínico</i>		<i>Ofrenda 120</i>	
	<i>Recuento</i>	<i>%</i>	<i>Recuento</i>	<i>%</i>
Pinaceae	885	34.86	162	43.9
Salicaceae	1	0.03	0	0
<i>Populus</i>	6	0.23	0	0
<i>Salix</i>	1	0.03	0	0
<i>Ilex</i>	0	0	1	0.27
<i>Cupressus</i>	38	1.49	15	4.06
<i>Juniperus</i>	1	0.03	0	0
<i>Quercus</i>	4	0.15	0	0
<i>Alnus</i>	21	0.82	8	2.16
<i>Carpinus</i>	5	0.19	9	2.43
Anacardiaceae	1	0.03	1	0.27
<i>Schinus molle</i>	1	0.03	0	0
<i>Fraxinus</i>	1	0.03	1	0.27
<i>Liquidambar</i>	2	0.07	0	0
Lauraceae	1	0.03	0	0
Myrtaceae	3	0.11	12	3.25
Fabaceae	6	0.23	2	0.54
Apocynaceae	1	0.03	0	0
Amaranthaceae	297	11.7	38	10.29
Poaceae	977	38.49	53	14.36
<i>Zea Mays</i>	1	0.03	0	0
Malvaceae	2	0.07	0	0

Tabla 1. *Continuación...*

	<i>Perfil polínico</i>		<i>Ofrenda 120</i>	
	<i>Recuento</i>	<i>%</i>	<i>Recuento</i>	<i>%</i>
Rosaceae	10	0.39	3	0.81
Asteraceae	151	5.94	51	13.82
<i>Maranta</i>	2	0.07	0	0
Bromeliaceae	1	0.03	0	0
Cruciferae	1	0.03	0	0
Euphorbiaceae	1	0.03	0	0
<i>Epilobium</i>	1	0.03	0	0
Lythraceae	1	0.03	0	0
Caryophyllaceae	0	0	0	0
<i>Stellaria</i>	1	0.03	0	0
Brassicaceae	1	0.03	3	0.81
Primulaceae	0	0	3	0.81
Lamiaceae	0	0	1	0.27
Sapindaceae	0	0	1	0.27
<i>Opuntia</i>	1	0.03	0	0
Cyperaceae	22	0.86	2	0.54
<i>Cyperus</i>	1	0.03	0	0
<i>Typha</i>	24	0.94	1	0.27
Equisetaceae	8	0.31	0	0
Potamogetonaceae	11	0.43	0	0
Polen no identificado	46	1.81	2	0.54
Recuento total de polen	2 538	100	369	100

FUENTE: elaboración propia a partir de los resultados del análisis polínico

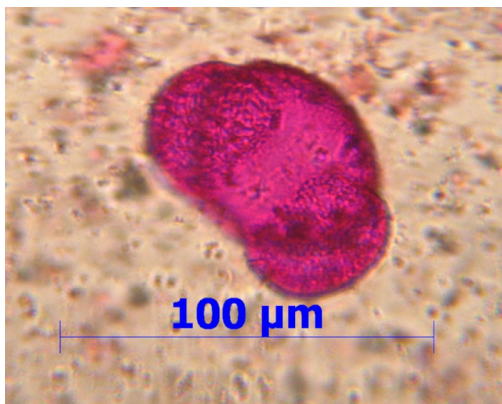


Figura 2. Polen de *Pinus* sp. en 40x. Fotografía propiedad del Laboratorio de Paleoetnobotánica y Paleoambiente del IIA-UNAM

Otra anomalía que se presentó en los granos de esta ofrenda fue que las Pinaceae halladas se encontraban en buen estado de conservación. Como se mencionó previamente, esto no ocurre con sus contrapartes provenientes de los rellenos constructivos. Tal es el caso de los granos de ocote (*Pinus teocote* Cham. & Schltdl.) (véase figura 2) y oyamel (*Abies religiosa* [Kunth] Schltdl. & Cham.). Ambas se agrupan como coníferas (comúnmente denominadas pinos u oyameles), árboles resinosos siempre verdes de amplia distribución (Calderón de Rzedowski y Rzedowski 2005, 45; Fonseca 2013, 5). En la sociedad náhuatl prehispánica lo aromático de su resina volvía estos árboles muy valiosos, pues ésta se utilizaba como incienso o para perfumar el tabaco (Efferink y Flores Farfán 2015, 43-118). Las Pinaceae también se encontraban presentes como parte de los festejos de Cinteotl y Chicomecoatl y en la veintena de Panquetzaliztli, pues estas diosas eran asociadas a la idea de purificación, vitalidad, a lo celestial y lo permanente (Sahagún 1950-82, lib. II: 149; 1999, 166-72). En este sentido, es también relevante recordar que las ramas de oyamel eran ofrecidas por los sacerdotes durante sus rituales de autosacrificio (López Austin 1963, 180).

Existe evidencia arqueológica del uso de Pinaceae en contextos rituales prehispánicos. Tales son los casos del Entierro 5 de la Pirámide de la Luna en Teotihuacan, donde se encontró una figurilla antropomorfa de piedra verde rodeada de una cama de *Abies* sp. (Emily McClung, comunicación personal 2015), y de las coronas de ramas de *Abies* sp. que reciben el nombre de *acxoyatemalacatl* y que fueron localizadas en los entierros 14 y 48 de

Tlatelolco durante los trabajos de salvamento llevados a cabo en 1961 (González Rul 1997, 328). Actualmente, grupos indígenas como los totonacos continúan usando las ramas de distintas Pinaceae para formar muñecos que posteriormente son vestidos con flores para ofrecerlos a la tierra (Medicina Tradicional Mexicana 2020b). Por su parte, durante las festividades de Semana Santa, las comunidades nahuas de Veracruz enraman y visten con flores de distintas especies troncos de pinos (Mata Labrada 2017, 211-16).

En todos los casos mencionados, las partes de las Pinaceae utilizadas son las ramas y troncos, y no los estróbilos o conos, que son sus estructuras reproductoras y, por lo tanto, la parte que contiene el polen (Fonseca 2013, 5; Judd y Judd 2017, 49). Probablemente, en el caso de la Ofrenda 120 se tomaron de manera involuntaria los conos (y, por lo tanto, el polen de su interior) al momento de recolectar las ramas que, presumiblemente, se colocaron en su interior, tal como Mata Labrada (2017, 216) ha reportado que llega a suceder en Veracruz. Desgraciadamente, la falta de macro-restos vegetales impide reconocer si las Pinaceae simplemente formaban una cama en la ofrenda o si, al igual que en Tlatelolco, formaban un arreglo.

Otra familia que, debido al buen estado de sus palinomorfos (y a pesar de encontrarse de manera frecuente en el perfil polínico), se consideró como probable resultado de la colocación de flores, fue la de las Asteraceae, en la que se agrupa una gran cantidad de flores de ornato (Font Quer 1953, 252; Encyclopaedia Britannica 2016). El hecho de que estos granos de polen, comúnmente transportados por insectos, estuvieran bien conservados permitió la identificación de dos especies reconocidas desde tiempos prehispánicos tanto por sus propiedades medicinales como por los valores simbólicos debidos a su forma y color. Por ello, estos granos pueden considerarse resultado de la introducción intencional de girasol y *yauhtli* (véanse figuras 3, 4 y 5).

El girasol destaca por su brillante color amarillo y por las propiedades medicinales ya mencionadas, pero también porque se la encuentra con frecuencia en la poesía náhuatl con uno de sus nombres populares: *chimalxochitl*, es decir “flor de escudo” (Heyden 1985, 19; Sautrón-Chompré 2007, 243). Junto a la *axochitl* (*Asclepias* sp.) y la *tlachinolxochitl* (*Hypericum* sp. o *Asclepias* sp.), el girasol es considerado una *yaoxochitl*, “flor de guerra”, y como tal se le relacionaba con el sol, la guerra, los cautivos, los guerreros, aquéllos que habían muerto en combate, así como el escudo, los honores y el prestigio que se obtenían en dicha actividad (Sautron-Chompré 2007, 243-57; Heyden 1985, 19; Pomar 2000, 140). Asimismo, se encontraba entre los

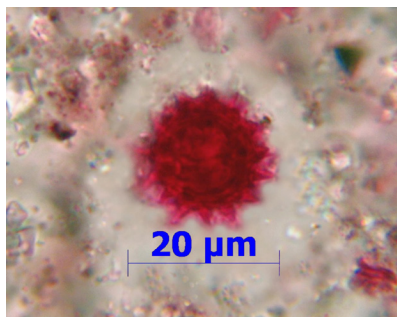


Figura 3. Polen de *Helianthus annuus* en 100x. Fotografía propiedad del Laboratorio de Paleobotánica y Paleoambiente del IIA-UNAM



Figura 4. Flor de *Helianthus annuus*. Fotografía de la autora

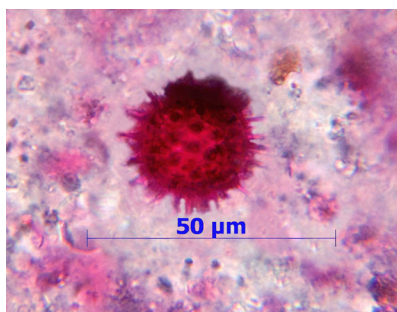


Figura 5. Polen de *Tagetes lucida* en 100x. Fotografía propiedad del Laboratorio de Paleobotánica y Paleoambiente del IIA-UNAM

bienes que se otorgaban a los guerreros victoriosos en los banquetes ofrecidos como recompensa por su esfuerzo (Dehouve 2014, 18). En el mismo tenor, formaba parte del ajuar que portaban algunos esclavos a los que se les ataviaba como guerreros antes de ser sacrificados (Dehouve 2014, 20).

Todo este simbolismo no deja de ser sugerente en una ofrenda como la presente, donde los elementos colocados remiten precisamente a las actividades bélicas, y en la cual el lobo se encontró ataviado con elementos que aluden a los guerreros fallecidos: un collar de caracoles *Oliva*, narigueras *yacaxihuitl*, orejeras y *anahuatl* de concha (López Luján et al. 2008, 118-31). Por ello, es factible asumir que la *chimalxochitl* subrayaba todo este carácter y podría haber formado parte de los atavíos del cánido.

Por su parte, el *yauhtli* es una de las plantas más mencionadas y apreciadas en el mundo nahuatl. Se la calificaba como de naturaleza “caliente” (Sierra Carrillo 2015, 247), y era una de las plantas consideradas como “hierbas de Tlaloc” (De la Garza 2012, 94). Se encuentra presente en los atavíos de múltiples deidades de la lluvia, la vegetación y el pulque (Sierra Carrillo 2000, 187). Su color amarillo la relacionaba con el fuego, el rayo fertilizador y la luz (Argüelles y García 2010, 32; Sierra Carrillo 2015, 247), mientras que su fuerte aroma era utilizado al quemarse la planta y ofrecerla como incienso a las divinidades, permitiendo así la comunicación con ellas (Sierra Carrillo 2000, 70; Velasco y Nagao 2006, 32-33). No es extraño, por lo tanto, encontrarla mencionada en las descripciones de una gran cantidad de festividades, ya como parte de los atavíos (es el caso del báculo portado por la representante de la diosa de la sal durante la veintena de Tecuilhuitontli), ya adornando los templos en Etzalcualiztli, Atemoztli y Huey Tecuilhuitl (Dupey 2020, 103).

En ocasiones se arrojaba el *yauhtli* pulverizado sobre el rostro de las víctimas dedicadas a Xiuhtecuhtli para que éstas perdieran la conciencia y fueran más fáciles de manejar al momento de lanzarlas al fuego, de donde posteriormente se les sacaba para extraerles el corazón (Efferink y Flores Farfán 2015, 44-166). No obstante, es necesario señalar que el *yauhtli* no tiene propiedades anestésicas, sino anticolinérgicas, es decir, que provoca un estado semejante al delirio febril con confusión intensa, distorsión perceptual y agitación psicomotora, entre otros síntomas (Sierra Carrillo 2000, 36).

Existe también evidencia arqueológica de su uso en las ofrendas 130 y 141 del Templo Mayor. En el primer caso, se trata de inflorescencias asociadas al mango de un sahumador en un depósito de dichos artefactos

que se relacionó con el fuego (Argüelles 2012, 50; Argüelles y García González 2010). En el segundo depósito se encontró relacionado con cráneos humanos y cuchillos ataviados (Montúfar y Pérez 2011). Esto coincide con lo mencionado por Sierra Carrillo (2000, 93) sobre las representaciones del *yauhtli* en forma de atado para ser ofrecido a las divinidades por su color y aroma.

Tagetes lucida es una planta con distintos usos medicinales y empleada para tratar tanto malestares espirituales —el espanto, los males traídos por los “aires”, las consecuencias de haber sido golpeado por un rayo o atacado por los brujos— como enfermedades fisiológicas —el empacho, el vómito, las reumas, el asma, el dolor de espalda, los enfriamientos o los cólicos— (Efferink y Flores Farfán 2015, 44, 60, 166; Perdomo y Mondragón 2009; Medicina Tradicional Mexicana 2020c). Su uso ritual permanece hasta la actualidad: se le ocupa como incienso mezclándola con laurel y cedro para detener la lluvia (De la Garza 2012, 311). Algunas comunidades del Alto Balsas colocan pericón a la entrada de sus casas para evitar el ingreso de envidias y males (Hernández y Morayta 2014, 155). En Morelos, durante la fiesta de San Miguel, se hacen cruces con las flores de *yauhtli* para ahuyentar al demonio que, de acuerdo con las creencias, se libera en esas fechas (Ayala 2014, 171; Sierra Carrillo 2000). Todas las características enunciadas reflejan la importancia que poseía el pericón para los mexicas y, por lo tanto, ayudan a comprender la razón de su presencia en una ofrenda tan relevante y suntuosa.

El análisis polínico también permitió detectar palinomorfos que por lo general no se encuentran en el registro. Sin embargo, por tratarse de especies con flores vistosas y aromáticas, se consideró probable que su presencia en el sedimento de la ofrenda responda a una colocación voluntaria de dichas plantas. Tal es el caso del toronjil (véanse figuras 6 y 7), una planta herbácea aromática de la familia de las Lamiaceae que llega a alcanzar hasta un metro de altura y que tiene flores de cáliz tubular alargado de color rojizo-morado (Calderón de Rzedowski y Rzedowski 2005, 622). Se le ha identificado como el *tlalahuehuatl* del *Códice de la Cruz Badiano* (1996, 132) y el *atochietl* que Francisco Hernández (1942-46, lib. I: 227) menciona como *A. mexicana*. Ambas referencias reflejan el hecho de que ya en la época prehispánica se le ocupaba para tratar las heridas, la parálisis, la disentería, el dolor y las enfermedades causadas por el frío. En la actualidad se le sigue utilizando tanto por estas propiedades como para curar el susto, el mal de ojo y la caída de mollera en la medicina tradicional (Medicina

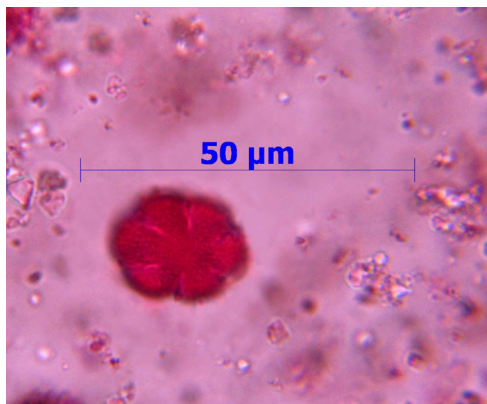


Figura 6. Polen de *Agastache mexicana* en 100x. Fotografía propiedad del Laboratorio de Paleoetnobotánica y Paleoambiente del IIA-UNAM

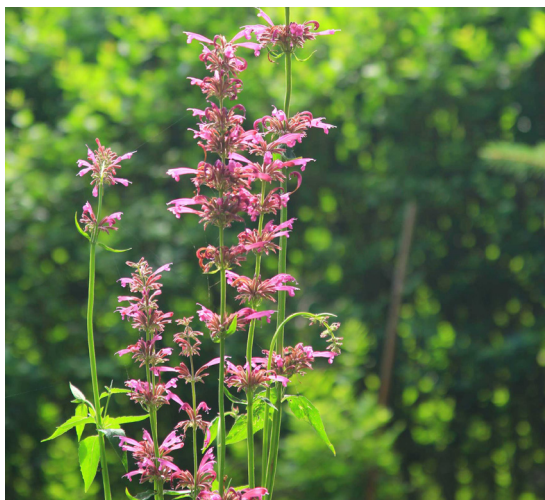


Figura 7. Flor de *Agastache mexicana*. Fotografía de dominio público obtenida de <http://www.shutterstock.com/>

Tradicional Mexicana 2020d). Su color rojo también es apreciado, puesto que se considera planta de ornato. Como se discutirá más adelante, es probable que su tonalidad (más que sus propiedades curativas) fuera el motivo de su presencia en la ofrenda.

Otro grano identificado, y cuya presencia se considera consecuencia de una deposición intencional de flora, es el de la Sapindaceae *Cardiospermum halicacabum* L. (véase figura 8). Se trata de una enredadera anual que



Figura 8. Polen de *Cardiospermum halicacabum* en 100x. Fotografía propiedad del Laboratorio de Paleoetnobotánica y Paleoambiente del IIA-UNAM

en los meses de enero y septiembre se cubre de flores blancas llamadas *tlazoltomatl*, farolitos, bejuco tronador, huevo de gato o munditos (Calderón de Rzedowski y Rzedowski 2005, 383). Como ocurre con otras plantas que se han mencionado, el *tlazoltomatl* tiene una serie de propiedades medicinales que van desde curar la diarrea hasta enfrentar el llamado “mal de ojo” con “barridas”, lo cual sucede en algunas comunidades pames (Medicina Tradicional Mexicana 2020e), aunque se desconoce si se utilizaba para este mismo fin en tiempos prehispánicos.

Mención especial merece el polen de Myrtaceae por tratarse de una familia que no es propia de la Cuenca de México, sino de las zonas tropicales con climas cálidos-húmedos, principalmente en los actuales estados de Veracruz y Chiapas y en la zona del Golfo de México (Calderón de Rzedowski y Rzedowski 2005, 26; Conabio 2008; Vázquez-Yanes et al. 1999, 201-02). Posee hojas y flores muy aromáticas que producen una gran cantidad de polen. Sin embargo, debido a la pobre dispersión de éste, depende de los insectos (principalmente las abejas) para su polinización (Font Quer 1953, 721; Encyclopaedia Britannica 2015; University of Arizona, n. d.). Ambas propiedades hacen que se considere que los palinomorfos del depósito sean de carácter intencional. Más interesante aun es el hecho de que el polen de Myrtaceae de la Ofrenda 120 haya podido ser identificado como proveniente de tres especies de la familia: guayaba, yagalán (*Eugenia buxifolia* Willd.) y capulincillo (*Myrcia splendens* DC.) (véanse figuras 9, 10 y 11).



Figura 9. Polen de *Psidium guajava* en 100x. Fotografía propiedad del Laboratorio de Paleobotánica y Paleoambiente del IIA-UNAM



Figura 10. Polen de *Eugenia buxifolia* en 100x. Fotografía propiedad del Laboratorio de Paleobotánica y Paleoambiente del IIA-UNAM

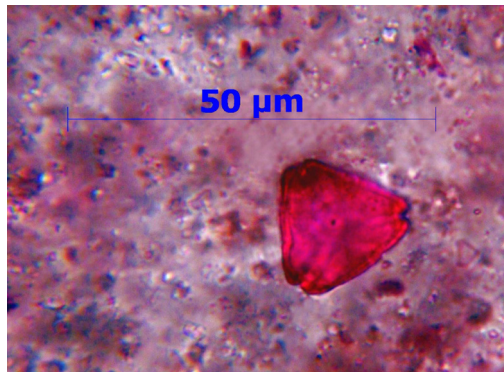


Figura 11. Polen de *Myrcia splendens* en 100x. Fotografía propiedad del Laboratorio de Paleobotánica y Paleoambiente del IIA-UNAM

De entre ellas destaca por su mayor tamaño la flor de guayaba, que mide entre 1 y 2 cm, posee cinco pétalos blancos y una gran cantidad de estambres (véase figura 12). Florea entre marzo y septiembre emitiendo un perfume dulce (Vázquez-Yanes et al. 1999, 201-02; Medicina Tradicional Mexicana 2020a). Es un árbol cuyas partes se utilizan hasta el día de hoy para tratar distintos problemas digestivos como la disentería y la diarrea, aunque también se ha apreciado por el sabor de sus frutos (De la Cruz 1996, 45; Hernández 1942-46, lib. II: 86; Mociño y Sessé 2018, 175; Navarro 1992, 92; Sahagún 1981, 289; Medicina Tradicional Mexicana 2020a). Algunas comu-

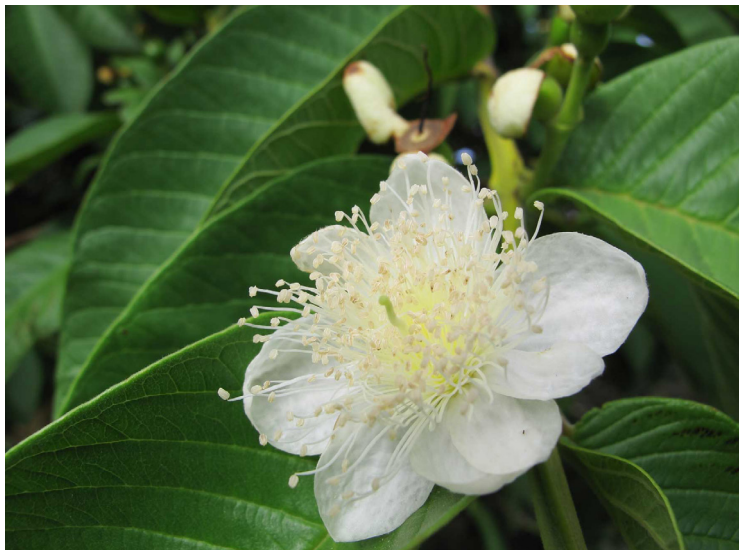


Figura 12. Flor de *Psidium guajava*.

Fotografía de dominio público obtenida de <http://www.shutterstock.com/>

nidades mixes, totonacas y zapotecas lo emplean también como remedio contra el susto causado por algún evento inesperado, por la aparición de seres sobrenaturales o por la brujería (Medicina Tradicional Mexicana 2020a). En Tehuacán, Puebla, a más de 250 km de la Ciudad de México, en la cueva de Purrón, se han encontrado restos arqueológicos de frutos de guayaba asociados a otros restos de plantas cultivables que han sido relacionados con el desarrollo agrícola acontecido en el sitio durante la fase Palo Blanco (Smith Jr. 1967, 229-46).

El yagalán, por su parte, es otro árbol o arbusto con un tronco de alrededor de 25 cm, con pequeñas flores blancas con pétalos de 2 a 3.5 mm y estambres que sobresalen de entre ellos ya que miden de 3 a 5 mm. Sus inflorescencias pueden encontrarse solitarias o en racimos cortos (Barrie 2015; Rebollar-Domínguez y Tapia-Torres 2010, 92). El *yztlehuayopatli*, una de las plantas que se mencionan en el trabajo de Navarro (1992, 68) para curar las cámaras de sangre, ha sido identificado como una especie de *Eugenia* sp. Finalmente, el capulincillo, que en algunas comunidades también se conoce como yagalán, es otro árbol de flores pequeñas muy similares a las de *Eugenia buxifolia*, también blancas y con numerosos estambres que sobresalen de entre los pétalos que cuando mucho llegan a medir 2 o 3 mm de largo (Enciclovida 2021; Holst y Kawasaki 2015).

Hechos notables, como que esta familia sea alóctona de la Cuenca de México y que el lugar más cercano a ésta en el que se han encontrado restos de *P. guajava* sea Tehuacán, Puebla, suscitan cuestionamientos sobre las razones para preferir estas flores sobre las especies regionales. Desgraciadamente, a pesar de que existe evidencia en fuentes coloniales sobre el consumo de los frutos de guayaba y el uso de sus hojas con intenciones medicinales (Bérgamo 2013, 145; De la Cruz 1996, 45; Hernández 1942-46, lib. II: 86; Mociño y Sessé 2018, 175; Navarro 1992, 92, Sahagún 1981, 289), es poco lo que se reporta sobre la utilización o el valor que los mexicas o alguna otra civilización prehispánica pudieron haber otorgado a sus flores. Además, éstas tampoco se encuentran en la *Matrícula de Tributos* como parte de los bienes que pudieron haber llegado a Tenochtitlan a través del tributo. Por ello, cabe preguntarse si se obtuvieron a través del comercio o si pudieron ser cultivadas en jardines botánicos en los que se reproducían flores cuyo valor provenía en gran medida del fuerte aroma que emiten.

En conjunto, puede apreciarse que toda la flora anteriormente mencionada (ocote, oyamel, toronjil, girasol, *yauhtli*, guayaba, capulincillo, yagalán y *tlazoltomatl*) se distingue en general por dos características compartidas por casi todas las especies: se trata de plantas aromáticas y con inflorescencias de colores brillantes, ya sean rojas, amarillas o blancas.

Simbolismo e interpretación de las flores

Por ser uno de los métodos con los que los mexicas se comunicaban con sus deidades, las ofrendas constituían discursos que se conformaban a través del sitio donde se les colocaba y mediante los bienes que se disponían en su interior (López Luján 1993, 55-59, 124-47). Estos bienes (restos animales, incienso, cráneos humanos, ollas con semillas, armas votivas, cuchillos ataviados o arreglos de flores) eran depositados en un patrón cuidadosamente determinado tanto en asociación horizontal entre ellos como en asociación vertical, formando niveles. Esto ha permitido estudiar dichas ofrendas a través de la distribución de sus elementos (López Luján 1993, 124-47).

Sin embargo, en el caso del polen no es posible determinar la forma en que se encontraban colocadas las flores que lo produjeron, pues la naturaleza del material lo vuelve susceptible a procesos postdeposicionales en el sedimento que lo contiene: aumentos del nivel freático, descomposición de

los materiales orgánicos como las flores o los animales, temblores, etcétera. Aunque esto nos priva de una importante fuente de información, gracias a la identificación de especies a través de su polen es posible reconocer algunas características generales de la flora elegida para ofrecerse a los dioses y, por lo tanto, entender tanto su presencia en dichos depósitos como la forma en que se compaginaban con el simbolismo de cada uno de ellos.

En el caso de la Ofrenda 120, es posible destacar tres características de las especies identificadas en su interior: en primer lugar, su color; en segundo, su aroma; en tercero, su forma. Para comprender el carácter fundamental de dichos rasgos se debe señalar la importancia que el color poseía en Mesoamérica y el significado que se otorgaba a cada uno de ellos. Se trata de un tema amplio y complejo que abarcaba una gran variedad de aspectos de la vida prehispánica y que estaba presente en ámbitos como la elaboración de códices, la escultura, la decoración corporal y, por supuesto, la relación con ciertas deidades (Dupey 2004; Ferrer 2000; Martí 1960). Como se ha mencionado previamente, los matices predominantes en las inflorescencias contenidas en la caja del depósito eran el rojo, el amarillo y el blanco. Se trata además de colores brillantes y llamativos, con ciertas particularidades en sus significados.

El rojo, en primer lugar, era asociado frecuentemente en la cosmovisión mesoamericana con la muerte (Martí 1960, 111), motivo por el cual se le encuentra como pigmento en algunos restos mortuorios. Esto sucede, por ejemplo, en el lecho funerario del gobernante del Entierro 1 de la Estructura 7a de Tak'alik Ab'aj ubicado en la Costa Sur de Guatemala, el cual se encontraba recubierto de hematita (Vázquez de Ágredos y Tiesler 2020, 33). Sin embargo, el color era asociado también con el sol —cuya deidad se representaba portando plumas rojas—, con la claridad, la luz, el fuego y la sangre (Dupey 2004, 31; Ferrer 2000, 225; Limón Olvera 2001, 55; López Austin 1985, 269; Martí 1960, 111). Asimismo, se encuentra en muchas representaciones mesoamericanas del cosmos. Se le asociaba, por ejemplo, con uno de los puntos cardinales (comúnmente el Este), lo que lo conecta no sólo a las características previamente mencionadas, sino también a la juventud, la resurrección y la fertilidad (Ferrer 2000, 219; López Austin 1980, 65; Martí 1960, 113). Sin embargo, se debe tener en cuenta que los colores de cada punto cardinal podían ser distintos dependiendo de cada región (López Austin 1980, 65). Los mexicas también consideraban que el undécimo cielo era rojo (Martí 1960, 117). Lo mismo ocurría con deidades como Tlatlauhcainteotl —uno de los Cinteteo, los dioses del maíz que

representaban los colores de las mazorcas (rojas, amarillas, blancas y prietas)— (Ferrer 2000, 220), uno de los Tlaloque (Velasco 2016, 30-31) y uno de los desdoblamientos de Xiuhtecuhtli, el dios del fuego (Ferrer 2000, 225; López Austin 1985, 269).

Los múltiples significados otorgados a este color y su relación con distintas divinidades permiten apreciar su importancia en el mundo mexica. A pesar de que esta misma diversidad impide determinar exactamente a cuál de todos ellos responde la colocación de las flores rojas en la Ofrenda 120, los elementos bélicos de la misma permiten inferir que, en este caso, dichas flores podrían hacer referencia principalmente (aunque no de forma exclusiva) a la sangre, a la guerra y, probablemente, a la muerte.

Por su parte, el amarillo en el mundo nahuatl compartía algunos significados con el rojo. Tal es el caso de su relación con el sol, el fuego, la luz y el décimo de los trece cielos (Ferrer 2000, 225; Limón Olvera 2001, 55; Martí 1960, 117; Sierra Carrillo 2015, 415-18; Terán 2014, 146). También era el color de ciertas deidades: uno de los Tlaloque (Velasco 2016, 30-31) y Cozauhacacinteotl, el Cinteotl amarillo (Ferrer 2000, 220). No obstante, poseía más sentidos: estaba relacionado con lo seco, con la madurez de los vegetales (Dupey 2004, 28-31) y con la primavera, pues se consideraba que ésta era la tonalidad de la piel con que se revestía la tierra antes de que iniciara la temporada de lluvias. Este simbolismo era repetido por los sacerdotes que se cubrían con pieles pintadas de amarillo durante las fiestas de dicha estación (Ferrer 2000, 221). Era también un color estrechamente conectado con las mujeres (humanas o diosas), principalmente con aquellas vinculadas con el maíz y la fertilidad, pues una gran cantidad de sus representaciones muestra el cuerpo o parte de la cara pintados de amarillo (Dupey 2018, 89). Al respecto, es necesario destacar la relación de este matiz con la madurez de los frutos, pues el pigmento utilizado para el maquillaje de Xilonen, la diosa del maíz tierno, y de otras diosas asociadas a plantas comestibles, era el *tecozahuatl*, al que se le comparaba con el polen del maíz por su color y textura polvosa, relacionándolo por lo tanto con la polinización de la planta para que posteriormente fructificara (Dupey 2018, 95-99). Éste era también el motivo por el cual se pintaba a las mujeres con *tecozahuatl* en el día de su boda, pues de esta forma se marcaba el inicio de su vida reproductiva (Dupey 2018, 99).

Finalmente, es interesante recordar que, al momento de describir el atuendo de Uixtocihuatl durante la veintena de Tecuilhuiltontli, Sahagún compara el color de las orejeras de oro de la diosa con botones de flor de

calabaza (Sahagún 1950-82, lib. II: 91), lo cual permite apreciar el valor que se le daba a las flores amarillas, como las que se identificaron al interior de la ofrenda. Debido a que los elementos de ésta no se relacionan con la fertilidad o la madurez, es más factible que se hayan colocado por sus asociaciones con la luz para atraer la atención de las deidades a las que se les ofrecía el depósito.

El color blanco poseía también muchos de los significados que se han mencionado anteriormente: uno de los trece cielos, el noveno, era de este color (Martí 1960, 117), al igual que otro de los Tlaloque, que Iztaccateotl, la diosa del maíz blanco, y que uno de los desdoblamientos de Xiuhtecuhtli (Ferrer 2000, 220; López Austin 1985, 269; Velasco 2016, 30-31). En algunas tradiciones mesoamericanas, el blanco era también el color del Oeste y se le relacionaba con Quetzalcoatl, con el nacimiento, la decadencia, la antigüedad y la enfermedad (Ferrer 2000, 219; López Austin 1980, 65; Martí 1960, 113). Este color también se vinculaba con la claridad (Dupey 2004, 31), tal y como sucede con el rojo y el amarillo presentes en las inflorescencias. Finalmente, es sugerente la gran cantidad de veces que se hace mención en la poesía y los cantos religiosos a “preciosas blancas flores olorosas” (Pomar 2000; Sahagún 1950-82, lib. II: 226), pues son éstas las características de la guayaba, el yagalán y el capulincillo de la presente ofrenda. Por ello, es posible considerar a estas flores como la materialización de esta figura metafórica, y suponer que características como su color luminoso y su penetrante aroma enfatizaban su valía.

El olor es justamente otro elemento relevante que comparten las flores de la Ofrenda 120. Su importancia se debe a que, en el momento de elevarse hacia los cielos, atraía y alimentaba a las divinidades, permitiendo entablar la relación con lo sagrado (Baez 2015, 376; Good Eshelman 2014, 70; Dupey 2015, 26; Sierra Carrillo 2000, 70; 2015, 417-18; Velasco y Nagao 2006, 33). Más aún, en la cosmovisión nahua cada deidad tenía preferencia por olores determinados (Dupey 2015, 26; 2020, 84), lo que daba a cada festividad un carácter olfatorio propio. A pesar de que no queda constancia del aroma en las fuentes prehispánicas, es posible encontrarlo de manera indirecta en las descripciones de las ceremonias a través de las referencias a elementos fragrantados usados en las mismas (incienso de copal, flores quemadas o portadas por los participantes como ramos, guirnaldas, arreglos, etcétera) (Efferink y Flores 2015, 166; Velasco y Nagao 2006, 33) y, por supuesto, en el registro arqueológico que sugiere su presencia de forma indirecta.

Además del presente caso, en el que se puede inferir que se trataba de una ofrenda aromática gracias al análisis de sus restos polínicos y de la descripción de las especies que los produjeron, es de resaltar el ya mencionado Entierro 1 de Tak'alik Ab'aj, porque en los estudios de microscopía óptica y de Cromatografía de Gases-Espectrometría de Masas realizados al pigmento que cubría el lecho funerario fue posible identificar la presencia de goma de acacia o huizache (*Acacia farnesiana* [L.] Willd.), una especie de Fabaceae que, además de permitir extender la hematita sobre el lecho mortuario, le brindaría también el perfume de dicha planta (Vázquez de Ágredos y Tiesler 2020, 33). Esto permite apreciar el valor que se le otorgaba tanto al aroma como al color en los rituales prehispánicos. En la actualidad, una de las características más apreciadas de las flores es su olor, el cual debe ser fuerte y agradable en rituales nahuas de Puebla y del Alto Balsas, en Guerrero (Baez 2015, 372; Good Eshelman 2014, 71). Dicha propiedad, comenta Sahagún (1950-82, lib. XI: 214), se produce cuando las flores se abren totalmente, lo que permite tener una idea de en qué momento de su desarrollo los mexicas las recolectaban para que, al ser colocadas en los rituales, emanaran su aroma más intenso.

Además de fungir como alimento para los dioses, el perfume de las flores se asociaba con la inspiración poética y la alegría (Sautron-Chompré 2007, 262). También estaba relacionado con el prestigio que obtenían los guerreros valientes a través de sus actos, por lo que durante las festividades realizadas en su honor se les otorgaban cigarros y ramilletes de flores para que aspiraran su humo y su fragancia, bienes preciosos a los que tenían derecho gracias a su bravura y buena reputación (Dehouve 2014, 24). De aquí se desprende la posibilidad de que, ya que las plantas de la ofrenda poseen en su mayoría un fuerte perfume y se encuentran asociadas a un contexto bélico, reforzaran estos ideales de triunfo, gallardía y gloria.

Tomando en cuenta todos los elementos anteriores y comprendiendo a las ofrendas como una de las formas con las cuales los mexicas buscaban comunicarse con sus divinidades a través de un discurso perfectamente articulado y determinado, formado por los bienes colocados en su interior, por las relaciones espaciales que mantenían entre sí y con la misma ubicación del depósito (López Austin y López Luján 2009, 358-59; López Luján 1993, 124, 143-47), es posible comprender el importante papel desempeñado por las flores de la Ofrenda 120. Como se ha visto, se trata de flores amarillas (girasol y *yauhtli*), blancas (guayaba, yagalán, capulincillo y *tlazoltomatl*) y rojas (toronjil), colores que, más allá de sus particularidades,

coinciden en su asociación con el fuego, la luz y la claridad (Dupey 2004, 31; Ferrer 2000, 225; Sierra Carrillo 2000, 81-187; Terán 2014, 146). Si esta información se conjuga con la posición de la Ofrenda 120 al centro de un quincunce de depósitos, es posible suponer que este depósito era el punto liminal donde las fuerzas de los planos superiores y del inframundo se encontraban y eran atraídas, entre otras cosas, por los luminosos colores de las flores que habrían funcionado como faros, guiando y convocando a las distintas entidades a las que los mexicas consagraban su ritual. Esta atracción sería reforzada por el rico y penetrante aroma de las Pinaceae (ya fueran colocadas como una cama o como *acxoyatemalacatl*), del toronjil, del *yauhtli* y de las Myrtaceae, que, con sus perfumes, también honrarían y alimentarían a las divinidades a las que se les ofrecía el depósito (Dupey 2015, 26; Efferink y Flores 2015, 108-09; Good Eshelman 2014, 70; Velasco y Nagao 2006, 33; Sierra Carrillo 2000, 70).

Hay otro aspecto de la ofrenda con el cual se relacionan simbólicamente las flores: el de la guerra y los guerreros muertos. En el depósito, estos elementos son representados por las águilas y el lobo ataviados con pectorales *anahuatl* y, en el caso de este último, con la nariguera *yacaxihuitl*, los dardos y el *atlatl* miniatura (López Luján et al. 2008, 118, 131-32). En este sentido, es interesante señalar que, en el caso de que las Pinaceae se hubieran colocado formando una cama de agujas de pino y oyamel, ello podría remitir a las descripciones de Panquetzaliztli, la veintena de Huitzilopochtli, el dios de la guerra, en la que los sacerdotes recogían ramas de abeto para colocarlas en los altares circulares y en las cimas de las montañas (Sahagún 1950-82, lib. XI: 141), simbolismo que en este caso podría haberse replicado en la caja de una ofrenda dedicada al aspecto bélico del cosmos.

También destacan el girasol y el toronjil como flores asociadas a la batalla. Por su forma, el primero era identificado con el nombre náhuatl de *chimalxochitl*, “flor de escudo”, una de las *yaoxochitl* que encontramos mencionadas también en los banquetes ofrecidos en honor a los guerreros destacados en batalla (Sautron-Chompré 2007, 243-57; Heyden 1985, 19; Pomar 2000, 140). En el transcurso de estos eventos, como recompensa por su valor y como señal de su ocupación, se entregaban a los guerreros “flores-escudo” (girasoles) para que las sostuvieran con la mano izquierda, y “flores del águila” que portarían en la mano derecha (Dehouve 2014, 18). Estas últimas son interpretadas por Dehouve (2014, 18) como una representación del dardo, pues la *cuauhxochitl* es identificada con una epí-

fita de la familia de las Bromielaceae que posee una flor roja y alargada. No obstante, en el recuento de polen no se encontró ningún grano que sugiriera su presencia. En cambio, la *Agastache mexicana* fue identificada en la ofrenda, y el conjunto de su forma alargada con sus inflorescencias rojas podrían indicar que su presencia en el depósito se debía a que se la utilizaría como la “flor del águila” no solo para enfatizar los elementos bélicos ya presentes, sino también para señalar que se trataba de guerreros arrojados en batalla.

Es tentador suponer entonces que tanto el girasol como el toronjil formaban parte del atavío de alguno de los animales identificados en la Ofrenda 120. Probablemente se trataba del lobo, pues éste portaba una mayor cantidad de ornamentos que lo identificaban como un guerrero. Es probable incluso que el *H. annuus* haya sido colocado en las cercanías de su pata izquierda y que el *A. mexicana* fuera depositado a su diestra. Sin embargo, como se ha explicado, es imposible determinar la disposición original de las flores únicamente con su polen. Para ampliar los conocimientos existentes sobre la vida ritual mexicana es necesario buscar otra forma de acercarse a esta realidad. De la misma forma, es imposible determinar la temporalidad de la ofrenda debido a que los rangos de floración de las plantas pueden abarcar periodos de tiempo demasiado amplios como para realizar un acercamiento temporal al depósito.

En conjunto, es posible apreciar que se utilizaron los múltiples significados de las flores para subrayar distintos elementos de la ofrenda. Su luminosidad y aromas sirvieron para convocar y alimentar con perfumes potentes a las divinidades que se congregaban en torno al centro del quincunce. Al mismo tiempo, otros elementos fueron asociados como la sangre, lo efímero de la vida de un guerrero, la muerte en batalla y la recompensa al valor.

Conclusiones

A pesar de tener limitantes (la imposibilidad de establecer la temporalidad de los depósitos a través de la época de floración de las plantas identificadas, la dificultad de determinar el nivel de la ofrenda en que se encontraban las flores o de saber cómo es que éstas eran ofrecidas), el análisis polínico permite acercarse a otras dimensiones de los depósitos y enriquece su interpretación, complementa los conocimientos existentes sobre los rituales

religiosos nahuas y ayuda a comprender a la flora como un elemento asociado no solo a lo agrícola o a lo utilitario, sino también a la guerra.

Por otra parte, poder definir el género o especie de las inflorescencias nos facilita acercarnos al mundo de los colores y los aromas, dimensiones que no siempre se pueden estudiar directamente desde el punto de vista arqueológico y que, como se pudo apreciar a lo largo de este artículo, jugaban un papel fundamental en la religión prehispánica. Finalmente, al reconocer las particularidades y características propias de las flores de las ofrendas, es posible interpretarlas en relación con los otros bienes con los que se encuentran y así adentrarnos tanto en la importancia que tenía cada especie en particular como en el discurso que conformaban estando en conjunto con más elementos.

BIBLIOGRAFÍA

- Adam D. P. y P. J. Mehringer. 1975. "Modern Pollen Surface Samples-An Analysis of Subsamples". *Journal Research U.S.A. Geological Survey* 3: 733-36.
- Argüelles, Amaranta. 2012. "El hallazgo de la ofrenda 130 y su exploración arqueológica". En *Humo aromático para los dioses: una ofrenda de sahumerios al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan*, coordinación de Leonardo López Luján, 43-52. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo del Templo Mayor.
- Argüelles, Amaranta y Jonatán Miguel García González. 2010. "Informe final de la Operación 6 y la Ofrenda 130". Informe entregado al Consejo de Arqueología, México.
- Australian National University. a.d. "Australian Pollen and Spore Atlas." <https://apsa.anu.edu.au/samples/browse.php> [Consultado en 2107].
- Ayala Navarrete, Yarah. 2014. "Las flores: percepción y simbolismo entre los habitantes de Tepoztlán, Morelos". En *Siempre flor y canto. Las flores en el patrimonio cultural inmaterial de México*, coordinación de Lourdes Arizpe y Edith Pérez Flores, 167-80. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/Secretaría de Cultura del Estado de Morelos/Miguel Ángel Porrúa.
- Baéz Cubero, Lourdes. 2015. "¡...y aquí celebramos juntos con la flor!". Importancia de la flor en el contexto ritual de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla". En *Flor-flora. Su uso ritual en Mesoamérica*, coordinación de Beatriz Albores Zárate, 363-85. Zinacantepec: Fondo editorial del Estado de México/El Colegio Mexiquense.

- Banning, Edward B. 2000. *The Analysis of Archaeological Data*. Nueva York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Barrie, F. R. 2015. “*Eugenia foetida* Pers.” Tropicos.org. Missouri Botanical Garden, Flora Mesoamericana. <http://www.tropicos.org/Name/22101731?projectId=3&langid=66>. [Última modificación 2015].
- Basset, John I., Clifford W. Cropmton y John A. Parmerlee. 1978. *An Atlas of Airborne Pollen Grains and Common Fungus Spores of Canada*. Ontario: Biosystematics Research Institute/Research Branch Canada Department of Agriculture.
- Bérgamo, Hilarión de. 2013. *El viaje a México de Hilarión de Bérgamo*. Paleografía, traducción, estudio introductorio y notas de Martín Clavé Almeida. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Calderón de Rzedowski, Graciela y Jerzy Rzedowski. 2005. *Flora fanerogámica del Valle de México*. Pátzcuaro: Instituto de Ecología/Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad.
- Capital natural de México: catálogo taxonómico de especies de México en Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad*. 2008. CD. 1. México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad.
- De la Cruz, Martín. 1996. *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis. Manuscrito azteca de 1522. Según traducción latina de Juan Badiano*. México: Fondo de Cultura Económica/Instituto Mexicano del Seguro Social.
- De la Garza, Mercedes. 2012. *Sueño y éxtasis: visión chamánica de los nahuas y los mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica.
- Dehouve, Danièle. 2014. “Flores y tabaco: un difrasismo ritual”. *Revista Inclusiones. Homenaje a Miguel León-Portilla* 2 (1): 8-26.
- Dupey García, Élodie. 2004. “Lenguaje y color en la cosmovisión de los antiguos nahuas”. *Revista Ciencias* 74: 20-31.
- Dupey García, Élodie. 2015. “Olores y sensibilidad olfativa en Mesoamérica”. *Arqueología Mexicana* 23 (135): 25-29.
- Dupey García, Élodie. 2018. “The Yellow Women: Naked Skin, Everyday Cosmetics, and Ritual Body Painting in Postclassic Nahua Society”. En *Painting the Skin: Pigments on Bodies and Codices in Pre-Columbian Mesoamerica*, edición de Élodie Dupey García y María Luisa Vázquez de Ágredos Pascual, 88-101. Tucson/Ciudad de México: The University of Arizona Press/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Dupey García, Élodie. 2020. “Lo que el viento se lleva. Ofrendas odoríferas y sonoras en la ritualidad náhuatl prehispánica”. En *Del olfato. Aproximaciones a los olores en la historia de México*, edición de Élodie Dupey García y Guadalupe Pinzón Ríos, 83-132. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica/Univer-

- sidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centro-americanos.
- Durán, Diego. 1980. *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos*. México: Editorial Innovación.
- Efferink, Jan G. y José Antonio Flores Farfán. 2015. *Ethnobotany and the Aztec Mind. Plants for Mental Health and Psychoactive Drugs among the Ancient Mexicans*. Muenchen: LINCOM GmbH.
- Enciclovida. 2021. “Capulincillo (*Myrcia splendens*)”. <http://www.enciclovida.mx/especies/6030001>. [Consultado en 2018].
- Encyclopaedia Britannica. 2015. “Myrtaceae”. <https://www.britannica.com/plant/Myrtaceae>. [Consultado en 2018].
- Encyclopaedia Britannica. 2016. “Asteraceae”. <https://www.britannica.com/plant/Asteraceae>. [Consultado en 2016].
- Ferrer, Eulalio. 2000. “El color entre los pueblos nahuas”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 31: 214-30.
- Fonseca, Rosa María. 2013. “Pinaceae”. *Flora de Guerrero* 58 (Edición de Nelly Diego-Pérez y Rosa María Fonseca).
- Font Quer, Pío. 1953. *Diccionario de botánica*. Barcelona: Ediciones Península.
- González Rul, Francisco. 1997. “Acxoyatemalacatl, una corona de ramas de pino”. En *Homenaje al doctor Ignacio Bernal*, coordinación de Leonardo Manrique y Noemí Castillo, 327-35. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Good Eshelman, Catherine. 2014. “Los usos sociales y simbólicos de las flores entre los nahuas del Alto Balsas, Guerrero”. En *Siempre flor y canto. Las flores en el patrimonio cultural inmaterial de México*, coordinación de Lourdes Arizpe y Edith Pérez Flores, 66-83. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/Secretaría de Cultura del Estado de Morelos/Miguel Ángel Porrúa.
- Hernández, Francisco. 1942-46. *Historia de las plantas de Nueva España*. 3 tomos. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Biología, Imprenta Universitaria.
- Hernández Vázquez, María Elizabeth y Luis Miguel Morayta Mendoza. 2014. “La flor, elemento constitutivo de los patios y la vida comunitaria”. En *Siempre flor y canto. Las flores en el patrimonio cultural inmaterial de México*, coordinación de Lourdes Arizpe y Edith Pérez Flores, 153-65. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/Secretaría de Cultura del Estado de Morelos/Miguel Ángel Porrúa.
- Heyden, Doris. 1985. *Mitología y simbolismo de la flor en el México prehispánico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Holst, B.K. y M.L. Kawasaki. 2015. “*Myrcia splendens* (Sw.) DC., Tropicos.org. Missouri Botanical Garden, Flora Mesoamericana”. <http://www.tropicos.org/Name/22101779?projectid=3&langid=66> [Última modificación 2015].
- Judd, Walter S. y Graham A. Judd. 2017. *Flora of Middle-Earth. Plants of J. R. R. Tolkien's Legendarium*. Oxford: Oxford University Press.
- Kapp Ronald O. 1969. *Pollen and Spores*. Dubuque: WM. C. Brown Company Publishers.
- Limón Olvera, Silvia. 2001. “El dios del fuego y la regeneración del mundo”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 32: 51-68.
- López Austin, Alfredo. 1963. “El hacha nocturna”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 4: 179-85.
- López Austin, Alfredo. 1980. *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, Alfredo. 1985. “El dios enmascarado de fuego”. *Anales de Antropología* 22 (1): 251-85.
- López Austin, Alfredo. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. 2009. *Monte Sagrado-Templo Mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Luján, Leonardo. 1993. *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- López Luján, Leonardo, Jaime Torres y Aurora Montúfar. 2003. “Los materiales constructivos del Templo Mayor de Tenochtitlan”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 34: 137-66.
- López Luján, Leonardo, Julia Pérez Pérez, Aurora Montúfar López, José Luis Ruvalcaba Sil, Alejandra Aguirre Molina, Ximena Chávez Balderas, Ángel González López, Camila Pascal García, Michelle Marlène De Anda Rogel, Belem Zúñiga Arellano, Luz María Muñoz de la Sota Riva, Israel Elizalde Méndez, Nicolás Jonatán Fuentes Hoyos, Mirsa Islas Orozco, Margarita Mancilla Medina, Diego Matadamas Gómora, Gerardo Pedraza Rubio y Erika Robles Cortés. 2014. “Proyecto Templo Mayor: Informe 2013-2014 de la séptima temporada/Propuesta para la octava temporada (2014-2015)”. Informe al Consejo de Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- López Luján, Leonardo, Luis Barba Pingarrón, Alejandra Alonso, Tenoch Medina González, Aurora Montúfar López, Alejandra Aguirre Molina, Ximena Chávez Balderas, Norma Valentín Maldonado, Camila Pascal García, Amaranta Argüe-

- Iles Echevarría, José María García Guerrero, Ángel González López, Osiris Quezada Ramírez y Fernando Carrizosa Montfort. 2008. "Informe parcial (2008) de la Séptima Temporada y propuesta para la continuación (2009) de la Séptima Temporada". Informe al Consejo de Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Lucid Key Server. n.d. "Human Impacts Pollen Database. A pollen Identification Key". <https://keyserver.lucidcentral.org/key-server/player.jsp?keyId=107>. [Consultado en 2017].
- Martí, Samuel. 1960. "Simbolismo de los colores, deidades, números y rumbos". *Estudios de Cultura Náhuatl* 2: 93-127.
- Martin, Paul S. y Charles M. Drew. 1970. "Additional Scanning Electron Micrographs of Southwestern Pollen Grains". *Journal of Arizona Academy of Sciences* 6: 140-61.
- Mata Labrada, Fernando Alberto. 2017. "Estudios de la flora con relación a la ritualidad y la religiosidad". Tesis de Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.
- McAndrews, John H., Albert A. Berti y Geoffrey Norris. 1973. *Key to the Quaternary Pollen and Spores of the Great Lakes Region*. Toronto: Royal Ontario Museum/University of Toronto Press.
- Medicina tradicional mexicana. 2020a. "Guayaba". <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/apmtm/termino.php?l=3&t=psidium-guajava>. [Última modificación 2020].
- Medicina tradicional mexicana. 2020b. "Ocote". <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/apmtm/termino.php?l=3&t=pinus-montezumae>. [Última modificación 2020].
- Medicina tradicional mexicana. 2020c. "Pericón". <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/apmtm/termino.php?l=3&t=tagetes-lucida>. [Última modificación 2020].
- Medicina tradicional mexicana. 2020d. "Toronjil". <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/apmtm/termino.php?l=3&t=agastache-mexicana>. [Última modificación 2020].
- Medicina tradicional mexicana. 2020e. "Mal de ojo". <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/demtm/termino.php?l=1&t=mal-ojo>. [Última modificación 2020].
- Mociño, José Mariano y Martín de Sessé. 2018. *Biodiversidad novohispana. Selección de la Real expedición botánica a Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Siglo XXI Editores.
- Montero García, Ismael Arturo. 2015. "Plantas y rituales en las altas montañas del México antiguo". En *Flor-flora. Su uso ritual en Mesoamérica*, coordinación

- de Beatriz Albores Zárata, 113-28. Zinacantepec: Fondo editorial del Estado de México/El Colegio Mexiquense.
- Montúfar López, Aurora. 2003a. "Arqueobotánica del Antiguo Palacio de Odontología, UNAM, Centro Histórico de la Ciudad de México". En *Estudios etnobiológicos. Pasado y presente de México*, coordinación de Aurora Montúfar López, 99-108. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Montúfar López, Aurora. 2003b. "Fitoarqueología de las ofrendas al dios Ehecatl-Quetzalcoatl, México-Tlatelolco, 500 años a. p.". En *Estudios etnobiológicos. Pasado y presente de México*, coordinación de Aurora Montúfar López, 83-98. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Montúfar López, Aurora y Julia Pérez Pérez. 2010. "Estudio botánico de los sedimentos de las operaciones 2 y 6 del Templo Mayor de Tenochtitlan". Informe técnico de la Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico del INAH entregado al Proyecto Templo Mayor, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Montúfar López, Aurora y Julia Pérez Pérez. 2011. "Arqueobotánica de la Ofrenda 141". Informe técnico de la Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico del INAH entregado al Proyecto Templo Mayor, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Moore, Peter D., J.A. Webb y Margaret E. Collinson. 1991. *Pollen Analysis*. Oxford: Blackwell Scientific Publications.
- Navarro, Juan. 1992. *Historia natural o jardín americano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Mexicano del Seguro Social/Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores al Servicio del Estado.
- Niederberger, Christine. 1987. *Paléopaysage et archéologie pré-urbaine du Bassin de Mexico (Mexique)*. 2 vols. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Núñez, Patricia y Beatriz Ludlow-Wiechers. 1998. "Salicaceae". *Flora palinológica de Guerrero* 6.
- Palynological Database. n.d. "Alfabetic Search". <https://www.paldat.org/search/A> [Consultada en 2017].
- Perdomo Roldán, Francisco y Juana Mondragón Pichardo. 2009. "Tagetes lucida Cav., Malezas de México". <http://www.conabio.gob.mx/malezasdemexico/asteraceae/tagetes-lucida/fichas/ficha.htm>. [Consultado en 2018].
- Pérez de la Rosa, J. A. y A. Farjon. 2009. "Pinaceae". En *Flora Mesoamericana*. <http://legacy.tropicos.org/Name/42000417?projectid=3&langid=66> [Consultado en abril de 2020].
- Pomar, Juan Bautista de. 2000. *Poesía náhuatl. Romances de los Señores de la Nueva España*. Vol. 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Rebollar-Domínguez, Silvia y Nery Alicia Tapia-Torres. 2010. "Anatomía de la madera de dos especies de *Eugenia* (Myrtaceae) de Quintana Roo, México". *Madera y bosques* 16: 85-98.
- Roubik, David W. y Jorge Enrique Moreno P. 1991. *Pollen and Spores of Barro Colorado Island*. Saint Louis: Missouri Botanical Garden.
- Sahagún, Bernardino de. 1950-82. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Traducción con notas e ilustraciones de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research/University of Utah.
- Sahagún, Bernardino de. 1981. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Vol. 3. México: Editorial Porrúa.
- Sahagún, Bernardino de. 1988. *Apéndiz del segundo libro. Historia general de las cosas de Nueva España*. Vol. 1. Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza Editorial Mexicana.
- Sahagún, Bernardino de. 1999. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa.
- Sautron-Chompré, Marie. 2007. "In izquixochitl in cacahuaxochitl. Presencia y significación de un binomio floral en el discurso poético náhuatl prehispánico". *Estudios de Cultura Náhuatl* 38: 243-364.
- Sierra Carrillo, Dora. 2000. "El yauhtli o pericón, planta curativa y protectora. Su importancia mágico-religiosa en el presente y el pasado". Tesis de Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sierra Carrillo, Dora. 2015. "Anisado aroma y amarillo color. Los poderes de la flor de pericón". En *Flor-flora. Su uso ritual en Mesoamérica*, coordinación de Beatriz Albores Zárate, 413-27. Zinacantepec: Fondo editorial del Estado de México/El Colegio Mexiquense.
- Smith Jr., C. Earle. 1967. "Plant Remains". En *The Prehistory of the Tehuacan Valley: Environment and Subsistence*, edición de Douglas S. Byers, 1: 220-55. Austin/Londres: University of Texas Press.
- Terán Ibarra, Ulises Joel. 2014. "La flor de *cempoalxochitl* en el *xochimamastle* de Xoxocotla, Morelos". En *Siempre flor y canto. Las flores en el patrimonio cultural inmaterial de México*, coordinación de Lourdes Arizpe y Edith Pérez Flores, 145-48. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/Secretaría de Cultura del Estado de Morelos/Miguel Ángel Porrúa.
- The Global Pollen Project. n. d. "Master Reference Collections". <https://globalpollenproject.org/Taxon> [Consultado en 2017].

- University of Arizona. n. d. "Myrtaceae". <http://www.geo.arizona.edu/palynology/pid00046.html>. [Consultado en 2018].
- Vázquez de Ágredos Pascual, María Luisa y Vera Tiesler. 2020. "El olor, el color y la muerte. Una visión de las élites mayas prehispánicas". En *De olfato. Aproximaciones a los olores en la historia de México*, edición de Élodie Dupey García y Guadalupe Pinzón Ríos, 17-50. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Vázquez-Yanes, Carlos, Ana Irene Batis Muñoz, María Isabel Alcocer Silva, Martha Gual Díaz y Cristina Sánchez Dirzo. 1999. *Árboles y arbustos potencialmente valiosos para la restauración ecológica y la reforestación*. Reporte técnico del proyecto J084. México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, Instituto de Ecología, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Velasco Lozano, Ana María. 2016. "Los cuerpos divinos. El amaranto: comida ritual y cotidiana". *Arqueología Mexicana* 23 (138): 26-33.
- Velasco Lozano, Ana María y Debra Nagao. 2006. "Mitología y simbolismo de las flores". *Arqueología Mexicana* 13 (78): 28-35.
- Wallis, T.E. 1966. *Manual de farmacognosia*. México: Compañía Editorial Continental.

SOBRE LA AUTORA

Laura Angélica Ortiz Tenorio es licenciada en arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y colaboradora del Proyecto Templo Mayor (PTM) desde agosto del 2011. Es coautora con Emilio Ibarra del capítulo "Los microrrestos botánicos en ofrendas y rellenos constructivos del área de Tlaltecuhltli", en *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma* (Leonardo López Luján y Ximena Chávez Balderas, coords., 2019). Fue parte del comité organizador del Coloquio de Estudios Arqueológicos, Antropológicos e Históricos sobre la Guerra en Mesoamérica (ENAH) en 2012, 2013, 2014, 2015 y 2016, y del comité organizador del Encuentro de Arqueología e Historia Nórdicas (ENAH) en 2013 y 2014.

Ritos de ascenso al poder entre los gobernantes nahuas de la cuenca de México: una propuesta de sus elementos principales

Rites of Rising to Power among the Nahua Rulers of the Basin of Mexico: A Proposal of their Main Elements

Daniel ALATORRE REYES

Investigador independiente

<https://orcid.org/0000-0002-8893-7206>

aochat80@gmail.com

Resumen

Este artículo tiene tres objetivos: hacer una propuesta acerca de la estructura de los ritos de ascenso al poder efectuados por los gobernantes nahuas de la cuenca de México durante el Posclásico (900-1521), identificar los elementos centrales que compartían y responder por qué tenían esas similitudes. Se compararán los ritos de varios *altepeme*, como Tenochtitlan, Tetzoco, Cuauhtitlan y Chalco, lugares de los que proceden las fuentes del siglo XVI empleadas en este trabajo. A pesar de la falta de datos sobre algunos *altepeme*, fue posible hacer la comparación de los documentos de estas tradiciones nahuas para inferir cuál era el núcleo de los ritos efectuados por los *tlahtoque* en esta parte de Mesoamérica. Se concluye que, en esencia, los ritos tenían la misma estructura: destacaban la importancia del dios patrono, las actividades sacerdotales, los emblemas del poder y los valores guerreros, pues los nahuas compartían ideas similares sobre la religión y el gobierno.

Palabras clave: Posclásico, cuenca de México, *tlahtoani*, *altepetl*, dios patrono

Abstract

This article has three aims: to offer a proposal regarding how the accession rites carried out by the Nahua rulers of the Basin of Mexico during the Postclassic (900–1521) were structured, to identify their main shared elements, and to understand their similarities. This is accomplished by comparing the rites conducted in several altepeme: Tenochtitlan, Tetzoco, Cuauhtitlan, and Chalco, city-states described in the sixteenth-century sources used in this article. A limitation of this study is the sparse information on several altepeme. Nevertheless, despite this lack of data, comparisons were employed to draw inferences about the core of rites carried out by the tlahtoque in this part of Mesoamerica. Such comparison of documents from different Nahua traditions suggests the rites had essentially the same structure because they highlighted the importance of the patron god, priestly activities, power emblems, and warrior values. This resulted from the similar religious and political ideas that were the underpinning of Nahua groups in this region.

Keywords: Postclassic, Basin of Mexico, *tlahtoani*, *altepetl*, patron god

Fecha de recepción: 3 de agosto de 2021 | Fecha de aceptación: 18 de octubre de 2021



© 2022 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

El rito de ascenso al poder de los gobernantes mexicas ha sido el más estudiado porque es el mejor documentado. A otras poblaciones de la cuenca de México, como las tratadas aquí, se les ha puesto menos atención porque no existe información abundante en lo relativo al rito estudiado. Por este motivo, y para determinar si había un modelo común de rito de ascenso al poder, intenté comparar el ceremonial del *tlahtoani* mexica con el de otros gobernantes de la cuenca de México. Como se verá enseguida, los documentos consultados dejan ver que el rito de los gobernantes en las diferentes tradiciones nahuas compartía al menos tres fases, que pueden considerarse su núcleo: la presentación del gobernante en el templo del dios patrono, el periodo penitencial y la entrega de los distintivos del poder.

Antes de comparar las ceremonias, se brinda un contexto al lector para explicar qué se entiende por rito, qué fuentes se consultaron, quién era el *tlahtoani* y cuál fue el método para hacer la comparación.

BREVE DEFINICIÓN DE RITO

No es el objetivo de este apartado entrar en un análisis detallado de este concepto, pues existen incontables definiciones procedentes de varias disciplinas.¹ Se pretende dar una explicación breve y sencilla sobre el concepto de rito para ayudar al lector a comprender mejor nuestro análisis.

Un rito puede entenderse como un conjunto de acciones significativas relacionadas y reglamentadas, en orden específico, determinadas por la costumbre. Su objetivo es poner al ser humano en contacto con entidades sagradas para obtener de ellas favores o agradecerles los beneficios recibidos (Limón 2012, 39-40). El rito de ascenso al poder involucraba un conjunto de acciones realizadas por los gobernantes para conseguir un fin determinado, seguía un orden específico e implicaba condiciones de lugar y tiempo. Con el objetivo de que los *tlahtoque* se comunicaran con las deidades que se manifestaban durante su realización, debían llevar a cabo sus actividades en lugares y momentos específicos: en los templos de los dioses y otros recintos especiales, en los que sus actividades duraban un tiempo determinado.

Las fuentes revelan que los gobernantes asumían ciertos comportamientos para ganar el favor de los dioses durante la realización del rito,

¹ Desarrollé parte de esta definición en Alatorre 2019, 193-94.

pues su objetivo era obtener de ellos la facultad de mando para dirigir a sus respectivos pueblos. El rito también puede concebirse como una regla de conducta que prescribe cómo debe comportarse el hombre en relación con las cosas sagradas (Durkheim 1992, 36). Para interactuar con el ámbito sagrado, los gobernantes asumían actitudes sacerdotales para demostrar que tenían la fortaleza para cumplir los preceptos establecidos por sus dioses. Por este motivo, ayunaban, extraían sangre de su cuerpo, lo pintaban de negro y usaban objetos sagrados vinculados a dioses determinados. En algunos casos, dirigían una guerra de conquista para demostrar su valor y capacidad en esa actividad.

LAS FUENTES

Los documentos empleados en el análisis del rito del *tlahtoani* mexica fueron el *Códice Florentino* y la *Historia general de las cosas de Nueva España*, de fray Bernardino de Sahagún (1980; 1975); los *Memoriales*, de fray Toribio de Benavente, Motolinía (1971); el *Códice Magliabechiano* (1996); la *Historia de las indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, de fray Diego Durán (1967); la *Crónica mexicana*, de Hernando Alvarado Tezozómoc (2001); el *Manuscrito Tovar* (1972) y el *Códice Ramírez* (1979). Debido a las similitudes notorias entre las cuatro últimas fuentes, Robert Barlow (1945, 65-87) propuso que procedían de una misma crónica, hoy pérdida, a la que llamó “crónica X”. Los pasajes de estas fuentes son de difícil interpretación por la manera en la que están escritos, pues hacen pensar que cada *tlahtoani* ejecutó un rito distinto. Las obras de Sahagún y Motolinía, por el contrario, no especifican de qué gobernante se trata, lo que hace suponer que describen un mismo rito que todos seguían. El *Códice Magliabechiano* coincide con ambos grupos de fuentes en algunos elementos del rito.

Varios investigadores modernos han hecho propuestas sobre cómo estaban estructurados los ritos. Danièle Dehouve (2016, 125-27, 333-40) retoma autores como Richard Townsend (1987) y Johanna Broda (1978) y propone, como ellos, que los ritos de entronización se dividían en cuatro fases: separación y retiro; investidura y coronación; guerra de confirmación, y festividad final de confirmación. Esta propuesta no sólo abarca Tenochtitlan, sino también Tlaxcala, Cholula y Huexotzinco. La autora identifica actividades dentro de las fases y las llama episodios y actos, por ejemplo, vestir al gobernante con ropa nueva, ofrecer incienso a los dioses, usar

pintura corporal negra, ayunar, sacrificarse o interactuar con miembros del grupo dirigente.

A pesar de los contrastes en la información entre los grupos de fuentes mencionados, considero que es posible proponer que el rito mexica estaba estructurado en seis fases: 1) presentación del gobernante en el templo mayor; 2) periodo de ayuno y penitencia; 3) entrega de los distintivos del poder; 4) intercambio de discursos en el *tecpan*; 5) guerra de prueba, y 6) convite. Para Sahagún (1975, lib. VIII: 475) la guerra de prueba no formaba parte del ascenso al poder: se desarrollaba días después del rito y su objetivo no era probar al gobernante, sino convertir a un pueblo en tributario. Aunque los *tlahtoque* fueran elegidos y confirmados en la posición del señorío, Motolinía (1971, 350-351) menciona que era necesario que demostraran su valentía en las guerras. Cuando el gobernante conseguía uno o varios cautivos en su guerra de prueba, era recibido de manera triunfal al volver a su lugar de origen. Los guerreros apresados por el gobernante serían sacrificados en su ceremonia de confirmación, lo que da a entender que Motolinía ubicaba la guerra de prueba del *tlahtoani* antes de la última fase del rito. Los documentos derivados de la crónica X omiten el periodo de ayuno de cuatro días en el Tlacoachcalco o Tlacatecco. Debido a las contradicciones existentes, uno se pregunta si se debe tomar partido por un grupo de fuentes. Es evidente que no se puede prescindir de ninguna de ellas, porque implicaría señalar que las descartadas están mintiendo y no parece que ése sea el caso. Si se analizan sus datos, a pesar de los contrastes, se aprecia que ambos grupos coinciden en varios aspectos.

El rito de los *tlahtoque* de Tetzco es aún más difícil de reconstruir e interpretar porque la información disponible es escasa. La fuente principal es la *Relación de Tetzco*, escrita por Juan Bautista Pomar (1975), cuyos pasajes se complementan con otras fuentes, como la *Crónica mexicana*, de Tezozómoc (2001). Los documentos consultados para este *altepētł* dejan ver que el rito tenía una estructura similar al del gobernante mexica.

El rito de los gobernantes de Cuauhtitlan se describe de manera escueta en los *Anales de Cuauhtitlan*. El documento lleva ese nombre porque relata los acontecimientos desde la perspectiva de ese *altepētł* prehispánico, como apunta Rafael Tena en la introducción de la edición de 2011 de esta obra. Los autores de esta fuente pudieron ser Pedro de San Buenaventura y Alonso Begerano, indígenas nativos de Cuauhtitlan, mencionados por Sahagún como dos de sus colaboradores más importantes (Nicholson 2001, 40).

Las fuentes principales para intentar reconstruir el rito de los gobernantes de Chalco son las llamadas *Relaciones originales de Chalco-Amaquemecan*, de Chimalpain Cuauhtlehuanitzin (1965), descendiente de los señores chalcas y conocedor de su pasado prehispánico. Sus escritos mencionan parte del rito en cuestión, pero su información es muy escasa y sólo alude a los casos de pocos *altepeme* que conformaban la región chalca en la época prehispánica.

En lo relativo a otros sitios de la cuenca de México, el volumen 2 de los documentos conocidos como *Relaciones geográficas del siglo xvi* (1986) contiene información escueta sobre algunas poblaciones, como Tequixquiac, Citlaltepec y Xilotzingo. Sus pasajes breves sólo permiten inferir el desarrollo del rito de los gobernantes. Tampoco hay información abundante sobre este aspecto de otras ciudades importantes de la cuenca, como Azcapotzalco, Culhuacan y Tlatelolco.

Al comparar los pasajes de las fuentes mencionadas, destacan las siguientes similitudes entre los ritos de los gobernantes: la presentación pública, un periodo de ayuno y penitencia de cuatro días, la entrega al nuevo *tlahtoani* de objetos de mosaico de turquesa como emblemas de su poder y el entusiasmo por valores guerreros, manifestados en guerras para apresar cautivos.

EL TLAHTOANI

El *tlahtoani* (*tlahtoque* en plural) detentaba el poder político, religioso, militar y judicial. El cargo no estaba destinado a cualquier individuo, el candidato debía contar con ciertas características para acceder a él.² En el caso de los mexicas, tenía que ser miembro de la rama conocida como *tlazopipiltin* del grupo dirigente, es decir, debía descender de gobernantes anteriores pertenecientes al linaje tolteca (López Austin 2016, 265). Los *tlahtoque* se consideraban herederos de Quetzalcoatl por sus vínculos con los *pipiltin*, o gente de linaje, de Culhuacan, *altepetl* que quedó como sucesor de Tula después de su caída, porque albergó a grupos toltecas refugiados que dieron vida a su cultura en esa ciudad (Davies 1987, 24). Alvarado Tezozómoc (1998, 81-86) dice que los mexicas eligieron Acamapichtli (1375-1395) por

² El cargo no era exclusivo para hombres, aunque predominaban. Cuando alguna mujer accedía a él, se le llamaba *cihuatlahtoani*, “la que manda” (Pastrana 2018, 124).

su ascendencia tolteca. Todos los *tlahtoque* que gobernaron Tenochtitlan descendían de él y asumieron el gobierno a razón de este vínculo.

El candidato a *tlahtoani* debía tener experiencia y habilidad militar porque una de sus obligaciones era emprender guerras de conquista: “Tenían estos naturales en mucho cuando su señor era esforzado y valiente hombre, porque teniendo tal señor y capitán salían con mucho ánimo a las guerras” (Benavente 1971, 350). Los *tlahtoque* y *pipiltin* se formaban en el *calmecac*, institución en la que adquirían los conocimientos religiosos indispensables para encabezar el culto a los dioses, además de habilidades políticas y administrativas. Así, el gobernante debía ser capaz de impartir justicia y de conducir adecuadamente los asuntos públicos y administrativos, encabezar al ejército para extender sus dominios y dirigir el culto a las deidades.

En el caso de los gobernantes de Tetzco, los documentos no especifican los criterios para elegir al nuevo *tlahtoani*, pero sus pasajes permiten conjeturar que eran similares a los de los mexicas, en especial la pertenencia a un linaje importante y la experiencia militar. Sobre el primer rasgo, Juan Bautista Pomar (1975, 25) menciona que el nuevo gobernante también debía descender de mandatarios anteriores pertenecientes a un linaje sobresaliente, infiero que era el tolteca. Como es sabido, los descendientes de Xolotl, que gobernaron Tetzco, contrajeron matrimonio con mujeres toltecas para fortalecer su posición política en la cuenca de México (Clavijero 1964, 52-60). Respecto al segundo requisito, Pomar (1975, 35) explica que una de las obligaciones del *tlahtoani* era atender los “negocios de la guerra”. Deduzco que también debía tener experiencia en ese ámbito del gobierno.

Es posible que los gobernantes de Cuauhtitlan, Chalco y otros *altepeme* de la cuenca fueran elegidos de manera similar a los de Tenochtitlan y Tetzco, pues para los nahuas la pertenencia a un linaje destacado era importante, así como la experiencia militar, porque la guerra proveía guerreros que se sacrificaban para alimentar a los dioses con sus corazones. También es probable que sus obligaciones fueran las mismas que las de los gobernantes mexicas y tetzcoanos.

Las fuentes nahuas consultadas dejan ver que el poder de los gobernantes provenía del ámbito sagrado. Deidades como Quetzalcoatl, Tezcatlipoca y Xiuhtecuhtli intervenían en las ceremonias para otorgar autoridad a los *tlahtoque*, que eran vistos como representantes de las deidades, no como los dioses mismos. Una vez que accedían al poder, debían ejercer un buen gobierno, de lo contrario podían ser removidos del cargo y en algunos casos condenados a muerte (Pastrana 2018, 129-50).

PROPUESTA DE MODELO PARA COMPARAR LOS RITOS

Con base en las fuentes, se identificó la posible estructura del rito de cada *altepetl* estudiado. A mi parecer, las tres primeras fases constituyen el núcleo de los ritos en la cuenca de México. En el cuadro 1 se resume la propuesta: los asteriscos señalan los *altepeme* con esas fases en común y los signos de interrogación indican que no es posible asegurar que esos procedimientos formaran parte del rito en esos *altepeme*, en particular en las tres últimas etapas. Como el eje de este texto es el rito de ascenso al poder y no los gobernantes, la comparación no se basa en ellos, porque las fuentes no siempre especifican de quién hablan (véase cuadro 1).

Cuadro 1
ESTRUCTURA DE LOS RITOS DE ASCENSO AL PODER
EN LA CUENCA DE MÉXICO

<i>Fases de los ritos</i>	<i>Tenochtitlan</i>	<i>Tetzco</i>	<i>Cuauhtitlan</i>	<i>Chalco</i>	<i>Otros altepeme</i>
Presentación en el templo del dios patrono	*	*	*	*	*
Periodo de ayuno	*	*	*	*	*
Entrega de las insignias del poder	*	*	*	*	*
Intercambio de discursos	*	*	?	?	?
Guerra de prueba	*	?	*	?	?
Convite	*	*	?	?	?

La comparación sigue el orden de las fases como se consigna en las fuentes sobre Tenochtitlan, Tetzco, Cuauhtitlan y Chalco, que al parecer tenían la misma estructura, con ligeras variantes. Como se verá en las siguientes páginas, la estructura del rito de estos *tlahtoque* era muy parecida a la de sus homólogos de otros *altepeme*. Aclaro que no es mi intención analizar el rito de otros *altepeme* desde la perspectiva de los mexicas, simplemente me basé en los casos mejor documentados. Los otros *altepeme* están en la última columna. Considero que esta organización ayuda al lector a

identificar las similitudes entre los ritos, pues se observa el desarrollo de la ceremonia de manera paralela en los *altepeme* tratados.

El inconveniente de esta propuesta es que las fuentes de algunos grupos no siempre incluyen información sobre los elementos comparados, pero esto no significa que no hayan existido. Se intenta subsanar estas ausencias con hipótesis derivadas de la comparación entre los grupos nahuas analizados, para dilucidar si los elementos que se consideran centrales existieron en esos casos o no.

EL RITO DE ASCENSO AL PODER EN LOS ALTEPEME

Fase 1. Presentación del tlahtoani en el templo del dios patrono

Tenochtitlan³

El ceremonial del *tlahtoani* comenzaba con su presentación ante la población de Tenochtitlan y los dioses Huitzilopochtli y Xiuhtecuhtli en el Templo Mayor (Sahagún 1975, lib. VIII: 474). Al pie del recinto, el gobernante usaba sólo un *maxtlatl* y teñían todo su cuerpo con “tinta muy negra” (Benavente 1971, 335), es decir, le aplicaban pintura corporal negra. Después: “delante del *cu* vestían al señor de las vestiduras con que los sátrapas solían ofrecer incienso a los dioses, que era una xaqueta de verde oscuro y pintada de huesos de muertos [...] llamada *xicolli*. Luego le ponían a cuestras colgada de las espaldas una calabazuela llena de *picietl*” (Sahagún 1975, lib. VIII: 473). Luego los sacerdotes lo conducían a la cima del templo, donde ofrendaba incienso a Huitzilopochtli. Al terminar, le decían estas palabras:

Señor mío, mirad como os han honrado vuestros caballeros y vasallos, pues ya sois señor confirmado [...]. Sois el que los habéis de regir y dar orden en las cosas de la guerra [...] habéis de velar mucho en hacer andar al sol e a la tierra [...] habéis de trabajar cómo no falte sacrificio de sangre y comida al dios sol, porque tenga por bien de hacer bien su curso e alumbrarnos, e a la diosa tierra también, porque nos dé mantenimientos [...] (Benavente 1971, 336).

³ Una versión previa del texto del rito del *tlahtoani* mexica se presentó por primera vez en Alatorre (2020), en el que se se comparó el rito del *tlahtoani* con el del *cazonci* purépecha.



Figura 1. Presentación del *tlautoani* ante Xiuhtecuhtli, manifestado en el fuego del bracero. *Códice Magliabechiano*, f. 71r. Dibujo del autor, basado en Anders y Jansen (1996, f. 71r)

Este pasaje muestra una de las futuras obligaciones del *tlautoani*: emprender guerras para alimentar al Sol y la Tierra. En la cima del Templo Mayor, los gobernantes eran presentados ante el dios del fuego, representado por un brasero encendido (véase figura 1). Esto sugiere una asimilación con Xiuhtecuhtli, patrono de los gobernantes (Heyden 1972, 3). Tanto la deidad como el *tlautoani* portaban el *xiuhuitzollí*, porque “al identificarse con la deidad ígnea, padre y madre de los dioses, tenía la capacidad de gobernar e impartir justicia. Así, el *tlautoani* era el representante de Xiuhtecuhtli pues ambos personificaban el máximo poder, aquel sobre los hombres y este sobre los dioses” (Limón 2012, 127).

En la siguiente etapa del rito, el gobernante era vestido como sacerdote porque debía desempeñar actividades sacerdotales: extraer sangre de su cuerpo para ofrendarla a los dioses, ayunar y no dormir. Esto lo preparaba para llevar a cabo la siguiente fase. El motivo por el que el *tlautoani* usaba un atuendo decorado con osamentas humanas era representar su muerte simbólica, pues debía morir, como el guía Huitztl, quien se convirtió en Huitzilopochtli durante la migración (Olivier 2008, 267). Según el relato de Cristóbal del Castillo (1991, 155-56), los restos óseos de Huitztl fueron enterrados y al cabo de cuatro años se exhumaron para conservarlos como reliquias. Tal vez para representar los cuatro años que Huitztl

estuvo enterrado, el *tlahtoani* permanecía cuatro días en el Tlacoachcalco, usando el *xicolli*, y quizá se convertía en el representante del dios, como lo hizo el guía mexica durante la migración (Olivier 2008, 267).

Tetzcoco

De acuerdo con Pomar (1975, 33), cuando un candidato era elegido, lo primero que hacían “era cubrillo con una ropa real de algodón azul [...] y poníanle unas cutaras a los pies, también azules; y en la cabeza, en lugar de corona y por insignia real, una venda de algodón azul forrada, que por la parte que caía encima de la frente era más ancha y tanto que casi parecía una media mitra”. Después de ser ataviado como el dios del fuego, se dirigía al templo de Tezcatlipoca acompañado de varios dignatarios, entre ellos, los gobernantes de Tenochtitlan y Tlacopan. Cuando llegaba frente a la estatua del dios, le decía:

Señor, yo soy venido a tu presencia para confirmación del oficio en que al presente soy constituido, porque sin tu voluntad no puede tener ninguna cosa efecto bueno, y pues tú lo permites, se servido de tenerme de tu mano y encaminarme el gobierno de este estado y reino, pues es tuyo, porque sin esto no acertaré en cosa buena, ni que aproveche a tus criaturas, y de aquí se me seguirá odio de ti y aborrecimiento con que me vengas a castigar y hacer mal [...] (Pomar 1975, 33).

Estos señores también entendían que el gobierno le pertenecía al dios y él les daba el mando. De acuerdo con Pomar (1975, 8-13), tenían a este numen por supremo, pues su bulto sagrado, que contenía un espejo,⁴ condujo a los tetzcocanos hacia la tierra que les prometió. El pasaje citado permite ver que Tezcatlipoca era el dios patrono de la ciudad. Como en el caso mexica, el *tlahtoani* tetzcocano era presentado ante el dios patrono en su templo y también comenzaba su rito frente a un brasero encendido, pero éste se encontraba en el *tecpan* (Alvarado Tezozómoc 2001, 445). Esto sugiere que los gobernantes de Tetzcoco pudieron ser representantes del dios del fuego porque usaban sus atavíos de mosaico de turquesa.

⁴ El *tlaquimilolli* o bulto sagrado era un envoltorio ritual que contenía los símbolos de un dios tutelar y estaba relacionado con el poder político de los gobernantes. Son llamados bultos sagrados porque contienen reliquias envueltas y sólo se abren en determinadas ocasiones (Olivier 2015, 69).

Cuauhtitlan y Chalco

En el caso de Cuauhtitlan, no se especifica que el rito iniciara en el templo de la deidad tutelar, pero considero que así ocurría. El primer gobernante de la ciudad fue un hombre llamado Huactli, que atravesó dos fases del rito mexica: la penitencia de cuatro días y la guerra de prueba. Al revisar los escasos pasajes del rito, también se nota la presencia de dos dioses relacionados con el poder de estos gobernantes: Itzpapalotl y Xiuhtecuhtli. En el caso de la primera, según los *Anales de Cuauhtitlan* (2011, 35), los habitantes de la ciudad eligieron a su primer gobernante por órdenes de la diosa. Luego la deidad mandó lanzar flechas hacia los cuatro rumbos del cosmos y la cacería de varios animales para ofrendarlos a Xiuhtecuhtli. Cuando Huactli murió, el gobierno pasó a su esposa (*Anales de Cuauhtitlan* 2011, 39).

Los *Anales de Cuauhtitlan* no mencionan que los gobernantes de esta ciudad fueran presentados ante Xiuhtecuhtli, ya fuera en un templo o frente a un bracero. Se puede conjeturar que algo así ocurría, que los animales se ofrendaran frente a un bracero, cuyas llamas personificaban al numen. Si se considera que los nahuas compartían ideas parecidas sobre el fuego, me inclino a pensar que una situación similar ocurría en ese *altepetl* durante el rito de los gobernantes.

Respecto a Chalco, las relaciones de Chimalpain (1965; 2003a; 2003b) mencionan que Tezcatlipoca era el dios que otorgaba el poder en algunos *altepeme* chalcas. En la *Séptima relación* se le menciona como el guía de varios grupos que buscan un lugar para asentarse (Chimalpain 2003a, 29, 41, 45). La misma fuente señala que el *tlahtoani* de un sitio llamado Itztla-cozauhcan recibió el mando de Tezcatlipoca: “Y fue el diablo a Tlacochealco; y en seguida Temizteuhctli accedió a la estera, a la silla allí en Amaquemecan” (2003a, 49). Es posible que otras ciudades de la zona de Chalco rindieran culto a Tezcatlipoca y que hayan erigido templos en su honor. Quizá en esos recintos los gobernantes escenificaban una parte de sus ritos de ascenso al poder, como su presentación pública. Si Tezcatlipoca les entregaba el mando, el lugar más adecuado para recibirlo era el espacio sagrado en el que moraba el dios. Respecto a Xiuhtecuhtli, las relaciones de Chimalpain no contienen pasajes que confirmen la presencia del dios en el rito de los gobernantes chalcas.

Fase 2. Periodo de ayuno y penitencia

Tenochtitlan

Al bajar del Templo Mayor, el *tlahtoani* era llevado a un recinto designado con dos nombres: Tlacoachcalco (Sahagún 1975, lib. VIII: 474) o Tlacatecco (Benavente 1971, 333), donde ayunaba durante cuatro días. Leonardo López Luján (2006, 298) propone que el gobernante era recluido en el recinto conocido como la Casa de las Águilas, que era una réplica en miniatura del universo. El ala Norte, llamada Tlacoachcalco, tenía imágenes de Mictlantecuhtli, lo que sugiere que esa parte simbolizaba el inframundo. El ala este, llamada Tlacatecco, albergaba imágenes de hombres águila, por lo que suponemos que simbolizaba la región auroral. Entre los mexicas, los gobernantes eran considerados representantes del Sol y su muerte se comparaba con un ocaso (Durán 1967, 2: 393). Si el Tlacoachcalco simbolizaba el Mictlan, pudo ser el lugar donde los *tlahtoque* pasaban su penitencia. Terminados los cuatro días, salían por el ala este para escenificar la salida del Sol y un nuevo amanecer. Cuando ingresaban al Tlacoachcalco:

Allí estaban cuatro días sin salir del patio, y ayunaban todos los cuatro días, que no comían sino una vez al mediodía, y todos los días iban a incensar y ofrecer sangre al mediodía y a la medianoche delante de la estatua de Huitzilopochtli [...]. Y todos estos cuatro días, a la medianoche, después de haber incensado y ofrecido sangre, se bañaban en una alberca por hacer penitencia [...] (Sahagún 1975, lib. VIII: 474).

El dios que se convirtió en el Sol en Teotihuacan ejecutó las mismas actividades. En el relato de la creación del Sol, Nanahuatzin fue el dios elegido por los demás númenes para convertirse en el astro. Hizo penitencia cuatro días y, como los *tlahtoque*, ofreció sangre de su cuerpo obtenida al pincharse con espinas de maguey (Sahagún 1975, lib. VII: 432). Después de cuatro días de penitencia, Nanahuatzin se lanzó a la hoguera preparada por las demás deidades y surgió convertido en el Sol por el Este, rumbo por el que el astro sale cada día. Es posible que esta fase del ritual recreara el nacimiento del Sol en su manifestación de Huitzilopochtli, el numen solar de Tenochtitlan.

Se piensa que los gobernantes eran pintados de negro para destacar el estado penitente (Olivier 2004, 332) durante su encierro, porque ese color resaltaba su condición de sacerdotes en ese momento. Además, se les daban

objetos como espinas de maguey, incensarios, tabaco, copal y el *xicolli*, necesarios para hacer su ayuno y penitencia.

Tetzcooco

Como su homólogo tenochca, el *tlahtoani* de este *altepetl* descendía del templo de su dios patrono para ser conducido al Tlacatecco, ubicado junto al Templo de Tezcatlipoca, para hacer su penitencia:

allí estaba cuatro días ayunando, sin comer más de una vez al día [...]. Bebía agua simple. No había de llegar a mujer, ni hacer cosa que pareciese deshonesto. Gastaba el tiempo en meditar y considerar el estado nuevo que le encargaban [...] y el cuidado que había de tener el gobierno de él. Todas las mañanas de estos cuatro días había de incensar al ídolo [...] y lo mismo a las tardes cuando ya se ponía el sol. Pasados los cuatro días era por ceremonia bañado con agua simple y fría (Pomar 1975, 33-34).

Pomar (1975, 13) indica que en el Tlacatecco se conservaba el bulto sagrado del dios, que contenía un espejo y cuya manta para hacer el envoltorio estaba pintada con osamentas humanas. Como es sabido, la función de los bultos sagrados era establecer comunicación con las divinidades (Olivier 2004, 145). Quizá el propósito de la reclusión del *tlahtoani* era convertirlo en el representante de Tezcatlipoca o estar en contacto con la deidad mediante el bulto sagrado del dios.

Después de analizar los ritos, Guilhem Olivier concluye que la estancia de los gobernantes en el Tlacatecco representaba el periodo de ocultamiento de Huitzilopochtli y Tezcatlipoca; el primero, en su descenso al Mictlan durante la migración mexicana, y el segundo, cuando desapareció en el Popocatepetl (Olivier 2004, 153-54). En la descripción de Pomar, el gobernante no porta el *xicolli* decorado con osamentas al entrar al recinto. Esto dificulta establecer si los *tlahtoque* repetían la muerte de Tezcatlipoca, como sugiere Olivier.

Motolinía (1971, 355), por ejemplo, menciona que “en diversas provincias tenían distintas y diversidad de ceremonias, y diferían unas de otras, pero diciendo las solemnidades y leyes de México y Tezcucó, se dicen las más principales y más comunes de la Nueva España”. Quizá por eso se limitó a describir el rito en Tenochtitlan y consideró innecesario repetir el

de Tetzco. Se puede conjeturar que en otras ciudades de la cuenca el rito seguía el modelo de estos dos *altepeme*. Considero que los gobernantes de Tetzco pudieron haber usado el *xicolli* con osamentas para representar su muerte simbólica, como ocurría en Tenochtitlan.

A pesar de que no se menciona el atuendo, Pomar explica que la reliquia de Tezcatlipoca estaba envuelta con una manta decorada con huesos. Fray Bartolomé de Las Casas (1967, 1: 644) dice que el dios proporcionó su fémur a los tetzcoanos. Durante la migración, los mexicas guardaron los restos óseos de Huitzilopochtli (Castillo 1991, 155-56). Los huesos de ambas deidades fueron conservados. La diferencia es que el dios patrono mexicana fue enterrado y el de Tetzco se introdujo en un volcán. A este respecto, Olivier (2004, 153-54) sugiere que la estancia de los gobernantes en el Tlacoachcalco o Tlacatecco manifestaba su paso por el interior de la tierra antes de su renacimiento como *tlahtoque*.

Tanto en el caso mexicana como en el de Tetzco, se puede interpretar que el *tlahtoani* moría como su deidad tutelar, porque se encontraba al lado del bulto del dios envuelto con una manta decorada con huesos. El Tlacatecco pudo estar asociado al Mictlan porque ahí se encontraba la reliquia de Tezcatlipoca. El dios también estaba vinculado a la noche, el jaguar, la oscuridad, la muerte y el color negro (Soustelle 1982, 163-67).

De las ideas relacionadas con el numen, cabe resaltar la del color negro. Al describir el rito del sucesor de Nezahualpilli, Alvarado Tezozómoc (2001, 443) menciona que su cuerpo fue pintado de negro. Se ha propuesto que pudo representar el estado penitente del futuro *tlahtoani*, o tener la función de asimilarlo con alguna divinidad (Olivier 2004, 332). Se ha conjeturado que el objetivo era reducir la distancia entre hombres y dioses para establecer contacto con las deidades (Olivier 2004, 335). La hipótesis de Olivier es sugerente y podría reforzarse por la presencia del bulto sagrado en el Tlacatecco, que también pudo servir para que los gobernantes adquirieran parte de la energía sagrada que contenía. La estancia del gobernante en ese recinto, teñido de negro, convertía al *tlahtoani* en el representante terrenal de Tezcatlipoca, con quien entraba en contacto por medio de su reliquia y obtenía parte de su energía sagrada.

El número de días que los gobernantes pasaban en el Tlacatecco también tiene connotaciones sagradas: los dioses hicieron penitencia durante cuatro días para que el Sol pudiera nacer y fue el tiempo que el astro tardó en moverse. El *tlahtoani* de Tetzco repetía las acciones de los dioses en Teotihuacan: así como Nanahuatzin se convirtió en el Sol, el gobernante también

cambiaría de condición durante su estancia en el lugar sagrado, se llenaría con su fuerza y se convertiría en representante de la deidad.

Las historias sagradas de los nahuas muestran que los cambios de condición, para generar vida o muerte, o para que terminaran condiciones adversas sucedían al cabo de periodos de cuatro días o años.⁵ Era un ciclo sagrado durante el cual debían seguirse los preceptos de los dioses. Sólo después de que transcurría ese lapso íntegro podían convertirse en representantes de los númenes. No parece que en Tetzco se asimilara el *tlahtoani* con el Sol durante esta fase, pues era identificado con Tezcatlipoca. Sin embargo, no debe descartarse esa posibilidad, pues los gobernantes también usaban atavíos de turquesa, asociados a Xiuhtecuhtli, deidad ígnea vinculada con el astro rey.

Cuauhtitlan y Chalco

Los *Anales de Cuauhtitlan* y las *Relaciones* de Chimalpain confirman que los *tlahtoque* de estos lugares ejecutaban las mismas actividades penitenciales que los señores antes comentados: ayuno y penitencia durante cuatro días, pero no profundizan.

Sobre Cuauhtitlan, se dice que Itzpapalotl ordenó al primer *tlahtoani* de la ciudad ayunar cuatro días (*Anales de Cuauhtitlan* 2011, 35), pero no es posible saber dónde lo hizo porque la fuente no lo especifica. El ayuno sugiere que los gobernantes también ofrendaban su sangre y la depositaban ante el bulto sagrado de la deidad.⁶ El hecho de que realizaran actividades sacerdotales, como los mexicas y tetzcoicanos, permite deducir que el uso de pintura corporal negra también formaba parte de su estado penitencial.

Respecto a Chalco, Chimalpain menciona que los mexicas, cuando conquistaron la región, establecieron gobernantes militares en los *altepeme* y

⁵ Además de la creación del Sol, podemos mencionar los cuatro soles que precedieron al quinto; la decadencia de Tula, cuya sequía duró cuatro años, y los cuatro días que Quetzalcoatl pasó en el Mictlan antes de convertirse en Venus.

⁶ Los *Anales de Cuauhtitlan* (2011, 25, 35, 39) narran que los chichimecas, fundadores de ese *altepetl*, hicieron un bulto sagrado con las cenizas de Itzpapalotl durante su migración. La fuente relata que, al morir Huactli, el gobierno pasó a su esposa porque podía hablar con la deidad. Estos pasajes sugieren la existencia de un bulto sagrado de la diosa en Cuauhtitlan, que debió utilizarse en varias ceremonias, como los ritos de ascenso al poder.

a partir de ese momento nadie de “sangre real” ejerció el poder. Más tarde, Tizoc hizo buscar a los *pipiltin* a quienes correspondía el mando en esos sitios y los instaló en el gobierno (Chimalpain 2003a, 159-63).⁷ Luego ocurrió lo siguiente: “Y una vez que fueron instalados estos *tlahtoque* en Chalco, pasaron cuatro días en México, hicieron ayuno de *tetecuhtin*; en seguida partieron dejando al *tlahto huani* Tizocicatzin” (Chimalpain 2003a, 163). Una vez concluido el ayuno, los nuevos gobernantes volvieron a sus ciudades de origen. Es posible que también hicieran ayuno en el Tlacatecco o Tlacoachcalco, y que usaran pintura corporal negra.

En algunas de las relaciones hay referencias a los bultos sagrados (Chimalpain 2003a, 47; 2003b, 73), sin embargo, no se especifica si eran usados por los gobernantes durante su rito de ascenso al poder, como en Tenochtitlan y Tetzaco.

Fase 3. Entrega de las insignias del poder

Tenochtitlan

Al concluir su periodo de ayuno, el *tlahtoani* recibía en su *tecpan* objetos hechos de mosaico de turquesa. Varios códices muestran a los *tlahtoque* de la cuenca de México con esos atavíos: el *xiuhuitzolli*, la *xiuhtimatli* y la *yacaxihuitl* (véase figura 2). Estos distintivos estaban vinculados a los dioses Quetzalcoatl y Xiuhtecuhtli. Los mexicas creían que estas insignias habían sido creadas por los toltecas, pues trabajaban las turquesas finas (Sahagún 1975, lib. X: 595-97). Los informantes de Sahagún también refieren que Quetzalcoatl, el dios de la ciudad de Tula, fue el inventor de las “artes mecánicas”, que incluían el arte de labrar esas piedras semipreciosas (Sahagún 1975, lib. III: 195).

Los distintivos de poder provenían de una ciudad sagrada, gobernada por el numen a quienes los *pipiltin* reconocían como el fundador de sus dinastías (León-Portilla 1999, 148). Para poder utilizar los distintivos de turquesa, creación de Quetzalcoatl, los mexicas vincularon a su linaje gobernante con el dios, pues se consideraban herederos de los toltecas gracias a Acamapichtli, *tlahtoani* de ascendencia tolteca por vía materna.

⁷ Los *altepeme* eran Tenanco Tepopollan, Tepetlixpan Chimalhuacan y Acxotlan Cihuateopan.



Figura 2. El *tlahtoani* Tizoc portando atavíos de mosaico de turquesa. *Primeros memoriales*, f. 51v. Dibujo del autor, basado en Vela (2011, 53)

Los atavíos de turquesa también se relacionaban con Xiuhtecuhtli, otra deidad de la que provenía el poder. Los atavíos no sólo tenían el objetivo de mostrar a los *tlahtoque* como herederos de Quetzalcoatl, también servían para dotarlos de energía divina, pues eran considerados coberturas físicas del fuego divino celeste concedido a los gobernantes mexicas (Olko 2006, 70). Los *tlahtoque* eran concebidos como representantes del Sol, por eso recibían distintivos que los dotaban de calor y los vinculaban con el cielo. Esta idea cobra fuerza si se considera que la turquesa era una piedra relacionada con el ámbito celeste, motivo por el que Xiuhtecuhtli también tenía nexos con ese nivel del cosmos (Limón 2012, 116).

Tetzcooco

En este *altepetl* se entregaban los mismos distintivos de turquesa a los gobernantes (Pomar 1975, 33; Alvarado 2001, 445). Se creía que estos también procedían de los toltecas, pues los descendientes del caudillo chichimeca Xolotl, que dieron origen a varios señoríos de la cuenca, hicieron alianzas con grupos toltecas al casarse con sus mujeres nobles (Clavijero 1964, 53). Al emparentar con ellos, como en el caso mexica, también podían proclamarse herederos de los toltecas y tener derecho a usar sus insignias de poder. Considero que, al igual que los mexicas, estos gobernantes también podían llenarse con el fuego divino del dios, pues recibían las insignias del numen ígneo frente a un brasero encendido, como representación de Xiuhtecuhtli (Alvarado Tezozómoc 2001, 443). Esto sugiere que el dios también los dotaba con su energía sagrada.

Cuauhtitlan y Chalco

En el caso de Cuauhtitlan, no hay alusiones a los atavíos mencionados. Sobre Chalco, sólo se menciona que en una población llamada Mamalhuzocan se le otorgó “la diadema de príncipe y el tocado señorial” a la madre de un niño que era muy joven para gobernar (Chimalpain 1965, 87). Este dato permite proponer que en algunas poblaciones de la región de Chalco, en una parte del rito, se entregaba un *xiuhuitzollí*, tal vez después del ayuno y la penitencia.

Los atavíos de mosaico de turquesa eran los más prestigiosos entre otros grupos nahuas que los aceptaron e imitaron en el núcleo del estado mexica y fuera del valle de México como resultado de la influencia tenochca (Olko 2006, 67-68). Como sugiere el pasaje de Chimalpain y algunas imágenes en códices (véanse figuras 3 y 4), atavíos como el *xiuhuitzollí* eran usados por otros grupos. Los toltecas y Quetzalcoatl no sólo provocaban fervor entre los mexicas; se sabe que otros grupos nahuas trasladaron esculturas de Tula Xicocotitlan a sus *altepeme* porque las consideraban cargadas de fuerzas sobrenaturales por haber sido creadas en la ciudad sagrada de Quetzalcoatl (López Austin y López Luján 2007, 52-56). Es posible que gobernantes de otras poblaciones nahuas, como Cuauhtitlan, recibieran el *xiuhuitzollí* durante sus ritos, con el objetivo de obtener la energía sagrada del dios del fuego y presentarse de ascendencia tolteca para ganar prestigio ante otros grupos.

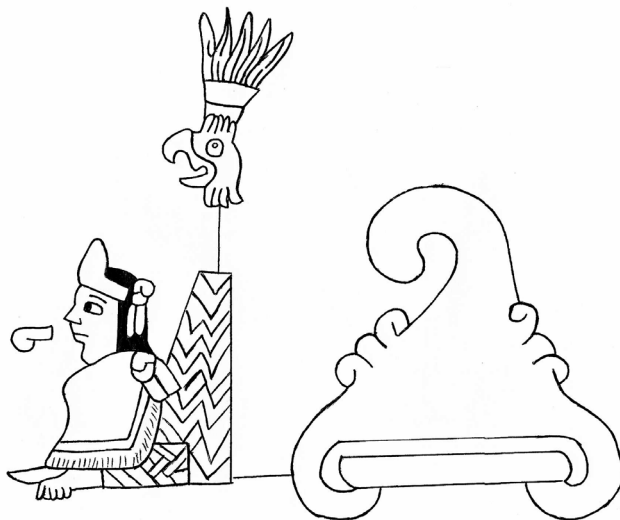


Figura 3. Coxcoxtli, *tlahtoani* de Culhuacan usando el *xiuhuitzollī*.
Códice Boturini, lám. 20. Dibujo del autor, basado en Johansson (2007, 65)

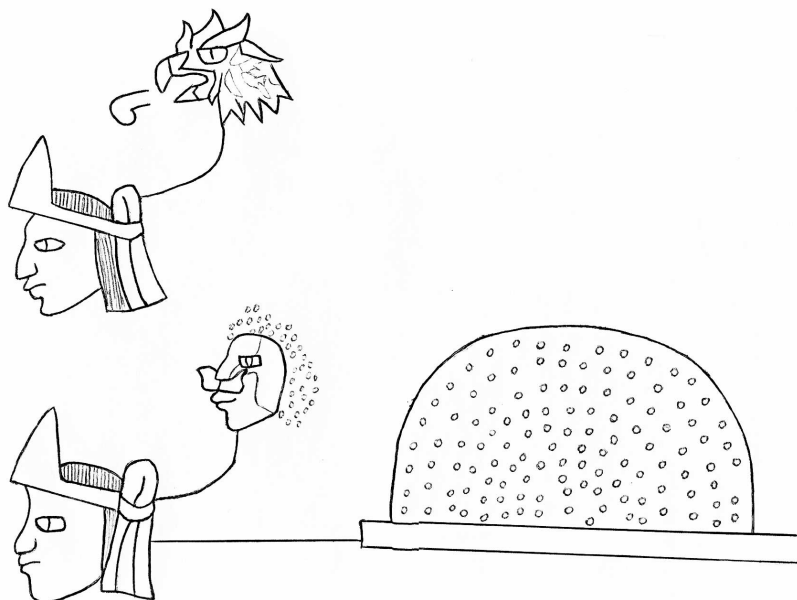


Figura 4. Dos gobernantes de Tlatelolco usando el *xiuhuitzollī*.
Códice Mendocino, f. 19r. Dibujo del autor, basado en Matos (2008, 30)

Fase 4. Intercambio de discursos

Tenochtitlan

Una vez investido con los emblemas del poder, el gobernante iniciaba una serie de pláticas con miembros del grupo dirigente. Los siguientes discursos proceden del libro VI del *Códice Florentino*. Por razones de espacio no se citan de manera íntegra, sólo se muestran las partes en las que se observa la importancia de Tezcatlipoca y Quetzalcoatl en esta parte del rito.

Destaca un discurso en el que un sacerdote muestra la estrecha relación de los *tlahtoque* con Tezcatlipoca, en el libro VI, folio 14r, traducido por Díaz Cíntora (1992, 21): “ahora en verdad inspíralo, esfuérzate con él; lo has hecho como aquello que arrojas, como tu flauta; hazlo tu imagen, hazlo tu representante”. Lo que sobresale de la parte en náhuatl es: “*tlaxoniuh ticmuchihuilia, ca motlatlapitzal; ma xicmohuiti ma xicmopatiloti*”. *Tlaxoniuh* se deriva del verbo *tlaza* en forma pasiva: “es arrojado” o “se arroja”; *ticmochihuilia*, “lo has hecho”, del verbo *chihua*, “hacer”; *motlatlapitzal*, “tu flauta que soplas muchas veces”; *ma*, partícula imperativa que indica una súplica o ruego; *xicmohuiti*, “hazlo tu lugarteniente”;⁸ *xicmopatiloti*, “hazlo tu teniente” (Molina 1970, f. 80r).⁹

Los *tlahtoque* también se concebían como representantes del dios, como se aprecia en un discurso de agradecimiento dirigido a Tezcatlipoca bajo su nombre de Tloque Nahuaque:

ca njmotlatlapitzal in maca nocnopil, in maca nomaceoal ca njmoten, ca nimocamachal, ca njmix, ca nimonacaz: auh ca njmotlan, ca njmoztitinechmuchivilia in nimaceoalli, in njtlapalivi: ma achitzin njtic xicomacalqujli, xicomomacavili in motlatol (*Códice Florentino* 1980, libro VI: f. 37r-38v).

soy tu flauta, me das dicha, me das mercedes, soy tus labios, soy tu boca, soy tu frente, soy tus orejas: soy tus dientes, soy tus uñas, soy tu macehual: que entre dentro de mí un poquito de tu aliento, de tu palabra (traducción del autor).

⁸ Molina (1970, f. 15r) traduce *huiti* como “lugarteniente”.

⁹ *Patiloti*, “lugarteniente”, deriva del verbo *patillotia*, “sustituir a uno en lugar de otro” (Molina 1970, f. 80r). *Patiloti* puede traducirse como “sustituto” o “representante”.

La parte en español del códice registra este texto:

ya me habéis hecho vuestra silla, y vuestra flauta, sin ningún merecimiento mío, ya soy vuestra boca, y vuestra cara, y vuestras orejas, y vuestros dientes, y vuestras uñas, aunque soy un pobre hombre, quiero decir que indignamente soy una imagen y represento vuestra persona y las palabras que hablare han de ser tenidas, como vuestras mismas palabras, y mi cara ha de ser estimada como la vuestra y mis oídos como los vuestros [...] (*Códice Florentino* 1980, lib. VI: f. 37r-38v).

Quetzalcoatl estableció el rito para convertirse en *tlahtoani*, que consistía en que el nuevo gobernante ayunara cuatro días y vistiera una “manta azul” (Alva Ixtlilxóchitl 1985, 1: 387). Se mencionaba como una de las deidades relacionadas con el poder, considerada el origen de los linajes nobles. Al pertenecer los gobernantes al linaje tolteca, se infiere que este dios les otorgaba el poder, idea que se observa en este discurso:

Ca nican quicui, cana in totecuyohuan in tepilhuan, tetzonhuan in teitzihuan, in tlazoti in chalchiuhtin, in maquizti, in inpillhuan, auh in itlapitzalhuan in itlaxoxalhuan in Topiltzin in Quetzalcoatl, a in ipan yolque in ipan tlatcatque, in imilhuil in inmacehual in petlatl in icpalli, in tlatconi in tlamamaloni, in zan niman yuh yolque, in niman yuh tlatcatque, in zan niman yuh yocoloque in canin yohuaya itoloc, yocoloc in tecuitizque in tlatocatizque (*Códice Florentino* 1980, libro VI: f. 67v).

Ciertamente aquí, dignos de merecimiento, en algún lugar nuestros señores e hijos, nobles de linaje, piedras preciosas, joyas, sus hijos, y sus flautas que hechizan las cosas de nuestro señor Quetzalcoatl, por causa de quien viven los que nacieron, los que merecen la estera, la silla, los que vinieron a gobernar y llevan la carga, así viven, así nacieron, así se crearon, se dijo donde anochecía, se hicieron señores, se hicieron gobernantes (traducción del autor).

Lo llamativo de este discurso es que menciona a Quetzalcoatl con características de Tezcatlipoca, además de la metáfora *in canin yohuaya*, que se refiere al dios como noche y viento (Díaz Cíntora 1992, 147). Se hace referencia a las flautas hechizadas de Tezcatlipoca, instrumento característico del dios, pero los *pipiltin* son nombrados como las flautas de Quetzalcoatl, por lo tanto, como sus instrumentos. La frase *in itlapitzalhuan* (“sus flautas”) *in itlaxoxalhuan* (“que hechizan las cosas”) parece aludir a Tezcatlipoca, no sólo porque la flauta era su instrumento, sino también porque

era el numen tutelar de los hechiceros (Olivier 2004, 53). El pasaje confirma que Quetzalcoatl también otorgaba poder a los *tlahtoque*:

tlatcatque, in imilhuil in inmacehual in petlatl in icpalli, in tlatconi in tlamamaloni, in zan niman yuh yolque, in niman yuh tlatcatque, in zan niman yuh yocoloque in canin yohuaya itoloc, yocoloc in tecuitizque in tlatocatizque (*Códice Florentino* 1980, libro VI: f. 67v).

Los que para ello nacieron, aquellos cuyo merecimiento es la estera y la silla, el gobierno, porque así nacieron, así fueron creados para ser jefes y señores según fue dicho, dispuesto en algún lugar de la noche (Díaz Cín-tora 1992, 147).

El pasaje corresponde a las palabras que un *pilli* le dirige al *tlahtoani*. Como se observa, los gobernantes y los *pipiltin* eran identificados como hijos de Quetzalcoatl (*inpilhuan*), que otorgaba el poder a los *tlahtoque* por ser sus descendientes. Como expresa el pasaje, esta deidad se involucraba con el poder por cuestiones de linaje. Tezcatlipoca, en su advocación de Tloque Nahuaque, era concebido como el dueño de todo lo existente, incluido el poder de los *tlahtoque*.

Aunque Tezcatlipoca era un dios creador, concebido como la deidad principal, el origen de dioses y seres humanos se debía a Ometeotl (León-Portilla 1999, 143). La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965, 23) menciona que la pareja suprema de dioses tuvo cuatro hijos, entre los que sobresalen Tezcatlipoca y Quetzalcoatl. Después de analizar el *Códice Florentino* y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, León-Portilla concluyó que otros nombres de la deidad suprema eran Quetzalcoatl y Tloque Nahuaque (1983, 164-78). Se infiere que ambos eran vistos como la fuente del poder de los gobernantes, pues el primero fue el fundador de las dinastías gobernantes y el segundo se consideraba su dueño y de quienes lo ejercían.

Tetzcooco

Aquí sucedía algo similar a lo que pasaba en Tenochtitlan. Pomar menciona que varios *pipiltin* se dirigían al *tlahtoani* con discursos parecidos:

se iba a la casa real, y allí en una sala grande esperaba a que le diesen el parabién del reino, no con señales de gozo y contento, sino representándole los trabajos del gobierno y cuantos cuidados tenía; y que aquella dignidad real estaba acompañada

de muchos sobresaltos y mudanzas, y que de él dependía el bien o el mal de todos, y como no se descuidase; y sobre esto era todo el tema de lo que le decía; pero las dos personas de mayor dignidad del reino después del rey, le hablaban con mayor libertad; y llorando a lagrima viva le decían que mirase por el bien del público de manera que sirviese a Dios, porque por esto principalmente era puesto por él en aquella dignidad real, y que sobre todo prefiriese el bien general sobre el suyo particular [...] (Pomar 1975, 34).

Es posible que los discursos del libro VI del *Códice Florentino*, comentados en la parte sobre los mexicas, también fueran para estos gobernantes, pues Sahagún reunió datos en Tetzaco, Tlatelolco y Tenochtitlan. Aunque no se mencionan los discursos al detalle, se aprecian temas importantes, por ejemplo, que ocupaba el cargo gracias al dios y que estaba obligado a servirle. Suponemos que se trata de Tezcatlipoca, pues Alvarado Tezozómoc (2001, 444) menciona que el Cihuacoatl de Tenochtitlan estuvo presente en el rito del sucesor de Nezahualpilli y registró el discurso en el que el funcionario mexica le recuerda al gobernante que está en el poder por voluntad de Quetzalcoatl y Titlacahuan, otra advocación de Tezcatlipoca.

Terminado el intercambio de discursos: “de allí adelante mandaba y gobernaba como le parecía que convenía, poniendo todo su cuidado principalmente en tres cosas: la primera en los negocios de la guerra; lo segundo en el culto divino, y lo tercero en los frutos de la tierra, para que siempre hubiese mucha hartura” (Pomar 1975, 35).

Cuauhtitlan y Chalco

Estos *altepeme* compartían con los nahuas concepciones similares sobre el gobierno y la religión, por lo tanto, es factible que los *pipiltin* también alentarán a sus *tlahtoque* a ejercer un buen gobierno, y que se pensara que su poder provenía de Xiuhtecuhli, Tezcatlipoca y Quetzalcoatl.

Fase 5. Guerra de prueba

Tenochtitlan

Al concluir los discursos, el *tlahtoani* se preparaba para la siguiente etapa del rito: elegir un pueblo para conquistarlo y capturar guerreros él mismo.

Esto nos recuerda el episodio de la migración mexicana en el que el sacerdote guía ordena conquistar otros pueblos para alimentar a Huitzilopochtli con corazones de guerreros sacrificados: “Los corazones y la sangre son su alimento, su propiedad y don, por lo que siempre se ofrendarán ante él” (Castillo 1991, 143). El *tlahtoani* cumplía las órdenes de Huitzilopochtli de alimentarlo con sangre y corazones humanos. El objetivo de la guerra de prueba era también que el nuevo gobernante demostrara su valía en la guerra al conquistar un pueblo y convertirlo en tributario.

Tetzaco, Chalco y Cuauhtitlan

En el caso de Tetzaco, no se menciona una guerra de prueba para sus gobernantes, pero no debe descartarse la posibilidad, pues el *tlahtoani* debía atender asuntos concernientes a la guerra. Respecto a Chalco, Chimalpain no registra esta parte del rito, entonces no es posible saber si los gobernantes de esos *altepeme* emprendían una campaña militar.

Los *Anales de Cuauhtitlan* (2011, 35, 123) consignan que cuando Huactli terminó su periodo de ayuno, se requerían sus cautivos, y que un *tlahtoani* llamado Xaltemocztin “fue a cautivar en Chalco” antes de ser gobernante. Estos pasajes aluden a la guerra de prueba, y deducimos que ésta perseguía el mismo objetivo que en otros *altepeme*. Los sacrificios de los cautivos quizá estaban dedicados a Iztpapalotl y Xiuhtecuhtli, los dioses mencionados en los pasajes relativos al rito.

Fase 6. Convite

Tenochtitlan

Durante los días siguientes a la guerra del *tlahtoani* se hacían los preparativos. En esta etapa, se daban regalos a los asistentes:

El señor tenía aparejado plumajes y mantas [...] y otras joyas para dar a los convidados, a cada uno según su manera de dignidad, [...] a todos daba plumajes y joyas y atavíos para el baile, y a su hora daban comida a todos los convidados, muchos platos y diferencias de guisados [...] y muchas maneras de cacao en sus jícaras, muy ricas, y a cada uno según su manera (Sahagún 1975, lib. VIII: 474).

Como se aprecia, el acto central consistía en la distribución de insignias de rango que el *tlahtoani* daba a los *pipiltin* y gobernantes de otros *altepeme*. De acuerdo con fray Diego Durán (1967, 2: 325-26), la celebración duraba cuatro días y cuatro noches. Al terminar, los cautivos de la guerra de prueba eran sacrificados a Huitzilopochtli por el mismo *tlahtoani*. Con las inmolaciones, el gobernante demostraba que podía cumplir con el mandato de su dios patrono, quien lo favorecería en cada guerra que emprendiera. Con semejantes ofrendas lo alimentaba como el numen había ordenado durante la migración.

Tetzcoco

Pomar menciona que, al concluir su estancia en el Tlacatecco, el gobernante era bañado con agua fría e investido con la “corona y vestidos reales”. Luego ocurría lo siguiente:

acompañado de todos los grandes de su reino y de los embajadores o personas ilustres que le venían a ver, salía a la plaza al areito público, y bailaba con mucha mesura y gravedad, y principalmente le acompañaban este día al areito, hasta ir a su casa, todos los descendientes de las personas que acerca de lo de sus pasados tenían méritos [...] (Pomar 1975, 34).

Esta parte era similar a la ceremonia del *tlahtoani* mexicana. Los embajadores y personas ilustres pueden ser los miembros del grupo dirigente del *altepetl*, mientras los primeros quizá sean los gobernantes o enviados de otras ciudades sometidas y aliadas a Tetzcoco. La descripción no permite saber la duración del festejo, tampoco menciona sacrificios en honor a Tezcatlipoca ni da noticias de una guerra previa al convite, como en el caso tenochca.

Cuauhtitlan y Chalco

Las fuentes no mencionan festejos en estos *altepeme*. Sin embargo, debido a las semejanzas culturales con los nahuas, es posible que el rito de los gobernantes incluyera esta fase. De ser así, no es posible saber si las celebraciones eran tan fastuosas o más modestas que en el caso mexicana.

EL RITO DE ASCENSO AL PODER EN OTROS *ALTEPEME* DE LA CUENCA DE MÉXICO

No existe información detallada sobre otras poblaciones de la cuenca de México respecto a este rito, sólo menciones muy vagas que dan pie a ciertas suposiciones. Fuentes como “Descripción del pueblo de Tequixquiac” (1986, 192), “Descripción del pueblo de Citlaltepec” (1986, 199) y “Descripción del pueblo de Xilotzingo y su tierra” (1986, 205-06) hacen pocas referencias sobre las prácticas religiosas y la importancia de la guerra en esos *altepeme*. Se dice que las personas extraían sangre de sus orejas, lengua y nariz para ofrecerla a sus dioses, y que el señor que “vencía en una batalla” quedaba como gobernante hasta que moría y su cargo pasaba a su hijo o pariente más cercano. Estos pasajes muestran que los gobernantes de esos lugares practicaban el ayuno y el autosacrificio, quizá durante sus ritos de ascenso al poder, y que tenían experiencia en la guerra. Propongo que es posible que emprendieran una guerra de prueba como los *tlahtoque* de Tenochtitlan y Cuauhtitlan.

Las fuentes acerca de otros *altepeme* importantes, como Tlatelolco, Azcapotzalco y Culhuacan, contienen poca información sobre los ritos efectuados por sus *tlahtoque* que permiten hacer conjeturas. Debe tomarse en cuenta que la población de Tlatelolco era parte de los mexicas. Huitzilopochtli era el dios de ambas ciudades y es probable que los gobernantes tlatelolcas también se consideraran representantes del numen, y que su rito tuviera lugar en el templo de este dios. Por ser una deidad guerrera, es posible que los tlatelolcas llevaran a cabo la fase de una guerra para capturar prisioneros. En el *Códice Azcatitlan* (1995, lám. XIV, XV, XVIII) y el *Códice Mendocino* (1964, f. 19r), los *tlahtoque* se representan con el *xiuhuitzolli*, emblema de autoridad que tal vez recibieron durante su rito de ascenso al poder.

Los gobernantes de Azcapotzalco también fueron representados usando el *xiuhuitzolli* en el *Códice Azcatitlan* (1995, lám. XIII) y la *Genealogía de los Mendoza Moctezuma* (Castañeda de la Paz 2013a, 46-49), lo que muestra que el emblema debió otorgarse durante su rito de ascenso al poder. En los *Anales de Tlatelolco* (2004, 89) se asienta que el *tlahtoani* Maxtla, “para validar su señorío inició la guerra”. Con esta acción, el gobernante tepaneca debía legitimar su poder, como otros *tlahtoque* de la cuenca de México (Castañeda de la Paz 2013b, 141). Respecto a Culhuacan, el *Códice Boturini* (2007, lám. XX) muestra a uno de sus gobernantes portando un *xiuhuitzolli*, que probablemente recibió durante su rito de acceso al poder.

A pesar de los datos fragmentados y escuetos contenidos en los documentos, es posible proponer qué elementos de los ritos compartían los cuatro *altepeme* comentados con otras poblaciones de la cuenca. En mi opinión, serían la presentación del gobernante en el templo del dios patrono, el periodo penitencial y la entrega de los distintivos del poder. Los antiguos nahuas consideraban que el poder político provenía de los dioses y que personajes como los *tlahtoque* debían recibirlo de las deidades (Pastrana 2018, 123-24). La relación de reciprocidad entre un pueblo y su dios patrono puede notarse en las fuentes alfabéticas y los códices. Respecto al estado penitencial, los gobernantes debían seguir los preceptos de los dioses, como Quetzalcoatl, que instauró el ayuno y el autosacrificio como parte del rito para acceder al cargo de *tlahtoani*. Por último, los distintivos del poder los acreditaban como los nuevos mandatarios.

CONCLUSIONES

Con base en la información limitada contenida en varias fuentes, se compararon los ritos de ascenso al poder de varios *altepeme* de la cuenca de México para elaborar una hipótesis sobre su estructura. Una característica común de los ceremoniales era que comenzaban en el templo del dios patrono. Estas deidades daban origen a un grupo humano, lo cuidaban y lo distinguían de otros al asignarle una lengua, un oficio y determinadas costumbres (López Austin 1996, 18). Los dioses tenían cuatro características: 1) eran creadores: cada grupo humano nació por decisión del dios y fue hecho con su sustancia; 2) eran formadores: la sustancia del patrono constituía el “alma-corazón” de cada individuo, que era coesencial con el dios y recibía como herencia lengua, oficio y costumbres; 3) eran guías: sacaban a sus protegidos del vientre de la montaña madre y los guiaban hacia la tierra, donde se asentarían permanentemente, y 4) eran protectores: desde su encierro en un monte próximo al pueblo, el patrono protegía a sus hijos, les daba lo necesario para su subsistencia (López Austin 1996, 18).

Huitzilopochtli, Tezcatlipoca y Camaxtli son ejemplos de dioses guías y protectores. No es de extrañar que los ritos de ascenso al poder comenzaran en los templos dedicados a los dioses, de esta manera los gobernantes fortalecían los lazos con las deidades, que eran las primeras a las que ofrecían su sangre y a las que alimentarían con corazones y sangre humana a cambio de seguir contando con su favor. Los documentos alfabéticos y los

códices muestran que los grupos nahuas expresaban su gratitud a esos númenes con templos, ofrendas de sangre humana y animales, y fiestas. La relación de reciprocidad entre pueblo y dios patrono fue un elemento común de la religión de los grupos nahuas. No es coincidencia que las deidades hicieran acto de presencia durante los ritos de ascenso al poder.

La actividad penitencial de los sacerdotes, que incluía un periodo de ayuno y autosacrificio mientras se usaba pintura corporal negra, era otro elemento central del rito. Esto se basa en otro precepto religioso compartido por los nahuas: la idea de ofrecer a las deidades su propia sangre como pago por sus favores. Los dioses patronos se manifestaban en los ritos y recibían las ofrendas de sangre.

La entrega de los emblemas del poder cumplía la misma función en todos los casos: dotar a los gobernantes de poder político y resaltar que el mando provenía del ámbito sagrado. Los objetos de mosaico de turquesa fueron creados por el arquetipo de gobernante, Quetzalcoatl, y provenían de Tula, la ciudad sagrada. Los distintivos también dotaban a los *tlahtoque* de la energía divina del dios Xiuhtecuhtli, patrono de los gobernantes. Al recibir los objetos sagrados, los *tlahtoque* eran autorizados por los dioses para gobernar en su nombre. Considero que la entrega de emblemas es otro elemento en común entre los ritos celebrados en la cuenca de México.

Debido a que no es posible asegurar que la guerra de prueba fuera una etapa del rito generalizada en la región, no se propone como un elemento central del ceremonial. Sucede lo mismo con el intercambio de discursos y el festejo. Hay indicios de que los gobernantes de varios *altepeme* incluían estas fases, pero no es posible decir en cuáles.

Las analogías expuestas entre los ceremoniales responden a que los nahuas compartían ideas similares sobre la religión y el gobierno. Nuestro análisis muestra que el rito reforzaba los vínculos entre el dios patrono y su pueblo por medio de prácticas sacerdotales y distintivos sagrados que acreditaban a los líderes políticos, religiosos y militares. En todos los casos, los gobernantes interactuaban con los dioses, que se manifestaban durante los ceremoniales para otorgarles el poder.

BIBLIOGRAFÍA

Alatorre Reyes, Daniel. 2019. "El rito para acceder al cargo de *ajpop* entre los k'iche's de Q'umarkaj". *Estudios de Cultura Maya* 54: 191-218.

- Alatorre Reyes, Daniel. 2020. “El rito de entronización del tlatoani y del cazonci: analogías y discrepancias”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 41 (164): 1-24.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. 1985. *Obras históricas*. Edición de Edmundo O’Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 1998. *Crónica Mexicáyotl*. Traducción directa del náhuatl por Adrián León. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 2001. *Crónica mexicana*. Edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro. Madrid: Dastin.
- Anales de Cuauhtitlan*. 2011. Edición de Rafael Tena Martínez. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Anales de Tlatelolco*. 2004. Edición de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Barlow, Robert. 1945. “La crónica X. Versiones coloniales de la historia de los mexica tenochca”. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 7: 65-87.
- Benavente, Toribio de. 1971. *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edición de Edmundo O’Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Broda Johanna. 1978. “Relaciones políticas ritualizadas: el ritual como expresión de una ideología”. En *Economía política e ideología en el México prehispánico*, editado por Pedro Carrasco y Johanna Broda, 221-55. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Castañeda de la Paz, María. 2013a. “Genealogía de la familia Mendoza Moctezuma”. *Arqueología Mexicana*, edición especial 48: 46-49.
- Castañeda de la Paz, María. 2013b. *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio. Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII-XVI)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Castillo, Cristóbal del. 1991. *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista*. Edición de Federico Navarrete Linares. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Chimalpain Cuauhtlehuanitzin. 1965. *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*. Edición de Silvia Rendón. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chimalpain Cuauhtlehuanitzin. 2003a. *Séptima relación de las diferentes histoires originales*. Edición de Josefina García Quintana. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chimalpain Cuauhtlehuanitzin. 2003b. *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las diferentes histoires originales*. Edición de Josefina García Quintana.

- na, Silvia Limón Olvera, Miguel Pastrana Flores y Víctor Castillo Farreras. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Clavijero, Francisco Javier. 1964. *Historia antigua de México*. Edición de Mariano Cuevas. México: Porrúa.
- Codex Azcatitlan*. 1995. Edición de Robert Barlow. París: Bibliothèque nationale de France/Société des Américanistes.
- Códice Boturini*. 2007. Edición de Patrick Johansson. *Arqueología Mexicana*, edición especial 26.
- Códice Florentino*. 1980. Edición en facsímil del manuscrito 218-20 de la colección palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana. México: Archivo General de la Nación.
- Códice Magliabechiano. Libro de la vida. Texto explicativo del llamado Códice Magliabechiano*. 1996. Edición de Ferdinand Anders y Maarten Jansen. México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Mendocino*. 1964. En *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, edición de José Corona Nuñez, vol. 1. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Códice Ramírez. Manuscrito del siglo xvi intitulado: Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias*. 1979. Edición de Manuel Orozco y Berra. México: Innovación.
- Davies, Nigel. 1987. *The Aztec Empire. The Toltec Resurgence*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Dehouve, Danièle. 2016. *La realeza sagrada en México (siglos xvi-xxi)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/El Colegio de Michoacán.
- “Descripción del pueblo de Citlaltepec”. 1986. En *Relaciones geográficas del siglo xvi: México*, edición de René Acuña, 2: 196-204. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- “Descripción del pueblo de Tequixquiac”. 1986. En *Relaciones geográficas del siglo xvi: México*, edición de René Acuña, 2: 190-96. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- “Descripción del pueblo de Xilotzingo y su tierra”. 1986. En *Relaciones geográficas del siglo xvi: México*, edición de René Acuña, 2: 204-10. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Díaz Cíntora, Salvador. 1992. *Los once discursos sobre la realeza. Libro VI del Códice Florentino*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Durán, Diego. 1967. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*. Edición de Ángel M. Garibay Kintana. México: Porrúa.
- Durkheim, Emile. 1992. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Edición de Ramón Ramos. Madrid: Akal Ediciones.

- González González, Carlos Javier. 2011. *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Fondo de Cultura Económica.
- Heyden, Doris. 1972. "Xiuhtecutli: investidor de soberanos". *Boletín INAH*, octubre-diciembre, 1972: 3-10.
- "Historia de los mexicanos por sus pinturas". 1965. En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición de Ángel M. Garibay Kintana, 23-90. México: Porrúa.
- Las Casas, Bartolomé de. 1967. *Apologética historia sumaria*. Edición de Edmundo O'Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- León-Portilla, Miguel. 1983. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- León-Portilla, Miguel. 1999. "Ometéotl, el supremo dios dual, y Tezcatlipoca dios principal". *Estudios de Cultura Náhuatl* 30: 133-52.
- Limón Olvera, Silvia. 2012. *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
- López Austin, Alfredo. 1996. "Los rostros de los dioses mesoamericanos". *Arqueología Mexicana* 20: 6-19.
- López Austin, Alfredo. 2016 [1974]. "Organización política en el Altiplano Central de México durante el posclásico". *Estudios de Cultura Náhuatl* 52: 247-78.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. 2007. "Los mexicas en Tula y Tula en Tenochtitlan". *Estudios de Cultura Náhuatl* 38: 33-83.
- López Luján, Leonardo. 2006. *La casa de las águilas. Un ejemplo de la arquitectura religiosa mexica*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Matos Moctezuma, Eduardo. 2008. "Breve historia de Tlatelolco". *Arqueología Mexicana* 89: 28-33.
- Molina, Alonso de. 1970. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa.
- Nicholson, Henry B. 2001. *Topiltzin Quetzalcoatl. The Once and Future Lord of the Toltecs*. Boulder: University Press of Colorado.
- Olivier, Guilhem. 2004. *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Olivier, Guilhem. 2008. "Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica: reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México central prehispánico". En *Símbolos de poder en Mesoamérica*, edición de Guilhem Olivier, 263-91. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

- Olivier, Guilhem. 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olko, Justyna. 2006. "Traje y atributos del poder en el mundo azteca: significados y funciones contextuales". *Anales del Museo de América* 14: 61-68.
- Pastrana Flores, Miguel. 2018. "Para que descanse su corazón y su cuerpo. Reflexiones en torno a la ejecución de los gobernantes en el mundo náhuatl". En *El gobernante en Mesoamérica*, edición de María Elena Vega Villalobos y Miguel Pastrana Flores, 121-58. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Pomar, Juan Bautista. 1975. *Relación de Tezcoco*. Edición de Joaquín García Icazbalceta. México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- Sahagún, Bernardino de. 1975. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición de Ángel M. Garibay Kintana. México: Porrúa.
- Soustelle, Jacques. 1982. *El universo de los aztecas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tovar, Juan de. 1972. *Manuscrit Tovar. Origines et croyances des indiens du Mexique. Relación del origen de los indios que habitan en esta Nueva España según sus historias*, édition établie d'après le manuscrit de la John Carter Brown Library par Jacques Lafaye. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt.
- Townsend, Richard. 1987. "Coronation at Tenochtitlan". En *The Aztec Temple Mayor, A Symposium at Dumbarton Oaks*, edición de Elizabeth Hill Boone, 371-409. Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Vela, Enrique. 2011. "Los tlatoanis mexicas". *Arqueología Mexicana*, edición especial 40.

SOBRE EL AUTOR

Daniel Alatorre Reyes es doctor en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha colaborado en la Secretaría de Educación Pública en la elaboración y evaluación de materiales educativos de la asignatura de historia en nivel básico. Su línea de investigación se centra en la religión y ritualidad de los grupos nahuas del Posclásico, comparándolas con otros grupos mesoamericanos de ese periodo. Es autor de los artículos "El rito para acceder al cargo de *ajpop* entre los k'iche's de Q'umarkaj" (*Estudios de Cultura Maya* 2019), "El rito para acceder al rango de *tecuhtli* entre los tlaxcaltecas" (*Desacatos* 2020) y "El rito de entronización del *tlatoani* y del *cazonci*: analogías y discrepancias" (*Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 2020).

El calendario de 260 días y otros calendarios a la luz de la sabiduría de los ayöök de Oaxaca

The 260-day Calendar and Other Calendars in Light of the Wisdom of the Ayöök People of Oaxaca

Araceli ROJAS MARTÍNEZ GRACIDA

<https://orcid.org/0000-0002-1934-6488>

Universidad de Varsovia (Polonia), Instituto de Estudios Ibéricos e Ibero-americanos
araceli.rojas@wn.uw.edu.pl

Resumen

Este artículo tiene como objetivo profundizar en la naturaleza de los calendarios precoloniales en Mesoamérica. A diferencia de otros estudios, aquí se utilizan datos provenientes del uso actual de los calendarios de 260 y 365 días entre los ayöök (mixes) de Oaxaca. Se ofrece una definición sobre la naturaleza y manejo del ciclo de 260 días, cuyos aspectos pronosticador y prescriptivo no excluyen sus funciones mensurativa y nominal del tiempo, las cuales lo definen como un auténtico calendario. Se propone concebir el transcurso de otros calendarios, no como engranes, sino como sistemas en relativa independencia. Esto hacía posible la existencia de cuentas como el calendario de 18 veintenas más cinco días (*xihuitl*), el cual daba orden y nombre a estos ciclos y, a su vez, posibilitaba un calendario más amplio, el de 52 “años” (*xiuhpohualli*). Además, existían otras cuentas: una tenía que ver con la programación agrícola, acorde con las estaciones y fenómenos astronómicos como solsticios y equinoccios; otra, la de las fiestas no necesariamente celebradas cada 20 días, sino en días auspiciosos del ciclo de 260 días. Los ayöök también nos explican cómo prescindir de un bisiesto, solucionando así la discusión sobre el desfase estacional entre calendarios.

Palabras clave: calendarios, 260 días, mixes, Oaxaca, bisiesto

Abstract

*This article explores the nature of pre-colonial calendars in Mesoamerica. Unlike other studies, data from the current utilization of the 260-and 365-day calendars among the Ayöök (Mixe) of Oaxaca are used here. In the following, I offer a definition of the nature and management of the 260-day cycle, whose mantic and prescriptive aspects do not exclude its measurable and nominal functions of time, which define it as an authentic calendar. I propose to conceive the course of other calendars, not as gears, but as systems in relative independence. This made possible counts such as the calendar of 18 veintenas plus five days (*xihuitl*), which gave order and name to these cycles, in turn, producing a broader calendar of 52 “years” (*xiuhpohualli*). Furthermore, there were other counts: one that had to do with agricultural programming, in accordance with the seasons and astronomical phenomena such as solstices and equinoxes, and another, of the feasts, which were not necessarily celebrated every 20 days, but rather on auspicious days of the 260-day*

Fecha de recepción: 24 de marzo de 2021 | Fecha de aceptación: 14 de octubre de 2021



© 2022 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>

cycle. The Ayöök also explain how the calendars worked without a leap year, thus resolving the debate on the seasonal discrepancy between calendars.

Keywords: *calendars, 260 days, Mixe people, Oaxaca, leap year*

Introducción

Mucha tinta ha corrido sobre los calendarios en Mesoamérica. Desde el siglo xvi, las crónicas de los invasores —con su agenda política de dominio, destrucción e imposición— tuvieron no sólo un sesgo, sino un claro rechazo y aversión en contra de estos calendarios y sus asociaciones religiosas, festivas y adivinatorias. Un claro ejemplo de esta postura son los dichos de Bernardino de Sahagún, quien, al referirse a ellos, dice: “Es una muy perjudicial y muy supersticiosa y muy llena de idolatría [...] y los indios no entendiendo que esta cuenta no alcanza a todo el año porque no tienen más de 260 días [...] no puede ser calendario [...] para que donde quiera que alguno le viera sepa que es cosa muy perjudicial a nuestra fe católica y sea destruido y quemado” (Sahagún 2006, 248). Otras plumas con tono similar son las de Toribio de Benavente (Motolinía), Francisco Cervantes de Salazar, Diego Durán, Jerónimo de Mendieta, Diego de Landa y Diego Muñoz Camargo, que suelen ser las fuentes más referidas en los estudios que desde el siglo xviii y hasta el día de hoy buscan explicar los calendarios.

Además del velo colonizador y oscurantista, el uso de estas fuentes conlleva el riesgo de perpetuar muchos de sus errores de apreciación y comprensión del tiempo, de sus mediciones y manejos, pues dichas fuentes simplemente no comprendieron lo que los mesoamericanos trataban de expresar en una relación de poder vertical desigual y, a la vez, en un contexto de resistencia, despojo y trauma (véase lo que expone Cesaire 2006 sobre lo que el colonialismo representó en las Américas). En este sentido, comparto la opinión de Hans Prem (2008) y sus colegas (Bartl, Göbel y Prem 1989), cuando señalan que las contradicciones en los datos calendáricos en y entre las fuentes se debe a la limitada capacidad de los misioneros para comprender, y también a la resistencia de los pobladores originarios para proveer explicaciones exactas (al agente del régimen invasor y opresor).

El propósito de este artículo es contribuir al entendimiento de los calendarios en Mesoamérica mediante datos que provienen de una fuente

diferente a las crónicas coloniales: los conocimientos del calendario y otros ciclos de tiempo entre los ayöök (mixes) de Oaxaca. Mi intención es ahondar en la discusión sobre la naturaleza y el funcionamiento de las cuentas que había en tiempos precoloniales, examinar lo que se ha dicho sobre los calendarios (sobre todo en los casos de la Cuenca de México), y complementar y corregir con base en datos obtenidos de la documentación sobre el manejo actual de calendarios de 260 y 356 días entre los ayöök.¹ Sin la pretensión de realizar un tratamiento teórico, los datos que ofrezco ayudan a esclarecer discusiones añejas sobre el número de calendarios que había, la relación entre éstos, y a zanjar el álgido debate sobre la posible existencia de algún ajuste en las cuentas de tiempo para empatarlas con el año trópico. Para ello, iniciaré estas líneas planteando algunos argumentos a favor de nombrar con el término “calendario” a la cuenta (del tiempo) de 260 días, definiendo algunos aspectos sobre su función y defendiendo su doble naturaleza pronosticadora y prescriptiva. Después, hablaré sobre la relación que existe entre este y otros calendarios, como el de carácter cronológico: el de 18 grupos de 20 días (*xihuitl*) más cinco adicionales (*nemontemi*), y los de programación agrícola, estacional y festiva, para los cuales argumentaré cierta independencia del *xihuitl*. Esta parte me servirá para discutir sobre otro calendario, el *xiuhpohualli* o de 52 “años”,² y sobre el bisiesto —el día añadido cada cuatrienio—, para lo cual me adhiero a la explicación con la que los ayöök nos sugieren resolver esta cuestión.

La cuenta básica y fundamental

El marcador natural por excelencia para medir el tiempo es el día: el lapso que transcurre siguiendo el movimiento del sol, desde algún punto en el horizonte hasta que vuelve a aparecer en el mismo punto. No obstante, el tiempo natural no es homogéneo y, por lo tanto, los instrumentos y sistemas creados para medirlo y organizarlo son heterogéneos e imperfectos (eso explica, por ejemplo, que tengamos que ajustar dicha medición con años

¹ Los datos provienen de mi experiencia en aprender sobre ello a partir de una investigación etnográfica desarrollada en el pueblo de Poxoyëm, de la zona mixe de Oaxaca (Rojas 2014).

² Usaré la palabra *año*, en singular y plural, para referirme al periodo conformado por 18 grupos de 20 días más cinco, o 365 días, que es el más similar al año del calendario gregoriano-occidental.

bisiestos). El tiempo natural-astronómico dicta un ritmo al tiempo cultural, el cual, además, está lleno de simbolismos.

Entre los mesoamericanos, el ordenamiento más básico para contar los días consistió en combinar veinte signos y trece números (Urcid 2001, 82). Esta combinación crea un ciclo de 260 días, es decir, 260 combinaciones diferentes entre signos y números.³ Ésta es una secuencia fija que corre de forma constante y que otorga nomenclatura a los días (ciclos diarios de aparición-desaparición del sol), permitiendo con ello distintos órdenes del tiempo, ciclos más chicos y más grandes. De ahí que existan varios calendarios, como el de cuatro grupos de 65 días, 18 grupos de veinte días y cinco adicionales, o la Cuenta Larga entre los mayas. Sin una cuenta de 13 números y 20 signos, las demás cuentas no podrían existir. En ello reside su importancia.

Para comprender mejor este calendario, es necesario advertir sobre la naturaleza del tiempo.⁴ A partir del análisis de López Austin (1996 [1982], I), y gracias a mi propia experiencia viviendo entre el pueblo ayöök, suscribo la existencia de distintos tiempos. El tiempo mítico⁵ es el del origen del mundo, el cosmos y todo lo que en él existe: humanos, animales, plantas, dioses y la tierra. Este tiempo inició en la obscuridad y culmina con la aparición del sol y la luz, en el caso de los ayöök con la partida de los hermanos sol y luna al cielo (Rojas 2014). Existe también el tiempo del Otro

³ No se sabe con certeza cuál es el origen de esta cuenta. Algunos autores buscan un centro de observación astronómica en la zona maya, cercano a la latitud 15° norte, pues ahí el paso del sol sobre el cenit divide el año en 260 y 105 días (Broda 1982; Malmstrom 1973; Tichy 1983). No obstante, los k'iche' ofrecen una respuesta lógica sobre su origen al decir que 20 treceñas (260 días) corresponden más o menos al tiempo de gestación humana (Tedlock 1982). En el registro arqueológico, el hallazgo más temprano fechado (ca. 650 a. C.) proviene del sitio olmeca San Andrés, Tabasco (Pohl, Pope y Von Nagy 2002; pero véase la controversia y reclamo recientes sobre evidencia más temprana proveniente de murales excavados de San Bartolo Guatemala, Stuart et al. 2022). Es interesante la propuesta de que los olmecas hablaban una lengua mixe-zoqueana, un tipo de angpøn (zoque) (Campbell y Kaufman 1976; Pye y Clark 2006; Wichman 1998; véanse críticas en Houston y Coe 2003).

⁴ En fuentes históricas en nahuatl existe el término *cahuiltl*, que se traduce como "tiempo" y significa "dejar algo o llevar alguna cosa a otra parte". Se relaciona también con el verbo *cauhtlauh*, "dejar como recuerdo", entendido como "lo que va dejando" (León-Portilla 1993, 181). El concepto *tlacauhtli* significa "algo que ha sido dejado, lo que ha quedado permanentemente", y hace referencia a "espacio de lugar".

⁵ Para López Austin (1996 [1982], I) hay tres tipos de tiempo: el tiempo de existencia intrascendente de los dioses; el del mito y de creaciones de los dioses, y el de los hombres, de la tierra, donde funcionan los calendarios. En mi experiencia con el pueblo ayöök, no encontré nociones del primer tiempo, pero percibí el del Otro Mundo.

Mundo, el que se experimenta en otra dimensión y se interconecta con el tiempo de los humanos a través de diferentes medios como los sueños, la muerte, los enteógenos, el autosacrificio y otros rituales, o al cual sólo ciertos especialistas —o seres con espíritu poderoso, como los *tso'ok* (*nahualli*)— pueden acceder. En el Otro Mundo existe lo mismo que en Este Mundo, pero allá todo es más bello. Ahí viven los muertos, en sus pueblos, con sus milpas, con autoridades y cargos, y ahí también están los espíritus de los animales, los cerros y los ríos, algunos en forma humana; los que llaman *tonkopk jäyë* o *kopk jäyë*, el “espíritu del monte”, las serpientes gigantes que protegen al pueblo, que existen desde el tiempo mítico. Todos ellos son seres naturales (mal llamados “sobrenaturales” debido al discurso *etic*). En el Otro Mundo no existe el calendario (o los calendarios), pero corre otro tipo de tiempo, similar al de Este Mundo. Los calendarios son útiles para los humanos en Este Mundo sólo para comunicarse con el Otro Mundo. El calendario de 260 días es la expresión más concreta del tiempo de los humanos. En él, los días, determinados por el periódico movimiento de aparición y desaparición del sol en el horizonte, replican el tiempo mítico, es decir, los ciclos de luz y oscuridad.

Durante el tiempo mítico se creó el calendario y la adivinación. Así, entre los nahuas del centro de México, Cipactonal y Oxomoco, la pareja primordial, eran considerados el padre del tiempo y los días y la madre de la adivinación y la medicina, respectivamente (Sahagún 1577, f. 246v; “Historia de los mexicanos por sus pinturas” 1979, 25; Mendieta 1973, 60).⁶ Cipactonal y Oxomoco fueron creados con la ayuda de Quetzalcoatl y Huitzilopochtli en un mundo con la mitad del sol y con poca luz (“Historia de los mexicanos por sus pinturas” 1979, 25). En esta transición al tiempo de los humanos, a Oxomoco se le dieron instrumentos para tejer y las semillas para adivinar y curar; a Cipactonal, los implementos para sembrar. En otra versión, Cipactonal y Oxomoco se hallaban dentro de una cueva cerca de Cuauhnahuac (Cuernavaca, Morelos) y pidieron a Quetzalcoatl que los ayudara a contar y pintar los 13 primeros signos del calendario (Mendieta 1973, 60). De Cipactonal y Oxomoco nacieron los primeros humanos (“Historia de México” 1979, 106).

⁶ Las dos últimas fuentes ubican a Cipactonal como diosa y Oxomoco como dios, lo que quizá sea un error porque la adivinación suele asignarse al género femenino. Si bien en el *Códice Borbónico* (lám. 21) es posible identificar el nombre de Cipactonal, que corresponde al personaje con instrumentos rituales, y por asociación el personaje que lanza maíces es Oxomoco, el género de cada uno no es del todo claro, pues ambos llevan una falda larga.

En el Templo Calendárico de Tlatelolco (1468), sitio arqueológico que evoca estas historias de origen y donde el calendario más básico tiene prominencia, están grabadas las tres primeras trecenas (39 días) de la secuencia de 260 días (Guilliem Arroyo 1998) (véase figura 1a). Aquí, al interior de una estructura circular al frente de las escalinatas, se encontró un mural donde se muestra a Cipactonal y Oxomoco (véase figura 1b). Es importante enfatizar que estos dioses sostienen instrumentos de sacrificio y autosacrificio. Lo mismo ocurre en la representación de éstos en la lámina 21 del *Códice Borbónico*, donde se encuentran rodeados por 26 años de un ciclo de 52, y donde Oxomoco lanza maíces, demostrando así el estrecho vínculo entre el calendario, la medicina y la adivinación (Rojas 2016; figura 1c). Quizá el ejemplo más colorido se puede observar en los *tonalamatl*, los “libros de los días”,⁷ también conocidos como *códices teoamoxtli* (Grupo Borgia). En ellos, la cuenta básica de 260 días suele iniciarse y seguir como se observa en la tabla 1, mostrando en contraste los días del calendario *ayöök* (véase tabla 1).

Los *tonalamatl* ilustran bien distintos órdenes de 260 días en otros ciclos. Las permutaciones que aparecen con mayor frecuencia son: los ciclos de Nueve señores de la obscuridad, los Trece dioses de los números y volátiles, los Veinte señores de los días, los Dioses de las trecenas divididas y los Cuatro periodos de 65 días, éstos últimos llamados *Cocijos* entre los zapotecos (Anders y Jansen 1993; Boone 2007; Justeson y Tavárez 2007). En estos ciclos, cada día recibe influencias de diferentes dioses, aves o pronósticos en general. Además, los días y ciclos enteros se pueden ubicar en distintas regiones del mundo (este, oeste, sur, norte y centro). En este sentido, el tiempo debe entenderse inseparable de su dimensión espacial (Caso 1963; Jansen 1998; Díaz 2009; Tedlock 1982; Dehouve 2022). Este panorama de dioses, influencias de aves o entidades divinas, pronósticos y regiones sobrepuestas y traslapadas entre sí, ya de por sí complejo, se complica más al agregar las indicaciones sobre las prácticas

⁷ Sería más preciso decir “libros de los *tonalli*”, pues no es fácil traducir *tonalli* a castellano. Según el diccionario de Molina (1571, f. 149v), significa “calor del sol o tiempo de estío”. En otros diccionarios es, además, “día, astro, sol” (Karttunen 1983, 246). Según López Austin (1996 [1982], 1) es la entidad anímica, la fuerza-luz, proveniente del sol que da calor, vida en el recién nacido, y se relaciona con la salud de una persona y su destino. Véanse Mikulska (2015) y Díaz (2019) sobre el análisis del término en relación con los *tonalamatl*. En este sentido, *tonalli* concuerda más con una de las cualidades del tiempo de los días, en contraste con el *ilhuitl*, de aspecto cuantitativo (Thouvenot 2019).

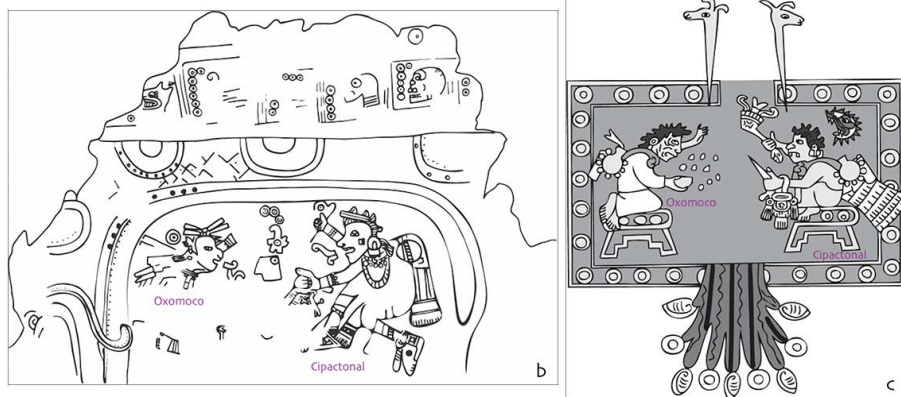






















Figura 1. a) Templo Calendárico de Tlatelolco con los días del *tonalpuhualli* grabados (fotografía de la autora); b) mural en Templo Calendárico (redibujado por la autora a partir de Guilliem Arroyo 1998); c) Lámina 21 del *Códice Borbónico* (detalle) (redibujado por la autora a partir de facsímil 1991)

Tabla 1
SIGNOS DEL TONALPOHUALLI (REDIBUJADOS POR LA AUTORA A PARTIR DEL FACSMIL DEL CÓDICE LAUD 1994) Y EL CALENDARIO AYÖÖK

1 Cipactli (Lagarto)		1 Tëjk (Casa)
2 Ehecatl (Viento)		2 Xaaw (quizá Manantial)
3 Calli (Casa)		3 Jow (?)
4 Cuetzapalin (Lagartija)		4 Jöö'n (?)
5 Coatl (Serpiente)		5 Tsaan (Serpiente)
6 Miquiztli (Muerte)		6 Oj (?)
7 Mazatl (Venado)		7 Naj (?)
8 Tochtli (Conejo)		8 Wiptsy (?)
9 Atl (Agua)		9 Nëën (probablemente derivado de Nëë, Agua)
10 Izcuintli (Perro)		10 Jo' (?)
11 Ozomatli (Mono)		11 Jëm (Cenizas)
12 Malinalli (Hierba)		12 Tëëts (Diente)
13 Acatl (Caña)		13 Kăp (Caña)
1 Ocelotl (Jaguar)		1 Kaa (derivado de Ujstkaa, que significa Puma)
2 Cuauhtli (Águila)		2 Ju'uk (Tabaco)
3 Cozcacuauhtli (Zopilote)		3 Paöw (?)
4 Ollin (Movimiento)		4 Ojx (?)
5 Tecpatl (Cuchillo)		5 Tap (?)
6 Quiahuitl (Lluvia)		6 Mëëy (probablemente Pasto)
7 Xochitl (Flor)		7 Kükën (probablemente divinidad, fuerza vital, dadora de vida)

rituales y ofrendas a realizar. De acuerdo con Díaz (2009) (y como más adelante detallaré), cada ciclo calendárico formado a partir del repertorio de 260 días estaba impregnado por los pronósticos o designios mánticos de la cuenta en cuestión, es decir, por fortunas o peligros relacionados con los días en los que iniciaban, terminaban o contenían. De este modo, los simbolismos del tiempo (entidad polisémica) se entrelazan entre sí. Por ello, los *tonalamatl* eran, sin duda, una herramienta útil para recordar este enorme universo de información y estaban hechos a la medida de los expertos del calendario, la adivinación y la medicina (los *tonalpouhque*, los que cuentan los *tonalli*).

Entre los nahuas, la cuenta de 260 días se llamó *tonalpohualli*, de *tonalli*, día, y *pohua*, “contar, repetir varias veces la misma operación, dar cuenta de algo, referir las varias partes de una historia, comprender los diversos elementos y glifos de una inscripción o de un códice” (León-Portilla 1980, 180).⁸ De este vocablo se desprende la idea fundamental de contar. Recientemente, Michel Oudijk (2020) rechazó la idea de nombrarlo “calendario”, y prefirió nombrarlo “cuenta mántica”, por ser ésta su principal función, más que contar el tiempo. Por otra parte está la opinión de Gabriel Kruell (2017), quien, si bien está a favor de nombrarlo calendario, en sus críticas a Sahagún menciona que un calendario no necesariamente tiene que medir un fenómeno astronómico. No obstante, esta serie de días sí cuenta el tiempo y sí mide un fenómeno astronómico: cuenta el lapso del movimiento del sol en su trayecto de aparición-desaparición por el horizonte (entre los ayöök se toma como punto de partida la posición en el cenit). Esta cuenta de tiempo es de 260 unidades-días, y, como dice Kruell (2017), es precisamente esto lo que hace un calendario: contar días, meses, semanas y años, organizar el tiempo y nombrarlo.⁹ Así también lo señala Prem (2008, 15) cuando define una de las tareas más simples de un calendario: atribuir nombres a las unidades temporales existentes en la naturaleza, lo que permite diferenciarlas de otras iguales, acomodándolas de manera cíclica. De ahí la importante función de nomenclatura del tiempo.

⁸ En el diccionario de Molina (1571, f. 83v), *poa* es “contar cosa de cuenta o numero, o relatar proceso e historia, o leer, o dar cuenta a el mayordomo de su mayordomía, o cosa semejante”.

⁹ Calendario viene del latín *calendarium*, que se refiere a los libros de contabilidad de los romanos. A su vez, *calendarium* proviene de *kalendae* o *calendas*, “el primer día del mes, según su calendario lunar iniciado en luna nueva, cuando los deudores tenían que pagar sus deudas”.

Valga la insistencia: esta cuenta de días, independientemente de su coexistencia con otras cuentas del tiempo, corre constantemente y le da nombre a sus unidades en orden secuencial, sin añadidos, por lo que es el ciclo más básico y con el cual se pueden formar otros calendarios. Por ello, el *tonalpohualli* (contrario a lo que pensaba Sahagún) es un auténtico calendario y no (como también sostuvo Sahagún y actualmente Oudjik), una simple cuenta de pronósticos adivinatorios. En este sentido, como afirma Elzbieta Siarkiewicz (1995, 169), la conjunción entre 20 signos y 13 numerales —que a su vez forman 20 trecenas— “proporciona los elementos indispensables para formar otros módulos de tiempo más largos (de 360, 364, 365, 584, 780, 2920, etc., días) que sirven simultáneamente como rejillas —factores de escala— para determinados cálculos, entre los cuales pueden incluirse los astronómicos.” Los *tonalamatl* pudieron funcionar como ábacos, “basados en registros numéricos subordinados a la regla de división cuatripartita que permiten efectuar diferentes cálculos mnemónicos” (Siarkiewicz 1995, 179).

Entre investigadores contemporáneos suele decirse que la cuenta de 260 días es artificial (Sejourné 2004), ritual (Boone 2007; Caso 1967; Alcina Franch 1993; Tavárez 2011), astrológica (León-Portilla 1980), adivinatoria (Anders y Jansen 1993; Mikulska 2015; Tavárez 2009), mántica (Oudijk 2020) y/o sagrada (Rojas 2014). En cierta forma, todos estos términos definen las múltiples aristas de la cuenta. De ahí la dificultad para elegir un sólo término. En mi opinión, los aspectos más inmediatos de la cuenta son sus funciones nominal-calendárica, adivinatoria (o mántica) y ritual, claramente observables tanto en códices como en su uso actual (Rojas 2013; Reyes Gómez 2017). En un trabajo previo (Rojas 2014), denominé a esta cuenta como sagrada porque fue creada en el tiempo mítico, por los dioses, porque era un producto del orden cósmico que dictaba una forma de actuar conforme a esta concepción del mundo, y porque posee esta innegable cualidad, demostrada a partir de su arraigo, duración y efectividad durante más de tres mil años. En San Juan Cotzocón llaman al calendario de 260 días *täy jekëeny*, término cuyo último vocablo refiere a una divinidad, una fuerza vital, dadora de vida (Tránsito Leal 2020). Si bien este calendario organiza, cuenta y nombra el tiempo, posee también un carácter indiscutiblemente sagrado, divino, mítico, sutil y esotérico, propio del *tonalli*.

La cruz, los vientos y la espiral del tiempo

Entre los ayöök, algunas nociones del tiempo nos explican cómo es el mundo. Aquí, como en otros pueblos mesoamericanos,¹⁰ el tiempo es inseparable del espacio. El universo tiene la forma de un espiral sin principio ni fin precisos que gira de arriba a abajo en contra de las manecillas del reloj, que toca los cuatro puntos del cosmos y en el cual cada bucle dura 52 años (Matías Rendón 2021). De acuerdo con el conocimiento que nos transmite el lingüista de Alotepec, Mixe, Juan Carlos Reyes Gómez (2017), el universo está conformado por cuatro grandes aguas o cuatro grandes senderos (*mäjktäxk mäj nää- ma jktäxk mäj tu'u*). En él, hay dos series de cuatro caminos, cada uno de los cuales presenta dimensiones entrelazadas de forma vertical y horizontal: el camino de enfrente se encuentra donde sale el sol, está al oriente y se le asocia con el color rojo y el nacimiento; el camino de arriba es el norte, está asociado al blanco, a la luz, a lo bueno, al calor y a la sequedad; el camino de atrás, donde se oculta el sol, es el poniente, es amarillo y es el lugar al que iremos al fallecer; finalmente, el camino de abajo está asociado al negro, a lo no-bueno, es frío, oscuro y húmedo (Reyes Gómez 2017, 22-23). Estos caminos forman una cruz, pero la segunda serie forma una X: el *xääpätsemy*, “sol salido”, también se encuentra al este y es rojo; *pakpyojtu'u*, el camino de vientos fríos, es blanco e indica el norte; *xäätsi'ity*, el “sol oculto”, marca el poniente, es azul fuerte y verde, como morado; y *jäämpojtu'u-*, camino de vientos cálidos, señala el sur y es azul claro y verde (Reyes Gómez 2017, 23).

En la muy recurrida primera lámina cosmográfica del *Códice Fejérváry Mayer* es posible ver este modelo de universo. En ella se muestran cuatro senderos entrelazados: uno en forma de cruz de San Andrés y otro parecido a una flor cuyos pétalos se extienden en forma de X (véase figura 2). Por medio de signos y puntos, la cuenta del tiempo-espacio se inicia en el centro, en la esquina superior derecha del dios Xiuhtecuhtli, con el signo Lagarto, y recorre el contorno que forma la cruz de San Andrés (en forma de trapecios) y los brazos curvos o pétalos de la flor. Esta secuencia de grupos de cinco trecenas se distribuye por los cuatro rumbos del mundo (indicándose además al centro de la imagen cuatro divisiones de 65 días o *Cocijos* con

¹⁰ Sobre los cuadernillos confiscados a especialistas del calendario entre los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca, en el siglo XVII, véase Tavárez (2009), que también examina aspectos cosmológicos.

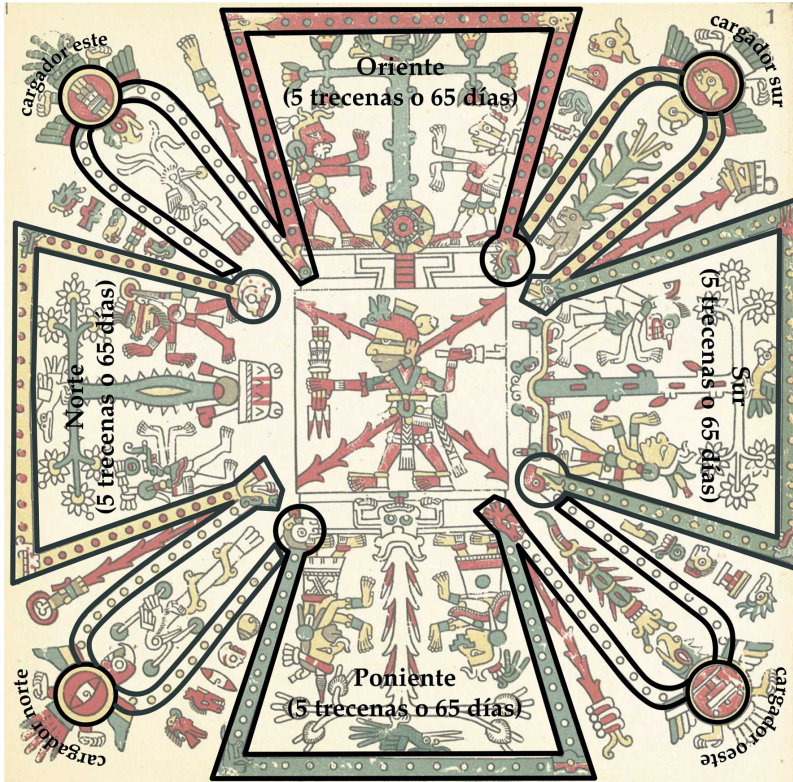


Figura 2. Tonalpohualli en la lámina 1 del *Códice Fejérváry-Mayer*, en arreglos de cuatro conjuntos de cinco trecenas (65 días) siguiendo un trayecto-espacio similar a la explicación del universo entre los ayöök, con sus senderos y vientos, en forma de cruz y flor, respectivamente. La indicación de los cargadores de los años resulta al llegar a la posición 52a desde el inicio de cada uno de estos conjuntos, cuyo arreglo en la lámina, en las esquinas de las direcciones del mundo, podría marcar el momento del día en que deben iniciarse esos años (mediodía, atardecer, medianoche, amanecer). Ilustración modificada por la autora a partir de la cromotografía en Loubat 1901

los signos Lagarto, Muerte, Mono y Zopilote). Los trabajos que han tratado esta lámina, a profundidad o someramente (Seler 1901; Boone 2007, 114-16; Díaz 2019, 144), conciben esta representación del cosmos como un plano horizontal. Lo que los ayöök nos indican es que el tiempo y el espacio siguen formas de cruz y equis (o flor) que se entrelazan de formas horizontal y vertical. En esta concepción, el este se encuentra al frente; el norte, arriba; el poniente, atrás, y el sur, abajo. O, en el análisis de Anders y sus colegas

(Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1994, 168), el eje norte-sur es horizontal, en la tierra, y el eje oriente-poniente es vertical, en el cielo.

En esta misma lámina del códice existe otra secuencia de 260 días que resulta muy relevante a la luz de los datos ayöök y que no ha recibido la atención merecida. A los costados de los pétalos de la flor se pintaron hileras de cinco signos en cada esquina, que indican los primeros signos de las trecenas que corresponden a cada región del mundo en la división del *tonalpohualli*, en cuatro grupos de 52 días. Boone (2007, 114) llama intercardinales a estos puntos (noreste, noroeste, suroeste y sureste), pero no estoy convencida de que sean espacios-tiempos interseccionales. Podrían seguir perteneciendo al oriente, norte, poniente y sur, respectivamente, y ser una estrategia de acomodo de los signos en el espacio de la página.¹¹ Nótese también que la colocación de las trecenas en este espacio no coincide con las regiones que fueron asignadas antes según la cruz de san Andrés. En la esquina izquierda superior, en las trecenas del oriente, se empieza con el signo Lagarto y después de 13 signos-días moviéndonos en contra de las manecillas del reloj, se llega al signo Jaguar, en la hilera de signos del norte (véase figura 3). Cada 13 signos-días en la misma dirección se encuentra con el signo Venado en las trecenas del poniente, Flor en las del sur y Caña de nuevo en el oriente (arriba de Lagarto) para completar 52 días. Este lazo completo de la espiral se repetirá cinco veces para recorrer las cuatro regiones, y se alargará hasta cubrir los 260 días (Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1994, 172; Boone 2007, 115; véanse argumentos de Read 1998, 95-96 para la noción de tiempo en espiral con base en otras fuentes). Sin haber pensado en esta lámina del códice, Reyes Gómez dice:

El transcurrir del tiempo y la vida se inicia para cada uno de nosotros justo en el punto donde se cruzan *mäjktäxk mēj nēē- ma`jktäxk mēj tu`u*, las cuatro grandes aguas-los cuatro grandes caminos, que atraviesan *it-näaxwiinyētē*, el universo entero, y este recorrido se da [...] en sentido contrario a las manecillas del reloj [...]. [L]as cosas que ya han sucedido han quedado abajo, las que han de suceder están por venir de arriba; esto es, lo sucedido ya ha quedado trazado en los círculos inferiores (o interiores) y los que han de suceder han de quedar trazados en los círculos superiores (o exteriores); de este modo, entre más lejano y pequeño está

¹¹ Este mismo acomodo del *tonalpohualli* se encuentra en las láminas iniciales de los códices *Borgia*, *Cospi* y *Vaticano B*, en los que la representación de los días es en extenso, con cinco hileras y 260 columnas, divididas en cinco grupos de 52, y así asumidas pertenecientes al oriente, norte, poniente y sur.

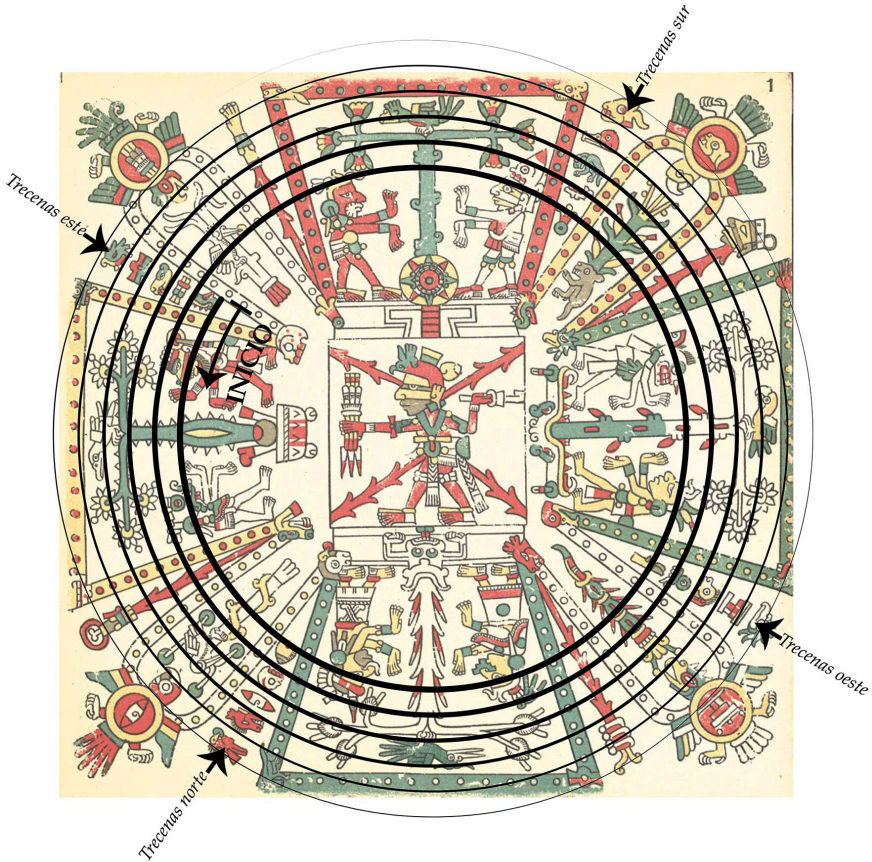


Figura 3. *Tonalpohualli* en la lámina 1 del *Códice Fejérváry-Mayer*, en un arreglo de cuatro conjuntos con cinco trecenas cada uno, moviéndose cada trecena alternadamente por cuatro regiones del mundo en forma de espiral, en contra de las manecillas del reloj, y de adentro hacia afuera, similar a la forma en la que transcurre el tiempo entre los ayöök; ilustración modificada por la autora a partir de la cromotografía en Loubat 1901

el círculo en la espiral más lejano estará el pasado [...]. [T]odos andamos necesariamente los cuatro grandes senderos del universo, a través de los cuales nacemos, fallecemos, andamos el camino del bien y andamos el camino del mal (2017, 27-28).

Como se dijo, además de los aspectos cronológico, nominal y mensurativo del calendario, existen también las dimensiones adivinatoria y prescriptiva, que se discutirán a continuación.

Lo pronosticador y lo prescriptivo

Además de una visión de lo que pasa en el mundo, el calendario ayöök ofrece una visión de lo que pasa o puede pasar en la vida de las personas, y sugiere cuándo y cómo dirigirse a las deidades o entidades divinas. Algo que no suele notarse es que el calendario es un recurso medicinal y terapéutico (Rojas 2016), pues las razones de consulta tienen que ver con momentos de aflicción o preocupación: para saber si se obtendrá dinero o trabajo, si un matrimonio será bueno, si algo que se perdió se encontrará, si una enfermedad tendrá cura, para pedir buena fortuna y hacer promesas, o conocer el anuncio de un sueño o presagio cuyo simbolismo advierte de peligro.¹² No obstante, los augurios de los días no son absolutos ni fatalistas. En el tiempo no hay maldad intrínseca. Algunos eventos, en concreto los sueños, presagios¹³ y enfermedades, tienen relevancia cuando suceden en momentos significativos, que pueden ser buenos o no tan buenos. Aun cuando ocurra algo en un día de influencia negativa, siempre se podrán componer o mitigar las condiciones desfavorables. Con este pensamiento, lo bueno y lo malo, lo blanco y lo negro, la luz y la oscuridad, no son fuerzas opuestas absolutas que dividen el universo, sino elementos inherentes a cada aspecto de las divinidades y la vida (Anders y Jansen 1993, 71). Esto contrasta con el discurso tajante de los frailes de la Colonia.

En mi entendimiento sobre el calendario ayöök, podemos distinguir de tres a cuatro niveles de significación para cada día, los cuales se sobreponen entre sí sin ser jerárquicos (Rojas 2013): 1) simbolismos que se asocian a pronósticos generales para sueños o presagios; 2) prescripciones o actos de respeto a divinidades y ancestros (también llamados *costumbres*);

¹² Sahagún (2006, 261) mencionó que, ante la experiencia afligida de un mal presagio, los *tonalpouhque* consolaban y definían las ofrendas, el lugar y el día oportuno para hacerlas. Ellos determinaban el origen de las enfermedades, encontraban cosas perdidas, sabían la suerte de matrimonios, la fortuna de los recién nacidos o el augurio de un viaje o nueva empresa (Durán 1967, 1: 228; Motolinía 1971, 153; también detallado un siglo después por Ruiz de Alarcón 1953, 118, 130, y Serna 1953, 258). El calendario recomendaba los días “buenos” para combatir en guerra, sembrar y cosechar (Sahagún 2006, lib. IV; Durán 1967, 1: 226). En fuentes coloniales, los simbolismos del calendario se redujeron a “buenos” o “malos” (Motolinía 1971, 46; Sahagún 2006, lib. IV: 162; Durán 1967, 1, lib. I, cap. 2).

¹³ Uso el término *presagios* para referirme a eventos con carga simbólica, como el avistamiento de un puma o un tecolote; escuchar el canto de éste, el *tsinaay* u otros pájaros; presenciar que se rompe un árbol, una viga o una casa, o encontrar en el camino una serpiente o un conejo, etcétera (Rojas 2014).

3) tendencias de carácter según el día de nacimiento; y 4) intensidad de cada una de estas categorías. Los tres primeros están determinados por el signo del día. Según la situación, un nivel sale a relucir: un día puede tener un carácter “no bueno”¹⁴ o un tanto indiferente en su pronóstico más general, pero también puede ser “bueno” para actos de respeto, o afortunado para el recién nacido, y viceversa. Por ejemplo, el día *Tējk* es un tanto indiferente en el augurio de presagios o sueños, pero es buen tiempo para pedir por la protección del hogar con actos de respeto. *Mēy* es un día que puede anunciar cosas malas, pero apto para visitar el panteón y la iglesia para pedir por el bienestar de la familia. *Kaa* es un día sin un designio contundente, pero propicio para recordar a los difuntos, no indicado para actos de respeto en los cerros y favorable para un carácter fuerte y valiente en la persona.

La influencia del tiempo sobre la personalidad resuena como un tipo de horóscopo occidental, así también considerado por los colonizadores.¹⁵ Desde el medioevo se produjeron almanaques que funcionaban como guías prácticas e incluían tratados hemerológicos; explicaciones para medir el tiempo en meses, días, horas, meses lunares; detallados calendarios litúrgicos y sus festividades; recomendaciones para agricultores con pronósticos meteorológicos e indicaciones de siembra y cosecha, y el transcurso y pronósticos de los signos zodiacales. En España, los almanaques contenían información medicinal, como el momento de aplicación de remedios o recolección de hierbas. En el siglo xvi, estas publicaciones se conocían como “reportorios de los tiempos”, cuya edición de Andrés de Li fue una de las más difundidas (Spitler 2005a; Prem 2008; Tavárez 2011; Heijnen 2020). Este género de calendario astrológico-agrícola llegó con los invasores a las Américas y fue traducido al náhuatl (e. g., Izcacqui de 1758, copia

¹⁴ En ayöök no existe un vocablo para “malo”, en su lugar se niega “lo que es bueno”. Un día bueno es *oy xěě*. Lo contrario es *ka' oyě xěě*, que literalmente es “no día bueno”.

¹⁵ La creencia de que el tiempo y los cuerpos celestes tienen influencia en los humanos y sus vidas ha estado presente desde tiempos antiguos en numerosas culturas: babilónica, asiria, egipcia, helénica, persa, sogdiana, musulmana, china —budista y taoísta— e hindú. La astrología occidental, como la conocemos hoy, con 12 signos zodiacales y sus predicciones, es resultado de un profundo estudio de la bóveda celeste y sus simbolismos, nutrido por contactos con las primeras siete culturas mencionadas, que también influyeron en las asiáticas (Kotyk 2017). Desde tiempos medievales, la astrología fue tolerada por la Iglesia, incluso fue cercana a las cortes reales y muy recurrida para aliviar las profundas inseguridades de reyes, reinas y sus conflictos por toda Europa (Heiduk 2021). En el Renacimiento la astrología aún gozaba de popularidad y se enseñaba en algunas universidades (incluso influyendo en Cristóbal Colón), no obstante, no estaba exenta de debates entre intelectuales y de condenas de la Iglesia, que la consideraban remanente de supersticiones paganas (Canaris 2021).

de otro de 1573; Heijnen 2020). Así, con una intención generalizadora y reduccionista, los misioneros llamaron “astrología” o “nigromancia” (Sahagún 2006, 218) al calendario de 260 días y “astrólogos” o “sortilegos hechiceros” (Durán 1967, 1: 228) a los *tonalpouhque*. Su visión sobre el sofisticado sistema de calendarios de Mesoamérica fue limitada (para otro análisis de su reduccionismo, véase Díaz 2013). A pesar de tolerar la dimensión de las predicciones zodiacales, los misioneros consideraron que la cuenta de 260 días, con sus fuertes asociaciones a los pronósticos, la adivinación, la medicina y los actos de respeto, era lo suficientemente “pagan” como para condenarla y destruirla, o al menos eso intentaron.

Para entender los pronósticos natales (y los signos zodiacales) quizá sea más acertado ver los signos de los días como arquetipos de personalidad (una perspectiva un tanto jungiana) y no como destinos fijos y determinantes. Podría decirse que existen 20 arquetipos (necio, amigable, agresivo, miedoso, desobediente, tranquilo, perfeccionista, artista, etcétera) que destacan más en el día de nacimiento o en ciertos momentos de la vida. Esto contrasta con la propuesta de Monaghan (1998; 2001), quien establece el destino de los recién nacidos como “constituciones”, es decir, nacer en un día Flor fijaba el destino del niño como artista. Esto no corresponde a la flexibilidad en el uso actual del calendario y reproduce reduccionismos heredados de la Colonia. Siempre estarán los actos de respeto de los padres y familiares, que reforzarán los buenos pronósticos y mitigarán los no tan buenos.

En el último nivel de significación de los días está el número, que otorga intensidad al pronóstico, la prescripción de respeto (ritual) o el carácter de la persona. De 1 a 7 la influencia es menor; de 8 a 13, mayor. Por ejemplo, los ayöök consideran muy afortunado el número 10. La combinación 10 Serpiente es el día más poderoso para cualquier petición. 10 o 12 *Kükën* son buenos para celebrar y desear fortuna en el matrimonio (Rojas 2013).

En resumen, existen 260 diferentes combinaciones en las que los días, además de carecer de absolutos, son más multivalentes que ambivalentes. La ambivalencia es una cualidad inherente del tiempo y la mántica. La cuenta se distingue por dos principios fundamentales que definen su funcionamiento: el pronosticador y el prescriptivo. Cada día posee determinada *prognosis*, un conocimiento anticipado sobre algo, por lo general derivado de algo preocupante, como un problema, una enfermedad, un sueño, los planes de un viaje, la pérdida de cosas o dinero y los presagios. Este

pronóstico debe verificarse con una *diagnosis*, a partir de los síntomas y signos de la preocupación o la enfermedad. Se pregunta por el momento en el que iniciaron las dolencias, ocurrieron los sueños o presagios, se perdieron las cosas, se discutió con alguien, se hará el viaje, etcétera. En este paso se consulta al maíz con una técnica de adivinación y un sistema de lectura (Rojas 2016). La lectura del maíz podría tomarse como un examen médico (o análisis de laboratorio) que ayuda a confirmar o acercarse al diagnóstico. Con esta información, se prescribe un tratamiento medicinal que consiste en la ejecución de las llamadas *costumbres* o *winstë'ëkë*, literalmente “dar respeto”, en ayöök. El especialista del calendario y la adivinación dirige estos actos que tienen lugar en un espacio sagrado que depende de la situación a resolver. En este aspecto prescriptivo caben las peticiones para obtener trabajo, dinero, fortuna, salud y protección, casarse y tener un matrimonio feliz, así como el cumplimiento de las normas religiosas hacia *It Naaxwin* —la Tierra— y los ancestros, entre otras. Los actos de respeto se ejecutan en días buenos y duran uno, dos, siete, nueve, trece o veinte jornadas según el caso.

Otros calendarios

Además del ciclo de 260 días, existen otros calendarios cuyo funcionamiento es de relativa independencia. Entre los más conocidos y útiles en la programación del tiempo y la vida social estaban el *xihuitl*,¹⁶ de 18 grupos de 20 días o veintenas, al que se le sumaba un ciclo de cinco días llamados *nemontemi*, y el *xiuhpohualli*, de 52 ciclos de estos dos conjuntos. La combinación de valores nominales entre 260 (13 por 20) y 365 (18 por 20 más 5) logra automáticamente nombrar los ciclos de 52 años al alternar cuatro signos cargadores o portadores; en el caso nahua: Conejo, Caña, Cuchillo y Casa (4 por 13). Los números 4, 5, 13, 18 y 20 son relevantes. Una vez transcurridos 52 años, las cuentas *xihuitl* y *tonalpohualli* coinciden en un

¹⁶ Como aclara Kruell (2017, 146), el periodo de 18 veintenas se llamó *cexihuitl*; la cuenta de 20 (días), *cempoahuallapohualli*; y la cuenta de 20 en 20, *cecempohuallapohualli*. La partícula *ce* en *cexihuitl* se refiere a “uno” en el sentido de completitud. En conjunto, *cexihuitl* es un “un año completo”. Estoy consciente de que este investigador propone hablar de *xihuitl* cuando se trata de un año en la cuenta de 52 años y de *cexihuitl* para un año de 365 días, dividido en 18 veintenas. Como esta sugerencia es sutil, emplearé el término *xihuitl* para referirme indistintamente a estas dos categorías.

punto “cero”. No es casualidad que en la convergencia de estos 52 años se usara el verbo *xiuhmolpilia*, que quiere decir se “amarran” o se “atan” los años (Kruell 2017).¹⁷

Para comprender mejor estos calendarios mesoamericanos, es necesario cuestionar algunos entendimientos anquilosados. Por ejemplo, la convergencia entre los ciclos de 260 y 365 días y 52 años, cuya representación gráfica suele ser en forma de engranes. Encontramos ejemplos desde tiempos tempranos de la Colonia en Motolinía (1971), Durán (1967) o la *Rueda de Boban* (véase Díaz 2012), en la que se inscriben los nombres de las 18 veintenas y los portadores del año en diagramas circulares. Como demuestran Susan Spitzer (2005b), Díaz (2012) y Aveni (2012), estos gráficos denotan un entendimiento europeo del mundo y el tiempo, y no corresponden a la visión mesoamericana. Prem (2008) identificó calendarios ficticios y estereotipados en los que los cronistas coloniales, sobre todo en el siglo XVI, iniciaron los años en el mismo signo. El resultado fue erróneo y no confiable. En tiempos precoloniales, en las representaciones gráficas de los calendarios, tanto en el centro de México como en la zona maya, predominaban las formas cuadradas o rectangulares, en las que los cuatro rumbos del mundo delimitaban el espacio, como en la lámina 1 del *Códice Fejérváry-Mayer* (Aveni 2012).

Otra noción errónea heredada de las fuentes tiene que ver con las fiestas de los calendarios. Debemos a Sahagún los calificativos “movible”, para las celebraciones del calendario de 260 días, e “inmovible”, para las de las 18 veintenas (1997; 2006, lib. II y V; reproducido en Serna 1953, 135, 172), cuando lo correcto sería lo contrario.¹⁸ Los invasores se inclinaron por el calendario que más se asemejaba a su organización del tiempo, es decir,

¹⁷ El Fuego Nuevo o *xiuhpohualli* no estaba “amarrado” al día 1-Lagarto de la primera veintena —Atlcahualo—, del primer año, considerado 1-Conejo. Existe discrepancia entre el primer año, a veces 1-Caña (Tena 1987; Johansson 2016) o Cuchillo (“Historia de los mexicanos por sus pinturas” 1979), este último como año primigenio en la creación de los soles. El momento del *xiuhpohualli* era más bien arbitrario: los mexicas cambiaron los años 1-Conejo por 2-Caña porque el primero se consideraba fatídico.

¹⁸ Es posible que con “inmovibles” Sahagún se refiriera a que las fiestas corrían siempre y constantemente de 20 en 20 días a lo largo del año solar-estacional (agradezco esta observación a uno de los dictaminadores de este artículo). No obstante, persiste en su discurso el contraste —lamentablemente reproducido por investigadores contemporáneos (Tena 1987; Caso 1967; Boone 2007)— respecto a las fiestas del *tonalpohualli*, al considerarlas “movibles”. Sahagún se sitúa entre la inmovilidad de unas y la movilidad de otras. Las primeras, las del *xihuitl*, eran para él “verdaderas”, y las segundas, ligadas a lo que “no es un verdadero calendario”, por ende, fueron (y son) relegadas.

el calendario de 365 días, mientras la cuenta de 260 días fue relegada y denostada. Si cambiamos de perspectiva, las fiestas del ciclo de 260 días son fijas: siempre caerán en el día próspero y auspicioso. En cambio, las fiestas del calendario de veintenas caerán en días (o posiciones) diferentes, ciclo tras ciclo.

Me parece válido rescatar las ideas de Lorenzo Boturini para entender los calendarios. Si bien este autor contribuyó a la representación de ruedas calendáricas (véase Díaz 2013, figura 3) y tuvo una idea errónea del bisiestro, su acercamiento a las culturas mesoamericanas fue único, en comparación con algunos de sus contemporáneos del siglo XVIII.¹⁹ Boturini distinguió varios calendarios: uno cronológico, que “arreglaba” los días del año; uno “astronómico”, que se basaba en la observación del cielo y “dirigía” la agricultura; otro “ritual”, con las fiestas “movibles y fijas de sus dioses”; y otro natural, que “enumeraba” los años por el retoñar de la nueva yerba en los campos, de origen muy antiguo, cuyos caracteres (Tecpatl, Calli, Tochtli y Acatl) provenían de la “edad de los dioses”, y que se fue perfeccionando para “repartir el año en otras tantas estaciones” (Boturini 1999 [1746], 4, 214). En otras palabras, había una cuenta cronológica para el registro historiográfico (la combinación de 20 signos y 13 números); una ritual para los sacerdotes y las fiestas de sus dioses; otra astronómica, basada en el movimiento del sol, que señalaba el momento de sembrar y cosechar de acuerdo con las estaciones, y otra natural, que contaba los años de 365 días con los cuatro signos portadores y que fue ajustándose para cubrir las estaciones.

Boturini tuvo el acierto de identificar categorías o aspectos de los calendarios. Distinguió el cómputo de 260 días para nomenclatura (para él, el cronológico), distinto del festivo que programaba celebraciones (el ritual) y el de las estaciones que dictaba las actividades del campo según solsticios y equinoccios (el astronómico). En mi opinión, esto es similar al manejo del tiempo entre los ayöök: el calendario sagrado es un mecanismo que otorga nombre a las unidades de tiempo (los días) y funciona en el ámbito sagrado, mántico, medicinal y de respeto a las entidades divinas y ancestros, y se aparta del calendario estacional, que dicta el ritmo para el trabajo del campo y el ciclo del maíz. A continuación, ofrezco más detalles

¹⁹ Destacan sus expresiones de admiración y respeto, por ejemplo, acerca de los códices o manuscritos pintados-escritos, a los que llamó uno de los modos de “encomendar a la pública memoria [...] en figuras, símbolos, caracteres y geroglíficos, que encierran en sí un mar de erudición” (Boturini 1999, 36).

sobre estas nociones así como la duración de las veintenas, las celebraciones calendáricas y el supuesto ajuste anual con las estaciones.

Lo estacional, lo agrícola y lo festivo

El *xihuitl* y los días adicionales (*nemontemi*) representan un ciclo distinto del estacional y el festivo. Se escribió mucho sobre él en las fuentes coloniales, por lo tanto, existen muchas contradicciones y datos variables. La representación gráfica de las veintenas sólo se encuentra en códices de formato europeo, hechos en la época temprana de la Colonia, como el *Borbónico*, el *Telleriano Remensis* y el *Vaticano A*. Si bien contamos con pocos, en ningún *tonalamatl* sobreviviente ni en registros arqueológicos prehispánicos existen signos sobre las veintenas o sus fiestas.²⁰ Esto parece indicar que no eran prácticas estandarizadas en todo el territorio y, sobre todo, que no eran tan fundamentales como los signos y símbolos del *tonalpohualli*. Vale decir que tampoco en los *tonalamatl* hay una intención de entrelazar los ciclos de trecenas con las veintenas. Aunque existe la representación de los años, claramente indicado en los códices precoloniales Née Nuhu (mixtecos), cada uno respeta sus convenciones.²¹ Otro ejemplo interesante en este sentido es el *Códice Borbónico*, elaborado en el momento de la invasión o muy temprano en la Colonia y que muestra ya convenciones europeas (estilo, glosas, lectura de días de izquierda a derecha). En él, cada ciclo —el *tonalpohualli* dividido en trecenas, el *xihpohualli* (o ciclo de 52 años) y las 18 fiestas que se celebraron en el año 2-Caña— tiene su espacio y no se une o combina con los demás.

²⁰ No obstante, en la página 84 del *Códice Nuttall* hay una escena de un hombre flechado, que se asemeja a la fiesta de Tlacaxipehualiztli, como apunta una glosa del código. Por otra parte, Susan Milbrath (2015) ha propuesto que las páginas centrales del *Códice Borgia* representan cada una de las fiestas y cada una de las veintenas. Incluso, asigna el año 1495-1496 como el tiempo real en el que sucedieron, en coincidencia con un eclipse representado en la página 40 (Milbrath 2007). Si bien es tentador vincular estas 18 páginas (29-46) con las veintenas del *xihuitl*, esto no se corresponde con lo más sustancial en el código, que es una secuencia de 260 días en distintas permutaciones. Además, sus interpretaciones resultan forzadas para hacerlas coincidir con las fiestas, muchas de ellas, en mi opinión, sin sustento sólido, y sin entender que cada evento —fiestas, veintenas y estaciones— son formas de medir el tiempo para funciones distintas.

²¹ Como veremos más adelante, son más “combinables” los calendarios de 260 días y 52 años.

En cuanto a las fuentes alfabéticas, resulta interesante que en regiones de Mesoamérica lejanas al centro de México (como Oaxaca), las veintenas no tienen prominencia (Córdova 1987; Burgoa 1989; Balsalobre 1953, aunque sí existen nombres de veintenas en zapoteco en cuadernillos del siglo xvii, Justeson y Tavárez 2007; Tavárez 2011, 146). Las fuentes que hablan de ellas, principalmente en la zona central del país, presentan muchas variaciones, por ejemplo, en cuanto a su inicio respecto al año cristiano o el momento de las celebraciones. Esto refleja claramente las confusiones de los invasores y sus esfuerzos por acomodarlas con sus expectativas (Kubler y Gibson 1951; Brown 1977). En la obra de Sahagún es evidente que sus datos sobre la duración de las fiestas y el inicio del año cambiaron conforme se mudaba de localidad: Tepepulco en *Primeros memoriales*, Tlatelolco en el *Códice Florentino*, y el centro de México en *Memoriales y Breve compendio* (Bartl, Göbel y Prem 1989). En cuanto al *xihuitl*, tenemos un enorme sesgo basado en la percepción de las fuentes coloniales. No obstante, es innegable que en él convergen el paso estacional, la programación agrícola y lo festivo.

En efecto, 365 días, o 18 veintenas y 5 días adicionales, es lo que más se acerca a un año trópico (con el paso de estaciones). Las 18 veintenas pasan por estos cambios, de ahí que fueron útiles para marcar los tiempos del ciclo agrícola y señalar las labores de siembra y cosecha, entre otras. Sus fiestas eran coherentes con estos momentos climatológicos y agrarios, como han demostrado Broda (1970; 1971; 2004a), Carrasco (1979), Graulich (1987) y Johansson (2002). En el caso nahua, se ha estudiado el contenido agrícola de las 18 veintenas y sus fiestas, cuyos nombres señalan un momento del ciclo en el campo: por ejemplo, Toxcatl, sequía; Ochpaniztli, tiempo de limpieza y cosecha; Huey Tozoztli, maduración de los frutos (Graulich 1984, 1987, 1989, 2001; Broda 1991).²² En la actualidad, los registros de calendarios en veintenas también se asocian a momentos agrícolas y no explícitamente a fiestas, como entre los chortí de Guatemala (Tichy 1983, 136), los mazatecos (Weitlaner y Weitlaner 1946; Carrera González y Van Doesburg 2001) y los chinantecos (Weitlaner 1936). En

²² Los nombres de las fiestas varían entre los pueblos nahuas del centro de México. Entre los mexicas de la región de Tenochtitlan, Tlatelolco y el sur de la Cuenca de México, de donde proviene el *Códice Borbónico*, las fiestas eran Atlcahualo, Tlacaxipehualiztli, Tozoztontli, Hueytozoztli, Toxcatl, Etzalcualiztli, Tecuilhuitontli, Hueytecuilhuitl, Tlaxochimaco o Nexochimaco, Xocotlhuetzi, Ochpaniztli, Teotleco, Tepeilhuitl, Quecholli, Panquetzaliztli, Atemoztli, Tititl e Izcalli (Caso 1967, tabla III).

el caso ayöök, en los pueblos de la zona baja, donde se usa este calendario, algunos nombres de las veintenas son similares a los del *xihuitl* nahua cuando contienen la partícula “muh” o “mih” (*měj*) que significa “grande”, como Mìhkahpu’t, Mìhka (Caso 1963, 72; Torres Cisneros 2011; Reyes Gómez 2017). En el calendario nahua, las veintenas Tozoztontli y la siguiente Hueytozotli se traducen como “velación” y “gran velación”, respectivamente; o Tecuilhuitontli y Hueytecuilhuitl, “fiesta de los señores” y “gran fiesta de los señores”. En ayöök, las veintenas con nombre “grande” no devienen de otras con el mismo nombre, simplemente tienen este vocablo: “gran pueblo”, “gran jaguar”, “gran roble”, “gran piedra”.

Sobre la discordia acerca del día de la fiesta, en las fuentes se menciona que era al inicio de la veintena (Sahagún 2006, 95; Durán 1967, 1: 233), al final o en ambos momentos (Motolinía 1971, 45, 57; Torquemada 1986, 248, 300; véanse Caso 1967, 56; Tena 1987). En los *Primeros memoriales*, Sahagún (1997, 56) afirmó que la primera fiesta del año era el 1 de febrero y la segunda el 26 del mismo mes, ya en la segunda veintena. Estos desacuerdos entre los frailes podrían deberse a la variabilidad entre pueblos, pero probablemente reflejan la intención de los nahuas de celebrar la fiesta en un día próspero y bueno del calendario sagrado. A diferencia de la rigidez que proyectan los cronistas españoles, había flexibilidad entre los antiguos nahuas para hacer la fiesta a lo largo de la veintena con tal de que ocurriera en un signo auspicioso.

Tras el análisis del uso del calendario sagrado entre los ayöök, resulta lógico la importancia que otorgan al tiempo justo para celebrar ritos, actos de respeto y fiestas. Los expertos del calendario (*xëë maypë*) siempre recomendarán esperar uno o dos días, si fuera el caso, para festejar debidamente alguno de estos eventos. Asimismo, creo que a los antiguos nahuas poco les importó la duración exacta de 20 días, mejor dicho, hacer la fiesta un día preciso de cada veintena. Resulta más lógico que la fiesta tuviera lugar en la combinación propicia entre numeral y signo, más que en la posición de inicio o final de la veintena. La cuenta de 20 en 20 siempre estuvo ahí (para que funcionaran las matemáticas) y es posible que fueran flexibles en su principio y término para acomodarse a un ciclo de 360 días. Si lo pensamos así, no dista mucho de nuestro calendario, en el que hay meses de 31, 30 y 28 días, y cada cuatro años, uno de 29 días. Lo importante era calcular la serie de días requeridos para la celebración y que la fiesta grande, como Huey Tozozotli, se programara en un día bueno, más o menos

veinte días después de la fiesta anterior, Tozoztli. De nuevo, el calendario festivo dentro del *xihuitl* debía ser poco rígido y móvil.

Cervantes de Salazar afirma que la cuenta de veintenías servía más para organizar el *xihuitl* y ubicar el nombre de este ciclo entre cuatro posibles signos; si bien había una fiesta para celebrar las veintenías, las otras fiestas del calendario de 260 días eran más importantes:

al principio del mes celebraban una fiesta, aunque había otras extravagantes, que eran muy más principales allende de esta particular cuenta [de 260 días], de las cuales diré algo en el siguiente capítulo, porque de las veinte que tenían, con que señalaban sus meses, ya dixe algunas, las cuales más servían para la cuenta de los meses y tiempos que para tenerlos por fiestas muy principales (1971, 1: 142).

Otro dato concreto del pueblo Poxoyēm apunta hacia la misma dirección. Aquí se hace una fiesta a medio año, alrededor de junio, que quizá sea una reminiscencia de alguna celebración del solsticio de verano. En esta fiesta comunitaria, por lo regular se asciende el Měj Kopkam o Zempoaltepetl, el lugar sagrado por excelencia entre los ayöök. La gente hace sus *costumbres* y pide a Dios, San Cristóbal y la Tierra por bienestar, salud, protección, buena fortuna y buenas cosechas. La temporada de lluvias está entrando en su apogeo, todas las milpas están sembradas y se ven de buen tamaño, ya con espigas. En el pueblo se ofrece comida a la comunidad, la banda filarmónica toca sones y cumbias, y se lleva a cabo la danza tradicional de “los negritos”. Lo más importante de esta fiesta es que tiene lugar en un día favorable según el calendario sagrado. Se consulta a las *xëë maywë* para hacerla coincidir con un día de buen pronóstico, adecuado para las ofrendas a las divinidades. Por lo general, se busca un día con signo Tsaan, Serpiente. También hay una celebración en diciembre (quizá vestigio del solsticio de invierno) que se hace coincidir con el 31 de diciembre o cerca del comienzo del año. También se pide por salud y bienestar para todo el año, y cambian las autoridades comunales, razón de peso para pedir por un buen año de servicio. Hay flexibilidad para celebrar estas dos fiestas al inicio y a la mitad del año. También entre los *k'iche'* de Momostenango hay fiestas comunitarias que se programan en un día bueno en el calendario sagrado (Tedlock 1982, 221-22).

Esto nos deja ver cuán importante era la observación astronómica para los pueblos mesoamericanos. Broda (1982; 1991; 2004c) ha demostrado que el devenir del sol en el paisaje funciona como un auténtico calendario

de horizonte. La evidencia arqueológica del alineamiento de edificios y sitios enteros con puntos específicos del paisaje, como cerros, montañas o marcadores artificiales, es muestra de las observaciones precisas de la bóveda celeste. Por ejemplo, Xochicalco y Uaxactún eran auténticos observatorios. Entre los puntos importantes que se han replicado en alineaciones urbanas-arquitectónicas están los equinoccios, que marcan el punto “cero” en el paisaje; los solsticios, que son los dos extremos máximos; y el paso del sol pasa por el cenit, cuando no se proyecta sombra lateral al mediodía (Broda 1982, 84; 2004c, 24). Asimismo, la propuesta para el diseño del signo Ollin o Movimiento como un diagrama de solsticios y equinoccios resulta viable y lógica (Chavero 1984, 144, 155; Köhler 1982).

El movimiento de los astros, sobre todo del sol a lo largo del horizonte, dicta el ritmo agrícola y el quehacer respecto al ciclo del maíz, lo cual tiene una traducción en lo festivo. De ahí que los mesoamericanos adoptaran fiestas cristianas, como Semana Santa o Navidad, basadas en fenómenos astronómicos (Broda 1982, 85). En general, las fiestas cristianas fueron reelaboradas de acuerdo con un calendario ritual agrícola, que marcaba momentos importantes del ciclo del maíz, como el inicio de las lluvias y la siembra en la fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo), la maduración de la mazorca el día de la Asunción (15 de agosto) y la cosecha en los días de Todos Santos (30 de octubre a 2 de noviembre) (Broda 2001; 2004a, 48; 2004b; Torres Cisneros 2003). La invasión española erradicó el calendario de 260 días y sus fiestas fijas, de las trecenas, pero las móviles o de las veintenas encontraron una manera de subsistir y adaptarse al calendario occidental y la liturgia cristiana sustituyendo sus dioses de la naturaleza y el campo por vírgenes y santos. Los rostros, colores y formas de celebrar cambiaron, pero el trasfondo agrícola y estacional persistió.

El ajuste del tiempo

Para que las matemáticas funcionen entre el *xihuitl* y el *tonalpohualli*, y sea posible el *xiuhpohualli*, es necesario que haya 18 veces 20 días, más cinco, cada uno con su nombre, compuesto por un número del 1 al 13 y uno de los 20 signos. Las veintenas del *xihuitl* son independientes de la programación de las fiestas, que podrían suceder en cualquier momento de estos días, preferentemente un día bueno del calendario sagrado. Los ciclos de *xihuitl* corren uno tras otro, y gracias a los cinco días adicionales o *nemontemi* se

logra la alternancia de cuatro signos, en el caso nahua Conejo, Caña, Cuchillo y Casa. Recordemos que la función del *xihuitl* es historiográfica, de registro de lapsos de 20 días más cinco adicionales, independiente de fiestas y estaciones, para llegar a otro ciclo de tiempo más grande. Un *xiuh-pohualli* consta de 52 *xihuitl*, literalmente una “cuenta de los años”, digamos una “edad completa” para los nahuas. En ese sentido, el *xihuitl* va con la semántica del *ilhuitl*, o día, en su aspecto cuantitativo, en contraste con el *tonalli*, que también significa “día” en términos cualitativos. El mundo del *ilhuitl* es el de la vida cotidiana, de las veintenas, con base vigesimal. El *tonalli* se relaciona con lo divino, el destino, las predicciones, el 13 y el tiempo mítico (Thouvenot 2019).

Como ya muchos autores han señalado (Caso 1967; Bartl, Göbel y Prem 1989; Šprajc 2000), por eso es imposible que exista un día adicional o bisiestro, pues trastocaría estas coincidencias matemáticas. No obstante, sí es necesario un ajuste en el calendario *xihuitl*, pues de no hacerlo se desfasarían las estaciones respecto al año trópico. Desde tiempos muy tempranos, los mesoamericanos acuñaron conocimientos astronómicos y cuentas calendáricas muy exactos, sustentados en los saberes de la agricultura y los cambios en la naturaleza. Resultaría extraño no encontrar una especie de ajuste para empatar el tiempo natural, de por sí imperfecto. Sin duda, las comunidades agrícolas de la actualidad, como las de antes, conocen bien la relación entre el paso del tiempo, las estaciones y los ciclos de las plantas, principalmente el maíz (Chavero 1984, 146; Tichy 1981; 1983, 139; Tedlock 1992, 217).

Para el calendario ayöök, según lo registrado en la zona baja, los cargadores son Jow, Naan, Káp y Tap, cuyo patrón es 3-8-13-18,²³ el mismo que el de los nahuas (Lipp 1991; Weitlaner y Weitlaner 1963; Reyes Gómez 2017). Aun cuando los calendarios nahua y ayöök empiezan en distintos momentos del año, la coincidencia entre los ciclos de 260 y 365 días no se ve afectada. Cada ciclo matemático es lógico en sí mismo. Cabe también la advertencia de que los calendarios ayöök registrados por los investigadores desde el siglo xx presentaban un día extra de ajuste cada cuatro años, es decir, un año bisiestro de 366 días. Los argumentos que presenta Reyes Gómez (2017, 81) suponen que se introdujo en el siglo xvi, con la invasión

²³ Este patrón de distribución fue creado a partir del estudio de los registros de calendarios que iniciaban en el signo Lagarto. Esto dio la pauta para acomodar otras secuencias mesoamericanas de la misma manera, pero recordemos que la cuenta mesoamericana es constante, sin principio ni fin.

española. Aun así, se puede comprender el funcionamiento de nombrar los años ante el término de los 365 días, mejor dicho, los 18 grupos de 20 días. Weitlaner y Weitlaner (1963, 47-48) explicaron que el nombre del año se toma del signo del último de los 365 días del “año viejo”. La suma de un día en los años bisiestos provoca que el signo correspondiente al año siguiente se recorra al día 364 cada cuatro años y así consecutivamente. Esto no significa un problema, como apuntó Caso (1963, 70). La solución es usar el signo del año que corresponde en la secuencia de portadores Jow, Naan, Káp o Tap, lo que definitivamente aparecerá en cualquiera de las últimas cinco o seis posiciones del año, del día 361 al 365 o 366.

Sin un ajuste, un bisiesto, el “nombrador” del año siempre estaría entre los últimos cinco *nemontemi*. Para el caso mexica, éste se ubicaba en la última posición, así corroborado con las correlaciones con el calendario europeo en los años de la invasión de 1519 a 1521, que muestran que los años mexica cayeron en 1-Caña, 2-Pedernal y 3-Casa (Tena 1987, tablas 5-7; Caso 1967, tabla IV). Esto lleva a otra particularidad: que el último día de las veintenas es el mismo signo que nombra el año. En el año 1 Caña, 1519, todas las veintenas iniciaron en un signo Jaguar y 20 signos después llegaron a un signo Caña.²⁴ Dicho de otro modo, el nombre del *xihuitl* coincide con el último de las 18 veintenas o con el día 360 del año; al contar cinco días más, en automático se llega al signo que nombrará al *xihuitl* siguiente. De ahí que *nemontemi* signifique “los que completan en vano” (*Gran Diccionario Náhuatl* 2012).

Se descartan así los dichos de Sahagún y Durán de no asignarle una cuenta a estos días. Quizá su significado astrológico o divino no fuera relevante en este ámbito, pero su posición fue importante para que funcionara el cómputo de los meses y los años (Johansson 2016). Aun así, creo que estos días sí tenían valor sagrado. De nuevo, hay que hacer distinciones entre las funciones de los calendarios según el contexto. El *tonalpohualli* puede funcionar tanto para contar el paso del tiempo cronológico y nominal —donde un signo y un numeral son cruciales para las matemáticas de 365 días y 52 años— como para servir en su aspecto mántico al ofrecer pronósticos, prescripciones o arquetipos de personalidad en los nacimien-

²⁴ Johansson (2016) propone, en parte basado en imágenes de códices *tonalamatl* (cuya interpretación bien puede ser objetada), que existieron los años “modelo” Caña, Pedernal, Calli y Conejo, cuyas veintenas no terminan en estos signos, y que, por ejemplo, en los años Caña, los *nemontemi* fueron Lagarto, Viento, Casa, Lagartija y Serpiente, sin que en ellos esté el signo del siguiente año Pedernal.

tos. Los ayöök dicen sobre los *nemontemi*: “Estos últimos días son los mentirosos que dicen la verdad porque en esos días sale cuál es el año que está rigiendo ya sea Naan, Tap, Jow o Capi” (Aurelio Montero, citado en Weitlaner y Weitlaner 1963, 52). De nuevo, la ambivalencia es una cualidad importante para entender los calendarios.

Persiste el problema del desfase de las estaciones. Si cada *xihuitl* corriera cada 365 días exacta y rígidamente, las estaciones se recorrerían año con año. Éste es uno de los problemas que se debaten desde la Colonia sobre la existencia o ausencia de un día bisiesto. Motolinía (1971, 44, 57), Torquemada (1986, 302) y Serna (1953, 117) negaron la existencia del día extra. En otro momento, Motolinía (en Castillo 1971, 89) y Burgoa (1989, 289, 391) (para los pueblos de Oaxaca) lo mencionaron. En realidad, en los momentos tempranos de la Colonia no fue tan relevante hablar de bisiestos, pues el calendario europeo carecía de él. De ahí que Sahagún (2006) estuviera muy confundido por asignar un bisiesto a veces sí y a veces no (Bartl, Göbel y Prem 1989; Prem 2008; Kruell 2019). Parece que los mismos misioneros idearon maneras de “componer” los desajustes en sus registros al agregar bisiestos, como se ve en Motolinía²⁵ (Castillo 1971; Kruell 2019), pero más bien proyectaban su incomprensión de los cálculos originarios. Más tarde se habló de formas más drásticas, como agregar 13 días cada 52 años (Serna 1953, 17; adoptado por Gemelli Carreri 1727, 78; Boturini 1999, 155; Chavero 1984, 97, entre otros). Entre los investigadores contemporáneos hay una larga línea de argumentaciones a favor (Castillo 1971; Tena 1987; Johansson 2016)²⁶ y en contra (Caso 1959; Jiménez Moreno 1961; Kirchof 1954-55; Graulich 1987; 2002; Edmonson 1988; Malmstrom 1992; Díaz 2009; 2013; Šprajc 2000; Prem 2008, 304; Aveni 2012; véase Kruell 2019). Entre las opiniones más radicales está la de Graulich (1987, 410). Convencido de la falta de ajuste calendárico, afirmó que al momento de la

²⁵ En realidad, como demostró Georges Baudot (1983), Motolinía reprodujo las ideas de fray Francisco de las Navas sobre el bisiesto, quien introdujo este ajuste en los calendarios originarios al asignarlos a los años Pedernal. Este artificio fue más bien una copia del bisiesto europeo (Kruell 2019).

²⁶ Esta propuesta consiste en sumar los *nemontemi* a la primera veintena del año siguiente (Johansson 2016). Después de cuatro años, había 20 días acumulados. Esta veintena ocupaba el lugar de la primera, Cuahuil Ehua, que pasaba al final, a la posición 18. Esto se repetía cada cuatro años, hasta que todas las veintenas pasaban por la primera posición. Después de 72 años se celebraba una fiesta que conmemoraba el paso de todas las veintenas, y Cuahuil Ehua pasaba a su posición inicial de nuevo.

invasión española las fiestas nahuas no correspondían al momento agrícola o estacional, lo que indicaba un desfase de 209 días.

Revisemos el recurso ayöök para ajustar las estaciones o año natural al año trópico, cuya duración aproximada es de 365 días, seis horas, nueve minutos y nueve segundos. De manera muy sencilla, don Germán Perfecto de Jesús, sabio ayöök de San Juan Mazatlán, explica que en el pasado, al terminar el año, era evidente que “faltaba” tiempo por completar. La manera de “gastarlo” y evitar que se acumulara en el transcurso de los años era empezar cada año un cuarto de día más tarde (Reyes Gómez 2017, 84, fig. 30). Para los ayöök fue y es claro que el año no dura 365 días, sino un poco más. Entre los ayöök, como entre otros pueblos mesoamericanos, esto tiene solución, pues el día se divide en cuatro momentos. Así, el primer año iniciaba, como todos los días, a mediodía; el segundo, cuando se ocultaba el sol; el tercero, a medianoche, y el cuarto, con la salida del sol (Reyes Gómez 2017, 84). Es posible que esto también esté plasmado en la primera lámina del *Códice Fejérváry Mayer* (véase figura 2). En las esquinas de las partes onduladas de la cruz se representan los signos cargadores de los años. El signo Caña, asociado al oriente y al mediodía, indica que sus años comienzan en ese momento. Los años Pedernal, vinculados al norte, comienzan cuando se oculta el sol. Los Casa, relacionados con el poniente, comienzan a medianoche. Los Conejo, asociados al sur, comienzan cuando sale el sol.²⁷

La idea de iniciar cada año un cuarto de día después fue presentada por Daniel Flores Gutiérrez (1995) y después por Ignacio Mora-Echevarría (1997). Con valiosos sustentos de astronomía y arqueología, aunque sin conocer que este método está presente también entre los ayöök, sus argumentos prácticamente pasaron desapercibidos. Mora-Echevarría ofrece, a mi parecer, un argumento sólido en su análisis de las láminas 25 a 28 del *Códice Dresde* de la cultura maya, en el que aparecen los cargadores de los años. El cargador del año del este se puede traducir como “la cuenta del año hacia el amanecer o salida del sol”, y para el oeste, “la cuenta del año hacia el atardecer u ocaso del sol”. Cada año fue definido por una de las cuatro posiciones del sol en su curso diario. Al sur corresponde la media-

²⁷ Si bien es una posibilidad combinar en esta representación gráfica los calendarios *tonalpohualli* y *xiuhpohualli*, no hay que olvidar que los signos cargadores son también resultado de una división lógica del calendario de 260 días en grupos de 52 días, o cinco treceñas o cinco veces 52 días. La maravilla de esta lámina consiste en plasmar varias posibilidades armónicas y simétricas de los 260 días —en 13, 39, 52 o 65 días— y mostrar el movimiento (en espiral) del tiempo sobre el espacio.

noche o sol nocturno, y al norte, el mediodía o cenit (Mora-Echevarría 1997, 153-54).

Comentarios finales

Los calendarios fueron y siguen siendo un conocimiento complicado y elevado. El calendario de 260 días, un auténtico calendario, fue la cuenta más básica que sirvió para nombrar el paso de los días, pero también estaba imbuido de pronósticos y prescripciones. Con él se lograban otros ciclos, como el *xihuitl*, que a su vez hacía posible el *xiuhpohualli*. Ninguno de estos calendarios funcionaba como engrane de otro: eran independientes. El *tonalpohualli* era el más esencial de ellos. De acuerdo con Boturini, el *xihuitl* no fue un calendario de fiestas, agrícola ni astronómico. Gracias a él se lograba el ciclo *xiuhpohualli*. De hecho, había otros calendarios: una programación de fiestas aproximadamente cada 20 días, pues la celebración grande debía programarse en un día auspicioso del *tonalpohualli* dentro de una veintena; una organización de las actividades del campo, regida por los cambios estacionales, que coincidía (o no) con festejos de las veintenas, y la observación de fenómenos en la bóveda celeste, en particular del sol, en su movimiento sobre la tierra y a lo largo de la línea del horizonte, que marcaba solsticios y equinoccios. Aún hoy algunas celebraciones entre los ayöök son reminiscencias de los solsticios y se organizan en un día “bueno” del calendario. El *xihuitl* permitió una lógica en el nombramiento de los años: el último signo de las veintenas coincidía con el del nombre de ese año y el signo del día 365 daba el nombre al siguiente año. Por ello resultó obvio que el transcurso de 365 días sin ajustes conllevaría un desajuste respecto a las estaciones, lo cual fue entendido y bien resuelto por los mesoamericanos en tiempos precoloniales. Como ilustran los ayöök, cada año nuevo iniciaba un cuarto de día después, según los cuatro momentos de un día: amanecer, mediodía, atardecer y medianoche.

En suma, los calendarios mesoamericanos, más que arte, fueron verdadera sabiduría. De ahí que los *tonalamatl* hayan sido una herramienta mnemónica muy útil para los adivinos y expertos del calendario. Más que un manual fueron vehículos para comprender el tiempo, la coherencia de este mundo y el Otro Mundo, y para encontrar sentido a los problemas y aflicciones. Es probable que los adivinos y expertos hayan sido los pintores-escritores de estos libros, y que tomaran el debido cuidado para

representar permutaciones de tiempo con sus correspondientes pronósticos o prescripciones. A pesar de 500 años de colonialismo, genocidio, opresión, imposición y extracción, el calendario encontró maneras de subsistir, transformarse y adaptarse sin libros, ahora en la memoria, la manera más digna de esta resistencia, como sucede entre los ayöök.

Agradecimientos

Agradezco la motivación de Danièle Dehouve para escribir y verter aquí mis ideas sobre el tiempo y los calendarios. Este trabajo fue posible gracias al financiamiento del Centro Nacional de Ciencia (NCN) de Polonia, dentro del proyecto *More than Writing: Coding & Decoding (in) Amerindian Graphisms between Mexico and the Andes* (AmerGraph) 2018/31/G/HS3/02128.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcina Franch, José. 1993. *Calendario y religión entre los zapotecos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Anders, Ferdinand y Maarten Jansen. 1993. *Manual del adivino, libro explicativo del llamado Códice Vaticano B*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. 1994. *El libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo, libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aveni, Anthony. 2012. *Circling the Square: How the Conquest Altered the Shape of Time in Mesoamerica*. Philadelphia: American Philosophical Society (Transactions of the American Philosophical Society, v. 102, pt. 5).
- Balsalobre, Gonzalo de. 1953 [1656]. “Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca”. En *Tratado de las supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, edición de Francisco del Paso y Troncoso, 2: 337-90. México: Fuente Cultural Navarro.
- Bartl, Renate, Barbara Göbel y Hanns J. Prem. 1989. “Los calendarios aztecas de Sahagún”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 19: 13-82.
- Baudot, Georges. 1983. *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Madrid: Espasa-Calpe.

- Boone, Elizabeth Hill. 2007. *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.
- Boturini, Lorenzo. 1999 [1746]. *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional: fundada sobre material copioso de figuras, símbolos y caracteres y jeroglíficos, cantares y manuscritos de autores indios últimamente descubiertos*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Broda, Johanna. 1970. "Tlacaxipehualiztli: A Reconstruction of an Aztec Calendar Festival from 16th Century Sources". *Revista Española de Antropología Americana* 5: 197-273.
- Broda, Johanna. 1971. "Las fiestas aztecas de los Dioses de la Lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI". *Revista Española de Antropología Americana* 6: 245-327.
- Broda, Johanna. 1982. "Astronomy, Cosmovision, and Ideology in Pre-Hispanic Mesoamerica". En *Ethnoastronomy and Archeoastronomy in the American Tropics*, edición de Anthony Aveni y Gary Urton, 81-110. Nueva York: The New York Academy of Sciences (Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 385).
- Broda, Johanna. 1991. "The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature and Society". En *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, edición de David Carrasco, 74-120. Niwot: University Press of Colorado.
- Broda, Johanna. 2001. "La fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica". En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, edición de Johanna Broda y Felix Báez-Jorge, 165-238. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica.
- Broda, Johanna. 2004a. "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana". En *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, edición de Johanna Broda y Catherine Good, 35-60. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Broda, Johanna. 2004b. "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual". En *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, edición de Johanna Broda y Catherine Good, 61-81. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Broda, Johanna. 2004c. "La percepción de la latitud geográfica y el estudio del calendario mesoamericano". *Estudios de Cultura Náhuatl* 35: 14-43.
- Brown, Betty Ann. 1977. "European Influences in Early Colonial Descriptions and Illustrations for the Mexican Monthly Calendar". Tesis de doctorado, University of New Mexico.
- Burgoa, Francisco de. 1989 [1674]. *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América y nueva Iglesia de las Indias occidentales y sitio as-*

- tronómico de esta provincia de predicadores de Antequera Valle de Oaxaca*. Tomo I y II. México: Porrúa.
- Campbell, Lyle y Terrence Kaufman. 1976. "A Linguistic Look at the Olmecs". *American Antiquity* 3 (4): 283-97.
- Canaris, Daniel. 2021. "Debating Astrology in the Renaissance: Pierre d'Ailly (1351-1420), Marsilio Ficino (1433-1499), Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494)". En *Prognostication in the Medieval World. A Handbook*, edición de Matthias Heiduk, Klaus Herbers y Hans-Christian Lehner, 1: 730-41. Berlin: De Gruyter.
- Carrasco, Pedro. 1979. "Las fiestas de los meses mexicanos". En *Mesoamérica. Homenaje al Doctor Paul Kirchhoff*, edición de Barbro Dalhgren, 52-60. México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Carrera González, Florencio y Sebastian van Doesburg. 2001. "El calendario mazateco actual como fuente para el estudio del calendario antiguo". En *Memoria de la Primera Mesa Redonda de Monte Albán*, edición de Nelly Robles, 257-67. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Caso, Alfonso. 1959. "Nuevos datos para la correlación de los años azteca y cristiano". *Estudios de Cultura Náhuatl* 1: 9-25.
- Caso, Alfonso. 1963. "El calendario mixe". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 19: 63-74.
- Caso, Alfonso. 1967. *Los calendarios prehispánicos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Castillo, Víctor. 1971. "El bisiesto náhuatl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 9: 75-104.
- Cervantes de Salazar, Francisco. 1971. *Crónica de Nueva España*. 2 t. Madrid: Atlas.
- Césaire, Aimé. 2006 [1955]. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Chavero, Alfredo. 1984. *México a través de los siglos. Historia antigua*. Vol. 1. México: Ballecá y Compañía.
- Códice Borbónico*. 1991. Edición facsimilar de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz/Madrid/México: Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Fondo de Cultura Económica.
- Códice Laud*. 1994. Edición facsimilar de Ferdinand Anders y Maarten Jansen. Graz/Madrid/México: Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Fondo de Cultura Económica.
- Córdova, Juan de. 1987[1578]. *Arte en lengua zapoteca*. Morelia: Imprenta del Gobierno de Michoacán/Ediciones Toledo/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Dehouve, Danièle. 2022. "The Quanta (Symbolic Numbers) as an Organizing Principle of the Mesoamerican 260 Days Cycle". Conferencia en el symposio Sign&Symbol, Universidad de Varsovia, 6-8 Junio.
- Díaz, Ana. 2009. "La forma del tiempo y las voces del calendario". *Estudios de Cultura Náhuatl* 40: 21-46.
- Díaz, Ana. 2012. "Tiempo, historia e identidad. Narrativa visual de la Rueda Boban, un documento tetzcocano calendárico del siglo XVI". *Estudios Mesoamericanos, Nueva Época* 12: 25-35.
- Díaz, Ana. 2013. "Tlapohualli, la cuenta de las cosas. Reflexiones en torno a la reconstrucción de los calendarios nahuas". *Estudios de Cultura Náhuatl* 46: 159-97.
- Díaz, Ana. 2019. *El cuerpo del tiempo: códices, cosmología y tradiciones cronográficas del centro de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Bonilla Artigas Editores.
- Durán, Diego. 1967. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. 2 t. México: Porrúa.
- Edmonson, Munro. 1988. *The Book of the Year*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Flores Gutiérrez, Daniel. 1995. "El problema del inicio del año y el origen del calendario mesoamericano: un punto de vista astronómico". En *Coloquio Cantos de Mesoamérica. Metodologías científicas en la búsqueda del conocimiento prehispánico*, edición de Daniel Flores Gutiérrez, 117-32. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gemelli Carreri, Giovanni Francesco. 1727. *Voyage du tour du Monde*. t. 6 "La Nouvelle Espagne". París: Chez Etienne Ganeau.
- Gran Diccionario Náhuatl*. 2012. México: Universidad Nacional Autónoma de México. www.gdn.unam.mx
- Graulich, Michel. 1984. "Tozoztontli, Huey Tozoztli et Toxcatl: fêtes aztèques de la moisson et du milieu du jour". *Revista Española de Antropología Americana* 14: 127-64.
- Graulich, Michel. 1987. *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Bruselas: Académie Royale de Belgique.
- Graulich, Michel. 1989. "The Aztec Festivals of the Deceased". *Numen* 36 (1): 43-71.
- Graulich, Michel. 2001. "Atamalqualiztli: fiesta azteca del nacimiento de Cinteotl-Venus". *Estudios de Cultura Náhuatl* 32: 359-70.
- Graulich, Michel. 2002. "Acerca del problema de ajuste del año trópico". *Estudios de Cultura Náhuatl* 33: 45-56.
- Guilliem Arroyo, Salvador. 1998. "El templo calendárico de México-Tlatelolco". *Arqueología Mexicana* 6 (34): 46-53.

- Heiduk, Matthias. 2021. "Prognostication in the Medieval Western Christian World". En *Prognostication in the Medieval World. A Handbook*, edición de Matthias Heiduk, Klaus Herbers y Hans-Christian Lehner, 1: 109-52. Berlin: De Gruyter.
- Heijnen, Ilona. 2020. "Here It Is. A Nahuatl Translation of European Cosmology: Context and Contents of the Izcatqui Manuscript in the Royal Tropical Institute, Amsterdam". Tesis de doctorado, Universidad de Leiden.
- "Historia de los mexicanos por sus pinturas". 1979. En *Teogonía e historia de los mexicanos: Tres opúsculos del siglo XVI*, edición de Ángel María Garibay, 21-90. México: Porrúa.
- "Historia de México". 1979. En *Teogonía e historia de los mexicanos*, edición de Ángel María Garibay, 91-120. México: Porrúa.
- Houston, Stephen y Michael Coe. 2003. "Has Isthmian Writing Been Deciphered?". *Mexicon* XXV (6): 151-61.
- Jansen, Maarten E.R.G.N. 1998. "La fuerza de los cuatro vientos. Los manuscritos 20 y 21 del 'fonds mexicain'". *Journal de la Societé des Américanistes* 84 (2): 125-61.
- Jiménez Moreno, Wigberto. 1961. "Diferente principio del año entre diversos pueblos y sus consecuencias para la cronología prehispánica". En *El México Antiguo*, edición de Herman Beyer, 9: 137-52. México: Sociedad Alemana Mexicanista.
- Johansson, Patrick. 2002. "La redención sacrificial del envejecimiento en la fiesta Tititl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 33: 57-90.
- Johansson, Patrick. 2016. "El desliz cronológico de los meses en el calendario náhuatl *cempoallapohualli*". *Estudios de Cultura Náhuatl* 52: 75-117.
- Justeson, John y David Tavárez. 2007. "The Correlation of the Colonial Northern Zapotec Calendar with European Chronology". En *Skywatching in the Ancient World: New Perspectives in Cultural Astronomy Studies in Honor of Anthony F. Aveni*, edición de Clive Ruggles y Gary Urton, 17-81. Niwot: University Press of Colorado.
- Karttunen, Frances. 1983. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Norman: University of Oklahoma.
- Kirchhoff, Paul. 1954-55. "Calendarios tenochca, tlatelolca y otros". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 14 (1): 257-67.
- Köhler, Ulrich. 1982. "On the Significance of the Aztec Day Sign Olin". En *Space and Time in the Cosmology of Mesoamerica*, edición de Franz Tichy, 11-127. Munich: Wilhelm Fink Verlag.
- Kotyk, Jeffrey. 2017. "Iranian Elements in Late-Tang Buddhist Astrology". *Asia Major* 30 (1): 25-58.
- Kruell, Gabriel. 2017. "Algunas precisiones terminológicas sobre el calendario náhuatl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 54: 135-64.

- Kruell, Gabriel. 2019. "Revisión histórica del 'bisiesto náhuatl': en memoria de Michel Graulich". *Trace* 75: 155-87.
- Kubler, George y Charles Gibson. 1951. *The Tovar Calendar: An Illustrated Mexican Manuscript ca. 1585*. New Haven: Yale University Press (Memoires of the Connecticut Academy of Arts & Sciences, 9).
- León-Portilla, Miguel. 1980. *Toltecatoytl, aspectos de la cultura náhuatl*. México: Fondo de Cultura Económica.
- León-Portilla, Miguel. 1993[1956]. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lipp, Frank J. 1991. *The Mixe of Oaxaca: Religion, Ritual, and Healing*. Austin: University of Texas Press.
- López Austin, Alfredo. 1996 [1982]. *Cuerpo humano e ideología*. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Loubat, J. Florimond. 1901. *Codex Fejérváry-Mayer. Manuscrit Mexicain Précolombien des Free Public Museums de Liverpool*. Disponible en línea: www.famsi.org/spanish/research/loubat/Booklets/Booklet%20Fejervary.pdf [consultado, febrero 2021].
- Malmstrom, Vincent. 1973. "Origin of the Mesoamerican 260-Day Calendar". *Science* 181 (4103): 939-41.
- Malmstrom, Vincent. 1992. "Geographical Diffusion and Calendrics in Pre-Columbian Mesoamerica". *Geographical Review* 82 (2): 113-27.
- Matías Rendón, Ana. 2021. "El registro espacio-tiempo mixe y su (re)inicio". *Devenires* 22 (43): 69-103.
- Mendieta, Jerónimo de. 1973. *Historia eclesiástica indiana*. 2 t. Madrid: Atlas (Biblioteca de Autores Españoles).
- Mikulska, Katarzyna. 2015. *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense/Universidad de Varsovia.
- Milbrath, Susan. 2007. "Astronomical Cycles in the Imagery of Codex Borgia 29-46". En *Skywatching in the Ancient World: New Perspectives in Cultural Astronomy*, edición de Clive Ruggles y Gary Urton, 157-208. Boulder: University Press of Colorado.
- Milbrath, Susan. 2015. "A Seasonal Calendar in the Codex Borgia". En *Cosmology, Calendars, and Horizon-based Astronomy in Ancient Mesoamerica*, edición de Anne S. Dowd y Susan Milbrath, 141-64. Boulder: University Press of Colorado.
- Molina, Alonso de. 1571. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. 2 vols. México: Casa de Antonio Spínosa.
- Monaghan, John. 1998. "The Person, Destiny, and the Construction of Difference in Mesoamerica". *RES: Anthropology and Aesthetics* 33: 137-46.

- Monaghan, John. 2001. "Los calendarios mesoamericanos como constituciones". En *Memoria de la Primera Mesa Redonda de Monte Albán*, edición de Nelly Robles, 247-54. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Mora-Echeverría, Jesús Ignacio. 1997. "El ajuste periódico del calendario mesoamericano: algunos comentarios desde la arqueología y la etnohistoria". *Arqueología Segunda Época* 17: 139-75.
- Motolinía, Toribio de Benavente. 1971 [1555]. *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, edición, notas, estudio analítico por Edmundo O'Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Oudijk, Michel. 2020. "Nuevas fuentes para la interpretación del Códice Vaticano B". En *Nuevo comentario al Códice Vaticano B (Vat. Lat 3773)*, coordinación de Katarzyna Mikulska, 229-71. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pohl, Mary E. D., Kevin O. Pope y Christopher von Nagy. 2002. "Olmec Origins of Mesoamerican Writing". *Science* 298 (5600): 1984-87.
- Prem, Hans J. 2008. *Manual de la antigua cronología mexicana*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Pye, Mary E. y John E. Clark. 2006. "Los olmecas son mixe-zoques: contribuciones de Gareth W. Lowe a la arqueología del Formativo". En *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2005*, edición de J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía, 70-82. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Read, Kay Almere. 1998. *Time and Sacrifice in the Aztec Cosmos*. Bloomington: Indiana University Press.
- Reyes Gómez, Juan Carlos. 2017. "Tiempo, cosmos y religión del pueblo ayuuk (México)". Tesis de doctorado, Universidad de Leiden.
- Rojas, Araceli. 2013. "Time and Wisdom: A Sacred Calendar Among the Ayöök People of Oaxaca". *Indiana* 30: 219-45.
- Rojas, Araceli. 2014. *El tiempo y la sabiduría: un calendario sagrado entre los ayöök de Oaxaca*. Oaxaca: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Rojas, Araceli. 2016 "Casting Maize Seeds in an Ayöök Community: An Approach to the Study of Divination in Mesoamerica". *Ancient Mesoamerica* 27: 416-78.
- Ruiz de Alarcón, Br. D. Hernando. 1953. "Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España". En *Tratado de las supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, edición de Francisco del Paso y Troncoso, 2: 17-180. México: Fuente Cultural Navarro.

- Sahagún, Bernardino de. 1577. *Códice Florentino*. Disponible en línea: <http://www.wdl.org> [Consultado en 2014].
- Sahagún, Bernardino de. 1997. *Primeros Memoriales*. Traducción de Thelma D. Sullivan. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sahagún, Bernardino de. 2006. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa.
- Sejourné, Laurette. 2004. *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*. México: Siglo XXI.
- Seler, Eduard. 1901. *Codex Fejérváry-Mayer. An Old Mexican Picture Manuscript in the Liverpool Free Public Museums*. Traducción de A.H. Keane. Berlin/Londres: T. and A. Constable.
- Serna, Jacinto de la. 1953. "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas". En *Tratado de las Supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, edición de Francisco del Paso y Troncoso, 1: 39-368. México: Fuente Cultural Navarro.
- Siarkiewicz, Elżbieta. 1995. *El tiempo en el tonalamatl*. Varsovia: Universidad de Varsovia.
- Spitler, Susan. 2005a. "Nahua Intellectual Responses to the Spanish: The Incorporation of European Ideas into the Central Mexican Calendar". Tesis de doctorado, Tulane University.
- Spitler, Susan. 2005b. "Colonial Mexican Calendar Wheels: Cultural Translation and the Problem of 'Authenticity'". En *Painted Books and Indigenous Knowledge in Mesoamerica: Manuscript Studies in Honor of Mary Elizabeth Smith*, edición de Elizabeth Hill Boone, 271-87. New Orleans: Middle American Research Institute.
- Šprajc, Ivan. 2000. "Problema del ajuste del año calendárico mesoamericano al año trópico". *Anales de Antropología* 34: 133-60.
- Stuart, David, Heather Hurst, Boris Beltrán y William Saturno. 2022. "An Early Maya Calendar Record from San Bartolo, Guatemala". *Science Advances* 18 (15): 1-12. DOI: <https://doi.org/10.1126/sciadv.abl9290>
- Tavárez, David. 2009. "Escritura, espacios sociales y cosmologías indígenas en Nueva España: una aproximación a los calendarios zapotecos". *Revista de Indias* LXIX (247): 39-62.
- Tavárez, David. 2011. *The Invisible War. Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- Tedlock, Barbara. 1982. *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Tena, Rafael. 1987. *El calendario mexicana y la cronografía*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Thouvenot, Marc. 2019. “El mundo del *ilhuitl*: sus ritmos y duraciones”. *Trace* 75: 86-127.
- Tichy, Franz. 1981. “Order and Relationship of Space and Time in Mesoamerica: Myth or Reality”. En *Mesoamerican Sites and World-Views*, edición de Elizabeth Benson, 217-45. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Tichy, Franz. 1983. “Observaciones del sol y calendario agrícola en Mesoamérica”. En *Calendars in Mesoamerica and Peru, Native Computations of Time*, edición de Anthony Aveni y Gordon Brotherston, 135-43. Oxford: British Archaeological Reports.
- Torquemada, Juan de. 1986. *Monarquía indiana*. 3 t. México: Porrúa.
- Torres Cisneros, Gustavo. 2003. *Měj xëëw: La gran fiesta del Señor de Alotepec. Fiestas de los pueblos indígenas*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Torres Cisneros, Gustavo. 2011. “Los meses dobles en el calendario mixe y sus implicaciones para el estudio de las fiestas en Mesoamérica”. En *Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, edición de Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier, 174-94. Turnhout: Brepols.
- Tránsito Leal, César Aníbal. 2020. “Tääy Jëkëëny, una cuenta ritual y mántica: comunicación con entidades sagradas entre los ayuuk (mixes) de San Juan Cotzocón”. *Ciencia y Mar* 24 (70): 67-90.
- Urcid, Javier. 2001. *Zapotec Hieroglyphic Writing*. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks (Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 34).
- Weitlaner, Irmgard. 1936. “A Chinantec Calendar”. *American Anthropologist* 38 (2): 197-201.
- Weitlaner, Irmgard y Roberto Weitlaner. 1963. “Nuevas versiones sobre calendarios mijes”. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 19: 41-62.
- Weitlaner, Roberto e Irmgard Weitlaner. 1946. “The Mazatec Calendar”. *American Antiquity* 11 (3): 194-97.
- Wichman, Søren. 1998. “A Conservative Look at Diffusion Involving Mixe-Zoquean Languages”. En *Archaeology and Language II*, edición de Roger Blench y Matheuw Spriggs, 297-323. Londres: Routledge.

SOBRE LA AUTORA

Araceli Rojas Martínez Gracida realizó su doctorado en la Universidad de Leiden, Países Bajos. Su tesis, una documentación de un calendario mixe de 260 días, obtuvo el primer premio en un concurso nacional y fue publicada en 2014. Fue Profesora Asistente en la Facultad de Arqueología de la

Universidad de Leiden y Visiting Fellow en el Consorcio “Fate, Freedom and Prognostication” de la Universidad de Erlangen, Alemania. Ganó una beca Marie Skłodowska-Curie por su proyecto “Oráculos del otro mundo: uso de etnografía para estudiar representaciones de restos humanos en códices precoloniales mexicanos”. Actualmente trabaja como investigadora postdoctoral en el IEII, Universidad de Varsovia, Polonia, como parte del proyecto “More than Writing: Coding & Decoding (in) Amerindian Graphisms between Mexico and the Andes”.

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS NAHUAS

**El texto náhuatl del capítulo 20, libro II,
del Códice Florentino: ensayo de paleografía y traducción**

*The Nahuatl Text of Chapter 20, Book II,
of the Florentine Codex: Essay on Paleography and Translation*

Gabriel K. KRUELL

<https://orcid.org/0000-0001-5393-3021>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Instituto de Investigaciones Históricas

gabriel.kruell@historicas.unam.mx

Resumen

Como parte del proyecto de investigación colectivo “Paleografía y traducción del *Códice Florentino*”, se publica aquí por primera vez nuestra traducción al español del texto náhuatl del capítulo 20, libro II, de la *Historia universal de las cosas de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, el cual trata de la primera fiesta de la cuenta de las veintenas (*Cempohuallapohualli*), llamada entre los mexicas Atl Cahualo, “el agua es dejada”, y entre otros pueblos nahuas Cuahuítl Ehua, “el árbol se levanta” o “el madero se va”. En un texto introductorio, presento los criterios metodológicos más importantes para la realización de esta nueva edición del texto sahuaguntino, inspirándome en el trabajo de Giovanni Marchetti (1983) y destacando la revisión minuciosa y el cotejo con los *Códices Matritenses*, los borradores previos al *Códice Florentino*, en particular los *Primeros memoriales*, de los cuales se presentará también una edición crítica del texto correspondiente a la fiesta de Cuahuítl Ehua (*Códice Matritense de la Real Biblioteca*, f. 250r). En la introducción, expresaré también algunos comentarios enfocados en las relaciones y las diferencias entre el texto náhuatl y la versión castellana de Sahagún, el resto de su obra y los apuntes preliminares y dibujos de los *Códices Matritenses*.

Palabras clave: fray Bernardino de Sahagún, *Historia universal de las cosas de la Nueva España*, *Códice Florentino*, libro II, *Códices matritenses*, *Primeros memoriales*, edición crítica

Abstract

As part of the collective research project “Paleography and Translation of the Florentine Codex,” directed since 2005 by José Rubén Romero Galván and Pilar Máñez, this work contains the first publication of my Spanish translation of the Nahuatl text of chapter 20, book II, of fray Bernardino de Sahagún’s Historia universal de las cosas de la Nueva España. This chapter describes the first ritual cycle of the twenty-day-count (cempohuallapohualli), known as Atl Cahualo (water is left) among the Mexica and as Cuahuítl Ehua (tree rises or wood departs) among other Nahuatl peoples. In the introduction text, I present the key methodological criteria for undertaking this new translation of the Sahaguntine text, drawing inspiration from the work of Giovanni G.

Fecha de recepción: 10 de diciembre de 2021 | Fecha de aceptación: 17 de marzo de 2022



© 2022 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia

Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Marchetti (1983) and highlighting the meticulous revision and comparison with the Códices matritenses, previous drafts of the Florentine Codex, in particular the Primeros memoriales, including a critical edition of the text corresponding to the Cuauhtitl Eheua festival (Código matritense de la Real Biblioteca, f. 250r). I also comment on the relationships and differences between the Nahuatl text and the Spanish version of Sahagún, the rest of his work, and the preliminary notes and drawings in the Códices matritenses.

Keywords: *fray Bernardino de Sahagún, Universal History of the Things of New Spain, Florentine Codex, book II, Códices matritenses, Primeros memoriales, critical edition*

Agradecimientos

Agradezco a Giovanni Marchetti, profesor emérito de la Universidad de Bolonia y profundo conocedor del *Código Florentino*, por la colaboración en este trabajo y por sus valiosos consejos metodológicos, que fueron aprovechados para la redacción de la introducción y la realización de la paleografía y la traducción. Muchas gracias también a Pilar Máynez, Sara Lelis y a los/as dos dictaminadores/as anónimos/as por la lectura atenta del borrador y por sus atinadas observaciones.

A mi padre, Albert René (1951-2021)

Introducción

Como es bien sabido, el *Código Florentino* (CF) es un manuscrito ricamente encuadrado en tres volúmenes que se conserva actualmente en la Biblioteca Medicea Laurenciana de Florencia y que contienen la versión más acabada de la *Historia universal de las cosas de la Nueva España*, obra en 12 libros del fraile franciscano Bernardino de Sahagún.¹ En este artículo, ofrecemos una paleografía y una versión moderna al español del texto náhuatl del capítulo 20, libro II, del CF, que trata de la primera fiesta de la cuenta de las veintenas (*cempohuallapohualli*), llamada entre los mexicas Atl Cahualo, “el agua es dejada”, y entre otros pueblos nahuas Cuauhtitl Eheua, “el árbol se levanta” o “el madero se va”.²

En esta nueva etapa del proyecto “Paleografía y traducción del *Código Florentino*” que empezó en 2020, hay que destacar la integración y participación de varios jóvenes investigadores (entre los cuales me incluyo), quienes han dado nuevo aliento al esfuerzo del equipo original de paleógrafos y traductores.³ Asimismo, es importante remarcar la colaboración muy provechosa que se ha desarrollado con las plataformas digitales Sup-infor y Compendio Enciclopédico Náhuatl (CEN), desarrolladas por Marc Thouvenot.

En este mismo año 2020, el doctor Thouvenot publicó una versión digital actualizada de CEN (<https://cen.sup-infor.com> y la aplicación gratuita descargable en el sitio <https://sup-infor.com>), la cual incluye no solamente la paleografía completa del CF, tanto del texto náhuatl original (transcrito por diversos paleógrafos) como de la versión castellana producida por Sahagún (reproducida por Isis Zempoalteca Chávez), sino también la traducción al español de los textos nahuas de los libros primero (a cargo de María José García Quintana), tercero (al cuidado de Sara Lelis) y séptimo (realizada por Juan Carlos Torres López).⁴

A continuación, daremos cuenta del método filológico del cual partimos para la reproducción paleográfica del texto náhuatl y la traducción al español del capítulo 20, libro II, del CF. Antes de proceder a la traducción del náhuatl al español del manuscrito sahumaguntino, es importante tener una perspectiva histórica y filológica de los materiales textuales y apuntes previos al CF recopilados por Sahagún a lo largo de una década (1559-69). Estos materiales, que hoy conocemos en su conjunto como *Códices Matritenses* (CM), fueron enviados a España a finales del siglo XVI y se encuentran hoy resguardados en la Real Biblioteca y la Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid. Estamos convencidos de que hay que tomar en cuenta estos borradores producidos por Sahagún en diversos momentos y lugares de la cuenca de México para poder producir una edición crítica del texto náhuatl del CF (Marchetti 1983). Como bien sabemos por los estudios de eminentes historiadores de los siglos XIX y XX (Chavero 1877; García Icazbalceta 1886; Paso y Troncoso 1896; 1926; 1938; Ramírez 1903; Jiménez Moreno 1938; D'Olwer 1952; D'Olwer y Cline 1973; Nicholson 1973; Cline 1973; Anderson y Dibble 1982; Baudot 1983; Marchetti 1983; Bustamante García 1990; Anderson 1994; Dibble 1999), muchos de los materiales textuales y pictóricos preliminares contenidos en los CM fueron reorganizados, enmendados y glosados entre Tepepulco, Tlatelolco y México (1559-69) y entraron a formar parte del CF en el bienio 1576-77.

En los años sesenta del siglo XX, Manuel Ballesteros-Gaibrois (1964) y su Seminario de Estudios Americanistas ofrecieron información imprescindible para ubicar todos los lugares de los CM en los cuales se hallan los textos que fueron transcritos y traducidos por Sahagún en el CF. Podemos suponer entonces que el texto náhuatl del capítulo 20 del libro II (CF v. I, libro II, cap. 20, f. 15r-17v en la numeración original de Sahagún / f. 69r-71v en la numeración posterior) corresponde al mismo texto que se ubica entre los folios 54 y 56v del *Código Matritense de la Real Biblioteca* (CMRB). Además es

importante señalar que, sin tener que recurrir a la antigua y casi inaccesible edición de los *CM* publicada por Francisco del Paso y Troncoso (1905-07), hoy en día es posible acceder fácilmente a imágenes digitales en alta resolución del manuscrito sahumantino de la Real Biblioteca de Madrid, almacenadas y puestas a disposición del público en el repositorio digital de esta institución española: <https://rbdigital.realbiblioteca.es/s/realbiblioteca/item/11203>.

El primer paso que llevamos a cabo para ofrecer una edición crítica del texto náhuatl del capítulo 20 del libro II del *CF* es comparar la versión paleográfica en formato Word elaborada por Pilar Máñez e Irineo García (descargable del sitio de Sup-infor puesto a disposición gratuitamente por Marc Thouvenot: <https://sup-infor.com>) con las imágenes de los folios 54r-56v del *CMRB*, consultables en la página de la Real Biblioteca de Madrid: <https://rbdigital.realbiblioteca.es/s/realbiblioteca/item/11203> (imágenes 60-64).⁵ Lo primero que llama la atención en el folio 54r del *CMRB*,⁶ es que en él sólo aparece el texto náhuatl escrito en la columna de la izquierda, mientras que la columna de la derecha, que debía recibir la traducción al castellano de Sahagún, quedó casi completamente en blanco (salvo por algunas anotaciones). Asimismo, el texto náhuatl fue organizado por medio de títulos, fue complementado con añadiduras en náhuatl y glosas en español y fue enmendado a través de tachaduras y diversos tipos de notas escritas por el mismo Sahagún y sus escribanos.

En este folio 54r del *CMRB*, podemos observar, por un lado, los títulos en español “Libro segundo” y “Capítulo primero” puestos por la mano senil y temblorosa de Sahagún en la columna derecha y, por otro lado, el encabezado en náhuatl agregado por un escribano nativo con una tinta más clara que la del resto del texto: “*Nican peoaya y cexiuil, yn izquitetl ylhvitl*”, que podemos traducir como “Aquí empezaba el año, cada una de las fiestas”. El encabezado original, precedido de un signo de párrafo y escrito con una tinta más oscura, dice lo siguiente: “¶ *Quahuitleoa ynin ylhuitl quiçaya, ypan mochivaya, yc cempoalli* ^[vmlhvtil] *hebrero*”; traducción: “¶ Cuahuil Ehua, esta fiesta caía, se hacía en el ~~ve~~ ^[segundo día] *vegésimo* de febrero”. La tachadura en la palabra *cempoalli* (veinte) y la añadidura arriba del borrón de la palabra “*vmlhvtil*” (día dos) parecen hechas por el mismo Sahagún.

Además, podemos notar la eliminación de la primera oración del siguiente texto náhuatl: “*Auh yn iquachy onca ylhuiquixtiloya yn Tlaloque*” (Entonces era cuando se celebraba la fiesta a los Tlaloque), así como una serie de rayas oblicuas en el texto que sigue, las cuales muestran que Sahagún

tenía la intención de eliminarlo y no incluirlo en la versión definitiva. Sin embargo, el fraile franciscano se arrepintió y en seguida puso dos notas en el margen izquierdo aclarando: “Vale lo cancelado”, y un poco más abajo “Esta historia es de otra parte”. En fin, podemos observar también una glosa bastante extensa en español en la columna de la derecha escrita por Sahagún y que refiere lo siguiente: “Esta fiesta hacían a honra de Quetzalcóatl que el dios de los vientos matavan un hombre compuesto con los ornamentos o atavíos del mismo Quetzalcóatl dezían que era su imagen, matávanla a la media noche para amancer del día de la Purificación”.⁷

En nuestra edición crítica del texto náhuatl del *CF*, reportaremos todos estos títulos, glosas, tachaduras y añadiduras del *CMRB* en notas al final del documento.⁸ A través de estas notas críticas, el lector podrá darse cuenta de la evolución textual de la obra de Sahagún, de sus eliminaciones, cambios, repensamientos y de la decisión final acerca de los textos que entraron efectivamente en el *CF* y de los que fueron eliminados en la versión definitiva de 1576-77.

Gracias a las glosas del *CMRB*, podemos entender, por ejemplo, por qué el texto náhuatl del libro II del *CF* empieza en el capítulo 20 y no en el capítulo 1: Sahagún decidió introducir al principio del libro II un calendario mexicano-castellano que ocupa los capítulos 1-19 (*CF*, v. I, libro II, cap. 1-19, f. 3r/57r-12r/66r), así como una extensa descripción en español de las fiestas llamadas “movibles”, la cual se ubica al final del capítulo 19 (*CF*, v. I, libro II, cap. 19, f. 12r/66r-15r/69r).⁹ Es interesante notar que Sahagún incluyó en los 19 capítulos de este calendario breves textos en castellano que resumen las fiestas que el lector encontrará posteriormente y de manera mucho más detallada en los capítulos 20-38 (*CF*, v. I, libro II, cap. 20-38, f. 15r/69r-106v/160v). En estos textos preliminares en castellano se encuentra, además, información que proviene de los *CM*, como por ejemplo la nota que dice que, según algunos pueblos nahuas, la fiesta de Cuahuítl Eheua se celebraba en honor a Quetzalcóatl (*CF*, v. I, libro II, cap. 19, f. 3r/57r).

Las dificultades enfrentadas por Sahagún para establecer una correspondencia entre lo que él estimaba como el “verdadero” calendario mexicano, es decir la cuenta de las veintenas o *cempohuallapohualli* (que el fraile franciscano desarticuló de la cuenta considerada “idolátrica”, el *tonalpo-hualli*, y que sustituyó con las letras dominicales) y el calendario litúrgico católico en vigor en el siglo XVI, han sido estudiadas a profundidad por Renate Bartl, Barbara Göbel y Hanns Prem (1989). No volveremos sobre este problema calendárico sumamente complejo, que tiene sus orígenes en

los primeros años de recopilación de la información etnográfica en Tepepulco entre 1559 y 1560 (Marchetti 1983, 518).¹⁰

Aquí nos limitaremos a notar que el texto del folio 54r del *CMRB* muestra tres variantes para el primer día de la veintena de Cuahuítl Ehua, que para Sahagún era el día en que se celebraba la fiesta: la primera fecha registrada es el 20 de febrero, luego eliminada por Sahagún; la segunda es el 2 de febrero, añadida sobre la fecha borrada; la tercera es el 1 de febrero, fecha que se deduce por el texto en castellano agregado por Sahagún en la columna derecha del folio 54r del *CMRB*, el cual informa que Cuahuítl Ehua caía un día antes de la fiesta católica de la Purificación de la Virgen, es decir un día antes del 2 de febrero. Nos interesa señalar únicamente que Sahagún se decidió finalmente por la fecha del 2 de febrero, que aparece como el primer día de la veintena de Atl Cahualo o Cuahuítl Ehua, así como el día de la fiesta y el principio del año náhuatl en la versión definitiva del *CF* (v. I, libro II, cap. 1, f. 3r/57r; cap. 20, f. 15v/69v).

Para la cuestión del calendario de las veintenas y las fiestas de las que trata el libro II, Sahagún tuvo que lidiar con una variedad importante y a veces contradictoria de información etnográfica, de manera que una simple edición del texto náhuatl del *CF*, sin una mirada a las variantes, glosas, tachaduras y añadiduras del *CMRB*, nos daría una idea muy parcial del trabajo del fraile franciscano y sus colaboradores nahuas. Al tomar en cuenta únicamente el texto definitivo del *CF*, enfocáramos nuestra atención en la fase final de redacción del texto sahuaguntino que se dio en Tlatelolco entre 1576 y 1577, dejando a un lado por lo menos una década de actividad editorial realizada entre 1559 y 1569 en Tepepulco, Tlatelolco y México (Marchetti 1983, 513-22).

Por ello, en este ensayo de paleografía y traducción del texto náhuatl del libro II del *CF* nos parece importante tomar en cuenta no sólo el texto paralelo del *CMRB* (f. 54-56v), sino también los llamados *Primeros Memoriales* (*PM*), así bautizados por Francisco del Paso y Troncoso (1905-07, 6: 1-175). Estos apuntes constituyen el texto más temprano recogido por Sahagún en Tepepulco (1559-60), y mucha de su información textual y gráfica no fue recuperada en el *CF* (1576-77).¹¹

Los *PM* se encuentran distribuidos entre el *CMRB* (f. 250-303) y el *Códice Matritense de la Academia de la Historia* (f. 51-71, 84-85) y, a diferencia del *CF*, que está organizado en 12 libros, con sus respectivos capítulos (y en algunos casos párrafos, como en el libro XI, donde los capítulos son demasiado extensos), presentan solamente cuatro capítulos divididos en diversos

párrafos. Los materiales etnográficos relativos a las 18 fiestas del año solar, o *cempohuallapohualli*, se ubican justo al principio de los *PM*, en el párrafo 2 del capítulo 1, que lleva como título “*Inic ii, ipan mitoa ym inilhuiuh, in teteu*” (Segundo [párrafo], en el que se habla de las fiestas de los dioses). Esta parte de los *PM* se organizó en dos columnas: la de la izquierda contiene el texto náhuatl y la de la derecha las ilustraciones de las fiestas. En los *PM* no existe una traducción al castellano de Sahagún, probablemente debido a que estos borradores sobre las fiestas de las veintenas no fueron incluidos finalmente en el libro II del *CF*.

Para la paleografía de los *PM* es posible recurrir a distintas ediciones modernas (Sahagún 1927; 1948; 1950; 1958; 1974; 1997). Sin embargo, la más recomendable por su rigurosidad filológica es la edición más reciente, elaborada por Thelma D. Sullivan, junto a un equipo de investigadores norteamericanos (Sahagún 1997). Esta edición no sólo presenta el texto integral de los *PM*, sino que está acompañada de un amplio y detallado estudio introductorio y de una traducción completa al inglés. Empero, para producir una verdadera edición crítica del texto de los *PM*, es importante cotejar la paleografía de Sullivan con el manuscrito original, visualizable en la página: <https://rbdigital.realbiblioteca.es/s/realbiblioteca/item/11203> (imagen 257). De esta manera, podemos notar, por ejemplo, en el folio 250r del *CMRB* una pequeña glosa añadida en el margen izquierdo.¹² En la paleografía de Sullivan, esta glosa fue reintegrada en el texto de acuerdo con los señalamientos del mismo escribano náhuatl, pero los editores norteamericanos no señalaron la presencia de esta glosa marginal (Sahagún 1997, 56). En nuestra edición crítica del texto náhuatl de los *PM* paralelo al del libro II del *CF*, tendremos el cuidado de reportar entre corchetes estos textos añadidos en los márgenes,¹³ así como todas las notas, tachaduras y enmiendas agregadas por la mano de Sahagún.¹⁴

Una vez realizada la paleografía del libro II del *CF* y cotejada con la de los *CM*, será necesario pasar a la siguiente fase de la edición crítica del texto náhuatl del *CF*, que corresponde a la traducción del náhuatl al español tanto del *CF* como de los textos paralelos de los *PM*. De manera general, podemos decir que optamos por una traducción lo más apegada a la lengua náhuatl, conocida comúnmente como “traducción literal”, la cual busca respetar lo más posible la lengua de origen y dar cuenta de todas sus particularidades gramaticales y semánticas (Mounin 1977; García Yebra 1989; Toury 2004; Eco 2008). También intentamos explicitar en la medida de lo posible los principales problemas gramaticales y semánticos encontrados para el traslado de un idioma a otro y los reportamos en breves notas al final.

Las descripciones ofrecidas por los informantes de Sahagún y recopiladas por sus colaboradores trilingües (náhuatl-español-latín) del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco en el *CF* buscaban no sólo registrar información etnográfica sobre las antiguas tradiciones y costumbres nahuas, sino también recabar la mayor cantidad posible de material lingüístico y lexical. Por esta razón, decidimos proponer una traducción al español basada en el principio de la variedad, es decir que intentamos traducir la misma palabra o expresión repetida varias veces en el texto náhuatl por medio de distintas expresiones y sinónimos del español, aprovechando desde luego los numerosos “nahuatlismos” del español mexicano, préstamos que pasaron del náhuatl al castellano.

Para la realización de nuestra edición, consideramos importante también comparar nuestra traducción con las versiones producidas anteriormente en español y otros idiomas europeos. En el caso del libro II del *CF*, contamos con la traducción original de Sahagún producida en el siglo XVI (Sahagún 1989; 2000), aunque sabemos que no se trata de un traslado literal del texto náhuatl al castellano, sino de una paráfrasis, una exégesis y un comentario con una perspectiva evangelizadora. Aun así, el texto español de Sahagún es sumamente valioso y de mucha utilidad para esclarecer la traducción en los casos de duda y para extraer y complementar información muchas veces ausente en el texto náhuatl. Para el libro II del *CF* existen además tres traducciones modernas: una al alemán de Eduard Seler (Sahagún 1927), una al inglés de Anderson y Dibble (Sahagún 1950-82) y otra al español en la tesis de maestría de Andrea Berenice Rodríguez Figueroa (2010).

Para el capítulo primero de los *PM* no contamos con las traducciones originales de Sahagún, pero sabemos que se publicaron cuatro traducciones modernas al español (Sahagún 1948; 1950; 1958; 1974), además de una versión alemana por Seler (Sahagún 1927) y la inglesa de Sullivan (Sahagún 1997). Para la elaboración de una edición crítica, será entonces importante señalar en las notas de la traducción del *CF* y de los *PM* las discrepancias más importantes entre nuestra traducción y los respectivos traslados previos al español, inglés y alemán.

En cuanto tengamos los textos nahuas del *CF* y de los *PM* completamente paleografiados y traducidos al español, con sus respectivas notas críticas, será importante disponer ambos textos de una manera clara y de fácil lectura. Esto se logra con una edición especular, segmentando cada oración de los textos originales en náhuatl y colocándola en las páginas pares (del

lado izquierdo) y poniendo su traducción al español al mismo nivel del texto náhuatl en las páginas impares (del lado derecho). Sólo de esta manera el lector podrá cotejar de manera sencilla el texto náhuatl con nuestra traducción al español y darse cuenta inmediatamente de todas las particularidades paleográficas del *CF* y de los *PM* (tachaduras, añadiduras, glosas, etcétera), así como de las diferencias entre nuestra traducción y las versiones previas al español, inglés y alemán.

Pasamos ahora a cotejar el contenido del capítulo 20 del libro II del *CF* con el del párrafo 1, del capítulo 2 de los *PM*. En primer lugar, podemos decir que el texto de los *PM* es mucho más breve, pero contiene algunas diferencias interesantes respecto al del *CF*. La primera distinción es que en los *PM* no aparece todavía la denominación Atl Cahualo, “el agua es dejada”, dado que el material etnográfico recopilado en Tepepulco entre 1559 y 1560 no hacía referencia a este nombre de la fiesta. La segunda diferencia es la fecha en la que caería la fiesta de Atl Cahualo o Cuahuitl Ehua de acuerdo con el calendario juliano: 1 de febrero en los *PM* y 2 de febrero en el *CF*. La tercera es la referencia a la acción ritual llamada *xalaquia* (entrar a la arena), que no aparece en el *CF*: en los *PM* se dice que los *amatetehuitl*, las tiras de papel manchadas de hule dedicadas a los Tlaloque, eran colgadas sobre unos postes de madera muy largos que eran enterrados en los patios de las casas y al atardecer llevados a la cumbre de los cerros. En fin, la última particularidad del texto de los *PM* es que no llama a los especialistas rituales consagrados a los Tlaloque *tlamacazque* o *cuacuacuiltin* como el *CF*, sino *Tlalocan huehuetque* (ancianos del Tlalocan), quienes eran los encargados de dirigir las procesiones a las montañas y llevar a cuesta a los niños que se iban a sacrificar.

Los *PM* muestran, además, una imagen muy ilustrativa de los rituales que se llevaban a cabo durante la fiesta de Cuahuitl Ehua, la cual por alguna razón no fue copiada en el capítulo 20 del libro II del *CF*.¹⁵ Por el contrario, el *CF* presenta al final del capítulo 20 una “Exclamación del autor”, una amonestación de Sahagún dirigida a los indígenas para reprenderlos por la crueldad de los ritos “idolátricos” practicados en la época prehispánica: “No creo, que ay coraçón tan duro, que oyendo, una crueldad, tan inhumana, y más bestial y endiablada, como la que arriba queda puesta: no se enternezca, y mueva a lágrimas, y orror y espanto [...]” (*CF*, v. I, libro II, cap. 20, f. 17v/71v).

Esta denuncia de la religión mexicana sólo aparece en español, en la columna de la izquierda del *CF*, y no tiene ninguna correspondencia con el texto náhuatl de la derecha. Esto nos muestra claramente el objetivo misionero

de Sahagún, quien al escribir la *Historia universal de las cosas de la Nueva España* pretendía confutar los antiguos ritos “idolátricos”. Como lo ha mostrado Mariana C. Zinni (2012), los prólogos y advertencias de Sahagún se pueden leer como un programa hermenéutico y pedagógico dirigido tanto a los frailes franciscanos como a los neófitos nahuas para su adoctrinamiento. El caso más sistemático y explícito de refutación del culto mexica se encuentra en el apéndice al final del libro I (CF, v. I, libro I, apéndice, f. 24v/36v-42v/53v), que lleva este encabezado: “Comiença el apéndiz, del primer libro: en que se confuta la ydoloetría, arriba puesta: por el testo, de la Sagrada Escripura, y buelta en lengua mexicana: declarando el testo suficientemente” (CF, v. I, libro I, apéndice, f. 24v/36v).

La confutación del libro I empieza con un prólogo en náhuatl, traducido al español, y sigue con la transcripción del texto latín de los capítulos 12-16 del libro bíblico de la *Sabiduría*, traducido al náhuatl (CF, v. I, libro I, apéndice, f. 25r/37r-29v/41v). Los pasajes citados de la Biblia sirven a Sahagún como fundamento teológico para la refutación de la “idolatría”, y, después del texto bíblico, este apéndice al libro I continúa con una demostración punto por punto en castellano traducido al náhuatl de que el culto prehispánico era “idolátrico” y de que los dioses nahuas eran en realidad “ídolos” detrás de los cuales se escondían demonios (CF, v. I, libro I, apéndice, f. 29v/41v-41r/53r). En el último folio del apéndice (CF, v. I, libro I, apéndice, f. 41/53), Sahagún incluyó una advertencia “Al lector”, solicitándole denunciar a los “idolátras”, si conociera alguno, y una “Exclamación del autor”, muy similar a la que encontramos al final del capítulo 20 del libro II, en la cual el fraile se lamenta de la influencia del demonio sobre los pobres indígenas: “O Infelicíssima y desventurada natión, que de tantos, y de tan grandes engaños fue, por gran número de años engañada, y entenebrecida: y de tan innumerables errores deslumbrada, y desvanecida [...]” (CF, v. I, libro I, apéndice, f. 41v/53v).

La diferencia entre la “Exclamación del autor” del libro I y la del libro II del CF es que la primera fue traducida al náhuatl por Sahagún (en la columna de la derecha), mientras que la segunda no tiene versión en mexicano. Además, hay que notar que después de la exclamación del capítulo 20 del libro II, ya no volvemos a encontrar casi ninguna confutación de la religión prehispánica en este primer volumen del CF, salvo en el apéndice a libro IV (CF, v. I, libro IV, apéndice, f. 76r/316r-82v/329v), que Sahagún escribió para condenar el arte adivinatorio del *tonalpohualli*. Esto nos lleva a afirmar que Sahagún consideró haber cumplido ampliamente su tarea condenatoria

de la “idolatría” prehispánica en el apéndice del libro I, como de hecho lo confirma en esta anotación que abre el capítulo 20 del libro II:

No ay necesidad en este segundo libro de poner conphutación de las cerimonias idolátricas, que en él se cuentan: porque ellas de suyo, son tan crueles, y tan inhumanas: que a qualqujera que las leyere le pondrán orror, y espanto: y ansí no haré mas de poner, la relación simplemente a la letra (CF, v. I, libro II, cap. 20, f. 15r/69r).

La observación de estas relaciones y diferencias entre el libro II y el resto de la obra de Sahagún nos lleva a un punto importante para la elaboración de una nueva edición crítica del CF: además de producir una paleografía y una traducción, hay que cotejar con mucho cuidado el texto náhuatl con la traducción al castellano que hizo Sahagún, la cual, como ya dijimos, no es una versión literal, sino un compendio, un comentario, una exégesis, una advertencia y a veces una confutación.

En el caso específico del capítulo 20 del libro II, además de la presencia al principio del capítulo de la advertencia sobre lo innecesario de una confutación del libro II y al final del capítulo de la exclamación de Sahagún sobre la crueldad de los ritos “idolátricos” de Atl Cahualo o Cuahuitl Ehua, notamos algunos comentarios explicativos que no aparecen en el texto náhuatl. En primer lugar, encontramos la indicación temporal del día del calendario juliano en el que se celebraba la fiesta (2 de febrero) y de la diferencia de nombre de la fiesta entre los mexicas (Atl Cahualo) y otros pueblos nahuas (Cuahuitl Ehua), informaciones que faltan en el texto náhuatl: “En las kalendas¹⁶ del primero mes del año: que se llama Quaujtleoa, y los mexicanos le llamavan, Atlcaolo, el qual començava segundo día, de hebrero [...]” (CF, v. I, libro II, cap. 20, f. 15v/69v).

Estas referencias temporales que establecían una equivalencia fija entre el *cempohuallapohualli* y el calendario juliano eran muy importantes desde un punto de vista misionero porque los evangelizadores debían tener mucho cuidado en los días señalados por Sahagún en el calendario mexicano-castellano y observar si los indígenas seguían practicando sus ritos “idolátricos”.

En segundo lugar, nos percatamos de la omisión de cierta información y de la añadidura de otra que no aparece en el texto náhuatl. En efecto, la versión castellana omite la referencia al *cuenmantli*, el árbol que era arrancado de los montes y dejado con todo su follaje en Pantitlan. Por el contrario, Sahagún añade una noticia que no aparece en el texto original: la referencia de que “gran cantidad de njños, matavan cada año en estos lugares,

después de muertos, los cozían, y comían” (CF, v. I, libro II, cap. 20, f. 15v/69v). No encontramos ninguna referencia en otras fuentes históricas a la práctica de comer a los niños que eran sacrificados en la fiesta de Atl Cahualo o Cuahuítl Ehua, lo que nos hace sospechar que Sahagún pudo haber inventado este dato para mostrar unos rituales nahuas aun más crueles de lo que eran en realidad, añadiendo al sacrificio infantil el canibalismo ritual de los niños.

En tercer lugar, vemos que algunas informaciones muy detalladas y precisas del texto náhuatl son resumidas por Sahagún. La referencia a los pronósticos climáticos tomados por los antiguos nahuas con base en la aparición de ciertas aves, de las cuales el texto náhuatl proporciona los nombres específicos (*cuítlacochi*, *pipixcanme*, *necuilicti*, *tletlecton* y *tzatzitiniemi*) y el significado de su llegada o de su canto (inicio de las lluvias, de la sequía o de las heladas), es compendiada en la traducción castellana por medio de una nota muy sucinta: “tomavan pronóstico de la lluvia, y de la elada del año, de la venida de algunas aves, y de sus cantos” (CF, v. I, libro II, cap. 20, f. 17r/71r).

Por último, notamos que Sahagún no tradujo al español todo el contenido náhuatl del último folio del capítulo 20 (CF, v. I, libro II, cap. 20, f. 17/71), que habla de los rituales de preparación de los cautivos de guerra y de sus dueños para la fiesta sucesiva, Tlacaxipehualiztli (desollamiento de gente), en la cual tenía lugar el sacrificio gladiatorio o *tlahuahuanaliztli* (rayamiento), que se hacía alrededor de la piedra redonda *temalacatl*. En lugar de eso, el franciscano adelantó algunos detalles de la ceremonia del *tlahuahuanaliztli*, del sacrificio de los cautivos de guerra y de su comida por parte de los familiares y amigos del captor. Esta omisión y la utilización de una letra más pequeña por parte de su escribano permitieron a Sahagún ganar espacio en la columna izquierda del texto castellano e insertar la ya citada “Exclamación del autor” al final del capítulo 20.

Este cotejo entre el texto náhuatl y la versión castellana es sumamente importante, porque nos da una idea de las estrategias de evangelización utilizadas por Sahagún en su *Historia universal*, de las omisiones, añadiduras y manipulaciones para fines catequísticos y de evangelización. No hay que olvidar que la obra del fraile franciscano se inscribe al interior de un proyecto misionero, y que la compilación de información etnográfica tenía como objetivo la completa erradicación de la “idolatría” entre los neófitos nahuas. Una edición crítica del CF siempre estará incompleta si no tomamos en cuenta la versión castellana de Sahagún.

Para terminar, sólo diremos algunas palabras sobre el estilo en el cual fue redactado este capítulo 20 del libro II del *CF*. Por tratarse de la relación de los rituales que se hacían durante una festividad de la época prehispánica, encontramos un carácter prevalentemente descriptivo en el que predominan los verbos en la forma del imperfecto de la tercera persona singular (con el sufijo *-ia/-ya*) y del impersonal colectivo o pasivo (con los sufijos *-lo* y *-hua*), aunque, como lo señalaremos en el texto, a veces hay interesantes cambios temporales del imperfecto al presente y del presente al imperfecto.¹⁷ Además, los informantes de Sahagún utilizaron con cierta profusión términos especializados del lenguaje ritual que hacen referencia a ciertas acciones y elementos muy específicos del mundo de los sacerdotes y los dioses, como los nombres de las fiestas (Atl Cahualo o Cahuitl Ehua), ciertas acciones rituales (*moxtlahua*, “pagar una deuda”; *xalauia*, “entrar a la arena”, *tlayahualoa*, “hacer una procesión”), las cosas ofrendadas y las personas sacrificadas (*nextlahualli*, “pago de una deuda”; *tetehuitl*, “tira”; *amatetehuitl*, “tira de papel”; *tlacatetehuitl*, “tira humana”; *cuemantli*, “ofrenda del camellón”), los ministros encargados de sacrificar a los niños y sus apodos (*tlamacazque*, “dadores de comida”; *cuacuacuiltin*, “los que toman la cabeza”; *mocauhque*, “dejados”), los edificios públicos y privados (*telpochcalli*, “colegios juveniles”; *calpolli*, “casas comunales”; *ithualli*, “patios de las casas”) y los templos dedicados a los Tlaloque (*tozocan*, “lugar de velación”; *ayauhcalco*, “casa de la neblina”).¹⁸

Sólo de vez en cuando el estilo descriptivo que prevalece en el capítulo 20 del libro II es interrumpido por el discurso directo de los oficiantes y asistentes de los rituales, que los informantes de Sahagún consideraron importante reportar a través de breves sentencias. Por ejemplo, durante las peregrinaciones en las que llevaban a los niños a las cumbres de los cerros para ser sacrificados, la gente prestaba mucha atención al comportamiento de los pequeños y a las personas que se topaban en el camino. Si los infantes lloraban mucho, todo mundo decía: “*Ca ie moquetzaz in qujiaujtl, ca ie tiqujiaujlozque*” (Ya resurgirá la lluvia, ya tendremos temporal). Pero si se encontraban algún enfermo de hidropesía, sentenciaban: “*Amo techqujiaujlotla*” (No tendremos lluvia).

A continuación, presentamos nuestra paleografía y traducción del texto náhuatl del capítulo 20 del libro II del *CF*, y del párrafo 2 del capítulo 1 de los *PM*, siguiendo los criterios editoriales expuestos en esta introducción.

PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN

**Capítulo 20, libro II, del *Códice Florentino*
Fiesta de Atl Cahualo o Cuahuitl Ehua¹⁹**

[*CF*, v. I, libro II, cap. 20, f. 15r/69r]

Jnic 20 capitulo, ytechpa tlatoa yn ilhuitl, yoan in nextlaoaliztli: in quichioaia, yn ipan vel ic cemilhuitl metztli; in qujtocaiotiaia, in qujtoaia Atlcaoalo, anoço Quauitleoa.²⁰

Quauitleoa,²¹ ynin ilhuitl quiçaia:²²

auh yn iquac y, vncañ ilhujqujxtililoia in Tlaloque:²³

nextlaoaloia,²⁴ in noujan tepeticpac, yoan neteteuhtiloia, onnextlaoaloia, in Tepetzinco, anoço vmpa in vel aytic, [15v/69v] ytocaiocan Pantitla:

vmpa concaoaia in teteujtl, yoan vmpa conquetzaia quaujtl, moteneoa Cuenmantli, viujtlatztic, çan itech ietiuñ yn icelica, yn itzmolinca, yzcallo.

Yoan vmpa qujmoncaoaia pipiltzitzinti, in moteneoaia Tlaceteteuhti:

iehoantin in vntecuezcomeque, in qualli intonal:

noujan temoloia, patiiotiloia:²⁵

mitoiaia, ca iehoantin vellaçonextlaoalti, vel qujnpaccacelia qujnnequj, ic vellamati, ic vellamachtilo, ynjc inca qujiauhtlatlanjoa, quiiuhtlatlano.

Capítulo 20, libro II, del Códice Florentino
Fiesta de Atl Cahualo o Cuahuítl Ehua²⁶

[CF, v. I, libro II, cap. 20, f. 15r/69r]

Capítulo 20, el cual trata acerca de la fiesta y el pago de la deuda²⁷ que hacían en el primer día del mes que llamaban, al que decían Atl Cahualo (el agua es dejada) o Cuahuítl Ehua (el árbol se levanta o el madero se va).²⁸

Cuahuítl Ehua, esta fiesta caía...²⁹

Entonces era cuando se celebraba la fiesta de los Tlaloque.

En muchas partes se pagaban las deudas,³⁰ en las cumbres de los cerros; y se hacían tiras;³¹ al Tepetzinco se iban a pagar sus deudas³² o también allá, en el centro del agua, [15v/69v] en el lugar llamado Pantitlan.

Allá dejaban tiras,³³ y también allá levantaban un árbol llamado *cuenmantli* (ofrenda del camellón);³⁴ era muy alto y venía con su propio follaje, con sus retoños y brotes.

Y allá iban a dejar también a unos niñitos, llamados *tlacateteuhtin* (tiras humanas).³⁵

Ellos tenían dos remolinos en la cabeza y su signo calendárico³⁶ era bueno.

En todas partes eran buscados, eran comprados.

Se decía que ellos eran pagos muy preciados:³⁷ [los Tlaloque] los reciben con mucho contento,³⁸ los desean, por eso se alegran en demasía, les da mucho regocijo; con ellos se pide la lluvia, se solicita el temporal.

Auh yn novian calpan, in techachan: yoan in tetelpuchcalco, in cacalpulco, noujian qujquetzaia, matlaquauhpitzaoc, tzonioquaujtl, itech qujtlatlaliaia amateteujtl, vltica tlaulchipinilli, tlavlchachapatztli.³⁹

Auh mjeccan in qujmoncaoia, Quauhtepec: auh yn vmpa onmiquja, çan ie no ie ytoca etiuja, in Quauhtepetl: yn jamatlatquj, yiapaltic.

Jnic vccan miqjuja, icpac in tepetl Ioaltecatl:⁴⁰ çan ie no itoca ietiu, in tlatateteujtl, Ioaltecatl: yn jamatlatquj, tliltic, chichiltic ic oaoanquj.

Injc excan, Tepetzinco: yn vmpa onmjquja cioatl, itoca Quetzalxoch, ytech canaia, in Tepetzintli, qujtoca- [16r/70r] -iotiaia Quetzalxoch, yn itlatquj catca textotic.

Jnic nauhcan, Poiauhtlan, çan itzintla, çan ixpan in tepetl, Tepetzinco: itoca ietiuja in miqjuja Poiauhtecatl, ynic muchichiuhtiuja, vlpiaaoc, tlaulujtectli.

Jnic macujlcan, vmpa in atl itic itocaiocan Pantitlan, in vmpa, onmjquja, itoca ietiu, Epcotl: yn itlatquj, in caqujtiuja, epnepanjuhquj.

Jnic chiquaceccan: vmpa qujujaia Cocotl icpac, no itoca ietiuja Cocotl: yn inechichioal catca, chictlapanquj, ceclapal chichiltic, ceclapal yiappalli.

Jnic chicoccan, icpac yn Jiauhqueme: çan no itoca ietiu, Yiauhqueme, in tlatateteujtl: yn jlatquj ietiu, tlacemaqujlli, yn jiappalli.

Jzqujcan yn, in miqjuja nextlaoalti, tlatateteuhti:

En todas partes, en las casas privadas, en los hogares, en los colegios juveniles y en las casas comunales, en cada uno de estos lugares levantaban una vara muy larga, un madero en cuya cumbre ponían tiras de papel⁴¹ con hule, goteadas de goma derretida, salpicadas de caucho.

En muchos lugares los iban a dejar: allá en el Cuauhtepec iba a morir solamente el que recibía el mismo nombre de Cuauhtepetl; su vestido de papel era verduzco.⁴²

El segundo lugar era la cumbre del cerro Yohualtecatl, donde moría la tira humana que recibía el mismo nombre de Yohualtecatl; su atuendo de papel era negro rayado de rojo.

El tercer lugar era el Tepetzinco, donde iba a morir una mujer llamada Quetzalchoch; tomaban junto al Tepetzintli a la que se llamaba [16r/70r] Quetzalchoch; su indumentaria era azul.

El cuarto lugar era el Poyauhtlan, que estaba a los pies, frente al cerro Tepetzinco; allá moría el que llevaba el nombre de Poyauhtecatl; iba ataviado con pintura de hule, con rayas de goma derretida.

El quinto lugar era adentro del agua, es donde se llama Pantitlan; allá iba a morir el que llevaba el nombre de Epcoatl; iba llevando su traje incrustado de concha nácar.⁴³

El sexto lugar era el Cocotl, donde conducían al que llevaba el mismo nombre de Cocotl; su adorno era dividido en dos partes, una roja y otra verde oscuro.⁴⁴

El séptimo lugar era la cima del Yauhqueme; la tira humana llevaba también el nombre de Yauhqueme; lo recubrían completamente de un vestuario verde oscuro.⁴⁵

En cada uno de estos lugares morían los pagos de las deudas,⁴⁶ las tiras humanas.⁴⁷

auh muchinti, ynmaxtlatzon ietiuh, quetzalxixilquj, quetzalmjiaoio:
in chalchihcozquj ietiuh, yoan momacuextituij, qujmomacuextituij chal-
chiujtl:

tlaixolujlti, qujmixolhujaia, mjxmichioaujque, yoan ymolcac, ymolcac
ietiuh, muchintin maujzçotuij, tlacencoalti, tlachichioalti, muchi tlaço-
tlanquj, yn jntech ietiuh, tlaço- [16v/70v] -tlantiuj

qujmatlapaltia, amatl, amaamatlapaleque:

tlapechtica in vicoia, quetzalcallotuija, yn vncan momantiuija, qujntla-
pichilituija:⁴⁸

Cenca tlatlaocultiaia, techoctiaia, techoquizvitomaia, teicnotlamachtiaia,
ynca elciciooia.

Auh yn oaxitiloque Toçocan, Aiauhcalco, vncan ceiooal toçaujlo,
qujntoçaviia tlamacazque: yoan in quaquacujlti, iehoan in ie veuetque tla-
macazque.

Auh in tlamacazque, yn oceme ontetlalcaujque, motocaiotiaia mocauhque:
aocmo tecujcananamiqij, aoccan onmonequj, aoccan onpoalo.

Auh in pipiltzitzinti,⁴⁹ intla chocatiuj, intla imixaio totocatiuh, intla imixaio
pipilcatiuh, mjtoaia, moteneoaia, ca qujiauz: yn imixaio qujnezcaiotiaia,
in qujiaujtl, ic papacoaia, ic teiollo motlaliaia: iuh qujtoa, ca ie moquetzaz in
qujiaujtl, ca ie tiqjiaujlozque.

Auh intla cana câ, ytixiuhquj, quitoaia, amo techqujiaujlotla.

Todos llevan su cinta para la cabeza⁵⁰ henchida de plumas de quetzal, llena de espigas verdes; van adornados con joyas de jade, con sartaes de piedras verdes y los van ataviando con brazaletes de chalchihuites.

Su cara era pintada de hule, les untaban el rostro de caucho, les afeitaron la cara con el amaranto tipo pescado; y llevan sus sandalias de goma,⁵¹ sus huaraches de hule; todos van causando admiración, completamente aparejados, enteramente ataviados, todo lo que llevaban puesto es extremadamente precioso, infinitamente [16v/70v] valioso.

Les ponen unas alas de papel, tenían unas alas de corteza de amate.

Eran llevados en andas, andaban en unas casas de plumas de quetzal; en los lugares en los que andaban les iban sonando las trompetas.

Se compadecían muchísimo, la gente lloraba de tristeza, a las personas les escurrían las lágrimas, les causaba profunda compasión, todo mundo suspiraba amargamente por ellos.

Una vez que han sido llevados al *tozocan* (lugar de la velación),⁵² al *ayauhcalco* (casa de neblina),⁵³ allá son vigilados una noche, los velaban⁵⁴ los *tamacazque* (los que dan de comer)⁵⁵ y los *cuacuacuiltin* (los que toman las cabezas),⁵⁶ quienes eran los *tamacazque* ya ancianos.

A cualquiera de los *tamacazque* que se hubieran apartado de los demás los llamaban *mocauhque* (dejados):⁵⁷ ya no se juntan⁵⁸ con los otros para cantar, en ninguna parte son requeridos, en ningún lado son tomados en cuenta.

Si los niños van llorando, si sus lágrimas van escurriendo, si sus lágrimas van goteando, se decía,⁵⁹ se declaraba que llovería, sus lágrimas significaban la lluvia, por eso se alegraban, por eso el corazón de la gente se apaciguaba, así se decía: “Ya resurgirá la lluvia, ya tendremos temporal”.

Pero si en alguna parte estaba algún enfermo de hidropesía, decían: “No tendremos lluvia”.

Auh yn ie qujçaz qujiaujtl, yn ie tlamiz yn ie itzonco: njman ie ic tlatoa in cujtlacocho,

ynezca, yn ie ujtz, in ie moquetzaz tlapaqujiaujtl.⁶⁰ njman oalhuj, pipixcanme:

no yoan [17r/71r] oalhuj necujlecti, tletlecton, tzatzitinemj, ynezca⁶¹ ie uitz in cetl, ie ceuetziz.

Auh ynic mjtoaia Quaujtleoa: vncan necia, vncan onjxnecia, yn izqujntin oaoanozque temalacac: yoan in quexqujch çan miquiz, moteneoaia qujn-quavitleoaltiaia yn oaoanti:

vmpa ovico yiopico, yn iteupan Totec: vmpa qujntlaieecalviaia,⁶² in quenjn miquizque, qujmeltequja: çan oc qujntlaiecultiaia: iotlaxcalli, anoço iopitlaxcalli, ynic qujmeleltequja.

Auh nappa teixpan neci, teixpan qujxtilo, teittitilo, teiximachtilo, qujntlamamaca, qujnmamaca yn jmamanechichioal:

ynjc ceppa maco, ynjc chichioalo, tlahio, tlahiotiuj, tlatlactic, tlahio yn jmamatlatquj.

Jnic vppa iztac, yn jmamanechichioal.

Jnic expa, occepa iehoatl yn intlatquj, ietiuh, tlahio.

Jnic nappa, iztac, iccen qujnychichioaia, iccen qujnmacaia, iccen qujtquj, ynjc ipan intequiuuh vetziz, ynic qujntlatlatizque, ynjc ihjiotl quiçaz, ynic oaoanozque:

ça ic [17v/71v] cen qujcuj, yn intlatquj, tlahio: aocmo quipatla, aocmo qujpatatla: yoan vltica qujnoahoanchichioa.

La señal de que ya la lluvia se va a ir, de que ya va a terminar y de que ya va a llegar su final, es cuando el ave *cuitlacochin* (mazorca de maíz dañada)⁶³ canta.⁶⁴

La señal de que ya va a caer, de que ya va a levantarse una lluvia muy fuerte es cuando llegan los pájaros *pipixcanme* (los que cosechan el maíz).⁶⁵

También el que [17r] lleguen los *neculictin* (aves de rapiña), los *tletlecton* (cernícalos) y los *tzatzitinemi* (los que viven gritando)⁶⁶ es señal de que va a caer hielo y granizo.

La razón por la cual se llamaba⁶⁷ [la fiesta] Cuahuitl Ehua es que entonces aparecían, entonces se presentaban públicamente a todos los que iban a ser rayados en la piedra redonda del sacrificio, los cuales morirían, por eso se decía que les levantaban postes a los rayados.

Eran llevados allá a Yopico, al templo de Totec, allá les simulaban la manera en la cual habían de morir, les cortaban el pecho, aunque en realidad sólo usaban tortillas de maíz sin cal o tortillas de los yopis, con eso les abrían el pecho.

Las cuatro veces que aparecen públicamente,⁶⁸ que son sacados frente al pueblo, que son mostrados a la gente, que son enseñados a la multitud, les reparten, les proveen sus atavíos de papel.

La primera vez que les son dados sus adornos con los que son ataviados eran color ocre, andan pintados de ocre, son color bermejo, color ocre.

La segunda vez sus guarniciones de papel son blancas.

La tercera vez reciben otra vez sus aderezos color ocre.

La cuarta vez los ataviaban⁶⁹ definitivamente de blanco, de una vez por todas les daban eso, los cargan⁷⁰ hasta que llegue el momento de su trabajo, hasta que sean asesinados, hasta que salga su aliento y sean rayados.

Entonces [17v/71v] por última vez toman sus atavíos color ocre, ya no los cambian, ya no los mudan, y los adornan con rayas de hule.

Auh in tlamanj, in temanj, in male, in teacinj, no motlauhoça, mopotonja, motzomaia yn jma, yn icxi iztac totoliujtica.

Auh no macoia, tlaçotlanquj tlauiztli, amo iccen macoia, çan ipan tlatotonjaia, çan ipan momalitotiaia: çan ic neci, çan ic itto, çan ic tetlamauičoltia, çan ic ipan ilhujtla, çan ic tetlattitia, ynjc oaoano ymal: yoan ychimal ietiuh, ymac mantiuh, ic momamantiuh: yoan ichicaoaz ietiuh, chicaoaçotiuh, qujtilquetztiuh in chicaoaztli, chachalaca, cacalaca.

Auh muchinti, iuh muchichioaia, yn ixqujchtin, maleque, in tlamanjme: yn inmalhoan oahoanozque, yn iquac oacic ilhujtl Tlacaxipeoalitzli.

El captor, el cautivador, el dueño del cautivo, el que había alcanzado a un prisionero también se tiñe de ocre, se adorna de plumones, se cubre los brazos y las piernas de plumones blancos de guajolote.

También recibía⁷¹ insignias preciosas, pero no se las daban por siempre, en ese momento sólo se exponía al calor del sol, entonces sólo bailaba la danza de los cautivos, en que el tiempo sólo aparece,⁷² sólo es visto, sólo causa admiración en la gente, sólo celebra la fiesta, sólo da espectáculo a la multitud cuando es rayado su cautivo; y lleva su escudo, lo tiene en su brazo, lo va estirando y lleva su bastón de sonaja, va sonando su báculo de cascabel, va golpeando el suelo con el *chichahuaztli*,⁷³ produce sonido, suena la maraca.

Así se engalanaban⁷⁴ todos y cada uno de los dueños de los cautivos, los captores y sus cautivos que iban a ser rayados, cuando había llegado el día de la fiesta de Tlacaxipehualiztli.

**Párrafo 2, capítulo 1, de los *Primeros Memoriales*
Fiesta de Cuahuil Ehua⁷⁵
[CMRB, f. 250r]**

Jnic ij. ipan mitoa ym inilhuiuh, in teteu.

Quavitleoa, yn ipan i, ilhuiquixtililoya, in Tlalloque: ioan nextlavaloya, yn novian tepeticpac mochi tlatatl in maçoalli: ipan vmpevaya yn cecem-poallapualli yn cexivitl, auh macuilhuitl y ça nenvntemj.

Yn. y. ilhuitl quiçaya ipan ic cemjlvitl hebrero: in ipan ilhuitl i miquia in pipiltzintzi motenevaya tlatateteuhme yn vmpa tepeticpac: ioan in calpan novian moquequetzaya in matlaquauhpitzaoc, itech mopipiloaya in amatl, holtica, tlacuiloli, motenevaya amatetehvitl.

Auh in iquac ye onaquiz tonatiah.

Auh iniqui teteuhxallaquilo, vncan mochi quivalcuja, ycalpan mochivaya tetevitl.

{vncan onevaya in tepeticpac ic omoxtlavaya maçevalli}.⁷⁶

in vncan diablo itoalco, muchintin qvalcuia in macevalti, in pipilti, in tete-cuhti, ipampa yn motenevaya teteuhxallaquilloya:

ioan tlayavalo,

auh in Tlalloga vevetque teyacanaya valtenanamictivaya ynic tlayavaloloya: quiquequechpanotihvi yn inteteuh.

Párrafo 2, capítulo 1, de los *Primeros Memoriales*
Fiesta de Cuahuitl Ehua⁷⁷
[CMRB, f. 250r]

[Párrafo] segundo, en el cual se habla de las fiestas de los dioses.

Cuahuitl Ehua (el árbol se levanta o el madero se va),⁷⁸ en él [este día] se celebraba una fiesta a los Tlaloque y toda la gente del pueblo pagaba sus deudas⁷⁹ en las cumbres de todos los cerros; en ella [esta fiesta] comenzaba la cuenta de las veintenas, el año y los cinco días aciagos.

Esta fiesta caía el primer día de febrero, en este día morían los niños pequeños a los que llamaban *tlacateteuhme* (tiras humanas);⁸⁰ en las cimas de las montañas y en todas las casas levantaban unos maderos largos de los cuales colgaban un papel pintado de hule, al que decían *amatetehuitl* (tira de papel).⁸¹

Esto es [lo que sucede] cuando ya se va a meter el sol.

Entonces se meten tiras a la arena,⁸² venían a traer todas las tiras que habían hecho en sus casas.⁸³

{Entonces partían para ir a la cumbre de los cerros, con eso la persona del pueblo pagaba su deuda}.

En los patios del diablo, todo mundo, tanto los plebeyos como los nobles y los señores, las traían, por eso se decía que las tiras eran metidas a la arena.

Y hacían una procesión.

Los viejos del Tlalocan guiaban a la gente, los venían ordenando; en la peregrinación que se hacía, van cargando las tiras sobre sus espaldas.⁸⁴

BIBLIOGRAFÍA

Abreviaturas

CF = *Códice Florentino*

CM = *Códices Matritenses*

CMRB = *Códice Matritense de la Real Biblioteca*

PM = *Primeros memoriales*

Manuscritos de Sahagún

Códice Matritense de la Real Biblioteca. Signatura: M.S. II-3280. Autor: fray Bernardino de Sahagún. Lugares y período de producción: Tepeapulco-Ciudad de México, 1559-1569. Título: “Historia universal de las cosas de la Nueva España, repartida en doze libro, en lengua mexicana y española” (f. 1r). 303 f., ils., 320 x 220 mm.

Códice Florentino de la Biblioteca Medicea Laurenziana. Signatura: Cod. Laur. Medic. Palat. 218-220. Autor: Bernardino de Sahagún. Lugar y período de producción: Ciudad de México, 1576-1577. Sin título. X-1223-V’ f., ils., 308-310 x 210-212 mm.

Obras publicadas

Anderson, Arthur J. O. 1994. “Los *Primeros memoriales* y el *Códice Florentino*”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 24: 49-91.

Anderson, Arthur J. O. y Dibble, Charles E. 1982. “Introductions and Indices”. En Bernardino de Sahagún, *Florentine codex. General History of the Things of New Spain*, 2nd ed. Traducción, notas e ilustraciones de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. Part I. Santa Fe: The School of American Research/University of Utah.

Ballesteros-Gaibrois, Manuel. 1964. *Códices Matritenses de la Historia general de las cosas de la Nueva España de fray Bernardino de Sahagún*. Trabajo realizado por el Seminario de Estudios Americanistas, bajo la dirección de Manuel Ballesteros-Gaibrois. Madrid: José Porrúa Turanzas.

Bartl, Renate, Barbara Göbel y Hanns J. Prem. 1989. “Los calendarios aztecas de Sahagún”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 19: 13-83.

- Baudot, Georges. 1983. *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Traducción de Vicente González Loscertales. Madrid: Espasa-Calpe.
- Brinton, D. G. 1890. *Rig-Veda Americanus. Sacred Songs of the Ancient Mexicans with Gloss in Nahuatl*. Philadelphia: Library of Aboriginal American Literature.
- Bustamante García, Jesús. 1990. *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chavero, Alfredo. 1877. *Sahagún*. México: Imprenta de José María Sandoval.
- Cline, Howard F. 1973. "Sahagún's Materials and Studies". En *Handbook of Middle American Indians, Volume 13. Guide to Ethnohistorical Sources, Part 2*, edición de Robert Wauchope, 218-39. Austin: University of Texas Press.
- D'Olwer, Luis Nicolau. 1952. *Fray Bernardino de Sahagún, 1499-1590*. México: Iphg.
- D'Olwer, Luis Nicolau y Howard F Cline. 1973. "Bernardino de Sahagún, 1499-1590". En *Handbook of Middle American Indians, volume 13. Guide to ethnohistorical sources, part 2*, edición de Robert Wauchope, 186-207. Austin: University of Texas Press.
- Dibble, Charles E. 1999. "Los manuscritos de Tlatelolco y México y el *Códice Florentino*". *Estudios de Cultura Náhuatl* 29: 27-64.
- Dupey García, Élodie. En prensa. *Nombrar y pensar el color en la cultura náhuatl prehispánica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Eco, Umberto. 2008. *Decir casi lo mismo*. Traducción de Helena Lozano Miralles. México: Lumen.
- García Icazbalceta, Joaquín. 1886. *Bibliografía mexicana del siglo xvi*. México: Andrade y Morales.
- García Yebra, Valentín. 1989. *En torno a la traducción: teoría, crítica, historia*. 2a. ed. Madrid: Gredos.
- Jiménez Moreno, Wigberto. 1938. "Fray Bernardino de Sahagún y su obra, México". En Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, XIII-LXXXIV. México: Pedro Robredo.
- Kruell, Gabriel K. 2022. "Marc Thouvenot. 2020. *CEN. Compendio Enciclopédico Náhuatl*. Disponible para consulta en <https://cen.sup-infor.com> y descargable como aplicación en <https://sup-infor.com>". *Estudios de Cultura Náhuatl* 63: 233-38.
- Marchetti, Giovanni. 1983. "Hacia la edición crítica de la *Historia* de Sahagún". *Cuadernos Hispanoamericanos* 39: 505-40.
- Molina, Alonso de. 2014. *Diccionario náhuatl-español, basado en los diccionarios de Alonso de Molina, con el náhuatl normalizado y el español modernizado*. Edición de Marc Thouvenot, con la colaboración de Javier Manríquez, prólogo de Miguel

- León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Mounin, Georges. 1977. *Los problemas teóricos de la traducción*. 2a. ed. Revisión y versión española de Julio Lago Alonso. Madrid: Gredos.
- Nicholson, H. B. 1973. "Sahagún's *Primeros memoriales*, Tepepolco, 1559-1561". *Handbook of Middle American Indians, volume 13. Guide to ethnohistorical sources, part 2*, edición de Robert Wauchope, 207-18. Austin: University of Texas Press.
- Paso y Troncoso, Francisco del. 1896. "Études sur le codex mexicain du P. Sahagún conservé à la Bibliothèque Mediceo-Laurenziana de Florence". *Rivista delle Biblioteche e degli Archivi* 7: 171-74.
- Paso y Troncoso, Francisco del. 1926. "Estudios sobre el códice mexicano del P. Sahagún conservado en la Biblioteca Mediceo-Laurenziana de Florencia". *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, cuarta época, 4 (21): 316-20.
- Paso y Troncoso, Francisco del. 1938. "Informe del señor Del Paso y Troncoso, fechado en Madrid el 31 de agosto 1909 sobre las ediciones que dirige...". En *Francisco del Paso y Troncoso. Su misión en Europa, 1892-1916*, edición de Silvio Zavala, 67-79. México: Departamento Autónomo de Prensa y Publicidad.
- Ramírez, José Fernando. 1903. "Códices mexicanos de Fr. Bernardino de Sahagún. Memoria presentada a la Real Academia de la Historia de Madrid". *Anales del Museo Nacional*, segunda época, 1: 1-34.
- Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice. 2010. "Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano: el paisaje ritual en *ātl cāhualo* o *cuahuitl ēhua* según las fuentes sahumaguntinas". Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, Bernardino de. 1829-30. *Historia general de las cosas de Nueva España, que en doce libro y dos volúmenes escribió el R. P. Fr. Bernardino de Sahagún*. Dada a la luz con notas y suplementos de Carlos María de Bustamante. México: Imprenta del Ciudadano Valdés.
- Sahagún, Bernardino de. 1905-07. *Códices Matritenses*. En Fr. Bernardino de Sahagún, *Historia de las cosas de Nueva España*, publicase con fondos de la Secretaría de Justicia e Instrucción Pública de México por Francisco del Paso y Troncoso, 3 vols. (volúmenes VI-VIII). Madrid: Fototipia de Hauser y Menet.
- Sahagún, Bernardino de. 1927. *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún* [Algunos capítulos del trabajo histórico de fray Bernardino de Sahagún]. Traducción del náhuatl de Eduard Seler, edición de Caecilie Seler-Sachs, en colaboración con el Dr. Walter Lehmann y el Dr. Walter Krickeberg. Stuttgart: Strecker und Schröder.

- Sahagún, Bernardino de. 1938. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Con una introducción de Wigberto Jiménez Moreno, 5 vols. México: Pedro Robredo.
- Sahagún, Bernardino de. 1946. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Noticia preliminar, bibliografía, notas, revisión, y guía para estudiar a Sahagún de Miguel Acosta Saignes, 3 vols. México: Nueva España.
- Sahagún, Bernardino de. 1948. *Relación breve de las fiestas de los dioses*. En Ángel Ma. Garibay K., "Relación breve de las fiestas de los dioses. Fray Bernardino de Sahagún". *Tlalocan. A Journal of Sources and Material on the Native Cultures of Mexico* 2 (4): 289-320.
- Sahagún, Bernardino de. 1950-1982. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. 1a. ed. (1950-1969), 2a. ed. revisada (1970-1982). Traducción con notas e ilustraciones de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, 13 vols. Santa Fe: The School of American Research/University of Utah.
- Sahagún, Bernardino de. 1950. *Primeros memoriales de Tepeapulco. Anónimos indígenas*. Compilación de Bernardino de Sahagún, traducción del náhuatl al español de Porfirio Aguirre. México: Vargas Rea.
- Sahagún, Bernardino de. 1956. *Historia general de las cosas de Nueva España, escrita por Bernardino de Sahagún y fundada en la documentación en lengua mexicana recogida por los mismos naturales*. Nueva edición con numeración, anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay K., 4 vols. México: Porrúa.
- Sahagún, Bernardino de. 1958. *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*. Introducción, paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, Seminario de Cultura Náhuatl.
- Sahagún, Bernardino de. 1974. *Primeros memoriales de fray Bernardino de Sahagún*. Textos en náhuatl, traducción directa, prólogo y comentarios por Wigberto Jiménez Moreno. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sahagún, Bernardino de. 1979. *El manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana. Códice Florentino*. Edición facsimilar, 3 v. (tomos I-III). México: Gobierno de la República.
- Sahagún, Bernardino de. 1989. *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2a. ed., 2 v. Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice Florentino*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. 2 v. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones/Alianza Editorial Mexicana.
- Sahagún, Bernardino de. 1997. *Primeros memoriales*. Paleografía y traducción por Thelma D. Sullivan, completada y revisada con notas de H. B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet. Norman: University of Oklahoma Press.

- Sahagún, Bernardino de. 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3a. ed. Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice Florentino*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. 3 v. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones.
- Toury, Gideon. 2004. *Los estudios descriptivos de traducción y más allá. Metodología de la investigación en estudios de traducción*. Traducción de Rosa Rabadán y Raquel Merino. Madrid: Cátedra.
- Zinni, Mariana C. 2012. "Umbrales hermenéuticos: los 'prólogos' y 'advertencias' de fray Bernardino de Sahagún". *Estudios de Cultura Náhuatl* 43: 161-83.

Recursos en línea de acceso abierto

Biblioteca Digital Mundial: <https://www.loc.gov/collections/world-digital-library>
Biblioteca Medicea Laurenziana (Florencia): <http://teca.bmlonline.it>
Compendio Enciclopedico Náhuatl (CEN): <https://cen.sup-infor.com>
Editions pour Supports-informatiques (Sup-infor): <https://sup-infor.com>
Real Biblioteca (Madrid): <https://rbdigital.realbiblioteca.es>

SOBRE EL AUTOR

Gabriel K. Kruell (Zúrich, 1981) es doctor en estudios mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Desde 2016 se desempeña como investigador asociado en el Instituto de Investigaciones Históricas de la misma universidad. Sus líneas de investigación son la lengua, la cultura y la historia de los pueblos nahuas del centro de México. Es autor de una nueva edición crítica de la *Crónica mexicáyotl* (2021). Forma parte de la nueva época del proyecto de investigación colectivo "Paleografía y traducción del *Códice Florentino*", dirigido por Pilar Máynez (Facultad de Estudios Superiores Acatlán), en el cual se ocupa de la traducción del libro II en colaboración con Giovanni Marchetti (Universidad de Bolonia).

NOTAS

¹ El título con el cual se conoce comúnmente la obra de Sahagún es *Historia general de las cosas de Nueva España*, sin embargo, éste no era el título original, sino que fue impuesto en el siglo XIX por el primer editor de la obra de Sahagún, Carlos María de Bustamante (Sahagún 1829-1830) y fue repetido por todos los editores posteriores, tanto por aquellos que se basaron en copias del *Manuscrito de Tolosa* —como Pedro Robredo (Sahagún 1938) y Miguel Acosta Saignes (Sahagún 1946)— como por aquellos que consultaron directamente el *CF*, como Ángel María Garibay K. (Sahagún 1956) y Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (Sahagún 1989). El título original dado por el mismo Sahagún a su obra era en realidad *Historia universal de las cosas de la Nueva España*, pero este encabezado no se encuentra en el *CF*, dado que los primeros folios del volumen I del manuscrito fueron eliminados en una reencuadración de finales del siglo XVI. El *Manuscrito de Tolosa*, por otra parte, que es una copia del texto castellano del *CF* (Marchetti 1983, 510), lleva el título original de *Historia universal de las cosas de la Nueva España* (comunicación personal de Giovanni Marchetti, 27 de octubre de 2021), mismo título que se encuentra en el *Códice Matritense de la Real Biblioteca* (*CMRB*, f. 1r), versión previa del *CF*.

² *CF*, v. I, libro II, cap. 20, f. 15r [en la numeración original en la parte superior de los folios] / f. 69r [en la numeración posterior en la parte inferior de los folios] (consultable en el sitio internet de la Biblioteca Digital Mundial: https://www.loc.gov/resource/gdcwdl.wdl_10096_001/?sp=149&r=-0.957,0.05,2.914,1.337,0, y de la Biblioteca Medicea Laurenziana: <http://teca.bmlonline.it/ImageViewer/servlet/ImageViewer?idr=TECA0001502569&keywords=sahagun#page/150/mode/1up>).

³ Los objetivos y los integrantes del proyecto de investigación se pueden consultar en la página del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM: https://www.historicas.unam.mx/investigacion/seminarios/s_ptcf.html.

⁴ Sobre la colaboración entre el proyecto “Paleografía y traducción del *Códice Florentino*” y CEN, véase también mi reseña crítica (Kruell 2022).

⁵ Ingresando a la página del *Códice Matritense de la Real Biblioteca*: <https://rbdigital.realbiblioteca.es/s/realbiblioteca/item/11203>, es posible seleccionar los folios del manuscrito que se quieren visualizar entre un total de 314 imágenes. Los folios 54r-56v del *CMRB* corresponden a las imágenes 60-64.

⁶ Consultable en el sitio de la Real Biblioteca de Madrid: <https://rbdigital.realbiblioteca.es/s/realbiblioteca/item/11203> (imágenes 60-61).

⁷ *CMRB*, f. 54r. La paleografía es la de Ballesteros-Gaibrois (1964, 24), quien, junto a su equipo, logró descifrar la escritura temblorosa de Sahagún. Es interesante notar que esta noticia sobre el festejo de Quetzalcoatl en Cuahuil Ehua fue incluida en el capítulo 1 del libro II del *CF* (v. I, libro II, cap. 1, f. 3r), donde se dice que esta fiesta se celebraba, según algunos pueblos, en honor a los Tlaloque, y según otros, a Chalchiuhtlicue o a Quetzalcoatl (Sahagún 2000, 135).

⁸ Es importante señalar que en nuestro cotejo entre el texto náhuatl del *CMRB* y el del *CF* no reportaremos en las notas todas las variantes gráficas que diferencian ambos textos, pues esto volvería demasiado pesado el aparato crítico. Baste mencionar que la grafía náhuatl del *CMRB* se distingue de la del *CF* por algunas pequeñas particularidades ortográficas: el uso del grafema <h> para representar el saltillo; el mayor uso del grafema <y> en lugar de <i> o <j>, más utilizados en el *CF*; el grafema <o> para representar la vocal /o/, que en el *CF* está indicada prevalentemente por los grafemas <v> o <u>; el dígrafo <ua> para indicar la sílaba /wa/ (en lugar del dígrafo <oa> que prevalece en el *CF*. Solamente reportaremos ciertas variantes en el

aparato crítico de la paleografía cuando el texto del *CMRB* difiere gramaticalmente del *CF*: por ejemplo la forma “*tlalochachapatzalli*” (*CMRB*, f. 54r), que en el *CF* se encuentra como “*tlavlchachapatztili*” (*CF*, v. I, libro II, cap. 20, f. 15v). Uno/a de los/as dictaminadores/as de este artículo sugirió que la diferencia entre estas dos palabras podría ser de origen dialectal, es decir que los dos términos podrían pertenecer a dos diversas variantes regionales del náhuatl del siglo XVI.

⁹ Una versión preliminar de este calendario mexicano-castellano de Sahagún, que lleva las letras dominicales para todos los días del año, se encuentra también en los folios 126v-129r del *CMRB*.

¹⁰ De acuerdo con H. B. Nicholson (1973), los *PM* fueron recopilados entre 1559 y 1561, pero Marchetti (1983) ha demostrado que en 1561 Sahagún ya no se encontraba en Tepepulco.

¹¹ Es de notar que mucha de la información contenida en el capítulo 1 de los *PM* fue recuperada en el largo apéndice del libro II, que reporta 14 relaciones relativas a diversos temas religiosos, como la fiesta dedicada a Huitzilopochtli, la fiesta de Atamalculiztli (comida de tamales de agua), que se celebraba cada ocho años, los diversos templos del recinto sagrado de Tenochtitlan, los tipos de ofrendas y sacrificios que se hacían en honor a los dioses, las diferentes categorías de los sacerdotes y ministros de los templos, etcétera.

¹² Consultable en el sitio de la Real Biblioteca de Madrid: <https://rbdigital.realbiblioteca.es/s/realbiblioteca/item/11203> (imagen 257).

¹³ En este caso concreto la oración “{*vnca onevaya in tepeticpac ic omoxtlavaya maçevalli*}”. Traducción: “{entonces partían para ir a la cumbre de los cerros, con eso la persona del pueblo pagaba su deuda}”.

¹⁴ En la fiesta de Cuahuatl Ehua de los *PM* no hay ninguna glosa escrita por el mismo Sahagún, pero podemos notar su mano en otros párrafos del capítulo 1.

¹⁵ Véase nota 12. Para un análisis de la ilustración de la fiesta de Cuahuatl Ehua en los *PM*, se puede consultar la tesis de maestría de Andrea Berenice Rodríguez Figueroa (2010, 45-48).

¹⁶ Las “calendas” en el calendario romano correspondían al primer día del mes. Sahagún utiliza este término para indicar que las fiestas de las veintenas nahuas se celebraban el primero de los veinte días.

¹⁷ Agradezco a un/a dictaminador/a anónimo/a por haberme hecho reflexionar sobre esta alternancia temporal.

¹⁸ Estos términos especializados del lenguaje ritual deberán ser explicados en las notas de la traducción, comparándolos con las interpretaciones ofrecidas por los anteriores traductores y editores del *CF* y de los *PM*. Cuando es posible recabar una etimología de estas palabras, ésta será reportada junto a ellas entre paréntesis: por ejemplo, *atl cahualo* (el agua es dejada) y *cahuatl ehua* (el árbol se levanta o el madero se va).

¹⁹ Paleografía de Pilar Máñez, profesora de la Facultad de Estudios Superiores de Acatlán (UNAM), correspondiente al “Segundo libro, que trata, del calendario, fiestas, y ceremonias, sacrificios, y solenidades: que estos naturales, desta Nueva España, hazian: a honrra de sus dioses”. En la transcripción, se procedió conforme a los criterios establecidos por el grupo que integra el proyecto “Paleografía y traducción del *Códice Florentino*”, el cual se lleva a cabo en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Se mantuvieron los signos de puntuación y los rasgos diacríticos que aparecen en el manuscrito y se realizó la segmentación de los términos que conforman el texto de acuerdo con la naturaleza incorporante de la lengua mexicana; es decir, se unieron partículas y morfemas que, en ocasiones, aparecen en el *CF* en forma separada. También se cambiaron a mayúsculas los topónimos, antropónimos y los nombres de fiestas que se incluyen con mi-

núsculas, y se reemplazaron con éstas algunos gentilicios que en el *CF* se registraron con mayúsculas. Irineo García realizó la captura de la transcripción, la cual posteriormente fue revisada repetidamente. Agradecemos su apoyo en esta etapa del trabajo.

²⁰ Glosas en español de Sahagún en la columna derecha: “Libro segundo. // Capítulo primero. // Esta fiesta hacían a honra de Quetzalcóatl que el dios de los vientos mataban un hombre compuesto con los ornamentos o atavíos del mismo Quetzalcóatl dezían que era su imagen, matávanla a la media noche para amanecer del día de la Purificación” (*CMRB*, f. 54r).

²¹ Glosa añadida con otra tinta más clara: *Nican peoaya y cexiuilt, yn izquitetl ylhvitl*; traducción: “Aquí empezaba el año, cada una de las fiestas” (*CMRB*, f. 54r).

²² Encabezado precedido de un signo de párrafo: *Quahuitleoa ynin ylhuitl quiçaya, ypan mochivaya, yc cempoalli [vmlhvilit] hebrero*; traducción: “Cuahuil Ehua, esta fiesta caía, se hacía en el ^[segundo] ~~ve~~gésimo día de febrero”. Nótese que la tachadura y la añadidura de la palabra [*vmlhvilit*] arriba de *cempoalli* es de Sahagún (*CMRB*, f. 54r).

²³ Oración tachada: *Auh yn iquachy onca ylhuiquixtiloya yn Tlaloque*; trad. “Entonces era cuando se celebraba una fiesta a los Tlaloque”. Esta oración borrada en el *CMRB* fue reintegrada en el *CF* (*CMRB*, f. 54r).

²⁴ El texto a partir de la palabra *nextlaoaloia* (escrita *nextlualoya* en el *CMRB*) hasta la palabra *yzcallo* está rayado en el *CMRB*, denotando la voluntad de eliminarlo en la edición definitiva del *CF* (*CMRB*, f. 54r). A pesar de ello, este texto borrado en el *CMRB* entró a formar parte del capítulo 20 del libro II del *CF*, ya que Sahagún escribió en el margen izquierdo del *CMRB*: “Vale lo cancelado” y “Esta historia es de otra parte”. Podemos pensar que Sahagún primero pensó borrar esta variante de la fiesta de Atl Cahualo o Cuahuil Ehua, debido a que pertenecía a la tradición de otra región, pero luego decidió conservarla.

²⁵ En el margen izquierdo Sahagún añadió la siguiente glosa en español: “Escogían y compravan los niños que tenían señales de ábiles y avían nacido en buen signo, éstos sacrificavan” (*CMRB*, f. 54r).

²⁶ Traducción de Gabriel K. Kruell, en colaboración con Giovanni Marchetti, profesor emérito de la Universidad de Bolonia.

²⁷ Fray Alonso de Molina (2014, 219) tradujo *nextlahualli* como “sacrificio o ofrenda, sacrificio de sangre que ofrecían a los ídolos, sajándose o horadando alguna parte del cuerpo”. También Sahagún (2000, I, 176) tradujo *nextlahualiztli* como “sacrificio”. Nosotros preferimos traducir este sustantivo con base en el significado original del verbo *ixtlahua, nin*, “pagar deuda” (Molina 2014, 161), del cual deriva el sustantivo *nextlahualiztli* (pago de una deuda). Seler (Sahagún 1927, 55) tradujo *nextlahualiztli* como “Opfer” (sacrificio u ofrenda); Anderson y Dibble (Sahagún 1951, 42) como “blood sacrifice” (sacrificio de sangre). Rodríguez Figueroa (2010, 112) traduce *nextlahualiztli* como “el acto de darse a sí mismo en pago” o “pagarse en ofrenda o sacrificio”. Pilar Máynez sugiere la traducción “retribución”.

²⁸ Seler (Sahagún 1927, 55) tradujo *cuahuil ehua* como “die Bäume erheben sich (machen sich auf den Weg)”, “los árboles se levantan (se marchan)”. Rodríguez Figueroa (2010, 233) traduce *cuahuil ehua* como “los maderos se van”.

²⁹ Para la traducción de esta oración, decidimos dejar el sentido inacabado de la expresión *ilhuitl quiza*, “la fiesta cae” (Molina 2014, 136), dado que se esperaría a continuación la referencia a la fecha o al momento del año en la cual se celebraba la fiesta. Creemos que Sahagún, al eliminar la información cronológica que aparecía originalmente en el *CMRB*, f. 54r (véase nota 22: *Quahuitleoa ynin ylhuitl quiçaya, ypan mochivaya, yc cempoalli [vmlhvilit] hebrero*; traducción: “Cuahuil Ehua, esta fiesta caía, se hacía en el ^[segundo] ~~ve~~gésimo día de febrero”), dejó trunca la expresión. Damos cuenta de la incompletitud de la oración *ynin ilhuitl quiçai...* a través de los puntos suspensivos “esta fiesta caía...”. Seler (Sahagún 1927, 55)

tradujo *ynin ilhuiltl quiçaia* como “dies Fest fand statt” (esta fiesta tenía lugar), y Anderson y Dibble (Sahagún 1951, p. 42) como “this day came” (este día llegaba). Rodríguez Figueroa (2010, 49) traduce *ynin ilhuiltl quiçaia* como “esta fiesta se celebraba”.

³⁰ De acuerdo con la traducción de *nextlahualiztli* como “pago de una deuda” (cfr. nota 27), rendimos el verbo *nextlaaloia* a través de la expresión “se pagaban las deudas”. Seler (Sahagún 1927, 55) tradujo *nextlaaloia* como “man brachte Opfer” (se llevaban sacrificios u ofrendas), Anderson y Dibble (Sahagún 1951, 42) como “blood sacrifices were made” (se hacían sacrificios sangrientos) y Rodríguez Figueroa (2010, 49) traduce *nextlaaloia* como “haciendo del *nextlahualiztli*”.

³¹ El verbo *neteteuhtiloia* deriva del sustantivo *tetehuiltl*, que significa “tira” y podría traducirse como “se hacían tiras”. Este sustantivo *tetehuiltl* podría derivar del verbo *tetehuana*, *nitla*, que Molina (2014, 335) traduce como “tirar o estirar algo”. Seler (Sahagún 1927, 55) tradujo *neteteuhtiloia* como “man hing Opferpapiere auf” (se colgaban ofrendas de papel) y Anderson y Dibble (Sahagún 1951, 42) como “this sacrificial banners were hung” (se colgaban banderas sacrificiales).

³² Traducimos *onnextlaaloia* como “se iban a pagar sus deudas” por las razones expuestas en la nota 27.

³³ Cfr. nota 31. Seler (Sahagún 1927, 55) tradujo *tetehuiltl* como “Opferpapiere” (ofrendas de papel), y Anderson y Dibble (Sahagún 1951, 42) como “consecrated papers” (papeles consagrados).

³⁴ La palabra *cuenmantli* parece ser la composición de dos sustantivos: *cuemiltl*, que significa “camellón”, y *mantli*, “ofrenda”, sustantivación del verbo *mana*, que Molina (2014, 174) traduce como “ofrecer ofrenda”, así que una traducción literal de *cuenmantli* podría ser “ofrenda del camellón”. Seler (Sahagún 1927, 55) tradujo *cuenmantli* como “Pfahl” (estaca), y Anderson y Dibble (Sahagún 1951, 42) como “long pole” (poste largo).

³⁵ Cfr. notas 31 y 33. Seler (Sahagún 1927, 55) tradujo *tlacateteuhtin* como “Menschen-Opferstreifen” (tiras de sacrificio-personas) y Anderson y Dibble (Sahagún 1951, 42) como “human banners” (banderas humanas).

³⁶ La palabra *tonalli* hace referencia al signo del día del nacimiento del niño de acuerdo con el calendario de 260 días o *tonalpohualli*, descrito en el libro IV del *CF*. El signo de nacimiento podía ser bueno, malo o ambivalente.

³⁷ Traducimos *vellaçonextlaoalti* como “pagos muy preciados” por las razones expuestas en la nota 27. Sahagún (2000, 1: 176) tradujo *vellaçonextlaoalti* como “más agradable sacrificio”, Seler (Sahagún 1927, 56) como “sehr kostbare Opfer” (ofrendas muy valiosas) y Anderson y Dibble (Sahagún 1951, 42) como “precious blood-offerings” (ofrendas de sangre preciadas).

³⁸ Es interesante el cambio temporal del imperfecto al presente para describir el estado de ánimo de los Tlaloque al recibir sus ofrendas, el cual quizás quiere denotar la inmediatez de la alegría probada por los dioses acuáticos.

³⁹ Aparece la forma alternativa *tlaolechachapatzalli*, aunque el significado no varía (salpicado de caucho) (*CMRB*, f. 54r). La diferencia entre *tlaolechachapatztli* y *tlaolechachapatzalli* es únicamente en la terminación y podría marcar una distinción dialectal o regional (sugerencia de un/a dictaminador/a anónimo/a).

⁴⁰ La forma *Yovaltepetl* fue corregida por *Yovaltecatl* (*CMRB*, f. 54v).

⁴¹ Cfr. notas 31, 33 y 35. Sahagún (2000, 1: 176) llamó a los *amatetehuitl* simplemente “papeles”. Seler (Sahagún 1927, 56) tradujo *amatetehuitl* como “Opferpapiere” (ofrendas de papel) y Anderson y Dibble (Sahagún 1951, 42) como “paper flags” (banderas de papel).

⁴² Sahagún (2000, I: 177) tradujo el color *yiapaltic* como “encarnado”; mientras que Molina (2014, 461) da el significado de “cosa teñida de negro”. Seler (Sahagún 1927, 56) lo tradujo como “grünbraun” (marrón oliva) y Anderson y Dibble (Sahagún 1951, 42) como “brown” (marrón). De acuerdo con el mismo Sahagún (2000, III, 1133), la coloración *yappalli* o *yappaltic* correspondía a una mezcla de amarillo claro (*zacatlaxcalli*), azul claro (*texotli*) y betún negro (*tzacotli*), que daba como resultado una tonalidad “verde oscuro” (véase también Dupey García, en prensa). Traduciremos por lo tanto *yappalli* como “verde oscuro” y *yappaltic* como “verduzco”.

⁴³ La palabra *epnepaniuhqui*, que Sahagún no tradujo, está compuesta por la palabra *eptli* (concha nácar) y *nepaniuhqui* (algo sobrepuesto o cruzado). Seler (Sahagún 1927, 57) tradujo *epnepaniuhqui* como “mit Muschelschalen besetzt” (cubierto de conchas nácar), y Anderson y Dibble (Sahagún 1951, 42) como “set with mussel shells” (compuesto con conchas nácar).

⁴⁴ Cfr. nota 42. Sahagún (2000, I: 177), tradujo *yiappalli* como “leonado”, pero en realidad se trata de un color verde oscuro.

⁴⁵ Cfr. notas 42 y 44.

⁴⁶ Cfr. notas 27, 30, 32 y 37.

⁴⁷ Cfr. notas 31, 33, 35 y 41.

⁴⁸ Lleva la misma forma verbal, pero al presente: *quintlapichili[ti]vi* (trad. “les van sonando las trompetas”) (CMRB, f. 55r).

⁴⁹ En el margen izquierdo Sahagún añadió la siguiente glosa en español: “La señal de las lágrimas de los niños que llevan a sacrificar” (CMRB, f. 55r).

⁵⁰ Aquí hay un interesante cambio temporal del imperfecto al presente, que tal vez tiene la intención de dar un carácter más inmediato a la descripción de los atavíos de los niños sacrificados o romper la monotonía del imperfecto.

⁵¹ Cambio de tiempo del imperfecto al perfecto y luego al presente.

⁵² Seler (Sahagún 1927, 58) tradujo *toçocan* como “wo man wacht” (donde se vela), y Anderson y Dibble (Sahagún 1951, 42) como “the place of vigil” (el lugar de vela).

⁵³ Seler (Sahagún 1927, 58) tradujo *aiauhcalco* como “Nebelhäuschen” (pequeña casa de niebla), y Anderson y Dibble (Sahagún 1951, 42) como “mist house” (casa de niebla).

⁵⁴ Cambio de tiempo del presente al imperfecto.

⁵⁵ Seler (Sahagún 1927, 58) tradujo *tamacazque* como “Priester” (sacerdotes), y Anderson y Dibble (Sahagún 1951, 42) como “priests” (sacerdotes). La etimología de *tamacazque* viene del verbo *tamacā*, “dar de comer” o “servir a la mesa” (Molina 2014, 381), por lo que traducimos el término como “los que dan de comer”.

⁵⁶ Seler (Sahagún 1927, 58) no tradujo el término *quaquaquliti*, mientras que Jourdanet y Siméon (Sahagún 1880, 110, nota 2), citado por Dibble y Anderson (Sahagún 1951, 42, nota 15), lo traducen como “preneur de tête” (tomadores de cabezas). En efecto, la etimología de *cuacuilli* podría derivar de *cuaitl* (cabeza) y el verbo *cui* (tomar). Quizás esta clase de sacerdotes hace referencia a su tarea de tomar las cabezas cercenadas de los sacrificados y ponerlas en el *tzompantli*, aunque esta etimología es bastante especulativa.

⁵⁷ Seler (Sahagún 1927, 58) tradujo *mocauhque* como “Zurückgebliebene” (los que eran dejados atrás), y Anderson y Dibble (Sahagún 1951, 42) como “there who were abandoned” (los que eran abandonados).

⁵⁸ Cambio de tiempo del imperfecto al presente.

⁵⁹ Cambio temporal del presente al imperfecto.

⁶⁰ *Ibidem*, el *Códice Florentino* omite la expresión que se encuentra en el CMRB “*yn ontlapaquiyauh*” (traducción: “llovía torrencialmente”).

⁶¹ El *CF* omite la partícula “ca”: “ynezca ca ye uitz” (*CMRB*, f. 55v).

⁶² *Ibidem*, forma verbal del presente: “*quintlayeecalvia*” (trad. “les simulan”).

⁶³ Ni Seler (Sahagún 1927, 58) ni Anderson y Dibble (Sahagún 1951, 42) tradujeron el término *cuiltacochi*. Molina (2014, 105), sin embargo, tradujo *cuiltacochin* como “mazorca de maíz dañada, degenerada o diferente de las otras”.

⁶⁴ Cambio de tiempo del imperfecto al presente.

⁶⁵ Seler (Sahagún 1927, 58) tradujo *pipixcanme* como “Möwen” (gaviotas) y Anderson y Dibble (Sahagún 1951, 42) como “gulls” (gaviotas). No sabemos a qué pájaro correspondía el *pixcan*; sin embargo, es probable que su etimología derivara del verbo *pixca*, que Molina (2014, 281) tradujo como “coger el maíz o segar el trigo”.

⁶⁶ Seler (Sahagún 1927, 58) tradujo los tres diferentes tipos de pájaros *necujlicti*, *tletlecton* y *tzatzitinemj* como “kleine Falken” (pequeños halcones), y Anderson y Dibble (Sahagún 1951, 42) como “falcons” (halcones). No sabemos si las tres especies corresponden realmente a unos halcones, aunque Molina (2014, 204, 433) tradujo *necujlicti* como “ave de rapiña” y *tletlectli* como “cernícalo”. *Tzatzinemi* significa literalmente “el que vive o anda gritando”.

⁶⁷ Cambio temporal del presente al imperfecto.

⁶⁸ Cambio temporal del imperfecto al presente.

⁶⁹ Cambio del presente al imperfecto.

⁷⁰ Cambio del imperfecto al presente.

⁷¹ Cambio del presente al imperfecto.

⁷² Cambio del imperfecto al presente.

⁷³ Seler (Sahagún 1927, 58) tradujo *chicaoaztli* como “Rasselstab” (bastón de sonaja), y Anderson y Dibble (Sahagún 1951, 42) como “rattle stik” (bastón de sonaja).

⁷⁴ Cambio del presente al imperfecto.

⁷⁵ Paleografía retomada de Sullivan (Sahagún 1997, 55-56).

⁷⁶ Glosa añadida en el margen izquierdo.

⁷⁷ Traducción de Gabriel K. Kruell, en colaboración con Giovanni G. Marchetti, profesor emérito de la Universidad de Bolonia.

⁷⁸ Cfr. nota 28.

⁷⁹ Cfr. notas 27, 30, 32 y 37.

⁸⁰ Cfr. notas 31, 33, 35 y 41.

⁸¹ *Idem*.

⁸² Cambio temporal del imperfecto al presente. Sobre la acción ritual de meter tiras a la arena (*teteuhxalaquia*), véase el estudio de Rodríguez Figueroa (2010, 99-102).

⁸³ Cambio temporal del presente al imperfecto.

⁸⁴ Cambio temporal del imperfecto al presente.

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS NAHUAS

Una nueva narrativa del contacto de nahuas y castellanos en el suroeste de Puebla, México

A New Narrative about Contact between Nahuas and Spaniards in Southwestern Puebla, Mexico

Rodolfo ROSAS SALINAS

Universidad Nacional Autónoma de México (México), Posgrado en Historia
raz.fari@gmail.com

Laura RODRÍGUEZ CANO

Escuela Nacional de Antropología e Historia (México), Licenciatura en Etnohistoria
laurarcano@hotmail.com

Resumen

En este trabajo se presenta el texto en náhuatl de un documento inédito relativo a los primeros años del contacto entre nahuas y castellanos en el suroeste de Puebla, México. Se muestra un panorama del contexto del documento denominado *Códice de Tzicatlán 2*, de su hallazgo y denominación junto con el *corpus* del archivo de Tzicatlán y de su relación con narrativas similares del sur de Puebla. Se ofrece una propuesta de traducción libre y se analizan algunos de los conceptos usados por el escriba que denotan su particular comprensión del fenómeno del contacto y de las instituciones nacientes en la Nueva España. Finalmente, se insiste en la importancia de los archivos locales para el conocimiento de los puntos de vista locales sobre los acontecimientos históricos.

Palabras clave: anales, archivo local, traducción del náhuatl, suroeste de Puebla

Abstract

*This paper presents a Nahuatl text from an unpublished document relating to the early years of contact between Nahuas and Spaniards in southwestern Puebla, Mexico. We provide an overview of the context of the document, the *Códice de Tzicatlán 2*, how it was found together with the corpus of the Tzicatlán archive, and its relationship to similar narratives in southern Puebla. A free translation is offered, and some of the concepts used by the scribe that denote his particular understanding of the phenomenon of contact and the nascent institutions in New Spain are analyzed. Finally, we insist on the importance of local archives in elucidating knowledge of local points of view of historical events.*

Keywords: annals, local archives, Nahuatl translation, southwestern Puebla

Fecha de recepción: 6 de julio de 2021 | Fecha de aceptación: 9 de diciembre de 2021



© 2022 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>

INTRODUCCIÓN

En una obra que esperamos esté pronto a disposición del público, expondremos las diversas particularidades de un *corpus* de códices que hemos denominado “códices de Tzicatlán”, nombre dado debido al repositorio que los resguarda posiblemente desde hace más de tres siglos. En dicha obra ofreceremos, además, las traducciones y el estudio integral de todos los códices. Por ahora, con motivo de las conmemoraciones por los quinientos años de la caída de Mexico-Tenochtitlan y el subsecuente proceso que devino en la conformación de la Nueva España, hemos querido destacar parte de lo narrado en el *Códice 2 de Tzicatlán*, cuya temática general es histórica y comprende un amplio periodo temporal que va desde antes de la instauración del linaje mexica de Acamapichtli hasta la llegada de los primeros frailes agustinos a la región de Chiautla de la Sal, a finales del siglo xvi.

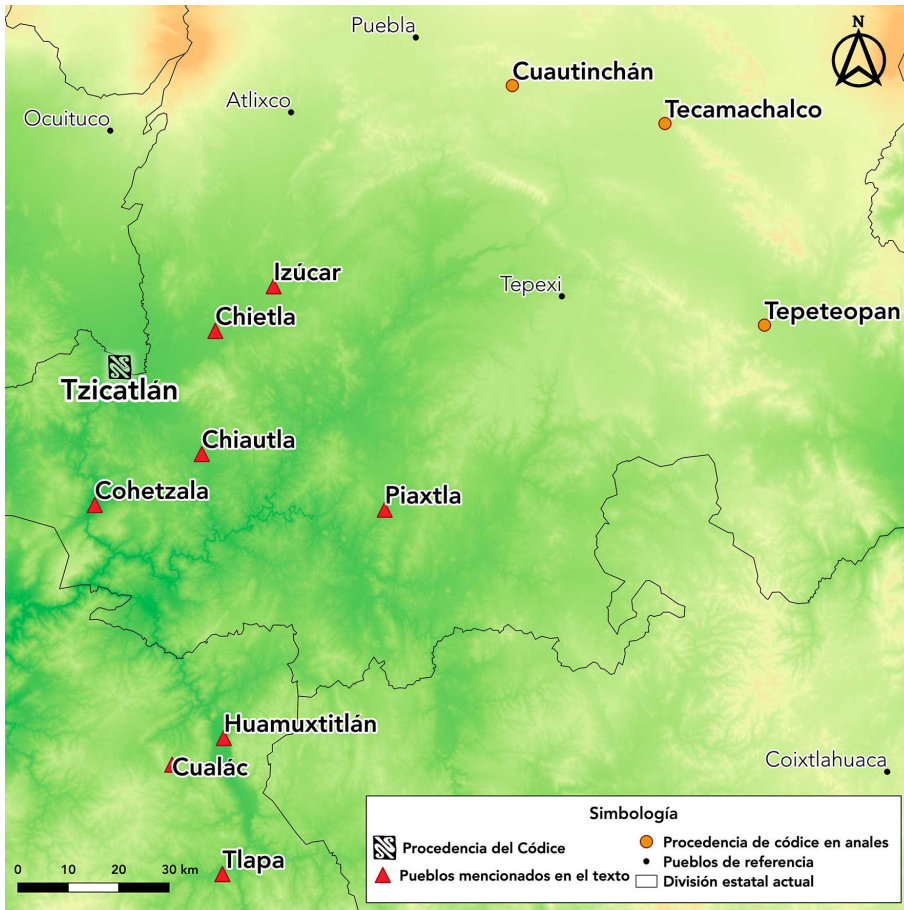
En primer lugar, expondremos brevemente el contexto general de los códices de Tzicatlán y la relación existente entre ellos y sus temáticas. Posteriormente, revisaremos el contenido del *Códice de Tzicatlán 2*, en específico la narrativa sobre la llegada de los castellanos a la región hoy conocida como suroeste poblano. Relacionaremos de esta forma lo escrito en el códice con otras fuentes que permiten un contraste de información, para así destacar la narrativa local del suceso.

La importancia de dar a conocer esta fuente novedosa reside en que en ella se registran los eventos locales del suroeste del actual estado de Puebla, en específico de Chiautla de la Sal (Gerhard 1986, 110-12), una región muy poco referida en los trabajos en el campo de las ciencias sociales. Sin embargo, con fuentes como ésta y mediante una revisión más profunda de su historia (labor que los autores han emprendido desde hace más de cinco años junto a los cronistas locales) se puede dar un panorama nítido, nutrido y explicativo de la interrelación regional de los pueblos que habitaron el suroeste poblano, el norte guerrerense y el noroeste de Oaxaca.

Los códices de Tzicatlán y el archivo APTZI

Este grupo de códices fue conocido por los autores —primeras personas ajenas a la comunidad— en septiembre de 2014, mientras realizaban trabajos de documentación histórica en la comunidad de Tzicatlán junto a

Mapa 1
UBICACIÓN DE LOS SITIOS MENCIONADOS EN EL TEXTO



FUENTE: elaboración de Rodolfo Rosas Salinas y Laura Rodríguez Cano

Filiberto Sánchez y Antonio Ortiz, cronistas de la cabecera municipal de Huehuetlán el Chico, Puebla. Con el apoyo de las autoridades eclesiásticas locales, durante un par de días se realizaron las delicadas labores de limpieza, catalogación, conservación en guardas de papel especial de archivo y registro fotográfico del total de los documentos que conforman este archivo histórico denominado Archivo Parroquial de Tzicatlán (APTZI) (véase mapa 1).¹

El archivo APTZI se compone de diez expedientes, de los cuales los primeros tres corresponden a los códices. A grandes rasgos, el contenido de los códices es el siguiente: el primero (expediente 1) presenta una narrativa del tipo “títulos primordiales”, donde aparentemente se señalan algunos acontecimientos del pasado que legitiman un espacio en el que el narrador se ubica;² el segundo (expediente 2), objeto del presente trabajo, contiene una narrativa histórica de más de cuatrocientos años que va desde el primer evento inscrito (en escrituras tanto tradicional indígena³ como alfabética) hasta la llegada de los primeros frailes agustinos a la región de Chiautla, pasando por la entronización de Acamapichtzin (Acamapichtli); el tercero (expediente 3), un conjunto de tres lienzos de temática cartográfica, muestra un “relato toponímico” (Galarza 1996b, 11) que refleja el espacio comprendido por el pueblo de Tzicatlán y sus poblaciones colindantes. Es importante señalar que estos expedientes están íntimamente relacionados tanto entre sí como con otra documentación existente en la región, por lo que conforman un *corpus* cuyo análisis permitirá tener un panorama más amplio del suroeste poblano durante un periodo de tiempo considerablemente largo.

A excepción de los códices de los tres primeros expedientes, el resto de la documentación del APTZI está constituido por listas de ornamentos de la iglesia y documentos sobre mayordomías o sobre liturgia, entre otras informaciones de suma importancia histórica para el conocimiento de los acontecimientos locales. En general, los documentos están escritos tanto en castellano como en lengua náhuatl.

Los documentos del APTZI fueron realizados en papeles indígena y europeo, datan de los siglos XVI a XIX y fueron escritos tanto en alfabeto latino como en escritura tradicional indígena. Si se toman en cuenta otros ejemplos de escritura en soportes como piedra o paredes rocosas (Rosas 2020b; Rosas y Rodríguez 2016), y si a éstos se suman los relatos orales y los archivos que dejaron constancia del paso de la Revolución mexicana en las poblaciones, es posible afirmar que existen ejemplares de la escritura en la región desde el Clásico Tardío hasta la actualidad. Esto amerita también un registro histórico cuya dimensión temporal abarca distintos periodos. Labor que poco a poco los autores de este texto, los cronistas locales y colegas de distintos ámbitos hemos comenzado a realizar (Rodríguez y Rosas 2022).

El Códice de Tzicatlán 2: un códice en anales

Como se mencionó anteriormente, el documento de nuestro interés es el que hemos denominado *Códice de Tzicatlán 2*. Este códice fue hallado, junto con el *Códice de Tzicatlán 1* y otros textos relativos a ornamentos de la iglesia, dentro de un forro de piel de becerro, y era identificado por la población, debido a la información proporcionada por un sacerdote que tiempo atrás había estado en la parroquia, como un “catecismo prehispánico”. El códice consiste en un cuadernillo de 65 fojas de medio cuartillo de papel europeo de 17 cm de ancho por 22.5 cm de largo.

Gracias a las filigranas del papel podemos fechar la elaboración del códice hacia mediados del siglo XVIII, periodo que, de acuerdo con el esquema de Lockhart (1999, 437-60), correspondería a la tercera etapa de escritura en el centro de México. Sin embargo, en el códice, la narrativa alfabética náhuatl posee pocos préstamos del castellano, incorpora neologismos en náhuatl y posee una estructura de verbo-sujeto-objeto (vso) y, en ocasiones, verbo-objeto-sujeto (vos), lo que denota poca incorporación de la gramática castellana al náhuatl. Esto podría indicar que el códice es copia de uno anterior, quizá de finales del siglo XVI.

Aunque no se trata de un “catecismo indígena”, el contenido consiste en una primera sección de 55 fojas con glifos (calendáricos, antroponímicos, toponímicos y de acciones acompañados en ocasiones de textos en náhuatl) y una segunda sección de 10 fojas escritas en caracteres alfabéticos en lengua náhuatl. Además, gracias a la traducción fue posible descubrir que contiene un relato histórico de por lo menos 460 años de historia (Rodríguez y Rosas en prensa b).

En un primer momento del registro denominamos este documento como “Códice en anales”, pues su primera sección (55 fojas) tiene diferentes glifos calendáricos compuestos por un portador anual del sistema nahua-mixteco (Casa, Conejo, Caña y Pedernal)⁴ y una secuencia de círculos que funcionan como los numerales 1 a 13.⁵

Se debe destacar la representación de los años tanto en este códice como en su par, el *Códice de Tzicatlán 1*, pues denota un estilo particular de la región. Dicho estilo se manifiesta principalmente en la forma gráfica del Pedernal, la posición sedente, el pelaje y los tocados del Conejo, así como en la peaña de la Caña y de la Casa, elementos semejantes a los del *Códice de Cohetzala* (Barlow 1995 [1949]).⁶ Además, todos estos elementos (excepto el Pedernal) tienen cierta semejanza en su composición con los

códices del sur de Puebla, en particular la *Historia tolteca chichimeca* y el *Códice Borgia* (Rodríguez y Rosas en prensa b).

Como ya hemos referido, el contenido de este código es histórico. En él, los relatos de ambos sistemas de escritura son correlativos, es decir, los glifos son coincidentes con lo narrado en el texto alfabético.⁷ Similar a otras narrativas mesoamericanas (Boone 2010, 187-219; Graulich 1974; Navarrete 2011, 198-258), el documento inicia con un glifo que parece indicar la migración de gente “totolteca” en el año 8-Pedernal (aproximadamente 1117 d. C.).⁸ Posteriormente, narra un evento de “pérdida y huan daño [...] asindieron tenporales”, lo que probablemente indica un hecho local ocurrido hacia el año 1152 d. C. y no registrado en otros documentos o códigos en anales. Sin embargo, el hito que permite la correlación de los años anotados en el código con sus similares del centro de México⁹ es la entronización de Acamapichtzin (Acamapichtli) en un año 6-Pedernal:

Auh ca quinquac in opeuhqui i[n] Así entonces empezó el *tlatocayotl*
Tenochtitlan tlatocayotl [señorío] de Tenochtitlán¹⁰

La fecha indicada (6-Pedernal) coincide con la registrada en los códigos *Telleriano-Remensis* y *Azcátitlan*: 1353 d. C. En el código se anotan eventos ocurridos hasta 181 años antes de este evento, como la ya referida noticia de la llegada de gente “totolteca” en el año 8-Pedernal.¹¹ Después de la entronización de Acamapichtzin, se narran secuencialmente las historias mexica y acolhua, principalmente con hechos equiparables a los registrados en otros códigos del centro de México escritos también en anales.¹²

Hasta la fecha 8-[Casa],¹³ el registro se hace tanto en alfabeto latino como en escritura tradicional indígena. Después de esta fecha —en la que se narran eventos bélicos, el asiento y muerte de los gobernantes Matzatzi y Yohualatona y la muerte de “los mexica”—, se abandona por completo la escritura tradicional indígena y se utiliza únicamente el alfabeto. Coincide este cambio con los sucesos, pues esta segunda parte del documento comienza con la enumeración de las poblaciones de la región como “tonasio”, ‘nuestras naciones’. Enseguida se narran los eventos de la llegada del “capitan marques” y los cambios políticos y religiosos subsecuentes que más adelante abordaremos a detalle. Finaliza el código con los nombres de los religiosos agustinos que llegan a Chiautla (siendo el último nombrado fray Thomas de Segura, prior del convento de Chilapa hacia 1580) y con la indicación de algunas personas que son, según el código, ‘contadores de personas’.¹⁴

El contacto entre nahuas y castellanos según el Códice de Tzicatlán 2

A continuación, exponemos el texto en náhuatl del *Códice de Tzicatlán 2* y la traducción libre que realizamos. Debemos señalar antes algunas particularidades. La transcripción paleográfica se realizó respetando las grafías del original, incluso las abreviaturas y las separaciones. Únicamente se añadieron comentarios y dudas entre corchetes, pues con ello se pretende mostrar cómo fue el registro que hizo el escribano y su pericia para ello. La división de líneas del original se marcó con una diagonal [/], pero los cambios de párrafos del documento se siguieron en la transcripción. Cabe hacer notar que el escribano usó guiones o tildes para diversos propósitos: para separar frases —antes del “*auh*”— (f. 59r), al término del renglón, del párrafo o de la foja, e incluso en la separación o enumeración de personas o lugares. Empero, por ser indistinto su uso, preferimos indicarlo sólo como [tilde] tanto en el texto en náhuatl como en la traducción, pues esto permite entender la posible oralidad de lo plasmado ya en alfabeto, tal y como lo ha señalado Montes de Oca (2013, 9-10) para el caso de los difrasismos.

En la traducción, se presenta una versión libre y depurada, lo más apegada a la gramática del español pero sin modificar en demasía la posible estructura oral de la narrativa, y con anotaciones entre corchetes sobre la interpretación de frases. Esto se deriva de un trabajo amplio que implicó la transcripción paleográfica, la identificación de morfemas y el desatado de abreviaturas (además de la inclusión de otras indicaciones propias del trabajo paleográfico como roturas, tildes o manchas). Después de la paleografía se realizó la identificación de morfemas y funciones lingüísticas y se hicieron tres traducciones: primero, una línea por línea y elemento por elemento; después, una apegada a la gramática original; finalmente, una primera traducción libre. Para la traducción nos valimos de las gramáticas de Carochi (1759; 2001), Launey (1992) y Wright (2016), de los apuntes digitales de Wimmer (s/f; *apud* CEN 2009) y, principalmente, del *Vocabulario* de Molina (1992 [1571], I y II). Por cuestiones de espacio omitimos todos estos elementos, pero remitimos a la obra en preparación de los autores donde se expondrán tales análisis (Rodríguez y Rosas s/f).

Cabe señalar que en esta versión también se omitió un número importante de citas relativas a la interpretación de frases, de ejemplos escriturarios en otros documentos y, en general, de señalamientos sobre decisiones de traducción o de análisis morfológico, además de los argumentos y las referencias que los sustentan. Esto se hizo con la finalidad de dar mayor

importancia al contenido del documento que a la información lingüística, ciertamente relevante. Como toda traducción, la que aquí presentamos es una propuesta de lectura e interpretación, por lo que no dudamos que haya formas más pulcras de trasladar ciertas ideas culturales de un idioma a otro (Peralta et al. 2004). Sin embargo, debido a la importancia de la fuente en el contexto en que nos encontramos, a su particularidad regional e histórica, creímos de suma relevancia ponerlo a disposición del público lector.

Comentarios al texto del Códice de Tzicatlán 2

La narrativa plasmada en el *Códice de Tzicatlán 2* presenta una estructura semejante a la de otros códices cuya temática es también la historia local (regularmente enmarcada en la historia mexicana): una sección prehispánica en la que corren los años y la escritura tradicional indígena (fojas 1r a 55v), un momento de quiebre representado por el arribo de los castellanos, y la descripción de los eventos subsecuentes, ésta ya sin la escritura tradicional indígena, sino priorizando la escritura alfabética (fojas 56r a 65v) (Pastrana 2011; Limón y Pastrana 2011). Ejemplos de este tipo de códice son, en el centro de México, el *Códice Aubin* (Tena 2017) y la *Histoire du mexicaine depuis 1221 jusqu'en 1594* (Medina 1998); en el sur de Puebla, la *Historia tolteca chichimeca* (Kirchhoff, Odena y Reyes 1976), el *Libro de los guardianes de Cuauhtinchan* (Medina 1995), los *Anales de Tecamachalco* (Celestino y Reyes 1992) y los *Anales de Tepeteopan* (Lara, Celestino y Pérez 2009), aunque estos dos últimos fueron escritos en su totalidad en alfabeto latino.

Ahora bien, si es cierto que el *Códice de Tzicatlán 2* guarda relación con todos los documentos anteriormente mencionados —y con varios más—, también lo es que en el material aquí presentado sobresalen las particularidades: el estilo de los signos calendáricos, la narrativa más apegada a los acontecimientos de Culhuacán y Texcoco, ciertas grafías en la forma alfabética del náhuatl, como la omisión en algunas partes de la grafía <ch>, como ocurre en “acamapihtzin”. Estas peculiaridades posiblemente se deben a que el códice fue creado en una región alejada de otros centros de producción documental (centro de México y sur de Puebla), evangelizada por agustinos y no por franciscanos (Gerhard 1986, 111; Rosas y Rodríguez 2016, 181-82). Ciertamente pudo haber algún avance franciscano en la región, en Chiautla de la Sal, pues dicha orden se estableció en esta localidad para penetrar hacia el poniente, partiendo del

convento de Chietla que, posteriormente, fue cedido a los agustinos (Grijalva 1985 [1624]; Gómez de Orozco 1927).

Sin embargo, se debe anotar que el documento señala como primeros evangelizadores a los dominicos, cuyos avances iniciales se vieron reflejados con la fundación del convento de Santo Domingo en Izúcar hacia 1530 (Gerhard 1986, 166). Según el códice, en los primeros años de la evangelización los pobladores de la región se dirigían a Izúcar a tomar la doctrina, hasta que arribaron los agustinos a Chiautla y avanzaron a Tlapa, fundando con ello templos para la enseñanza de la doctrina (Ricard 1995, 147-53).¹⁵ Izúcar tuvo un lugar clave en la conquista, pues fue ahí donde los enviados de la provincia de Coixtlahuaca llegaron con Cortés para ofrecerse como vasallos (Cortés 1992 [1519-1534], 92-95; Paredes 1991, 25) después del pacto con Mazatzin, del vasallaje de éste y de su ofrecimiento de la conquista de la Mixteca (Oudijk y Restall 2008).

Ahora bien, como parte de las particularidades de la narrativa del códice debemos destacar la perspectiva de los acontecimientos durante el contacto. Mientras que diversos anales de Puebla inician con el arribo de los castellanos a las orillas del mar (*Historia tolteca chichimeca*) o a Tlaxcala (*Libro de los guardianes, Anales de Tecamachalco*), en el *Códice de Tzicatlán 2* se anota que Huehuexiutentzin decide esperar al capitán marqués en Chiautla (f. 58v), por lo que, en lugar de narrar los acontecimientos de la caída de Mexico-Tenochtitlan, se enumeran las tierras del abuelo del narrador, “Don Visente de Morina Don Alonso Pacxatzin”, en una suerte de recorrido de linderos (f. 59r-v). Posteriormente, se resumen distintos eventos en una línea que indica la llegada del capitán marqués y los padres de Santo Domingo (f. 60v); otra línea presenta las primeras fundaciones religiosas en Piaxtla, Huamuxtitlán y Teotlalco (f. 61r), ahonda un poco más en los tributos dados en mantas y en oro (f. 61r-62r) y da paso a un listado de alcaldes mayores, gobernadores y frailes agustinos que dieron servicio en Chiautla. De este modo, en las últimas ocho fojas el contenido se concentra únicamente en los acontecimientos locales, sin registrar eventos del centro de México, del capitán marqués o de sucesos ocurridos más allá de la Nueva España, como sí sucede, por ejemplo, en el *Libro de los guardianes de Cuauhtinchan* (Medina 1995). Tan localista es la visión del narrador que incluso hace una identificación (con pleno sentido de separación) de lo que está “allá”: “ytoteo rey yn onpa españa”, ‘de nuestro señor rey de allá de España’.

En ese mismo sentido, es importante destacar la forma como se percibió la conquista. Aunque en algunos anales ésta se presenta como una destrucción —como en la *Historia tolteca chichimeca* (Kirchhoff, Odena y Reyes 1976, 230 [424]) “Inic tipoliuhque”—, en el *Códice de Tzicatlán 2* el narrador se lamenta por la pobreza creada (f. 61v) como resultado de los tributos en oro que debían llevar a Mexico, y a que se vuelve a tributar mantas de volutas posiblemente como era en la época prehispánica. De hecho, ésta parece ser la única ocasión en que se expresa el punto de vista del narrador, posiblemente compartido en otras poblaciones.

Otra particularidad del código es que en él se muestra la forma en que se entendió la organización política y eclesiástica una vez instaurado el sistema virreinal. En primer lugar, al mencionar el arribo de los soldados de “dios”, del “rey”, de “allá de España”, se evoca una organización no nativa. Además, se utiliza la voz castellana “rey” para nombrar a esa autoridad; se usa “ytoteo” (abreviatura de *yn totecuyo*), ‘nuestro señor’, en oposición al *tlatohuani*, ‘gobernante’ —o “señor de sieruos”, como lo registró Molina (1992 [1571], I: f. 108v; cf. II: f. 140r)—,¹⁶ para referirse a Huehuexiutentzin; además, se impone una identificación y una separación territorial al usar la frase “ynonpa españa” (*yn ompa España*), ‘allá en España’.¹⁷

El *tlatocayotl* es mencionado únicamente en tres ocasiones en el *Códice de Tzicatlán 2*. Las dos primeras ocurren durante la época prehispánica¹⁸ y se refieren al inicio de un nuevo linaje: la entronización de Acamapichtzin al frente de Tenochtitlan y el intento de Maxtlaton (Maxtla) por tomar Azcapotzalco, guerreando contra Iscohuatzi (Izcoatl). Ahí se dice que:

yn oquicauque yn tlatocayotl yn dejaron el tlatocayotl a Maxtlaton en
maxtlaton y xochimilco y coyohua- Xochimilco en Coyohuacan en Tol-
can y tostiltan ycohuatl ychan titlan en Cohuatlichan¹⁹

La tercera mención se encuentra en la foja 60v, ya tras el arribo hispano, cuando el gobernante local Pacxatzin deja el poder al capitán marqués.²⁰ Esto nos hace pensar que el narrador está consciente de que el *tlatocayotl* fue lo que se entregó, con todo lo que ello implica (incluido el cambio de linaje). Es curioso que esta entrega no es hacia el rey, sino hacia el capitán marqués y los dominicos, acto que se marca simbólicamente con el bautismo de Pacxatzin.

Ahora bien, recuérdese también que en las narrativas mesoamericanas regularmente se asoció la figura de autoridad castellana con el apelativo del

“capitán marqués”, es decir, Hernán Cortés, aunque no siempre se aportaban datos de identificación personal, por lo que seguramente se trataba de un símbolo del poder castellano ante las autoridades locales.²¹

En ese mismo sentido, es importante destacar que, aunque se menciona a “Dn, Juan Tzomologas”, o Juan de Zumárraga —referido como “tiopixca tlatohuani *obispo*”, literalmente ‘religioso gobernante *obispo*’ (Molina 1571 [1992], I: f. 89v, 101r)—,²² suponemos que Zumárraga no visitó la región, pues incluso en informaciones de mediados del siglo xvi se habla de una completa falta de religiosos allí. Quizá lo que sí llegó fue una carta a su nombre, un informe o algún religioso que en su nombre hizo fundaciones. Como ocurrió en el caso del “capitán marqués”, en la memoria de los nativos quedó el nombre del personaje sobresaliente (capitán o arzobispo), pero no del individuo que lo representaba.

Otro concepto usado en los códices de *Tzicatlán 1* y *2* es el de *altepetl*. En ambos casos este vocablo se usa de tal forma que es posible traducirlo como ‘pueblo’. Esto es equivalente a lo que Gibson (2000 [1964])²³ y Lockhart (1999, 27-88) hallaron en la vasta documentación revisada del centro de México. El *altepetl*, a grandes rasgos, es la forma básica de organización política de los pueblos nahuas del centro de México. Esta estructura política tiene su arraigo en el *calpolli*, la forma de organización social fundamentada en el parentesco y el linaje que era la base social del *altepetl*. En el caso de los códices aquí analizados, hallamos la mención del concepto cuando se refieren los pueblos de la provincia que posiblemente estaban sujetos a Chiautla en tiempos prehispánicos:

Camelahuac ticneltilia ycato firma yn mochi altepetlyhuan chiautlan cabecera [...].	Es verdad, damos fe y es nuestra firma y de todos los pueblos y de Chiautlan <i>cabecera</i> [...]. ²⁴
---	---

En el caso del *Códice de Tzicatlán 1*, el concepto es usado únicamente en dos ocasiones: una para referir a los gobernados (“yn altepehuanque”, ‘los que poseen el pueblo’); otra para nombrar la categoría del pueblo (“Ni Can ypan altepetl santo san luCas tzica”, ‘Aquí en el pueblo San Lucas Tzicatlán’).²⁵

En un documento de Cualac (hoy Cualác, Guerrero), de 1695, los pobladores son nombrados como “tialtepehuaque”, término que en la traducción contemporánea se tradujo como “los del pueblo”.²⁶ Por otro lado, en un documento de Tlancualpican (hoy localidad perteneciente a Chiautla

de Tapia, Puebla), de 1674, donde se hace una petición para suspender el tributo al alcalde mayor de Chiautla, se utiliza también la frase “ynte huan-tin yn ti moma çehualtzitzin huan yn nican ypan \ altepetl yn santa maria a Çop Çion tlan Cua ylpi\can [...]”, que en 1675 se tradujo como “Nosotros los naturales del pueblo de Santa Maria asun\cion tlanquailpican [...]”.²⁷ Empero, como se nota en la traducción —e inclusive en el mismo texto en náhuatl—, ya para entonces abundaba la identificación de los alcaldes mayores, se nombraba a algunos fiscales y se tiene un registro relativamente detallado de los frailes y clérigos que llevaron la doctrina a la región, así como a Izúcar y a Tlapa.

Comentarios finales: la importancia de los archivos locales

Gracias a la abundancia y complejidad de las investigaciones académicas relativas al contacto entre castellanos, nahuas y otros pueblos nativos, poseemos ya una base de conocimiento sólida que resulta en un panorama más nítido de los sucesos del convulso siglo xvi. Sin embargo, como toda historia, ésta no es impermeable a sesgos narrativos de diversa índole ni está cerrada a una sola línea narrativa o a un único enfoque (Navarrete 2011). Por ello, actualmente contamos con un número cada vez mayor de fuentes (muchas de ellas poco o nada conocidas en el medio académico) que dan cuenta de nuevos puntos de vista sobre los procesos como el aquí descrito.

En este breve espacio, nuestro objetivo principal fue dar a conocer una nueva narrativa sobre un evento histórico bien documentado para el centro de México, pero poco conocido en regiones más alejadas, como el suroeste poblano. Como muestra el códice aquí analizado, durante la conquista y evangelización en esa región, los pueblos nativos fueron agentes activos y creadores de sus propias narrativas. Por ello, la valía del *Códice de Tzicatlán 2* descansa también en el hecho de que éste nos ofrece un panorama del proceso de cambio ocurrido en la primera mitad del siglo xvi en este rincón de lo que hoy es México.

Además, este documento nos ha permitido adentrarnos en la visión que los grupos nahuas tenían sobre el acontecimiento y sobre los elementos que lo conformaron. Gracias a él podemos observar cómo interiorizaron ellos el fenómeno, cómo lo describieron, con base en qué conceptos lo asimilaron, qué semejanzas encontraron y qué diferencias marcaron.

Finalmente, se debe anotar que, aunque no es una novedad señalar la importancia que poseen los repositorios documentales locales, sí es necesario recordar que los documentos conservados en los pueblos (de cualquier temporalidad y en cualquier formato) son una importante fuente que permite ampliar el espectro de los sucesos acaecidos en distintas etapas históricas en cada rincón de lo que hoy es México. Además el espectro de los sucesos acaecidos en distintas etapas históricas en cada rincón de lo que hoy es México. Además, junto a otro tipo de fuentes —narrativas orales, soportes pétreos, monumentos históricos y arqueológicos y registros etnográficos y lingüísticos actuales— estas nuevas fuentes pueden dar paso a investigaciones cada vez más amplias y complejas sobre las sociedades que habitan y habitaron estos espacios.

PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN

APTZI, *Códice de Tzicatlán 2*, f. 58v-54v

[f. 58v] ynquac yayauh sexihuitl hualas yntoteuh 8,5 [¿Ds?]/ yni aoquis cahuan ytoteo rey ynon pa/ españa ytoqa capitan marques nican/ oyecoc chiautla llehuatl huey tlatohuaní/ huehuexiutentzin yayo sexihuitl omomi/ quilia yacmo ypan oyecoc yn capitan/ marques casa ytel pohhuan yn pan/ oyecoc ytlatohuani marques ynóquí/ hualicac y santa fe tlanelto qulistle/ ynictlato catisque yn quecholtzín/ yn quisen pachohuaya ynícanchi/autla altepetl yhuan macuiltzin Y/huan yayaumecatzi yhuan yecahuil/tzi yhuan sihuacohuatzi [tilde] ypoyoma/tzi [tilde] aquiyahuatzi [tilde] 9 xiutemo/ tzín [tilde] 10 ayohuatzín [tilde]/

huel llehuantí huel llehuantín nin/ yninpa oyecoyñ capitan marques/ yehuantínin yn amo o quinec que/ yntlatla pololos yngeneral marques/ onca quamoh apa nepa ypan [tilde]/
[tilde de seguridad]

[f. 59r] telihuitl onpa omotlalico yni aoquiscahua yn/ tovísorey [tilde] auh yn yautequíhuaque ycalpoleque/ ynipan oyecoc yn *capita marques* [tilde] san yhpohteca/tzi [tilde] teohuatzi [tilde] tlaynyotlactzin [tilde] tlahuicmecatzí [tilde] 6/ chiquasentlasolentzi [tilde] 7 quapetla quiautzi [tilde]/

ocotlan auh ytlatocalpantzin catitla [tilde] tlanistle/ chilán [tilde] tlacaquatzaltzin auh yn xicotlan huehue/ sacatzin yc chicnahuitequitl motenehua chiautla/ tlatocacalpa motenehua ytlalma sehualpan yno/ coltzi Dn. visente de morina Dn. alonso pacxatzin/ auh yn ocsequi y tlatocacal patolteca milan/ ytlalmasehualpa ytocoltzin ytocayoca acate/ pec ynahuac chachayac tlatohuenyo yca/ mac cuauhtle y teco yhcamilpa ytlalmasehual/ pa ytocoltzin ytocayocan xocololtepec ytoqa/ yocan tepanco níman [manchado:

APTZI, *Códice de Tzicatlán 2*, f. 58v-54v

[f. 58v] Cuando estaba de aquí para allá, el año uno vendrá nuestro dios *Dios*, sus soldados, de nuestro señor *rey* de allá de *España*, su nombre *capitan marques*, aquí llegó a Chiautla, él, el gran tlatohuani [rey] Huehuexiutentzin, después de un año se murió y aún no llegó el *capitan marques* a casa, sus jóvenes, y llegó el tlatoani *marques*, entre tanto trajo la *santa fe* y la creencia a gobernarnos, y Quecholtzin y ellos se le presentaron aquí, en el altepetl [pueblo] de Chiautla, y Macuiltzin, Yayaumecatzi, Yecahuiltzi y Sihucohuatzi [tilde] y Poyomatzi [tilde] Aquiyahuatzi [tilde] 9 Xiutemoztín [tilde] 10 Ayohuatzín [tilde]/

Y sobre todos ellos, sobre éstos llegó el *capitan marques* y ellos, éstos, no lo quisieron, y perderán la tierra en la guerra con el *general marques* ahí en Quamochapa, allá sobre [tilde]
[tilde de seguridad]

[f. 59r] el cerro [la cresta], allá vino a establecerse su capitán y el *virrey*. -- Y los que poseen trabajo de guerra [¿guerreros?] los *calpuleque* [guardas de barrio] y aquí llegó el *capitan marques* -- gente de la Santa Virgen -- el sacerdote -- las cosas del espíritu y del cuerpo -- Tlahuicmecatzí -- Seis Tlasolentzi -- Quapetlaquiautzi --

En Ocotlan, en la casa que es del principal / Chilán -- Tlacaquatzaltzin. En Xicotlán, el viejo Huehuesacatzin, por esto estos nueve tributos se llaman *Chiautla tlatocalpa* [el palacio de Chiautla], se llama las tierras de sus vasallos de mi abuelo *Don Visente de Morina Don Alonso Pacxatzin* / Y otro tlatocalpan [otro palacio] el de Toltecamila, las tierras de sus vasallos de nuestros abuelos, del lugar llamado Acatepec junto a la esparcida ofrenda [¿donde se da misa?] en la boca del águila, de su amo; en Ichcamilpa, las tierras de sus vasallos de nuestros abuelos, del lugar llamado Xocololtepec,

A]-tepanco analticaquí/ panahuia tosatl níman tetexalco niman/ tepepatlahco tlanicpatlan nímachia [manchado como diagonal] tla/

[f. 59v] chilatlautle níman yh poh quilan/ yaumosmosco ayoquantla on mona/ miquí coxocoltepec tepostlan y/ tlalmasehual pa y tocoltzn agua/ tzinco tepeyacac sentepec onpano/hua quipanahuia in tosatl canpaca/tetl onpanohua atlautle malinaltitla/ quaoloyocan yxtlaguatl onttemohua/ xa-xocoatlaco conana acautle onqui/ sa atlamaxac conana atentle tostla/ connamiquí apanco chiquitepec tzina/ catla o[testado: co][interlineado: cui] lan calpan catca ontleco ymix/pantetepe [interlineado: ca]caxtla niman ahuehue/tlycac canpa moloni atl nimante/lihuitl [otra tinta misma letra] onttemohua [testado: telihutl] atlautle/ tetexalco níman ontleco tepetitlan/ ontleco tequanguiacan onttemohua/ tetlacuilolco ynahuac tecuisitecomac/ atlautle conana onquisa tllcohuatl/ yapa connamiquí ocuilan on te/mohua aguacatitla canpaca atl [tilde]/námaman tlatzalan canpaca atl te/texalco yxtlatl [tilde]

[f. 60r] Níman hual temohua chiautipa tzatzapotla ním/an hual témohua ocse yxtlahuatl ytocayocan/ aguatepec ytlalmasehualpan yntocoltzn quecho/ltzn auh yn omocuatequi Dn. alonso basques [tilde]/oquinemantí ynín pílhuan cháutepec tzina/catla níman ohuala tlatatl y pilcayan otenamíc/ tla'almolco tohhuí.huíntetítla huítla [testado: y] lotl ypan/ telihuitl conana onttemohua atlaco ontleco asta/ xaltitlan apa quínamíquí ytenamíc níman/ calítec ytocayocan tzon panco yxtlahuatl/ quihual.lana tlapile ocsepamoselohua yx/ tlahuatl temohua teponahuas apa xolocohua/ yxtlahuac atlautle onquisa mimixtla otlá/ titla hualtleco nantziyocan telíhuítl níman/ hual temohua aguacatitla líxtlahuatl quihu[a]/ l ána íxtlahuatl niman hualtemohua tecui/cuilco ytlalmasehualpa yntocotzn pacxa/tzn [tilde]

[f. 60v] tzín ynicomoquate qué Dn visente morina/ de alvarado pacxatzín oquimonemactili/ ypan atlisque tlaquasque ytopilhuan/ ytocayocan tlatatl ypilcaya cuesalan/ Santa munica tzonmatlactecpanecat/ cocotzinco

del lugar llamado Tepanco, después Apanco que está del otro lado del agua y se le pasa la tuza, después a Tetexalco, después a Tepepatlachco y debajo, después, Chiautla

[f. 59v] Chilatlautle [la barranca de chile (roja)], después a Ychpochquilan, él va al altar de Ayoquantla, allí se encontraron en Coxocoltepec Tepostlan, las tierras de sus vasallos de nuestros abuelos, Aguatzinco Tepeyacac Sentepec, allí se atraviesa, se le pasa a la tuza, donde está la piedra de lavar, allí se atraviesa la barranca Malinaltitlan Quaoloyocan Yxtlagaatl [el llano], se bajaron a Xalxocoatlaco y alcanza el matorral, salieron para Atlamaxac y alcanza la rivera de Toztlan y se encuentra con Apanco Chiquitepec Tzinacatla Ocuila Calpan, fueron y subieron a Imixpantetepe Caxtla, luego está de pie el *ahuehuatl* donde brota el agua, luego el cerro, se bajaron [~~del cerro~~] al arrollo Tetexalco, luego subieron a Tepetitlan y subieron a Tecuanguiacan, se bajaron a Tetlacuilolco consigo *tecuisi*[?] Tecomac, el arroyo lo toma [y] sale la *tlilcohuatl* [y] desde ahí se fue y recuerda a Ocuilan, se bajan a Aguacatitlan donde está el agua [tilde] Yo [¿me?] pongo en la quebrada donde está el agua Tetexalco la sal [¿salineras?][tilde]

[f. 60r] Luego se baja hacia acá en Chiautipá Tzatzapotla, luego se baja hacia acá en otro llano llamado Aguatepec, las tierras de sus vasallos y de nuestros abuelos Quecholtzin. Y se bautizó [como] *Don Alonso Basques* [tilde]. Y toma [para allá] a sus nobles a Chiautepec Tzinacatla, luego vino la persona [la gente] a Pilcayan y se casó en Tla'almolco, se vuelve conejo en el lugar donde se emborracha [Huintetitla] [donde está] el corre caminos, sobre el cerro, lo toma y se baja hacia allá al río [y luego] subieron a Astaxaltitlan, al río, lo encuentra su esposa luego allá adentro de la casa del lugar llamado Tzonpanco, en la llanura lo haló hacia acá, al hijo del esclavo principal, otra vez se le recibe en el llano [que] se baja a Teponahuas, el río Xolocohua en el llano de la barranca [¿en el medio de la barranca?] y sale para allá a Mimixtla Otlatitla y suben para acá al cerro Nantziyocan, luego se baja hacia acá a Aguacatitla, al llano, lo haló hacia acá al llano, luego se baja hacia acá a Tecuicuico, las tierras de sus vasallos de nuestro abuelo Pacxatzin [tilde]

[f. 60v] [Pacxatzin], así que se bautizó [como] *Don Visente Morina de Alvarado* Pacxatzin, y él lo recibió [el nombre], por eso beberán y comerán nuestros hijos del lugar llamado la gente de Pilcaya, Cuesalan, *Santa Munica*

atzinco tzontehuitzco onpaoti/hualaque huehuetlan cuayhcatla cayh/
pohhuan onpa oyayaque yntlatohua/ ní xíutentzín [tilde]/

huel nican oasisco incapitan mar/ques huel ypan ynín xihuitl oecoc [tilde]/ [subrayado: A 5010 [tilde o 9]] huel ypan níxihuítl [misma letra otra tinta] yquaco/ ohualaque ynteopixque santo Domin/gos callehuanti yn ahtopa oquicala/ quico yn teoyutl yn tlatocayotl llehuatl/ yn pacxatzin oquitlatocatlalitehuac in/ capitan marques cayehuantin otecua/ tequíque ynteopixque Dominicos y teo/pixquí ytocatzi fray fernando yhuan/ yten-copa omopeshualtí ynteopantle ya/ onca omoquetz in xaltepan yhuan

[f. 61r] otlanhuatí inhuíloguas ytzocan onpa momahtití/huinyahuac-tzinco yn santo Domingo onpa opeu/qui in nemahtile yn totatzitzi yntoca fray visente de/ de morina onpa omomahtito ín cartillas llehuan/tín ín ahtopa oquipehualotíque ín cantorías/ auh ín piastlan ín quamohitlan y tiotlalco/ pipilti canícan omohitico y cartillas yhuan/ yn doctrina yhuan nican omocohuatequico ic/sennoya auh ipan nín xihuitl A1533 a[ño]s ca/ yquac nican ocalaquico chiautla Dn, Juan tzom[o]/logas tiopixca tlatohua-ni obispo huel lle/ huatzí ahtopa oquinmomaquilitlatocayotl/ yn fiscal mayor Dn. alonso basques nocol/tzín auh in níquac ymacopa insanto Do/mingo teopixque nican chiautla omote/quitilíaya cayehuatl in costic teocuitlal/ omocahuaya mexico omo ma[interlineado: ca]ya ycapí/tan mar-ques auh iniquac ocsepa/

[61v] onahuatiloc ín nican cháutla tlaca/ tequihuas macuilpouale 100 nican/ cabesera cháutla ocotlan macuil/poale 100 yn chilán yhuan xico/ tlan onpa mexico omocahuaya/ ymasehualtin quípacaya in costic/ teocuitlatl auh hueinetolinelistle omo/chíhuaya yca in masehualtín ocse/pa onahuatíloc ín altepetl nochí/ masehualte quítequitis incostictí/ ocuitlal sensen totolacatl temise/ tlatatl ic tequitihuas y quac in senca/ netolinelistle ocatca ypanpa ynteo/cuitlatl níman ocsepa onahuatiloc/ ín altepetl ycatequitihuas yca/ tlatzcalotilmatlé san llehuatl otemah/tí yca tlatzcalo tequitl auh huel/ yquac oncan omotequitilíaya/ ysanto Domingos niman omohui/ cacocsepa in tzocan acmo ocsepa/

[son] cuatrocientos diez personas del palacio Cocotzinco Atzinco Tzontehuitzco [de] allá vinieron [de] Huehuetlan Cuaychcatla, están junto con las doncellas, allá se fueron con el *tlatoani* [gobernante] Xiutentzín [tilde]/

Bien aquí llegó a acá el *capitan marques*, en éste año llegó [tilde] A 5010. En este año [también fue] cuando vinieron los padres de *Santo Domingo*, porque ellos primero vinieron, y la divinidad, al señorío de él, de Pacxatzin, [quien] tomó el poder y lo dejó al *capitan marques*, fueron ellos los que lo bautizaron, los padres *Dominicos*, el padre, su nombre, *fray Fernando*, y por [su] mandado se comenzó el templo, allí se levantó en Xaltepan, y

[f. 61r] ordenaron ir leguas [a] Ytzocan [Izúcar], allá fueron a estudiar a Ahuatzinco en *Santo Domingo*, allá comenzaron la lección el venerado padre llamado *fray Visente de Morina*, allá se fueron a estudiar las *cartillas*, ellos primero le dieron comienzo a las cantorías. En Piaztla [Piaztla], Quamochtitlan [Huamuxtitlán] y Teotlalco, los nobles aquí vinieron a aprender las *cartillas* y la *doctrina* y aquí se vinieron a trabajar, para eso estaban juntamente echados. En este año A 1533 años, sí, cuando vinieron a entrar a Chiautla, *don Juan Tzomologas* [*sic* por Juan de Zumárraga], religioso *tlatohuani obispo* [arzobispo], así ellos primero le entregaron el gobierno al *fiscal mayor Don Alonso Basques*, mi abuelo. Entonces en su parte de arriba, en *Santo Domingo* [¿el mayor de Santo Domingo?] el religioso de aquí de Chiautla, trabajaban para él el oro que se dejaba en México y se le daba al *capitan marques*. Entonces otra vez

[f. 61v] se ordenó que aquí en Chiautla, al que tiene a la gente de trabajo, cien [5×20=100] 100 aquí en la *cabesera* de Chiautla, Ocotlan [5×20=100] cien 100 de Chila y Xicotlan, allá en México, se dejaba que los macehuales lavaran el oro. Gran pobreza se hacía con los macehuales. Otra vez se ordenó llamar a la gente del *altepetl* [pueblo] [con] el oro cada uno, la gente repleta de cañutos [de oro], así pues todos trabajarán entonces mucho; nos hicimos pobres, por eso del oro; luego se ordenó que en el *altepetl* [pueblo] otra vez se trabajará alguna vez mantas de volutas, a él mismo [al capitán marqués] le fueron a enseñar el tributo [de las mantas] de volutas. Luego entonces, allí trabajaban en *santo Domingos*, después otra vez en Itzocan [Izúcar], no otra vez

[f. 62r] ohualaque niman ohuala seclerigo ytocha Dn./ gaspar de urrusas niman yquac ontemocuí/ tlauhuiyaya ycateoyotica míssa yhuan quí/ temah-tiaya in teotlatole yhuan ocsequí/ tlaneltoquilistle yhuan tequate quiaya auh/ ypan nin xihuitl de 1535 a[ño]s yníquacomeca/huí íntoteo visorey niman ollecoc mexico/ niman onpeuqui yn llehuatzin omomacac ín/tlaxcalotequitl acmo omomacac in capitan/ marques auh ymac onesqui in teocuitlatl/ ístac niman ohuala Dn. andres de varios/ alcalde mayor yhuan nican chiautla oqui/mo cuitlahuíaya íntemetztle niman omo/tlalí gobernador Dn. Andres chiacohuatzín/ nican chane chiautla auh niman otlamic/ ynitequiuh Dn. Andres de varia alcalde mayo[interlineado: r]/ niman ohuala sacarillo alcalde mayor/ auh nimanotlamic ynitequiuh [tilde]

[f. 62v] [al margen: o] ocsepa sallallehuatl ínsacarillo alcal/de mayor miman omocauh intlatzca/ lotequitl niman opeuque'y mac yteo/cuitlatlacmo omotlalí gevedor auh/ niman omotla nahuatili ín visorey/ ingobernador huaylas xochimilco/ ytocha Dn. Juan andres auh in otlá/ micytequiuh carillo alcalde mayor/ niman ohuala juan bravo alcal/de mayor auh ingobernador Dn./ melchor tequanecpale y macoxexe/lihuic estayotl yquac omotac in/ quename inmarca ín pipilti in/ tlatoque auh in otlamic ytequiuh/ bravo niman ohuala Dn. pedro la/dro alcalde mayor auh inteopixqui/ caontlamantle in otiopixcatia sen/pohual xiutica in santo Domingo/ in fray bernaldo yhuan Dn. gas/par de rogas clerigo auh ypan/ nín xihuitl de 1546 a[ño]s ca oncan/

[f. 63r] oquipehualtíque ín te[interlineado: o]pixcayotl y padre A/gustinos teopixque ahtopa oquí pehualtí/ fray graviel cortes nican chiautla oquichiu/ que oncan otlapíaya mochi tlaca auh niman/ oyayaque tlapa niman ohual mohuicac se/ clerigo y tocatzín Dn. Juan roque oconanasqui/a ín altepetl ayacmo ohuelitic ín calaquís/ teopa niman omotzatzacuilí ín teopa cale/ caya onca mohuitztica fray graviel cayamo/ teopíxcatilía auh in otlamíc y tequiuh ladro/ niman ohuala ditargo alcalde mayor auh/ in teopixquisaya llehuatzí ocatacaya/ ayamo onca ín agustinos san oclehuan/ tzín ín frailes frai gaspa de aquino maes/tro yhuan frai sebastian auh ín gober/nador Dn. melchor cordos tequan ec pale/ auh ínotlamíc y tequiuh dí targónima[interlineado:n]/ oguala Antt.o de peralta [tilde]

[f. 63v] Alcalde mayor aguíñ teopixquí fra/y gaspar de aquino callehuatzín/ y tencopantzínco yomíquani teo/pantzitile ayac mooncallesqui ín/

[f. 62r] vinieron luego, vino un *clerigo* llamado *don Gaspar de Urrusas*, luego entonces bajaba a cuidar con santa *míssa* y enseñaban la doctrina y otras cosas de la fe y bautizaba. En este año *de 1535 años*, entonces se hizo llegar nuestro señor *visorrey*, después llegó a México, después se comenzó a dar a él el tributo de tortillas, no se dio al *capitan marques*. Y en su mano vino a aparecer la plata, después vino *don Andres de Varríos, alcalde mayor*, y aquí en Chiautla lo cuidaba el plomo, luego se asentó como *gobernador don Andres Chiacohuatzín*, aquí el de la casa de [residente de] Chiautla. Después terminó su oficio *don Andres de Varia, alcalde mayor*, después vino *Sacarillo, alcalde mayor*. Después terminó su oficio [tilde]

[f. 62v] otra vez fue él, *Sacarillo, alcalde mayor*, luego cesó el tributo de [las mantas] de volutas, después empezaron en su mano [dieron] el oro, no se asentó [como] *gobernador*. Después ordenó el *visorrey* [que] vendrá de Xochimilco el gobernador, llamado *don Juan Andres*. Terminó su oficio *Carillo [Sacarillo], alcalde mayor*, después vino *Juan Bravo, alcalde mayor*. El gobernador, *gobernador don Melchor Tequanecpale*, en su mano repartió la salmuera [las salineras], entonces se vio cómo se *marca* a los nobles, a los gobernantes. Terminó su oficio *Bravo*, después vino *don Pedro Ladron, alcalde mayor*. El sacerdote dos cosas se hizo, sacerdote 20 años [El sacerdote ordenó sacerdotes cada 20 años] en *Santo Domingo*, a *fray Bernaldo* y a *don Gaspar de Rogas [sic por Rojas], clerigo*. En este año *de 1546 años*, allí

[f. 63r] comenzaron el sacerdocio los *padres Agustinos*, sacerdotes, primero comenzó *fray Graviel Cortes* aquí en Chiautla, él hizo allí guardar toda la gente. Después se fueron a Tlapa, luego vino y se llevó a un *clerigo* llamado *don Juan Roque*, llegaría al altepetl [pueblo, pero] ninguno pudo, y entrará al templo, luego se rodeó la casa del templo [¿se construyó el atrio?], fue allí, está viniendo *fray Graviel*, fue a ordenarles a otros. Terminó su oficio *Ladron*, después vino *Ditargo[?], alcalde mayor*. El sacerdote solamente va él y aún no estaban allí los *agustinos*, nada más ellos, los *frailes frai Gaspar de Aquino maestro y frai Sebastian*. El *gobernador don Melchor Cordos Tequanecpale*. Terminó su oficio *Ditargo*, después vino *Anttonio de Peralta*, [tilde]

[f. 63v] *alcalde mayor, agustino* sacerdote *fray Gaspar de Aquino*, ése por nombre se apartó [en nombre de él se apartó] de la iglesia, aún no

axaltepa huel llehuatzín oquíta/ta machiuh yayehuan ín onccat/qui ypan
 telihuítl ín fray gaspar/ dequino níman oquiquetz sanoc/cale auh in otlamic
 ytequíuh pe/ralta niman ohuala Dn. fran.co/ gravarosa alcalde mayor auh/
 ín teopixqui fray baltasar de/ sepala yehuatl onca motequí/tíliá ytíc y san
 occale auh/ ín gobernador Dn. estevan cas/taniedas auh y otlamic carlos/
 castro níman ohuala fran.co fíne/ro alcalde mayor [subrayado:6] xihuitl
 [tilde]/ oquiu níman ohuaya teopix/catzitle fray Diego de resivo/ mochí
 oquiscalti ín teopa/ cale auh in gobernador Dn. / [tilde]

[f. 64r] graviel de seda ín resíbo mochi oquis/caltí ín teopancale quenín
 ytetzonpe/ quí ín axcan ycac yhuan albertao qui/ma in aros auh ín otlamic
 ytequiuh/ fínero nímannohuala Juan ribera [subrayado: 6]/ xíuhtí ín al-
 calde mayor auh in teo/pixqui fray f[interlineado:r]an.co de madalena
 auh/ in otlamic ytequiuh y teopixqué fray/ dela magdalena nímanohuala
 fray/ Juan de la cruz prío y macotlatlac/ ínteopancale sancalle níman otlana/
 huatí ontlapeh momanas in nícalten/co prío y caca on xiutica ín
 cala/ostro santla pehtípan in ohuilohuaya/ níman ohuala ín escalera ya
 omotla/lí auh ín otlá míc ytequí fray Juan/de la cruz níman ohuala fraí Die/
 go davila amotlahuelitac níman/ oyaqui o[interlineado: c]sepa ohuala fray
 Juañoso/sano yoquí amotlahuelitac san/

[f. 64v] sanyey siutica ocatca ome prior/ ocatcaya nímanohua[testado:l]ya
 fray/ alonso deregado níman ohuala/ Dn. pedro de agui[testado:tao]lar auh
 in/ otlamic ytequio fray alonso de/ regado niman ohuala frai alo/nso solís
 níman ohuala fray [tilde]/ bartolomen de la cruz ocsepa/ ohuala fray bar-
 tolomen de la cru[interlineado: z]/ callehuatzi oquítemah Doctrina/chris-
 tiana níman oncan oqui/copinque yhuan tetlatlanilís/tle santa fe catho-
 lica ytehpá/ ínyey personas huel yehuatzi /in nohuian altepetl ypa ocon/
 momoyauh ín Doctrina casan niman casaye yhuan ín Dn./ pedro axilar
 gobernador ni/ man omoteilhuito cahuel yttos/ in saserdotes [...]

estaban allí en Axaltepa, realmente vio su medida, y allí está *fray Gaspar de Aquino* en su cerro; después, mientras, levantó la casa [templo/sacristía]. Terminó su oficio *Peralta*, después vino *don Francisco Gravarosa, alcalde mayor*. El sacerdote *fray Baltasar de Sepala*, él allí hizo su trabajo dentro, mientras en casa [allí hizo su oficio, dentro de la casa]. El *gobernador* [fue] *don Estevan Castaniedas*. Terminó [su oficio] *Carlos Castro*, después vino *Francisco Fínero, alcalde mayor* 6 años [tilde]. Todavía después el reverendo padre *fray Diego de Resivo*, todo fue a disciplinar al templo. El *gobernador* [fue] *don* [tilde]

[f. 64r] *Graviel de Seda*, el *Resibo* todo, fue a disciplinar al templo [el gobernador fue a disciplinar (crecer) en todo a Resibo(?)], ¿cómo fue el inicio de linaje? Hoy día está en pie, y *albertao*, sí el *aros* [?]. Terminó su oficio *Fínero*, después vino *Juan Ribera* 6 años de *alcalde mayor*. El sacerdote [fue] *fray Francisco de Madalena*. Terminó su oficio *fray de la Magdalena*, después vino *fray Juan de la Cruz prior*, en su mano se quemó el templo, sólo la casa, después ordenó ojejar[?], se ofrecerá a las afueras de mi casa, por eso el prior estuvo de pie dos años [en el] *calaostro* [claustro], sólo en la plataforma, se fueron; después vino *Escalera*, ya se asentó. Terminó su oficio *fray Juan de la Cruz*, después vino *fraí Diego Davila* y no miró con enojo [lo que se hizo], después fueron otra vez, vinieron *fray Juañoso*, sólo fueron sin desearles mal, solamente

[f. 64v] sólo tres años hubo dos *prior* [priors]; después vino *fray Alonso Deregado*, después vino *don Pedro de Aguilar*. Terminó su oficio *fray Alonso de Regado*, después vino *frai Alonso Solís*, después vino *fray Bartolomen de la Cruz* y otra vez vino *fray Bartolomen de la Cruz*, fue él quien hizo enseñar la *Doctrina christiana*, después allí sacaron copias de ésta y el examen de la *santa fe catholica*, sobre tres *personas* [¿sobre la trinidad?], él mismo lo hizo, en todas partes del altepetl [pueblo], por ello esparció para allá la *Doctrina*, solamente después, y *don Pedro Axilar gobernador*, después fueron a pleitear porque hubiera más *saserdotes* [...]

BIBLIOGRAFÍA

Documentos

- Archivo General de la Nación (AGN), fondo *Mapas, planos e ilustraciones*, no. 824.
 Archivo General de la Nación (AGN), fondo *Tierras*, exp. 689, exp. 1, 1734-1777.
 Archivo Parroquial de Tzicatlán (APTZI), *Códice de Tzicatlán 1*.
 Archivo Parroquial de Tzicatlán (APTZI), *Códice de Tzicatlán 2*.

Obras publicadas

- Barlow, Robert H. 1995 [1949]. "El códice de Coetzala, Puebla". En *Obras de Robert H. Barlow. Vol. 6. Fuentes y estudios sobre el México indígena. Segunda parte. Actuales estados de Colima, Guerrero, Hidalgo, Michoacán, Morelos, Oaxaca, Puebla, Tlaxcala, Veracruz y Yucatán*, edición de Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés, 451-52. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de las Américas.
- Boone, Elizabeth Hill. 2010. *Relatos en rojo y negro. Historias pictóricas de aztecas y mixtecos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Carochi, Horacio. 1759. *Compendio del arte de la lengua mexicana*. México: Imprenta de la Bibliotheca Mexicana. https://catalogo.iib.unam.mx/F/-/?func=find-b&find_code=SYS&local_base=bnm&format=999&request=000020416.
- Carochi, Horacio. 2001. *Grammar of the Mexican Language with an Explanation of its Adverbs (1645)*. Traducción al inglés, edición y comentarios de James Lockhart. Stanford: Stanford University Press.
- Celestino Solís, Eustaquio y Luis Reyes García. 1992. *Anales de Tecamachalco. 1398-1590*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- CEN. 2009. *CEN: Juntamente. Compendio Enciclopédico del Náhuatl*. Programa ejecutable y en línea. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. <https://cen.sup-infor.com/#/home/hellow>
- Cortés, Hernán. 1992. *Cartas de relación*. México: Porrúa.
- Galarza, Joaquín. 1988. *Estudios de escritura indígena tradicional azteca-náhuatl*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Archivo General de la Nación.
- Galarza, Joaquín. 1996a. *Tlacuiloa. Escribir pintando*. México: Tava.
- Galarza, Joaquín. 1996b. *Códices y pinturas tradicionales indígenas en el Archivo General de la Nación*. Estudio y catálogo. México: Tava/Amatl/Librería Madero.

- Gaur, Albertine. 1990. *Historia de la escritura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gerhard, Peter. 1986. *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Gibson, Charles. 2000 [1964]. *Los aztecas bajo el dominio español*. México: Siglo XXI.
- Gómez de Orozco, Federico. 1927. "Monasterios de la orden de San Agustín en la Nueva España en el siglo xvi". *Revista Mexicana de Estudios Históricos* 1: 40-54.
- Graulich, Michel. 1974. "Las prerogaciones aztecas y el ciclo de Mixcoatl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 11: 311-54.
- Grijalva, Juan de. 1985 [1624]. *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García. 1976. *Historia tolteca chichimeca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública.
- Lara Tenorio, Blanca, Eustaquio Celestino Solís y Elisa Pérez Alemán. 2009. *Anales de Tepeteopan. De Xochitecuhtli a don Juan de San Juan Olhuatecatl*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Launey, Michel. 1992. *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Limón Olvera, Silvia y Miguel Pastrana Flores. 2011. "Códices transcritos con pictografías". En *Historiografía novohispana de tradición indígena. Vol. 1*, coordinación de José Rubén Romero Galván, 115-32. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lockhart, James. 1999. *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo xvi al xviii*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez, José Luis. 1989. "Las crónicas de la conquista de México (un resumen)". *Historia Mexicana* 38 (4): 677-700.
- Medina González, Xóchitl. 1998. *Histoire du mexicaine depuis 1221 jusqu'en 1594. Manuscrito núm. 40 del Fondo de Manuscritos Mexicanos, Biblioteca Nacional de Francia*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Medina Lima, Constantino. 1995. *Libro de los guardianes y gobernadores de Cuauh-tinchan (1519-1640)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Molina, Alonso de. 1992 [1571]. *Vocabulario en lengua castellana-mexicana [I] y mexicana castellana [II]*. México: Porrúa.
- 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.
- Navarrete Linares, Federico. 2011. *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altepetl y sus historias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Oudijk, Michel R. y María de los Ángeles Romero Frizzi. 2003. “Los títulos primordiales: un género de tradición mesoamericana. Del mundo prehispánico al siglo XXI”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* XXIV (95): 19-48.
- Oudijk, Michel R. y Matthew Restall. 2008. *La conquista indígena de Mesoamérica. El caso de Don Gonzalo Mazatzin Moctezuma*. México: Universidad de las Américas/Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Puebla/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Paredes Martínez, Carlos Salvador. 1991. *El impacto de la conquista y colonización española en la antigua Coatlalpan (Izúcar, Puebla) en el primer siglo colonial*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Pastrana Flores, Miguel. 2011. “Códices anotados de tradición náhuatl”. En *Historiografía novohispana de tradición indígena. Vol. 1*, coordinación de José Rubén Romero Galván, 51-84. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Peralta, Valentín, María del Carmen Herrera, Constantino Medina, Brigida von Mentz, Elsie Rockwell y Zazil Sandoval. 2004. “Traducción de documentos en náhuatl: una perspectiva interdisciplinaria”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 35: 179-206.
- Ricard, Robert. 1995. *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez Cano, Laura. 2016. “Los topónimos de la Mixteca Baja. Corpus y análisis epigráfico y cartográfico”. Tesis de Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rodríguez Cano, Laura. 2017. “El arte de escribir y medir el tiempo en la Mixteca Baja prehispánica y novohispana”. *Saberes. Revista de Historia de las Ciencias y las Humanidades* I (1): 43-76.
- Rodríguez Cano, Laura y Rodolfo Rosas Salinas. 2022. “Arqueología y etnohistoria de la Mixteca Poblana”, *Intercambios. Estudios de Historia y Etnohistoria* 5 (5): 91-101.
- Rodríguez Cano, Laura y Rodolfo Rosas Salinas. en prensa a. “A New Colonial Codex on Native Paper”, *Latin American Indian Literatures Journal*.

- Rodríguez Cano, Laura y Rodolfo Rosas Salinas. en prensa b. “Un códice en anales del Suroeste poblano”, *Thule. Rivista italiana di studi americanistici* 48/49.
- Rodríguez Cano, Laura y Rodolfo Rosas Salinas. s/f. *Los códices de Tzicatlán. Estudio integral*. Manuscrito inédito.
- Rosas Salinas, Rodolfo. 2020a. “La pintura de Amoltepec, Oaxaca. Análisis de sus signos y contextos histórico y étnico”. Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rosas Salinas, Rodolfo. 2020b. “El aro de juego de pelota de San Pedro Ocotlán, suroeste de Puebla, México: ¿un culto al sol?”. *Anales de Antropología* 54 (2): 35-44.
- Rosas Salinas, Rodolfo y Laura Rodríguez Cano. 2016. “Nuevas evidencias del estilo ñuiñe en el suroeste poblano”. *Itinerarios. Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos* 24: 167-86.
- Tena, Rafael. 2017. *Códice Aubin. Edición facsimilar del original que se halla en el Museo Británico. Paleografía y traducción del texto náhuatl [de] Rafael Tena*. México: Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Townsend, Camilla. 2017. *Annals of Native America. How the Nahuas of Colonial Mexico Kept their History Alive*. Nueva York: Oxford University Press.
- Vega Sosa, Constanza. 1991. *Códice Azoyú 1: El reino de Tlachinollan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vega Sosa, Constanza. 1992. “The Annals of the Tlapanecs”. En *Supplement to the Handbook of Middle American Indians. Vol 5. Epigraphy*, edición de Victoria R. Bricker, 34-52. Austin: University of Texas Press.
- Wimmer, Alexis. s/f. *Diccionario náhuatl en línea*. <http://sites.estvideo.net/malinal/nahuatl.page.html>.
- Wright, David. 2016. *Lectura del náhuatl*. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

SOBRE LOS AUTORES

Rodolfo Rosas Salinas es etnohistoriador por la ENAH y maestro en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Sus diversos intereses lo han conducido a realizar investigaciones en la Sierra Sur de Oaxaca, principalmente sobre la relación entre zapotecos y mixtecos durante la época colonial. Actualmente cursa su doctorado en Historia en la UNAM, donde desarrolla un estudio sobre la interacción política y social de los diversos grupos en el suroeste poblano entre los siglos XVI y XVIII. Es coautor de “Nuevas evidencias del estilo ñuiñe en el suroeste poblano” (*Itinerarios*, no. 24, 2016) y

autor de “Un aro de juego de pelota en el suroeste poblano” (*Anales de Antropología*, vol. 54, no. 2, 2020).

Laura Rodríguez Cano es arqueóloga por la ENAH, maestra en Historia y Etnohistoria por la ENAH y doctora en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Se ha especializado en el estudio de los sistemas de escritura de Mesoamérica, principalmente de la Mixteca Baja poblana, guerrerense y oaxaqueña. Entre sus más recientes publicaciones están los artículos “Apuntes sobre la herencia de los cacicazgos de la Mixteca Baja durante el siglo XVI” (*Construcción histórica-jurídica del derecho prehispánico...*, UNAM, 2019), “A 18 años del proyecto Geografía histórica de la Mixteca Baja” (*INAH 80 años construidos por sus trabajadores. Ciencias antropológicas*, SNPICD-INAH, 2021), y el libro *Entre glifos y glosas mixtecas* (Secretaría de Cultura, ENAH, México, 2019).

NOTAS

¹ En este espacio queremos agradecer a los representantes del comité parroquial de San Lucas Tzicatlán del año 2014, así como del presente, por todos los apoyos brindados y la confianza depositada en nosotros para el resguardo y estudio de tan importantes materiales, asimismo a la cronista Cristina Trejo Rames, al padre Gerardo Pérez Alfaro, y al cronista de Huehuetlán el Chico, Filiberto Sánchez Caridad. Igualmente, a la población de Tzicatlán, quienes en el año de 2016 accedieron a que fueran estudiados, dados a conocer en el ámbito académico y que se pusiera en marcha la creación del Museo Histórico de Tzicatlán, mismo que abrió sus puertas en 2019.

² En cuanto al contenido del *Códice de Tzicatlán 1*, tenemos muchas dudas debido a algunas lagunas que presenta la información, resultado del deterioro que tiene el soporte de papel amate (Rodríguez y Rosas en prensa a, s/f).

³ Entendemos por “escritura tradicional indígena” al sistema de escritura desarrollado en lo que se conoce como Mesoamérica en la época prehispánica, y que finalmente es un sistema de comunicación gráfica que registró mensajes específicos por medio de signos o grafías convencionales, sobre algún tipo de soporte, todo lo cual implica la existencia de un emisor, un receptor y un mensaje, ello dentro de una misma esfera sociocultural (Gaur 1990, 15; Galarza 1988; 1996a; Rodríguez 2016, 1-7; 2017, 44; Rosas 2020a, 29).

⁴ Señalamos su identificación como nahua-mixteco, de portadores del grupo III, debido a la cercanía de la región de estudio con otros calendarios con diferentes portadores, principalmente el tlapaneco, registrado en los códices de Azoyú, con portadores del grupo II (Vega 1991; 1992).

⁵ Se tiene en todo el código por lo menos veinte ciclos anuales de 52, aunque no es del todo seguro debido a que sólo se registran en ocasiones un año de un ciclo y salta, según la secuencia y las cuentas, al siguiente (Rodríguez y Rosas en prensa b).

⁶ AGN, Tierras, vol. 689, exp. 1, entre fs. 312r-312v (hoy día catalogado como AGN, Mapas, planos e ilustraciones, no. 824).

⁷ Por la fecha de elaboración del código, posiblemente hacia mediados del siglo XVIII (aunque con la duda antes señalada de que sea copia de un documento más antiguo), tenemos la sospecha de que a estas alturas el sistema de escritura indígena se haya ocupado en esta copia como “viñeta”, y que el copista haya desprovisto de rasgos diagnósticos a los signos, e incluso que haya cambiado u omitido algunos. El mejor ejemplo de ello está en los signos calendáricos, que en el *Código de Tzicatlán 1* y en el *Código de Cohetzala* están elaborados con trazos finos, y proporcionalmente son coherentes en la disposición en el soporte; aquí, en cambio, son trazos más burdos, rápidos quizá, que en ocasiones hace ver al Conejo más como hormiga y al Pedernal como un objeto con muchas puntas o como algo brillante (Rodríguez y Rosas s/f).

⁸ APTZI, *Código de Tzicatlán 2*, f. 6v. La fecha de anclaje es la entronización de Acama-pichtli, que por comparación con diversas fuentes ocurrió hacia 1353 d. C. (Rodríguez y Rosas en prensa b).

⁹ Para la correlación, se compararon las fechas de los siguientes documentos: *Anales de Cuauhtitlán*, *Anales de Tula*, *Anales de Tlatelolco-Lista de Reyes de Tenochtitlán*, *Anales de Tlatelolco-La historia de Tlatelolco desde los tiempos más remotos*, *Código Azcatitlán*, *Código Aubin*, *Código en Cruz*, *Relaciones de Chimalpahin*, *Codex Mexicanus 23-24*, *Crónica Mexicana*, *Código Huichapan*, *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, *Código Mendocino*, *Telleriano-Remensis* y *Código Vaticano A*; las correlaciones completas podrán consultarse en Rodríguez y Rosas (en prensa b, Tabla 3; s/f).

¹⁰ APTZI, *Código de Tzicatlán 2*, f. 18v, todas las traducciones son de Rodolfo Rosas Salinas y Laura Rodríguez Cano.

¹¹ APTZI, *Código de Tzicatlán 2*, f. 6v.

¹² Sobre la estructura de los códigos en anales ha habido una discusión amplia sobre si es un formato indígena o si, por el contrario, es un formato generado y auspiciado por los órdenes mendicantes, principalmente los franciscanos (cf. Medina 1995, 21-24; Lara Tenorio, Celestino y Pérez 2009). Cecilia Rossell (comunicación personal, 2018) sostiene que fueron auspiciados por los frailes, principalmente por los lugares donde se han hallado la mayoría de este tipo de formatos en anales. Lockhart (1999, 533-57 [en especial 534-36]), por el contrario, atribuye las particularidades del “género” a cómo se escribía la historia en la época prehispánica. La misma postura tiene Townsend (2017), al señalar que son las historias de los *altepetl*. En nuestro caso, si consideramos al *Código de Tzicatlán 1* como de manufactura de tradición prehispánica daría pauta a pensar que, en efecto, es un tipo de formato de narrativa histórica de los pueblos nativos de Mesoamérica o, por lo menos, de las regiones sur y suroeste del actual estado de Puebla.

¹³ En este caso únicamente están los círculos que dan la cifra 8, sin el signo del portador del año, pero sí identificado en el texto alfabético, por lo que lo indicamos en corchetes.

¹⁴ APTZI, *Código de Tzicatlán 2*, f. 53v, 55r-v, 56r y 65v.

¹⁵ APTZI, *Código de Tzicatlán 2*, f. 61r.

¹⁶ Nótese que en la versión mexicano-castellano, Molina (1992 [1571], I: f. 140r y 22r) registró la voz como “gran señor”, y *ciua tlatoani* como “señora principal, assi como reyna o marquesa”.

¹⁷ APTZI, *Código de Tzicatlán 2*, f. 58v.

¹⁸ Primera sección del *Código de Tzicatlán 2*, no presentada aquí (Rodríguez y Rosas s/f).

¹⁹ APTZI, *Código de Tzicatlán 2*, f. 48v.

²⁰ APTZI, *Código de Tzicatlán 2*, f. 60v.

²¹ Desconocemos o no existe un estudio general relativo a la figura de Hernán Cortés o, mejor aún, del “capitán marqués”, como símbolo de autoridad castellana y de cambio de

tiempo en las narrativas indígenas, aunque algo así lo vislumbran Oudijk y Romero (2003) para Oaxaca (cf. Martínez 1989).

²² *Códice de Tzicatlán 2*, f. 61r. Son pocos los contextos donde se use esta frase para nombrar a los arzobispos. Molina (1992 [1571], I y II) no registró esa voz. Esto apoya la hipótesis de que el código sea copia de un documento anterior, quizá del siglo xvi, pues la posible fecha de creación del código, hacia mediados del xviii según las marcas de agua del papel, corresponderían a la tercera etapa de escritura del náhuatl (iniciada ésta a inicios del siglo xvii) en el esquema de Lockhart (1999, 437-60), con una gran cantidad de préstamos del castellano, principalmente en los términos asociados a la religión, situación que no vemos reflejada, al menos en este caso.

²³ Es conocido que Gibson menciona el término *altepetl* en contadas ocasiones en su obra —tres, según Lockhart (1999, 27)—, pues su interés principal era mostrar los cambios ya bajo la administración hispana; sin embargo, es del todo claro también su argumento de los pueblos con *tlatoani* y los pueblos sin ellos, que se volvieron pueblos cabecera y pueblos sujetos, respectivamente (Lockhart 1999).

²⁴ APTZI, *Códice de Tzicatlán 2*, f. 57v. *Altepetl* es un concepto inanimado en náhuatl, y aunque en una ocasión parece ser pluralizado en el código (f. 65r), en este caso se usó la forma regular singular (Lockhart 1999, 27, nota 2).

²⁵ APTZI, *Códice de Tzicatlán 1*, lám. 1v, §3; lám. 3r, §1 (Rodríguez y Rosas s/f).

²⁶ AGN, Tierras, vol. 588, exp. 4, f. 10r y 11r. Carochi (1759, 106) lo traduce como “vecino del pueblo”.

²⁷ AGN, Tierras, vol. 102, exp. 3, f. 1r y 3r.

Lori Diel. 2018. *The Codex Mexicanus. A Guide to Life in Late Sixteenth-Century New Spain*. Austin: University of Texas Press, and María Castañeda de la Paz and Michel Oudijk. 2019. *El Códice Mexicanus, I y II*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Angela Herren RAJAGOPALAN

University of North Carolina at Charlotte (Estados Unidos)
aherren@uncc.edu

In the second half of the sixteenth century, several indigenous artists worked to produce an extensive pictorial manuscript, known today as Codex Mexicanus. Working on top of erasures of a prior text, a primary artist and those working alongside him, recorded content that reflects preoccupations with time, health, history, and the legitimacy of the Tenochca line of rulers, as well as the complex intersection of the pre-Hispanic past and the Christian world the *tlacuiloque* (artist-scribes; sing. *tlacuilo*) inhabited. The subsequent additions of at least two other hands, further dialogue with these concerns. The manuscript is diminutive in size (10×20 cm), and consists of 51 leaves, or 102 pages of amate bound as a true codex (in European book form). Today it is housed at the Bibliothèque nationale de France as Codex Mexicanus 23-24.

As Lori Boornazian Diel (Diel 2018), and María Castañeda de la Paz and Michel Oudijk (Castañeda de la Paz and Oudijk 2019) note, the wealth of content in Codex Mexicanus has not been systematically explored since Ernst Mengin's 1952 study. In addition to Mengin, the authors often turn to subsequent focused studies like Joaquín Galarza's analysis of the glyphic representation of European names (Galarza 1996), Hans Prem's work on the almanacs, astrological content, and Nahua chronology (Prem 1978), and Susan Spitler's work on the intersection of Mesoamerican and Christian calendar systems (Spitler 2005). The recent books on Codex Mexicanus, addressed here, are a welcome addition and much needed update to the scholarship on this manuscript. The authors often coalesce in interpretations, reinforcing our understanding of glyphic content and contextual



meaning. However, their different scholarly emphases, and some significant departures in interpretation, enhance the scholarly dialogue and result in slightly different casts to the way the manuscript as a whole is interpreted.

Lori Boornazien Diel's book, *The Codex Mexicanus: A Guide to Life in Late Sixteenth-Century New Spain*, departs from earlier scholarship by describing the manuscript as a document whose seemingly disparate contents are united by their practical and functional role relevant to the lives of the Christian Nahuas that produced it. One finds in the manuscript multiple Christian and Nahua calendars, medical information tied to European astrology, a genealogy of Tenochca rulers, an annals history that extends from the departure from Aztlan to the last decades of the sixteenth century, and a scene depicting a biblical vision. Diel argues that the *Codex Mexicanus* authors, in addition to using central Mexican pictorial manuscripts as sources, turned to Spanish books called *Reportorios de los tiempos* as a model. Like *Codex Mexicanus*, the *Reportorios* of early modern Spain often contained Christian calendric content, astrological and medical information, and historical records of an early pagan past that helped to shape and define a modern Christian political and social identity. As Diel states,

by focusing on the codex in its entirety and relating it to the *Reportorio* tradition and its late sixteenth-century context, it becomes clear that the *Mexicanus* was not a compendium of random information but a carefully curated collection of information that its native compilers must have considered essential to know and remember, a guide to life in New Spain (Diel 2018, 3).

She is quick to point out the agency exercised in the use of this model, as content was selected for its relevance to an indigenous audience, modified for a new context, and translated to the Nahua pictorial system of writing as well as alphabetic Nahuatl. Diel's reading of *Codex Mexicanus*, explored in a wholistic context, counters notions of a conquered people passively receiving European culture. Rather, she paints a picture of the late sixteenth-century Christian Nahua authors as thoughtful actors who drew on a variety of sources and were keen to cull interesting and relevant aspects of the Spanish *Reportorio* tradition, and to adapt it to suit their purposes.

Diel's book is well-organized in six chapters and two appendices that reflect her thinking on the categories of knowledge contained in the manuscript. Chapter 1: "The *Codex Mexicanus* and Its World of Production,"

offers historical context, an overview of the Codex Mexicanus, and information on its sources. An insightful analysis of the biblical visions that appear on page 88, toward the end of the manuscript, is used as a lens for understanding the Christian identity of the native artist-scribes.¹ Chapter 2, “Time and Religion in the Aztec and Christian Worlds,” tackles the calendric pages that focus on the relationship between time and the sacred, regardless of their location in the manuscript. This convenient approach results in a chapter that addresses the perpetual calendar and *tonalpohualli* (260-day calendar) that begin the book (pages 1-8); the calendar wheels (page 9); the *tonalpohualli* (pages 13-14); an enigmatic record of dates (page 15); and the *tonalpohualli* in *trecenas* that appears at the end of the manuscript (pages 89-102). Chapter 3, “Astrology, Health, and Medicine in New Spain,” addresses astrological relationships to the lunar calendar, used in relation to bleeding and purging (page 10); astrological records of how the zodiac signs relate to the elements, used to understand the effects on one’s humors (page 11); and the Zodiac Man that diagrams the way movements of the sun, moon, and planets through the signs of the zodiac affect the human body (page 12). Chapter 4: “Divine Lineage” interprets the Tenochca genealogical history on pages 16-17. The extensive annals history (pages 18-87) is covered in Chapter 5: “A History of the Mexica People: From Aztlan to Tenochtitlan,” followed by a brief summary of ideas in Chapter 6: “Conclusions and an Epilogue.” The appendices are useful and translate the pictorial catechism found on pages 52-54 (Appendix 1) and Diel offers her own transcription of the Zodiac Text from pages 24-34 (Appendix 2).

María Castañeda de la Paz and Michel Oudijk approach Codex Mexicanus from a slightly different perspective. The authors attend especially closely to the different hands at work in Codex Mexicanus, identifying at least eight participants. Although it can be difficult to be definitive in such analyses, they introduce the different painters and their styles in the Introductory chapter and point out their presence throughout their examination of the manuscript. This informs their conclusions about Codex Mexicanus’ dating and phases of production, which are outlined by Oudijk in Chapter 5. Likewise, these authors often tackle the elusive task of attempting to identify specific sources that the *tlacuiloque* relied upon for various parts

¹ All references to “pages” in this review refer to Codex Mexicanus. Any references to pages in the books by Diel and Castañeda de la Paz and Oudijk will appear as citations.

of the manuscript. These authors express doubts about the *Reportorios* as a key source (Castañeda de la Paz and Oudijk 2019, 23). Instead, they suggest that the small size of Codex Mexicanus and the medical and calendric content, bear more in common with the vademécum, a small handheld medical almanac used in early modern Europe. Since the vademécum included content on how the saints influenced certain moments of the calendar and calendric influences on life, these authors group the calendric and astrological content in Chapter I, under the heading “The Medical Almanac.” This chapter, authored by Oudijk, addresses the Christian perpetual calendar and the Mesoamerican calendar beneath (pages 1-8); the calendar wheels (page 9); the tables concerned with blood and bloodletting (pages 10-12); the *tonalpohualli* that appears at the end of Codex Mexicanus (pages 89-102) and its related pages (pages 13-14); as well as the calendric table on page 15. Oudijk and Diel address the same content at the beginning of their books, but Diel divides the material into two chapters, separating the calendric content that addresses the sacred from that focusing on astrology. Castañeda de la Paz authors Chapter II on “The Genealogy of the Royal House of Tenochtitlan.” While Diel treats the annals history (pages 18-87) in one chapter, these authors break the content into two, with Castañeda de la Paz handling the pre-Hispanic annals (Chapter III) and both addressing the colonial content (Chapter IV). After the chapter on dating (Chapter V), a brief chapter attends to the religious vision depicted on page 88 (Chapter VI), and the authors conclude.

Three of the four appendices in the book by Castañeda de la Paz and Oudijk are related to tracing the source materials of the *tlacuiloque*. Appendix 1 reproduces relevant material from the *Chronographia, y reportorio de los tiempos* by Francisco Vicente Tornamira (Tomas Porrális de Sauova, Pamplona, 1634 [1584]). Appendix 2 reproduces passages from Chimalpahin’s account of the Mexica migration that correspond closely to Codex Mexicanus’ annals. Appendix 3 records dates from Chimalpahin’s account that the authors believe derive from Codex Mexicanus. Appendix 4 reproduces Mengin’s transcription and French translation of the Zodiac Text found on pages 24-34, with the addition of Oudijk’s translation to Spanish.

The authors of these two books often present conflicting ideas that, read together, add complexity to our understanding or make clear that there are many instances where this complex manuscript defies a single definitive understanding. Below, I highlight some informative points of contention

between the two studies. These include differences in dating, differences in how the Tenochca genealogical history is framed, and differing approaches to historical content.

Dating of Codex Mexicanus

Lori Diel dates the production of Codex Mexicanus to approximately 1579-1583. Diel, following Prem (Prem 1978) and Brotherston (Brotherston 2005), notes an alphabetic Nahuatl reference on page 9 of the codex, that announces the arrival of Augustinian friars at the Colegio de San Pablo. Diel interprets this as a reference to the founding of the Colegio de San Pablo in 1575, in the San Pablo Teopan barrio of Mexico City. The Nahuatl statement is linked by the painter's line to the date 1575 and the dominical year "b" on the calendar wheel.

The letter of the calendar date on which the first Sunday of the year falls in a given year is known as that year's dominical letter, and these cycle through a standard sequence that repeats every twenty-eight years and are charted by dominical wheels like the one seen here. . . which is meant to be read in a clockwise direction (Diel 2018, 45).

Diel notes that the first Sunday of 1575 did fall on the dominical letter "b" (Diel 2018, 46). Reading clockwise, the cross that appears at the top of the wheel thus falls between the years 1578 and 1579. She suggests that the contributors to Codex Mexicanus may have been affiliated with the barrio of San Pablo Teopan and possibly the colegio, and that they likely began work on the codex between 1578 and 1579. Noting the years 1579-82 on page 15 of the codex and the last entry in the annals history in 1583, she suggests that "the majority of the codex was created and updated during these years" (Diel 2018, 8).

Diel finds further support for a 1579 start date in some of the other calendars as well. The perpetual calendar that begins Codex Mexicanus (pages 1-8) includes glosses that note "quatollotepore," an approximation of the Latin phrase *quattuor tempora*. This gloss references three-day periods of prayer and fasting, or "Ember Days" that occurred in each of the four seasons. Some of the Ember Days were tied to moveable feasts, which meant they did not have a "perpetual" date and might be celebrated in different

months. The reference to the Ember Days registered at the beginning of the June month (page 2) is one such example, as the days of prayer and fasting always occurred during the week after Pentecost.

As Pentecost is a moveable feast, this set of Ember Days would not have been fixed in the Christian calendar. Their placement in June supports a correlation of 1579 with the painting of this calendar, as the Ember Days fell in early June in that year, whereas those for the year just before and after fell in May (Diel 2018, 27).

Diel views the *Codex Mexicanus* at this time as a living document that registers several hands. She notes the later addition of an idiosyncratic historic event associated with October 4th (page 6) and identifies it as the arrival of Viceroy Mendoza in 1580. Diel interprets this as further support for her dating, “as it points to the event being added to the book soon after the actual arrival happened” (Diel 2018, 29). Additionally, using correlations proposed by Alfonso Caso (Caso, 1971), Diel points to the documentation of Mexica monthly feasts in the *tonalpohualli* on pages 13 and 14; the celebrations occur on Reed days, thus corresponding with the year 1579. The alphabetic references to the feast days that appear in the *trecenas* at the end of the manuscript are also on Reed days.

In contrast, Oudijk argues for an earlier start date of 1551, based on his analysis of the different hands at work.² He suggests that the first master painter and his assistants began the manuscript by painting the almanac, genealogy, and annals, including the date cartouches up to the year 1571. He suggests that this artist’s last addition to the annals occurred in 1557, indicating that the manuscript had to have been begun prior.

En mi opinión, el primer pintor fue el que hizo el almanaque (que incluía las láminas 16 y 17) y los anales (hasta 1571 en la lámina 85). No obstante, su último añadido en los anales corresponde al año 1557, lo cual quiere decir que la manufactura del códice comenzó antes (Castañeda de la Paz and Oudijk 2019, 203).

Like Diel, he reads the cross at the top of the dominical wheel on page 9 as a reference to the start date of the manuscript. He thus seeks a dominical “d” year prior to 1557 and suggests 1551 as the most likely (Castañeda

² Throughout this review, when discussing the book by Castañeda de la Paz and Oudijk, I will reference the author making the primary argument (e. g., the author of a given chapter addressing that topic), with the understanding that both authors are likely in agreement.

de la Paz and Oudijk 2019, 39). Oudijk notes the reference to the arrival of the Augustinian friars, the year 1575, and the dominical letter “b,” but does not link these to the manuscript’s production start date (Castañeda de la Paz and Oudijk 2019, 40). He also explores the possibility that the ambiguous numeral gloss may record “155,” rather than “1575,” perhaps registering the first master painter’s death in 1558 (the only year in that decade with a dominical “b” designation).

Oudijk reads the lunar letters that appear just below the dominical letters of the perpetual calendar and the references to the Ember Day feasts as shifting the perpetual calendar to one fixed in time. In examining the correlation between the dominical letters associated with the perpetual calendar and the lunar letters, Oudijk counts back to determine that the date of January 1st would have corresponded to a lunar day “a.” The related golden number of the Metonic cycle was XIV, which corresponded to the years 1533, 1552, and 1571 (Castañeda de la Paz and Oudijk 2019, 204). While Diel reads the “quatollotepore” glosses as general references to where the feast days occurred in the calendar, in keeping with a perpetual calendar, Oudijk reads the vertical gloss on page 2 as directly associated with June 1, therefore implying a Pentecost date of Sunday, May 29th. This would imply a dominical “b” year of 1547, 1558, or 1569. From these analyses, the authors conclude that the first painter began work in 1551, added the lunar years on pages 1-8 in 1552, and ceased work in early 1558.

Oudijk identifies a second phase or “program” of painting that occurs during the years 1582 and 1583. Like Diel, he suggests that a different painter entered the Mexica feast days that are linked to the Christian perpetual calendar (pages 1-8). Diel associates these additions with a three-year period (1579-81), and suggests that the painter may have been updating the correlations during these sequential Reed, Flint, and House years. Oudijk argues for 1582-83, citing evidence on page 6 of the painter deciding, in November 83, to attempt to edit his material to reflect Pope Gregory XIII’s calendar reform; the Gregorian calendar reform would effectively eliminate 10 days from the European calendar. He believes this same painter was responsible for the calendric table on page 15, where the years 1579-82 are recorded; the ten year bearers on page 86 that record 1572-81; and that this painter erased the guidelines for the year bearers on the final pages and painted a *tonalpohualli* (Castañeda de la Paz and Oudijk 2019, 52, 204). This painter is also associated with recording the 1580 arrival of Viceroy Mendoza on page 6.

A third program of painting is associated with the years 1583-88. According to the authors, this painter erased the glyphs of the *tonalpohualli* (pages 89-102), wrote in the alphabetic texts, and added references to the Mexica feasts. Since some of the end pages had been lost by this point, the painter erased the contents of pages 13-14 and continued the *veintenas* (20-day calendric periods) there in a new format (Castañeda de la Paz and Oudijk 2019, 205, 52). This painter may have added the glyph and gloss for “mayanalloc” that appears on page 86. At this time painters added some additions to the annals and the Zodiac Man was added on page 12. The year bearers on page 87, recording 1582-90, are also among the late additions.

Both authors agree that there was active work on the manuscript in the early 1580s and that initial production began prior to that. Overall, Diel offers a more conservative date range. Diel notes sequence at times. For example, she points out that the Mexica feasts on pages 1-8 were added subsequent to the perpetual calendar; she notes where uses of space indicate that some items were added later; and she points out that in the *tonalpohualli* on pages 89-102, black alphabetic texts overlap the red roman numerals showing that they were painted subsequently. Oudijk and Castañeda de la Paz focus extensively on the painterly hands and offer related insights. Their broad concept of “programs” or phases of production is useful and convincing. Arguments about particular dates lead to more complex proposals, including a much earlier start date. The arguments rely on particular interpretations of content such as: 1) accepting that the first painter ceased work or oversight in the year 1557; 2) reading the date associated with the Gregorian reform as 11 Reed (Diel interprets this as 13 Reed [Diel 2018, 40]); and 3) reading the “quatollotepore” gloss on page 2 as a reference to the first Wednesday of the Ember feast days that occurred on the specific date of June 1, rather than as a general reference to the calendric period in which the prayer and fasting days occurred. Both authors build on and counter ideas presented in earlier scholarship. These new observations and proposals, and the implicit dialogue between them, will be crucial to contemporary scholars interested in pursuing Codex Mexicanus’ complexities.

The Genealogy

Another place where the authors diverge significantly is in the genealogical interpretation. Both Castañeda de la Paz and Diel read pages 16-17 as a bid to reinforce the legitimacy of the Tenochca ruling line and note the particular emphasis on Itzcoatl and Huitzilihuitl, but they differ in interpreting the thrust and motivations of that argument. Diel links the genealogy to Spanish *limpieza de sangre* documents (that attempted to demonstrate the purity of one's ancestry) and the *Reportorio* tradition, which sometimes traced historical lineage back through ancient Roman origins (thereby linking an illustrious pagan past to a Christian present). She argues that the tlacuilo emphasizes pure Mexica bloodlines and divine origins. Castañeda de la Paz finds less evidence for a focus on divine origins and instead argues that the genealogy serves to reinforce the legitimacy of the reign of Itzcoatl and his descendants. In large part, the scholarly differences are tied to the interpretation of the figures and place signs at the far left of page 16, where the genealogy begins.

While acknowledging that these images are difficult to interpret, Diel identifies the prominent central place sign with reeds and a banner as potentially representing Aztlán, with the eagle to the right labeling the seated ruler as a representation of the tutelary deity Huitzilopochtli. Huitzilopochtli's sister Malinalxochitl appears just below and is named by her son Copil's sign. Copil and his daughter Xicomayahual (Busy Bee) appear just above Huitzilopochtli, linked by a yellow line to Malinalco (Place of Twisted Grass), a locale founded by Malinalxochitl. Footsteps lead Xicomayahual to Chapultepec (Grasshopper Hill), where she marries Cuauhtlequetzqui (Eagle-Leg) after her father's defeat and begins a royal bloodline, rooted in divine origins, that will endure in this region until the 1560s. This reading associates the start of the genealogy with the 12th to 14th centuries when the Mexica ancestors, led by Huitzilopochtli, departed from Aztlán and arrived at the Basin of Mexico where they would soon found their capital city of Tenochtitlan. According to Diel, the genealogy emphasizes the divine origins of the Tenochca royal line and the pure Mexica blood lines.

Castañeda de la Paz also argues that the figures on page 16 are there to reinforce the important lineage of Acamapichtli and his sons, especially Itzcoatl, but differs in her interpretation of some of the initial glyphic components. Like Diel, she sees the upper left figures of Copil and Xicomayahual at Malinalco as reinforcing the prestigious lineage of Acamapichtli's principal

wife and descendants. While Diel interprets the important central glyphs below this as potentially representing Aztlán and Huitzilopochtli, Castañeda de la Paz offers evidence for reading this site as Tlacopan and the associated male figure as Totoquihuaztli, the second lord of Tlacopan who assumed the throne after the Tepanec war led by Itzcoatl in 1428. She identifies the female figure below as his wife. Diel interprets the untethered figure of Chimalpopoca on page 16 as the Mexica ruler, separated from the dynastic line because of Tepanec parentage on his mother's side. Castañeda de la Paz argues that this figure's proximity to Totoquihuaztli and his wife indicates that this is not the Mexica ruler, but rather a son named Chimalpopoca who would rule Tlacopan after his father. She acknowledges the complexity that there are no kinship lines connecting Totoquihuaztli with the female figure below or Chimalpopoca, and the fact that the female figure's name glyph is anomalous. Both Diel and Castañeda de la Paz identify the figures above the Chapultepec place sign as the parents of the sisters who married Huitzilihuitl and Itzcoatl. Diel argues that the parents are associated with Tlatelolco and therefore purely Mexica. Castañeda de la Paz argues that the parents are from Tlilihcan rather than Tlatelolco. Both authors identify the female figure as Chalchiuhnenetzin, but Diel reads the male figure as Epcotl, while Castañeda de la Paz interprets him as Huehue Tlacacuitlahuatzin.

Overall, Castañeda de la Paz argues that Itzcoatl is the central figure in the genealogy. The prestige of the royal house of Tlacopan is subsumed within Tenochtitlan under his reign. Though Itzcoatl's mother was not of royal lineage, he is shown as on equal footing with his half-brother Huitzilihuitl because of the shared ancestry of their wives. The legitimacy of Itzcoatl's heirs is reinforced when the descendants of Itzcoatl and Huitzilihuitl marry, generating future tlatoque and colonial-era leaders. Castañeda de la Paz also argues that the genealogical pages of the *Codex Mexicanus* informed Fernando de Alvarado Tezozomoc's *Crónica mexicayotl*. She points out that Tezozomoc's mother's second husband was a lord of Tlilihcan, and that *Codex Mexicanus'* record of this site as part of the origin of the lineage of the royal house of Tenochtitlan, would have been of interest to him. She suggests that *Codex Mexicanus* may have been kept at the tecpan of San Sebastián Atzacualco in Tenochtitlan where Tezozomoc resided. She employs convincing comparisons to argue that don Diego García may have encountered the genealogical pages while writing the *Techialoyan García Granados* in the latter third of the seventeenth century.

The Annals History

Diel's book addresses the annals history in its entirety in Chapter 5. The annals history is formatted as a *xiuhpohualli*, or continuous year count, that records the years 1 Flint (1168) to 7 Rabbit (1590) and is recorded on pages 18-87. Diel considers the history in parts, addressing the migration, imperial, and colonial history in turn. Diel is conservative in her conclusions, putting forth the strongest interpretation based on evidence and noting where identifications cannot be reached or are tenuous. She points out different artist hands and shifts in modes of visual representation along the way. In considering the colonial context in which the manuscript was made, she writes that, "The underlying message is that the Mexica ancestors were destined to find and found Tenochtitlan, grow it into an imperial power, and facilitate its transformation into Christian New Spain (Diel 2018, 95)." As Diel notes, the drive to record this history also tied into the Spanish *Reportorio* tradition and shared Nahua and Spanish concerns with history. In both Spanish *Reportorios* and Codex Mexicanus, knowledge of the distant past is presumed necessary for understanding the present moment. She proposes that the cyclical nature of the Aztec calendar "suggests an underlying cyclical patterning and a sense of history as prophecy that will be emphasized in the Mexicanus account (Diel 2018, 97)." Diel compares the Mexica migration history against other pictorial and alphabetic accounts and suggests that the *tlacuiloque* writing the Codex Mexicanus migration history made associations with Roman and Old Testament exodus narratives.

Castañeda de la Paz and Oudijk address the annals history in parts, with Castañeda de la Paz investigating the prehispanic annals in Chapter III, and both dealing with the colonial annals in Chapter IV. As with other chapters, the authors take a scholarly interest in identifying source material and circuits of influence. Castañeda de la Paz's extensive treatment of the migration history includes a study of how Aztlan and other closely related sites of origin are represented in this and comparable works. She also charts, in some depth, the relationship between Codex Mexicanus and other sources, including alphabetic texts, pictorial manuscripts, and oral traditions, examining where possible how they are rewritten or reinterpreted in Codex Mexicanus. She identifies the *Historia de los mexicanos* and the *Anales de Tlatelolco* as part of the same historical tradition. In their analyses of the colonial annals, Castañeda de la Paz and Oudijk track the events registered,

making frequent comparisons with Codex Aubin, Codex Azcatitlan, and other annals histories. The nature of their work pushes at times into territory that is harder to prove, but worthwhile to explore.

Both books on Codex Mexicanus provide tremendously useful page-by-page and glyph-by-glyph readings of the annals. The authors often use Mengin and Boone (Boone 2000) as an initial reference point for their interpretations, expanding, clarifying, or disputing as necessary. Both books helpfully address some of the different series of flags that appear throughout the annals history, providing overviews of how the banners mark counts forward and backward from momentous events like the departure from Aztlan and the foundation at Tenochtitlan. They also identify some of the anomalous annotations that appear throughout the record, clearing the way for a cleaner reading of the annals content. Thereafter, as they proceed through the annals history, they offer readings of most entries. Consensus on many of the interpretations provides readers with a reliable base narrative, while differences highlight complexities or offer different sets of data with which to approach the interpretation. All of the authors take advantage of addressing Codex Mexicanus wholistically to draw conclusions based on comparison against the genealogy where some of the same figures appear. Both authors rely heavily on Codex Aubin for interpretations of the colonial content. While I find Castañeda de la Paz's and Oudijk's use of Codex Azcatitlan in the colonial section less useful because I have differing views on the interpretation of the final pages (Rajagopalan 2019, 87-110), this does not detract from their interpretation of the Codex Mexicanus content. Throughout, there are many points where all authors find the content murky or impossible to decipher, reminding us that there is still much work to be done on Codex Mexicanus.

Conclusion

The different frames the authors use to approach the material lead to different observations. Diel's analysis takes an overarching view of indigenous Christian authors modifying the distant past to highlight and anticipate the transition to a Spanish Christian present, wherein native leaders retain some degree of power and play an important role. Among many useful observations, she provides a particularly insightful reading of the biblical vision registered on page 88. Her observations on the record of extra saints'

days and holy days (beyond those suggested by the Spanish church) provide insight on the identity of the *tlacuiloque* and their cultural context. She argues convincingly for the emphasis on continuity in Tenochca rulership, and the visual subtleties employed in ruler representation. Castañeda de la Paz and Oudijk see less unity in the manuscript. Readers will benefit from the in-depth comparative approach of the authors. Castañeda de la Paz brings her extensive previous studies of genealogy to bear. Although the calendric material can be complex and hard to follow, the authors guide the reader with many useful tables and appendices. This compilation of data will benefit scholars working on a variety of manuscripts.

While I have focused here on some interesting points of dissent in these two books on Codex Mexicanus, it should be stated again that in a majority of cases, the authors reach shared conclusions. The identification of most of the saints, Mexica feast days, historical events, and individuals registered in the genealogy are largely similar. The authors' understanding of the basic functioning of the calendars and astrological content overlap considerably. Many of the historical events are interpreted in the same or similar ways. These independently achieved results provide a solid armature for understanding Codex Mexicanus and it is particularly helpful for pedagogical purposes to have available comprehensive studies in both English and Spanish that can introduce advanced students to this manuscript page by page.

The publishers of both Lori Diel's book, and that of María Castañeda de la Paz and Michel Oudijk have produced high quality reproductions of the manuscript. While the digital facsimile available through the Bibliothèque nationale de France (BNF) website is very useful for zooming in on thorny details, it is immensely valuable to be able to work offline with convenient, portable, and reliable images at the ready. The colors on both are a close match to the BNF digital version, with the University of Texas Press (UTP) edition slightly closer. The life size images and separately bound facsimile of the Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) version are especially user friendly. The UNAM edition lacks an index and has a binding error, with some bibliographic content duplicated (pp. 225-240).

Overall, both books are filled with fascinating insights and proposals that foreground the intellectual choices and innovations made by the indigenous artists that produced Codex Mexicanus. These comprehensive studies will prove essential to scholars of Mesoamerica as they continue to tangle with the manuscript's complexities.

BIBLIOGRAPHY

Documents

Codex Mexicanus 23-24, Bibliothèque nationale de France. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55005834g.image>. [Consulted 1st of January 2022].

Published works

- Boone, Elizabeth Hill. 2000. *Stories in Red and Black: Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs*. Austin: University of Texas Press.
- Brotherston, Gordon. 2005. *Feather Crown: The Eighteen Feasts of the Mexica Year*. London: British Museum.
- Caso, Alfonso. 1971. "Calendrical Systems of Central Mexico." In *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, edited by Gordon Eckholm and Ignacio Bernal, 333-48. Austin: University of Texas Press.
- Galarza, Joaquín. 1996. "Nombres de pila y nombres de lugar expresados por glifos nahuas y atributos cristianos". *Estudios de escritura indígena tradicional (Azteca-Náhuatl)*, 51-82. México: Archivo General de la Nación/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Mengin, Ernst. 1952. "Commentaire du Codex Mexicanus, Nos. 23-24 de la Bibliothèque National de Paris." *Journal de la Société des Américanistes* 41 (2): 387-498.
- Prem, Hans. 1978. "Comentario a las partes calendáricas del Codex Mexicanus 23-24." *Estudios de Cultura Náhuatl* 13: 267-88.
- Rajagopalan, Angela Herren. 2019. *Portraying the Aztec Past: The Codices Boturini, Azcatitlan, and Aubin*. Austin: University of Texas Press.
- Spitler, Susan. 2005. "Nahua Intellectual Responses to the Spanish: The Incorporation of European Ideas into the Central Mexican Calendar." Ph.D dissertation, Tulane University.

Angela Herren Rajagopalan. 2019. *Portraying the Aztec Past. The Codices Boturini, Azcatitlan, and Aubin*. Austin: University of Texas Press.

Patrick LESBRE
Université de Toulouse (Francia)
tezcocop@gmail.com

En este libro sobre tres manuscritos pictográficos que plasmaron el pasado azteca se observa cómo los *tlacuiloque* (escribas indígenas) optaron por representar acontecimientos similares: salida de Aztlan, migración, fundación de México, reinados aztecas y Conquista. Todo el interés de Angela Herren Rajagopalan radica en estas comparaciones, a menudo muy finas, que permiten entender contextos y voluntades distintos.

La autora organiza su libro en siete capítulos, el primero es la introducción y el séptimo, la conclusión. En el capítulo 2, la autora se centra en el *Códice Boturini* y lo propone como modelo de los demás documentos. En el capítulo 3, distingue entre la mano de un *tlacuilo* profesional y un posible aprendiz en el *Códice Azcatitlan*. En el capítulo 4, sobre el mismo documento, examina las páginas centradas en la Conquista española y pretende identificar a don Martín Ecatzin en una escena emblemática. En el capítulo 5, detalla las páginas del *Azcatitlan* sobre la época colonial y aventura las hipótesis de que el texto va hasta 1527 y que ciertos elementos se refieren a ciclos cósmicos. El capítulo 6 se dedica al *Códice Aubin* desde la perspectiva de la imitación de un volumen impreso. Dos tablas muy útiles facilitan la comparación de las etapas de la migración mexicana y su duración en los tres códices (p. 5-6), en específico entre el *Boturini* y el *Aubin* (p. 23-24).

El libro, de gran tamaño, consta de 198 páginas y numerosas ilustraciones en blanco y negro, organizadas en 49 figuras, a menudo compuesta de dos o tres imágenes, muy útiles para hacer comparaciones. Casi siempre las figuras están al lado del texto que las comenta, lo que convierte al libro en un manual de uso agradable y cómodo para entender los tres códices. Entre las páginas 42 y 43, al final del capítulo 2, se incluye la reproducción a color en formato pequeño de las 22 láminas del *Códice Boturini*, con detalles en mayor tamaño.



En un primer anexo (p. 144-46), Rajagopalan incluye las glosas en náhuatl del *Códice Azcatitlan* y su traducción. En el segundo (p. 147-64) presenta su traducción al inglés del texto completo del *Códice Aubin*, basada en la versión castellana de Charles E. Dibble. Estos instrumentos de divulgación son útiles para conocer un texto náhuatl a veces difícil de entender.

De gran interés es la reproducción del mapa de 1563, del Archivo General de la Nación (AGN), para entender las arcadas en el *Códice Azcatitlan* (p. 72). La autora hizo un esfuerzo apreciable para encontrar textos en náhuatl que hagan eco de las escenas de los códices comentados. Así, en el capítulo 4, propone pasajes apasionantes de Domingo Francisco Chimalpahín sobre la migración azteca y la fundación de México, o de los *Anales de Tlatelolco* y el libro XII del *Códice Florentino* sobre la Conquista española. Es evidente el cuidado para seleccionar los textos más interesantes o que más aportan a la comprensión de lo representado en las láminas, por ejemplo, la matanza de Toxcatl, en el folio 23r del *Azcatitlan*.

Rajagopalan también buscó fuentes españolas de gran interés, en particular, detalles de Bernal Díaz del Castillo a los que casi nadie presta atención, como las dos banderas de los bergantines o el cambio diario de abandonado, que permiten valorar mejor la hazaña de Ecatzin. Reproduce también pasajes de Diego Durán, como el de María de Estrada, a quien identifica gracias al apellido de su segundo marido, o el de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl sobre el rescate de Cortés, en 1521, y la muerte de Cuauh-témoc en Acalan.

Además de las fuentes antiguas en náhuatl y castellano, la autora conoce bien los trabajos de investigadores modernos, como Robert H. Barlow, Michel Graulich, María Castañeda de la Paz y otros. Es capaz de señalar un error de traducción de Ángel María Garibay en un pasaje famoso de los *Anales de Tlatelolco* sobre la ruina de México (*mitl* en lugar de *omitl*) o de proponer una lectura distinta de la versión de Graulich (Tozoztontli en lugar de Tozoztli). Este aparato crítico le permite hacer observaciones pertinentes tanto de los dibujos como del contenido de los tres códices estudiados.

De gran interés son las páginas en las que explica el trazo inicial del *tlacuilo* del *Boturini* antes de utilizar tinta negra, así como los excesos de base blanca todavía visibles para correcciones (p. 16-21). Su comparación entre los códices *Boturini* y *Aubin* para ver cómo el *tlacuilo* zanja el problema de las fechas le permite valorar que en una misma secuencia el *tlacuilo* del primero pone énfasis en la ida y el del segundo en la llegada (p. 21).

También analiza que ambos representaron el sacrificio de los *mimixcoa*, de manera explícita en el *Boturini* y con discreción en el *Aubin* (p. 34).

En el capítulo 3, en los glifos calendáricos del *Azcatitlan*, la autora observa una tinta diferente para el glifo conejo. Deduce que el *tlacuilo* dibujó de inmediato todos los glifos *calli* y luego *acatl*, *tecpatl* y *tochtli*, en vez de alternarlos (p. 49). Asimismo, aprecia la variación de la pupila del glifo conejo y cómo la isla de Aztlán ha sido ampliada con trazos adicionales para incluir a Tlatelolco en la parte baja (p. 55). Propone una comparación de los dos soberanos dibujados a color para distinguir entre dos *tlacuiloque* (p. 60) o para presentar los folios 12v-13r del *Azcatitlan* como semejantes a la salida de Aztlán. Con sus observaciones precisas, Rajagopalan sugiere que el *tlacuilo* tenía previsto añadir glifos calendáricos para las secciones sobre imperio azteca, Conquista española y época colonial, en particular por los que están incompletos en la parte superior o inferior de cada lámina (p. 63-64, etcétera). Concluye con una hipótesis fehaciente sobre el destinatario indígena del *Códice Azcatitlan*.

En el capítulo 4, identifica a Ecatzin a partir de escenas similares en el libro XII del *Códice Florentino*. Mayor prudencia hubiera sido útil para la identificación de Tecuichpo. El examen agudo repara en Cortés con sombrero quitado y gesto de la mano que dan a entender que la página siguiente incluía a Moctezuma y la escena del encuentro (p. 70). Rajagopalan propone un cotejo interesante entre el folio 22v del *Azcatitlan* y el 208v de la obra de Durán para la misma escena (p. 71), y señala anacronismos arquitectónicos, como las arcadas del folio 23r (p. 72). Observa un trazo más claro para los cadáveres de la fiesta de Toxcatl, que podrían señalar añadiduras posteriores (p. 74), o el mayor tamaño de Ecatzin y Alvarado peleando la bandera (p. 79).

Aunque bastante atrevido en sus hipótesis, el capítulo 5, sobre la sección colonial del *Azcatitlan*, contiene observaciones e interpretaciones significativas. Subraya las elecciones narrativas con el silencio sobre las muertes de Moctezuma y Cuitlahuac, pero una posible representación de la muerte de Cuauhtemoc (p. 88). Propone leer el glifo de un pato en una vajilla trípode como una alusión a Tlaxochimaco, mes en el que terminó el sitio de México (p. 90). La autora percibe muy bien las diferencias que resaltan en uno de los cuatro *tlatoque* representados (p. 91).

El capítulo 6, sobre el *Códice Aubin*, aunque demasiado centrado en aspectos de encuadernación e influencia de libros impresos, proporciona pistas valiosas, como la pertenencia del autor a un barrio específico (p. 112)

y la imitación de usos de la imprenta (justificación, *capitulum*, policías), o la elección de hacer una página de título (p. 117-18). El *tlacuilo* señala que cayó enfermo en 1576 y se dedicó a la página de título once días después de reponerse (p. 122).

La conclusión incluye observaciones de calidad, como la paloma del Espíritu Santo en la bandera española o la cara de diablo en la tilma de Acamapichtli, elementos que el *tlacuilo* inserta para evitar posibles críticas españolas a su libro (p. 131). Acaba con un resumen interesante sobre los catálogos de la Colección Boturini y el paradero extraño de los tres códices estudiados (p. 133-35).

Como cualquier libro, éste tiene defectos, algunas veces nimios (como hablar de folios para el *Boturini*, pero sin recto ni verso), otras no tanto. La principal crítica sería dejar hasta el capítulo de conclusión (p. 131) el problema complejo de la datación del *Códice Azcatitlan* y no advertir al lector desde el principio. Durante todo el análisis comparamos un documento cuya fecha de elaboración es tardía, sin saber que algunos especialistas proponen incluso que es muy posterior a la década de 1570. Un lector neófito podría creer que el *Azcatitlan* es un documento de mediados del siglo xvi, cuando un cotejo con el *Códice de Tlatelolco*, que incluye eventos de 1570, hubiera permitido entender la enorme diferencia de estilo. Así, la autora considera que el bastón de mando, o posible cetro, es prehispánico (p. 51), cuando parece una visión tardía de la realeza indígena. También hace falta una advertencia respecto al uso de textos de Alva Ixtlilxóchitl o Chimalpahin, de principios del siglo xvii.

Rajagopalan rescata la perspectiva tlatelolca presente en especial en el *Códice Azcatitlan* con datos fehacientes sobre la migración y fundación de México y Tlatelolco. Sin embargo, alude de pasada a la fecha 5-Lluvia en la conquista de Tlatelolco por Axayacatl, en 1473 (*Azcatitlan*, f. 18v), cuando podría ser un argumento adicional a su tesis.

En el método que empleó podemos señalar una tendencia a ir demasiado rápido en la lectura e interpretación de escenas. En el folio 23v del *Azcatitlan*, Ecatzin no se ha apoderado forzosamente de la bandera española (p. 76): su rodela cubre las manos y no se sabe quién la sostiene. El detalle es importante para subrayar la prudencia del *tlacuilo*, que utiliza la ambigüedad para plasmar la escena. Pedro de Alvarado fue en efecto apodado Tonatiuh, de donde la autora deduce que se alude al Sexto Sol (p. 83), hipótesis muy apresurada, aunque sin duda sugerente. La identificación de Tecuichpo (p. 84) se basa en el *Lienzo de Tlaxcala* y una lectura poco

convinciente de un glifo antropónimo: más prudencia hubiera sido útil. Lo mismo sucede con la identificación del *cihuacoatl* don Juan Tlacotzin no explícita en el glifo *tlacotl* (p. 92). En otros casos podrían ser simples torpezas, como cuando afirma que los postes (*Azcatitlan*, f. 25v) servían para quemar personas vivas (p. 106), cuando la primera víctima se representa agarrotada.

Entendemos por qué la autora no quiso examinar las páginas coloniales del *Códice Aubin*, pues su trabajo se centra en el pasado azteca. En cambio, no sabemos por qué los acontecimientos de cada soberano tenochca no se detallan ni se explican. Quizá porque ese trabajo hubiera añadido páginas a su publicación y debilitado su tesis de una versión tlatelolca de la historia en el *Azcatitlan*. Eso podría zanjarse en un anexo adicional.

En este espacio no podemos profundizar en elementos a veces dudosos. No obstante, nos parece que la identificación del águila herida con flecha (*Boturini*, lámina 4) no puede ser Huitzilopochtli (p. 30). La hipótesis parece basarse en una lectura errónea de la escena, porque el águila no tiene *xiuhmamahuaztli* en sus garras (p. 32). Asimismo, si se ven los dos cuerpos sumidos en la corriente de agua (*Azcatitlan*, f. 4v), no se aprecian sus entrañas (p. 82): es más bien el dibujo de una posible bandera de plumas.

La lectura del folio 25r del *Azcatitlan* también plantea varios problemas (p. 95): nos parece apresurado explicar como anacronismo el edificio colonial de dos pisos en Acalan; interpretar el disco con dos manos a los lados como tocar música busca puntos comunes con textos alfabéticos sobre la muerte de Cuauhtemoc cuando podría ser un glifo atípico para Tlaxcala. También se fuerza la lectura para encontrar un glifo para Coztemexi (p. 95), el enano a quien se achaca la traición que condujo a la muerte de Cuauhtemoc. Para mejor demostrar su hipótesis, la autora identifica Nochitztlán con Tlatlahquitepec (nota 53, p. 173), cosa bastante arriesgada. Al reconocer en la caña con glifo de agua del folio 25r del *Códice Azcatitlan* el glifo de Aztlan para cerrar un ciclo abierto en el folio 2r (p. 107) parece olvidar la diferencia de forma: el primero es un elemento vegetal, el segundo está dibujado como objeto trabajado, como un palo con pluma, una posible flecha. Ver en el cascabel del folio 13r una prolepsis del tesoro hundido en Pantitlan durante la Conquista para poder señalar un anacronismo y un *cosmic overlay* (p. 109) es tomarse demasiadas libertades con el *Códice Azcatitlan*.

Estas críticas no le restan nada a la lectura agradable de este trabajo, bien documentado e ilustrado, en el que la autora guía a su lector paso a paso de modo inteligente hasta sus tesis finales sobre Conquista y Colonia.

Si dejamos de lado la lectura algo atrevida de la sección colonial del *Azcatitlan* y la brevedad del capítulo sobre el *Aubin* (demasiado centrado en la materialidad y el contexto, con poca atención al contenido), los capítulos 2 a 5 nos parecen excelentes. Si las hipótesis de la autora son a veces atrevidas, su mérito es abrir lecturas posibles, que podrán debatirse, corroborarse o criticarse con argumentos más detallados.

Xavier Noguez, coord. 2017. *Códices*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Baltazar BRITO GUADARRAMA

Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (México)
baltabrito6@hotmail.com

Hace apenas unos meses, durante los escasos ratos de ocio que me permito en el ajetreado transcurrir de mis días, realicé la lectura de *El infinito en un junco*, ensayo novelado que, al conocer mi gusto por la cultura escrita, un buen amigo me había obsequiado. El tema principal de ese pequeño mamotreto de 472 páginas —publicado en 2019 y en menos de un año convertido en *best seller* mundial— es la invención de los libros en el mundo antiguo. Mediante una pluma ágil y ensoñadora, Irene Vallejo, su autora, lleva a cabo un recorrido milenario sobre la historia de la escritura, antes y después de la invención de la imprenta. Así, entre amenas anécdotas personales y ajenas, cientos de citas literarias y múltiples referencias a la cultura escrita, Vallejo nos habla de la importancia de la oralidad y la postrera fijación de su mensaje en distintos tipos de soporte: arcilla, papiro, pergamino, textiles, celulosa y, por supuesto, los medios digitales que existen en nuestros días.

A primera vista, nada ni nadie relacionado con el libro escapa a su tintero. Bibliotecas, talleres, instrumentos escriptoreos, librerías, autores, mercaderes, ladrones, rapsodas, trovadores, escribanos, copistas, iluminadores, encuadernadores, vendedores y un sinfín de actores merecen al menos un pequeño espacio en la vastedad de su obra. Poco a poco develé los capítulos que lo conforman, pero al concluir tan interesante lectura, el buen sabor de boca que ésta me había dejado menguó ante la presencia de una nota amarga que no dejaba de rondarme en la cabeza: era notable la ausencia de la *tlacuillo*, la tradición escrituraria del antiguo mundo mesoamericano. ¡No hubo un solo comentario!

Entiendo perfectamente que la autora española acotó su espacio únicamente al viejo “mundo antiguo”, a pesar de que de uno u otro modo, durante los siglos xv y xvi, las tierras que hoy conocemos como América se vieron sumamente implicadas con el propio devenir de las sociedades europeas y de las otras latitudes. Conquistadores y frailes no solo conocieron



y describieron profusamente los antiguos libros producidos en este continente, algunos de ellos también se vieron involucrados en su destrucción o manufactura y, en los siglos subsecuentes, varios ejemplares cruzaron el atlántico para reposar en las estanterías de las más afamadas bibliotecas establecidas en el antiguo continente. ¿Por qué, si existe un vínculo tan fuerte, los libros mesoamericanos no tuvieron cabida dentro de un ensayo que pretende ser universal? ¿Será acaso que, fuera del público especializado, es un tema que no ha sido ampliamente difundido por sus investigadores y, por ende, poco conocido por el lector común?

Soy consciente de la copiosa cantidad de artículos y libros que año con año son publicados en torno a los manuscritos que hoy llamamos códices. Las más de las veces forman parte de libros y revistas tan difíciles de conseguir que, en ocasiones, son inasequibles, incluso para los propios especialistas. Por ello, considero que es aquí donde tiene buena cabida la publicación de *Códices*, libro adscrito a la colección Historia Ilustrada de México, cuidadosamente dirigida por Enrique Florescano, cuyo principal objetivo es difundir ante el mayor número posible de gente la producción intelectual que, en torno a la historia y cultura mexicanas, se gesta en distintos centros académicos de nuestro país y del extranjero. Para conseguirlo, su coordinador pugna por despojar de tecnicismos al conocimiento especializado para revestirlo con profusas imágenes y una pluma ligera y concisa que cautive al futuro lector.

Xavier Noguez, investigador del Colegio Mexiquense y eminente conocedor de la tradición pictórica indígena, se encargó de coordinar *Códices* y, en su función, compiló seis ensayos que, conjuntamente, nos ofrecen un amplio panorama sobre el mundo de los manuscritos pictográficos manufacturados en distintos puntos del territorio mesoamericano y su postrera continuidad y sobrevivencia tras la implantación de un gobierno europeo en dicha demarcación. Nikolai Grube, epigrafista alemán egresado de la Universidad de Hamburgo; Manuel A. Hermann Lejarazu, investigador de tiempo completo del CIESAS; Hans Roskamp, profesor investigador del Colegio de Michoacán; Tatiana Valdez Bubnova, investigadora del Colegio Mexiquense; Saeko Yanagisawa, doctora en historia del arte por la UNAM, y el propio Xavier Noguez, nos ofrecen, cada uno en su particular estilo y desde su respectiva especialidad, una aproximación general al conocimiento de los códices que cada uno de ellos estudia.

Con el sugerente título de “El desciframiento de los códices mayas”, Grube da cuenta de los principales actores involucrados en dicho intento,

desde Diego de Landa en el siglo xvi, continuando por las intervenciones de Brasseur de Bourbourg y Ernst Förstemann en el xix, Yuri Knorozov en el xx, para finalmente terminar con algunos comentarios sobre el estado actual de este largo proceso que se ha prolongado hasta nuestros días. Sobre el hilo principal de la narración, el investigador aprovecha su pluma para hilvanar interesantes noticias que giran en torno a los cuatro códices mayas conocidos en la actualidad, consigna especialmente su descubrimiento, sus repositorios, su origen y sus temáticas; incluso, expone algunos ejemplos de lectura de las primeras láminas del *Códice Dresde*, demostrando con ello las crecientes dificultades a las que se enfrentan los investigadores de este tipo de documentos, cuya antigüedad se remonta al Clásico mesoamericano.

En los “Códices del Grupo Borgia”, Valdez Bubnova escribe sobre cinco manuscritos prehispánicos relacionados entre sí por las características calendáricas, mánticas y rituales presentes en cada uno de ellos. Me refiero a los códices *Borgia*, *Vaticano B* —también conocido como *Vaticano 3773*—, *Cospi*, *Fejérváry-Mayer* y *Laud*. La investigadora, en consenso con algunos de sus pares, decidió agregar a los ya mencionados el *Manuscrito Aubin número 20* y el *Códice Porfirio Díaz*. Además de describir sus singularidades y los rasgos físicos y de contenido que los hermanan, Valdez nos indica cómo eran utilizados por los *tonalpouhque* o sacerdotes para profetizar o adivinar las influencias sobrenaturales que se creía afectaban el devenir del ser humano en la tierra, y hace énfasis en el profuso contenido mitológico que puede encontrarse en sus láminas. Refiere además los principales estudios realizados a este grupo documental, los repositorios donde actualmente se encuentran resguardados y, finalmente, comenta la problemática aún vigente sobre su procedencia geográfica y las distintas propuestas formuladas por los expertos para conseguir un nuevo acotamiento.

La explicación sobre los “Códices de Oaxaca” corrió a cargo de Manuel Hermann. El egresado de la Universidad de Leiden hace un recorrido monográfico por varios de los manuscritos pictográficos provenientes de esta área del sureste mexicano. Comienza con los llamados códices mixtecos —*Nuttall*, *Vindobonensis*, *Colombino-Becker I*, *Bodley* y *Selden*—, grupo que califica como el único *corpus* de documentos históricos elaborados por indígenas antes de la llegada de los conquistadores. Luego de describir cuidadosamente el contenido y características físicas de cada uno de ellos, Hermann se abre paso entre los códices históricos y genealógicos que, durante la época colonial, se siguieron manufacturando por el territorio oaxaqueño e incluye una sección dedicada a algunos de los mapas y lienzos

provenientes de esta región. Por último, dedica un apartado a aquellos manuscritos que, a pesar de ser producto de un escriba indígena, comparten múltiples características con el formato de libro europeo, como los códices *Sierra* y *Yanhuitlán*. Gracias a la interesante sucesión de ilustraciones que acompañan el artículo, resulta fascinante ver cómo la escritura indígena logró adaptarse a las diferentes condiciones económicas, políticas e históricas que, con el paso del tiempo y la implantación de la cultura europea, amenazaron constantemente su desarrollo.

El mismo fenómeno puede observarse en las imágenes que acompañan el artículo que Xavier Noguez dedicó a “Los códices del centro de México”. El también coordinador de esta publicación, apoyándose en el trabajo de Donald Robertson, inicia su intervención definiendo brevemente los rasgos estilísticos que diferencian a los códices prehispánicos de los coloniales, con el objetivo de dejar en claro que, desde su perspectiva, no existe en la actualidad un solo ejemplo de códices nahuas elaborados antes de la conquista de México. Posteriormente, se vale de las escuelas propuestas por el mismo Robertson —tenochca, tlatelolca y texcocana-acolhua— para hacer un pormenorizado recuento de los más destacados documentos de tradición pictográfica indígena procedentes de esas regiones. Finalmente, no podía faltar en su artículo una sección dedicada al objeto de estudio preferido del autor: los *Códices Techialoyan*, sus principales características y su función como títulos primordiales en diversas comunidades indígenas del centro de México.

Como era de esperarse, Roskamp nos explica el contexto en el que se generaron “Los documentos pictográficos de Michoacán” y el interesante abanico temático que los conforma. También refiere que, al igual que los códices provenientes de otras regiones, y a pesar de los contados ejemplos que nos llegaron, en ellos quedaron asentados tributos, fundaciones de señoríos, jurisdicciones, migraciones, estirpes gobernantes y los problemas que cotidianamente acaecían entre los españoles e indígenas de la región. Algunos de los documentos a los que hace referencia son los códices de *Cutzio*, *Huetamo*, *Tzintzuntzan*, *Chilchota*, *Cuara* y *de Las denuncias indígenas de Cutzio*; los lienzos de *Jicalán* y *Aranza*; la *Relación* y la *Crónica de Michoacán*, los *Títulos de Tócuaro*, el *Mapa de Tzintzuntzan* y el escudo de armas de la misma ciudad. Cada uno de ellos es explicado meticulosamente por Roskamp, quien, al final de su exposición, concluye que en el Michoacán del siglo *xvi* pueden distinguirse por lo menos dos tradiciones pictográficas, la de los grupos no tarascos de tierra caliente y otra relacionada

con los tarascos, especialmente con los uacúsecha, ambas de suma importancia para reconstruir el pasado indígena durante el primer siglo de dominación española.

Con “La tradición Mixteca-Puebla y los códices”, Yanagisawa es la encargada de cerrar el libro. En su trabajo, la historiadora del arte nos brinda una clara explicación sobre esta tradición pictórica que traspasó fronteras e idiomas entre los pueblos que dominaron el Posclásico mesoamericano. Así, con sencillez y puntualidad, nos refiere el estilo y repertorio iconográfico que la caracterizaron para concluir, después de plantear la posibilidad de que Cholula haya sido el lugar de origen de esta tradición escrituraria, recalando su importancia como escritura franca tras lograr un entendimiento común entre las elites de las distintas culturas mesoamericanas.

Al concluir la lectura de cada uno de los capítulos que integran el libro *Códices*, tengo la impresión de que Xavier Noguez concretó exitosamente el objetivo de éste. La escritura de los autores resulta de fácil comprensión y su discurso consigue una comunión perfecta con las abundantes ilustraciones que acompañan cada uno de los artículos. Además, todos presentan una bibliografía básica en la que cualquier interesado en abundar sobre los temas presentados puede hacerlo con su consulta. Dada la poca difusión que existe sobre ellos, hubiera sido interesante encontrar alguna sección dedicada a los códices provenientes de Guerrero y otra que diera cuenta exclusivamente de los manuscritos pictográficos adscritos al valle poblano-tlaxcalteca, pues ahí podemos encontrar rasgos escriturarios exclusivos de la región, con lo que, a mi parecer, se hubiese dado cuenta de casi la totalidad de esas expresiones escriturarias de los pueblos mesoamericanos.

Es cierto que el trabajo coordinado por Noguez no es el primer libro en intentar la divulgación de este patrimonio documental mexicano, pues trabajos como *Códices. Los antiguos libros del nuevo mundo*, de Miguel León-Portilla; *Entre códices*, de Ana Rita Valero, y *Códices de México*, de Carmen Aguilera, por poner tan solo unos ejemplos, también tuvieron entre sus miras la difusión de este conocimiento, pero hoy día se encuentran agotados y, en caso de encontrarse en el mercado, resultan un fuerte descalabro al bolsillo del interesado. No cabe duda de que *Códices* es un libro que contribuirá a difundir el contenido de estos manuscritos mexicanos. Espero que no sea el último, pues, como con cualquier objeto de estudio, los conocimientos en torno a los códices se van actualizando día con día, por lo que siempre será bienvenido un nuevo trabajo que trate amablemente este tema.

Con la publicación de este libro en 2017 los autores ya cumplieron con su parte. Ahora corresponde a los responsables de la colección Historia Ilustrada de México hacer que el esfuerzo de todos ellos llegue no sólo al público nacional, sino también al internacional. Me parece importante que se difunda la existencia de los “otros” mundos antiguos, pues, como ocurrió en Mesopotamia, Grecia, Egipto, India o China, Mesoamérica fue el único foco civilizatorio de América donde surgió un tipo determinado de escritura, gracias al cual sus habitantes consiguieron perpetuar entre los suyos los conocimientos, prácticas, cosmovisión y creencias de sus ancestros, mismos que, aunque fragmentados, llegaron hasta nuestros días. *Códices*, coordinado por Xavier Noguez, ayudará sin duda a redescubrir estos conocimientos y a conformar en su conjunto, más allá del junco, otros universos infinitos que se plasmaron en amate, piel de venado, algodón y maguey.

Hernán Cortés. 2021. *Relación de 1520*, transcripción, introducción, sumario, índice y glosario de Luis Fernando Granados. México: Grano de Sal.

Martín F. RÍOS SALOMA

<https://orcid.org/0000-0001-7866-3179>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Instituto de Investigaciones Históricas

riosmartin76@gmail.com

El 10 de julio del año 2021 el gremio de las y los historiadores recibió con sorpresa y pesar la noticia del fallecimiento de Luis Fernando Granados Salinas (1968-2021). Fuimos muchos quienes conocimos personalmente a Luis Fernando. Historiador brillante, lúcido, crítico, irónico y propositivo, universalmente conocido como “La Rata”, tenía siempre palabras afables y trato exquisito. Hay, sin duda, colegas más autorizados que yo —por su cercanía y trato personal con Luis Fernando a lo largo de varios años— para hablar de sus muchas virtudes y su bonhomía (por ejemplo, Tenorio 2021). Tuve la fortuna de compartir con él distintos espacios comunes a los clio-nautas y de beneficiarme de su generosidad en el coloquio organizado en abril de 2019, entre otras instituciones, por la Universidad Veracruzana a la que pertenecía, y que llevó el sugerente título: *Congreso Internacional de los 500 años de la ¿conquista? Irrupción española y guerra mesoamericana*.

Fue entonces la primera vez que escuché al antiguo alumno y profesor de la Universidad de Georgetown disertar sobre la conquista. No lo tenía yo por especialista en el tema. Debido a sus libros anteriores —*En el espejo haitiano. Los indios del Bajío y el colapso del orden colonial en América Latina* (Granados 2016); *Sueñan las piedras. Alzamiento ocurrido en la ciudad de México, 14, 15, 16 y 17 de septiembre, 1847* (Granados 2003) y *Amanecer: la Revolución francesa* (Granados 1990)—, lo consideraba más bien un especialista de la primera mitad del siglo XIX. Tal idea se había reafirmado, además, porque sabía yo que su libro *Sueñan las piedras* (resultado de su tesis de licenciatura, defendida en 1997 y dirigida por Miguel Soto Estrada) había sido galardonada con el Premio Marco y Celia Mauss y con el Premio Francisco Javier Clavijero del Instituto Nacional de Antropología e Historia.



Si me permito iniciar la reseña del libro póstumo de Luis Fernando Granados recordando los campos que inicialmente cultivó, es con la doble finalidad de resaltar el enorme aporte que su libro sobre la *Relación de 1520* ha significado en el marco de las conmemoraciones del proceso que culminó con la rendición de México-Tenochtitlan en agosto de 1521, así como de subrayar el conocimiento y comprensión profunda que logró de la fuente. Ponderar los aportes de una obra siempre es un desafío para quien escribe una reseña, pero valorar un texto póstumo sería poco ético —dado que no hay posibilidad de contra réplica por parte del autor de la obra analizada— si no fuera, al mismo tiempo, la posibilidad de recordar y rendir un sencillo homenaje a una persona que dejó una huella indeleble en el campo de la historia por sus trabajos, su amplio y variado derrotero profesional, sus reflexiones inteligentes y una particular forma de ser que le impedía guardar silencio frente a las que consideraba injusticias.

Tras los trabajos de José Luis Martínez (1992), Ángel Delgado (1993, 2016), Rodrigo Martínez Baracs (2005), Carmen Martínez Martínez (2013, 2016), Marialba Pastor (2016), Beatriz Aracil (2016), Mathew Restall (2019), Federico Navarrete (2019) o Esteban Mira Caballos (2021), por citar algunos de los autores más destacados que en los últimos años han abordado la figura y escritura cortesiana, parecía que pocas cosas originales podrían decirse sobre el capitán extremeño y sus textos, como no fuera a la luz de nueva documentación que pudiera encontrarse en distintos repositorios. Sin embargo, Granados Salinas logra llamar la atención al subrayar y recordar que las conocidas desde el siglo XIX como *Cartas de relación* no pueden considerarse ni como “un documento ni [como] un libro”, sino que es “apenas la reunión de cinco textos individuales y autónomos” (p. 12) elaborados con mucha distancia en el tiempo.

Este sencillo recordatorio tiene una doble consecuencia: por un lado, invita a dejar de considerar las *Cartas de relación* como “la crónica madre del pasado mexicano” (p. 11); por el otro, posibilita que dejemos de abordarlas bajo una mirada teleológica según la cual la empresa de Hernán Cortés sólo podía concluir con lo que conocemos como “la conquista de México”. En consecuencia, el autor postula como tesis fundamental que la conformación de ese volumen conocido como *Cartas de relación* fue, en realidad, resultado de una “invención”, dado que el anónimo copista que en el siglo XVI formó el *Codex Vindobonensis* reunió textos diversos elaborados en distintos momentos a lo largo del tiempo y les confirió, de esta manera, una unidad artificial. De igual forma, Granados propone considerar

a cada texto del *corpus* canónico cortesiano de manera independiente y, como corolario, concebir e intitular al escrito que hemos denominado hasta ahora como *Segunda carta de relación* bajo el nombre *Relación de 1520*, en el entendido de que el propósito central de Cortés “no era dar cuenta de los hechos, sino convencer a su rey de la pertinencia y legalidad de sus actos” (p. 22) y de que el futuro marqués del Valle no sabía, en aquel verano, que iba a redactar cuatro cartas más. Para apuntalar su propuesta, Luis Fernando se dio a la tarea de transcribir el impreso editado en Sevilla por Jacobo Cromberger en 1522, custodiado y digitalizado por la John Carter Brown Library. El resultado de su transcripción y análisis es la obra objeto de estas páginas.

El libro que reseñamos está conformado por cinco partes: el estudio introductorio; el sumario de la *Relación de 1520*, es decir, una guía-resumen organizada con base en la división por párrafos de la edición de Cromberger; la transcripción modernizada de la *Relación de 1520*; un índice de nombres sumamente útil y, finalmente, un glosario compuesto a partir del *Diccionario de Autoridades* y del *Diccionario de la lengua española* que ofrece al lector no versado en el lenguaje del siglo xvi claves de lectura para restituir el significado prístino del discurso cortesiano. La transcripción modernizada de la *Relación* y los índices deben ponderarse muy positivamente tanto por su utilidad para especialistas, estudiantes y público interesado como por el trabajo y el tiempo invertidos en su elaboración.

Naturalmente, la “Introducción” (p. 9-45) retiene nuestra atención por contenerse en ella las propuestas más interesantes del autor-editor. En los primeros párrafos, el otrora profesor de Chicago subraya la paradoja de creer que conocemos “demasiado” las *Cartas de relación* cuando en realidad aún desconocemos mucho y “hemos olvidado lo que son, lo que dicen, lo que callan, lo que buscaban y lo que puede hacerse con ellas para estudiar la gran guerra mesoamericana que acabó con la hegemonía de la alianza acolhua-mexica-tepaneca en el verano de 1521” (p. 9). De esta suerte, las líneas de apertura marcan los dos derroteros por los que discurren las siguientes páginas: el primero de ellos, la crítica externa e interna que se aplica a la fuente estudiada, que resulta un ejercicio de metodología, hermenéutica y epistemología históricas impecable y un magnífico modelo para estudiantes de los primeros años de la Licenciatura en Historia; el segundo, su postura interpretativa sobre lo que ocurrió en el bienio de 1519-1521 —y que coincide con la de otros autores— según la cual la empresa de los castellanos se insertó en unas complejas dinámicas regionales

mesoamericanas de orden político y militar que enfrentaban “a una coalición de *altepeme* orientales, encabezada por Tlaxcala, Cholula y Huejotzingo”, con la alianza occidental “conformada por las ciudades-estado de Tenochtitlan, Texcoco y Tacuba”. En este sentido, el proceso en el que se insertó la acción cortesiana no era otra cosa que una “guerra mesoamericana”, como rezaba el título de la reunión académica celebrada en Xalapa, entre los señoríos orientales y aquellos de la Triple Alianza, a la que irónicamente nuestro autor denomina como la *triple T* (p. 18).

Así pues, en cuanto a la crítica de la fuente, Granados propone su relectura como lo que fue, un informe con una clara intencionalidad política e ideológica “hecho sobre las rodillas” (p. 30), y no como “la primera crónica de los españoles en Mesoamérica” (p. 12). Para ello, realiza un repaso de las distintas ediciones de las *Cartas de relación* y estudios sobre su prosa y contenido, comenzando con la de Cromberger y llegando al “volumen hermano” (p. 18) de Ángel Delgado, aunque no incorporó el trabajo de Beatriz Aracil aparecido en 2016 en la Biblioteca Indiana ni otros que de forma tangencial abordan los problemas que le interesan, como los de Federico Navarrete o Mira Caballos arriba referidos.

En este repaso, nuestro historiador pide a su lector recordar que la primera carta de puño y letra de Cortés se perdió y que la que se conoce comúnmente como *Primera carta de relación* es en realidad la Carta del Cabildo y justicia mayor de Veracruz, es decir “un informe corporativo presentado a la reina de Castilla por quienes encabezaban esa novel comunidad política” (p. 14). Asimismo, señala que no debe confundirse “la primera carta” con el que ahora sabemos que es el “Primer documento conocido escrito en México por los conquistadores españoles”, encontrado por Alfonso Martínez Cabral en 1989. Dicho documento fue dado a conocer por Rodrigo Martínez Baracs en 2005, estudiado minuciosamente por Carmen Martínez Martínez en 2013 y publicado en inglés por John F. Schwaller y Helen Nader en 2014. También se invita al lector a tener presente que Cortés sufrió a lo largo de los años “una transformación profunda y significativa”, y que por ello las *cartas* no pueden ser tratadas como si fuesen “la expresión de una sola voz narrativa”, so pena de ignorar que “toda fuente es ante todo un hecho social” (p. 15) incardinado en un contexto determinado, lo que las convierte en “unidades de sentido” (p. 24).

A continuación, Granados llama la atención sobre el hecho de que la *Relación de 1520* fue escrita tras la derrota de junio de 1520, en un momento en que Cortés no sabía que a la postre iba a derrotar a la *triple T*, lo que

lleva al estudioso a proponer al menos dos etapas de composición: “la mayor parte antes de finales de agosto y el resto seguramente entre fines de octubre y principios de noviembre de 1520” (p. 34). En consecuencia, una sección no menor de la *Relación* habría sido escrita en Tlaxcala y no en Segura de la Frontera (Tepeaca), como afirma el de Medellín al finalizar su escrito.

Para demostrar su aserto, nuestro autor elaboró un detallado estudio cuantitativo de la estructura discursiva de la *Relación de 1520* a partir de la edición de Cromberger, por considerar que la división en párrafos de la edición del impresor alemán afincado en Sevilla reflejaría la organización y composición del manuscrito cortesiano original. Del análisis se desprende que la fuente está conformada por 36 párrafos de diversa extensión que representarían “una unidad narrativa discreta” (p. 30) y un total de 44 822 palabras. A partir del análisis del contenido y de la dimensión de los párrafos, Granados establece seis partes en las que puede dividirse la *Relación*: I) *Encabezado*; II) *De Veracruz a Tenochtitlan-Tlatelolco* (agosto-noviembre de 1519); III) *Traslatio imperii* (noviembre de 1519-mayo de 1520); IV) *Tres campañas* (mayo-octubre de 1520); V) *Preparativos* [del asedio final] (octubre de 1520) y VI) *Despedida*. Huelga decir que la transcripción respeta la organización en párrafos del editor alemán con el fin de mostrar al lector contemporáneo la forma más cercana al original del documento en cuestión.

Encuentra asimismo nuestro estudioso que las seis secciones de la *Relación* pueden agruparse, a su vez, “en dos mitades de extensión desigual” que corroborarían los dos momentos de composición: la primera comprende desde la partida de Cempoala en dirección a Tenochtitlan hasta la descripción de la corte de Moctezuma; la segunda se extiende desde la salida de la capital mexicana para confrontar a Pánfilo de Narváez hasta la preparación de los bergantines para llevar a cabo el asedio de la ciudad anfibia (p. 37-38). Esta división interna del texto se traduciría también en dos tonos particulares del discurso: en la primera parte se trataría casi de un paseo militar en el que los diferentes pueblos se sometieron al emperador sin apenas resistencia y reconocieron la soberanía de Carlos; en la segunda parte se trataría de una guerra abierta en la que Cortés se daría a la tarea de “pacificar” a los pueblos sublevados contra la autoridad de su nuevo señor —Carlos V— y su representante. En este punto es importante indicar que Granados había advertido en páginas anteriores que la *Relación de 1520* no da cuenta, como pretendía su autor, de todos los acontecimientos ocurridos, sino que en realidad en ella se obvian muchas cosas. Así, señala silencios altamente significativos, como los relativos a Marina

—nombrada una única vez—, la matanza de Templo Mayor, la epidemia de viruela del otoño de 1520 que diezmo a las poblaciones aborígenes, el episodio de la Noche Triste “o lo que ocurrió en un arbolito de Popotla” (p. 19), pasajes que conocemos por Bernal Díaz y otras fuentes.

En este pormenorizado análisis, en el que Granados Salinas llama a contrastar la fuente cortesiana con otros escritos para dejar de considerarla “un retrato fidedigno del pasado” (p. 21), nuestro estudioso cae aún en el error —aunque de menor importancia para el desarrollo de sus argumentos—, de seguir considerando a López de Gómara como “capellán de Cortés”, cuando ya Carmen Martínez Martínez demostró hace más de una década que ello no tiene ningún viso de realidad histórica, que la noticia debe atribuirse al afán de desprestigiarlo por parte de Las Casas y que la relación de Francisco López de Gómara con Hernán Cortés, aunque se conocían y el primero profesaba por el segundo gran admiración, fue más bien distante (Martínez Martínez 2010).

Ciertamente, no todos los planteamientos de Luis Fernando Granados Salinas son completamente originales, pues las *Cartas de relación* han sido concebidas por los especialistas, al menos desde los tiempos de José Luis Martínez, como un alegato de su autor para granjearse el favor del emperador y evitar el castigo por su desobediencia a las instrucciones reales. Pero sí puede considerarse que el moderno editor de la *Relación de 1520* cumplió los objetivos planteados en la introducción de la que sería su obra póstuma: “Esta edición —escribe— busca así provocar un distanciamiento, aspira a restaurar la especificidad de una escritura y una circunstancia. Lo hago con la esperanza de que por fin podamos pensar en la *conquista de México* en otros términos: menos ingenuos en lo epistemológico, más críticos en lo historiográfico y menos colonialistas en lo ideológico” (p. 18).

Hoy en día, cuando la conmemoración del quinto centenario de la conquista de México-Tenochtitlan ha generado una renovación de nuestros conocimientos, pero también el desarrollo de un intenso debate ideológico en los medios de comunicación a ambos lados del mar, el libro, publicado por la prestigiosa editorial Grano de Sal, resulta refrescante y altamente sugestivo. El libro plantea la relectura sosegada desde el siglo XXI de una de las fuentes más importantes de aquel lejano siglo XVI con el fin de repensar los acontecimientos y procesos que acabaron por transformar la “guerra mesoamericana” en una guerra de conquista que, a la postre, significaría la incorporación de esta parte del continente americano a la

Monarquía hispánica. Queda abierta la invitación al lector interesado, sea profesional de la historia o no, a descubrir por sí mismo el pensamiento de un historiador que, sin duda, fue uno de los referentes de su generación.

REFERENCIAS

- Aracil Varón, Beatriz. 2016. *“Yo, don Hernando Cortés”. Reflexiones en torno a la escritura cortesiana*. Madrid: Universidad de Navarra/Iberoamericana-Vervuert.
- Cortés, Hernán. 2016. *Cartas de relación*. Edición, introducción y notas de Ángel Delgado Gómez. Madrid: Castalia.
- Granados Salinas, Luis Fernando. 1990. *Amanecer: la Revolución francesa*. México: Orientación.
- Granados Salinas, Luis Fernando. 2003. *Sueñan las piedras. Alzamiento ocurrido en la ciudad de México, 14, 15, 16 y 17 de septiembre, 1847*. México: Era/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Granados, Luis Fernando. 2016. *En el espejo haitiano. Los indios del Bajío y el colapso del orden colonial en América Latina*. México: Era.
- Martínez, José Luis. 1995. *Hernán Cortés*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Baracs, Rodrigo. 2005. “El primer documento conocido escrito en México por los españoles”, introducción y revisión de la paleografía de Rodrigo Martínez Baracs, paleografía de Magdalena Gómez Zamora. *Historias* 60: 113-23.
- Martínez Martínez, María del Carmen. 2010. “Francisco López de Gómara y Hernán Cortés: nuevos testimonios de la relación del cronista con los marqueses del Valle de Oaxaca”. *Anuario de Estudios Americanos* 67 (1): 267-302.
- Martínez Martínez, María del Carmen. 2013. *Vercruz 1519. Los hombres de Cortés*. León: Universidad de León/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Martínez Martínez, María del Carmen y Alicia Mayer, coords. 2016. *Miradas sobre Hernán Cortés*. Madrid: Universidad Nacional Autónoma de México/Iberoamericana-Vervuert.
- Mira Caballos, Esteban. 2021. *Hernán Cortés, una biografía para el siglo XXI*. Barcelona: Crítica.
- Navarrete Linares, Federico. 2019. *¿Quién conquistó México?* México: Debate.
- Pastor, Marialba. 2016. “Hernán Cortés y sus fieles repetidores”. *Historia y Grafía* 47: 91-114.
- Restall, Matthew. 2019. *Cuando Moctezuma conoció a Cortés. La verdad del encuentro que cambió la historia*. Madrid: Taurus.

- Schwaller John F. y Hellen Nader, eds. 2014. *The First Letter from New Spain: The Lost Petition of Cortés and His Company, June 20, 1519*. Austin: Universidad de Texas.
- Tenorio Trillo, Mauricio. 2021. “En memoria de ‘La Rata’: Luis Fernando Granados Salinas (1968-2021)”. *Nexos*, 11 de julio 2021. Disponible en línea: <https://cultura.nexos.com.mx/en-memoria-de-la-rata-luis-fernando-granados-salinas-1968-2021/>

**Eleni Kefala. 2020. *The Conquered. Byzantium and America on the Cusp of Modernity*. Washington, D. C.:
Dumbarton Oaks Research Library and Collection.**

Antonio AIMI
Universidad de Milán (Italia)
antonio.aimi@unimi.it

The Conquered. Byzantium and America on the Cusp of Modernity de Eleni Kefala es un libro que, como escribe la autora en el prefacio, es un “decided attempt to turn the improbable marriage” de los estudios bizantinos y precolombinos “into a meaningful partnership” (Kefala 2020, X).

El libro (158 páginas) fue publicado en 2020 por la Dumbarton Oaks Research Library and Collection, prestigiosa institución situada en Washington, D. C., vinculada a la Universidad de Harvard. Su sede incluye una rica biblioteca y un pequeño museo de unos 2 000 objetos de arte bizantino y precolombino, al que se añade la llamada House Collection, con obras de arte europeo y un pequeño núcleo de arte asiático. Es interesante señalar que entre las 576 piezas de arte precolombino hay importantes obras olmecas y mexicas que han sido presentadas en varias publicaciones. Más allá de estos aspectos, hay que recordar que Dumbarton Oaks se caracteriza por promover la investigación sobre los jardines, el mundo bizantino y las culturas precolombinas. Por lo tanto, puede constatarse que la “colaboración significativa” auspiciada por Eleni Kefala es el resultado de un “matrimonio” que Dumbarton Oaks celebra desde hace tiempo. Por ello, no es casualidad que el libro se haya escrito durante la estancia de nueve meses de la autora en esta institución, entre 2016 y 2017. Podemos concluir que el libro fue publicado por la editorial que más se acerca a su contenido.

Eleni Kefala, tras estudiar en la Universidad de Chipre y obtener un MPhil y un doctorado en la Universidad de Cambridge, es ahora Senior Lecturer en la Universidad de St. Andrews, una de las más antiguas y prestigiosas del Reino Unido. En esta institución, la autora del libro imparte cursos que abarcan una amplia gama de disciplinas: literatura, fotografía, pintura, cinematografía. Sus enseñanzas, en particular, se centran en las literaturas de algunos países de América (Argentina, México, Colombia,



Cuba, Uruguay y Chile) y en diferentes géneros literarios: la poesía, el cuento, la novela, el ensayo ([https://risweb.st-andrews.ac.uk/portal/en/persons/eleni-kefala\(321af015-ae53-4e89-b0e8-705a684d6674\).html](https://risweb.st-andrews.ac.uk/portal/en/persons/eleni-kefala(321af015-ae53-4e89-b0e8-705a684d6674).html)). Hasta ahora ha publicado varias monografías, numerosos artículos y dos libros de poesía, uno de los cuales ganó el Premio Nacional de Poesía de Chipre.

Como se desprende de las enseñanzas que imparte y de sus publicaciones, a esta académica le gusta adentrarse en nuevas cuestiones y cruzar metodologías y disciplinas. Desde este punto de vista, hay que destacar que *The Conquered...* no sólo es su última y más importante monografía, también es el libro en el que exalta la intersección entre temas y tradiciones literarias diversas.

El libro habla de dos temas traumáticos relativamente cercanos en el tiempo, pero pertenecientes a culturas alejadas en el espacio: la caída de Constantinopla (1453) y la caída de Tenochtitlan (1521). Kefala se centra en tres textos: el lamento poético “Anakalema tes Konstantinopoles” (“Lament for Constantinople”) y las canciones de dolor “Huexotzincayotl” (“Huexotzinca Piece”) y “Tlaxcaltecatoyotl” (“Tlaxcala Piece”). Los tres fueron compuestos “by anonymous authors relatively soon after the conquest of the Byzantine and Mexica Empires in the mid-fifteenth and early sixteenth centuries” (p. X).

The Conquered ... se divide en cinco capítulos: “Serendipities”; “Byzantium, America, and the ‘Modern’”; “Tradition and Theory”; “Imparting Trauma”, y “Texts and their Afterlife”. En el primero destacan algunos hechos sorprendentes (¿e inesperados?) que unen en parte los acontecimientos de Constantinopla y Tenochtitlan: la presencia de presagios. En el segundo capítulo, según su propia línea de investigación sobre las alteridades conceptuales de la modernidad, “modernity’s conceptual others” (p. XI, pp. 11-14.), la autora examina brevemente la visión europea de las culturas lejanas en el tiempo y el espacio. En el tercer capítulo presenta los tres textos, que se analizan y contextualizan en el capítulo siguiente. En el último capítulo se extraen las conclusiones.

Anakalema

“Like folk songs and a sizeable body of threnoi, ‘Anakalema’ is drafted in political verse (*politikos stichos*), an iambic, fifteen-syllable verse without rhyme and with a caesura after the eighth syllable” (p. 15). Según Kefala,

el poeta que escribió este texto estaba familiarizado con la poesía popular griega porque

He borrowed tropes and formulas from established traditions, among them threnoi, monodies (prose laments) and moirologia (folk laments) for cities and for the dead, and various legends and founding myths to express what seemed inexpressible: the fall of the Queen City [Constantinople] (p. 16).

El anuncio de la caída de la ciudad aparece en las primeras 15 líneas de “Anakalema”, en un diálogo entre un barco y una galera que se encuentran cerca de Tenedos, una pequeña isla en la desembocadura del mar de Mármara hacia el mar Egeo (obviamente aquí se presenta el texto publicado en *The Conquered* para no añadir traducción a la traducción):

Mourning, weeping, and lamentation and groaning and grief,
 inconsolable sorrow has fallen upon the Romaioi.
 They have lost their home, the holy City
 their courage and pride, and all their hope.
 Who said it? Who announced it? When did the news come?
 A boat was coming down to the region of Tenedos
 and a galley met it, stops, and asks it:
 “Boat, where do you come from and where are you coming down from?”
 “I come from the cursed land and from the heavy darkness,
 from lightning and hail, from the swirling storm;
 I come from the City that has been struck by lightning.
 I carry no cargo, but I bear news
 evil for Christians, bitter, and grim:
 for the Turks came, they took the City,
 they destroyed the Christians there and everywhere (p. 31).

No es claro quién tradujo al inglés este texto. En el libro, la autora agradece a David Holton:

[He] has been incredibly generous with his knowledge, making the English rendition of ‘Anakalema tes Konstantinopoles’ flow much more smoothly, while ensuring accuracy and preserving the tone of the original. I thank him for taking the time to carefully read the poem and make nuanced and perceptive suggestions that have improved the translation greatly (p. XIII).

Huexotzincayotl y Tlaxcaltecatoyotl

“Huexotzincayotl” y “Tlaxcaltecatoyotl”, textos de los *Cantares mexicanos*, se ubican en la tradición de los cantos de dolor y de guerra que hacen referencia a temas históricos (p. 21, 71, etcétera). Las versiones originales y sus traducciones al inglés están tomadas de los *Cantares mexicanos: Songs of the Aztecs*, de John Bierhorst, aunque en algunos pasajes Kefala hizo pequeños cambios de acuerdo con la traducción de Miguel León-Portilla (p. IV, 80-81, 110-11, etcétera). Es sorprendente, sin embargo, que el texto de “Tlaxcaltecatoyotl” reportado en *The Conquered...* esté fuertemente mutilado y carezca, entre otras cosas, de casi todo el “Tercer Atabal”. Kefala resume así la explicación de la selección: “For the sake of brevity and balance, only the parts of ‘Tlaxcaltecatoyotl’ that are analyzed in this chapter are reproduced here” (p. 80). Dado que “Tlaxcaltecatoyotl” no es el *Códice Florentino* ni la *Divina Commedia*, sólo se puede añadir que insertar el texto completo hubiera requerido de unas pocas páginas más. Para dar una idea de estos cortes, a continuación se muestra la parte del “Tercer Atabal” incluida en *The Conquered...*:

Third drum-cadence

Tlaxcalans, hey! Huexotzincans, hey! (p. 77).

Unos comentarios

Al analizar el libro, parece oportuno partir del último capítulo, “Texts and their Afterlife”, en el que Kefala presenta los resultados de su investigación. Luego de un breve resumen de la historia de Grecia y México, y de su realidad actual, la autora destaca que en las dos naciones los traumas de la caída de Constantinopla y Tenochtitlan se viven de manera diferente. En particular, concluye que, si bien en el país mediterráneo la victoria de los turcos sigue siendo la base de la identidad nacional, no ocurre lo mismo en México con los españoles: “While the trauma of the Ottoman conquest is firmly fixed in the modern Greek imagination, the historical contours of colonial and postindependence Mexico did not allow for the same to happen” (p. 132). Al respecto, hay que agregar que la autora muestra entre líneas que simpatiza con el modelo griego y no se da cuenta de que hace un juicio político. Aunque legítimo, pues cualquier persona puede expresar sus preferencias, esto debe

ser resaltado y explicado con claridad porque se ubica en un terreno diferente al de la investigación científica y el análisis histórico.

En cualquier caso, la conclusión parece al mismo tiempo obvia y errónea. Al observar la historia de Grecia de los dos últimos siglos, se podría decir que cualquier persona informada acerca de la serie de guerras libradas contra los turcos podría asumir que la pérdida de la capital bizantina sigue siendo el centro de la identidad nacional. Pero ¿se puede argumentar lo mismo para México?

¿Podemos ignorar, por ejemplo, la historia y el valor simbólico y real del Museo Nacional de Antropología y de la plaza de Tlatelolco? Sea como fuere, cabe señalar que el juicio final de Kefala sobre las identidades de México y Grecia se basa también en detalles insignificantes. Por ejemplo, la autora relata como un escándalo que no encontró una copia de la traducción de *Cantares mexicanos*, de León-Portilla, en una gran librería de la Ciudad de México, pero ignora los centenares de publicaciones del Instituto Nacional de Antropología e Historia y la Universidad Nacional Autónoma de México. Al mismo tiempo, no se da cuenta de un hecho macrosópico que tiene una relación directa con la identidad nacional: la gestión de los sitios arqueológicos y del patrimonio. La escritora no sabe que México conserva sus sitios arqueológicos y su patrimonio infinitamente mejor que Grecia.

La comparación entre las identidades culturales de México y Grecia no es el único análisis al mismo tiempo obvio y erróneo. Lo mismo sucede con la visión que atribuye a la Europa moderna, que se resume en estas palabras: “These ‘modern’ Europeans regarded what was external in space (non-European cultures) and time (the Middle Ages) as dark and regressive” (p. 12). En este caso hay varios agravantes porque, en pasajes demasiado simplistas y unilaterales, Kefala olvida el complejo y contradictorio juicio de los intelectuales europeos sobre las culturas “otras”. A este respecto conviene recordar que precisamente las observaciones sobre el “otro” americano emitidas por figuras tan importantes como Tomás Moro, Tomás Campanella y Michel de Montaigne dieron lugar a la corriente utópica de la filosofía europea moderna, por un lado, y al camino que condujo al rechazo del etnocentrismo, por el otro (Gliozzi 1977; Aimi 2011). Si el juicio sobre la evaluación de la Edad Media que la autora atribuye a muchos intelectuales puede ser, en parte, correcto, ¿cómo olvidar que en la misma época que Kefala examina se veía con gran admiración el mundo clásico, que, obviamente, estaba lejos en el tiempo? En este caso, sorprende que la escritora se limite a mencionar a Filippo Villani, un cronista de poca

importancia de Perugia, y que no recurra a los grandes intelectuales de la Italia renacentista. En un plano más general, además, se puede observar que un cierto grado de etnocentrismo está presente en todas las culturas (incluso entre las poblaciones indígenas de la Amazonia, por citar las que tienen estructuras sociales menos complejas) y que precisamente la cultura europea del siglo xvi fue una de las pocas en cuestionar, en parte, la legitimidad de sus conquistas, y en el caso particular de América, en intentar poner límites (en realidad sólo teóricos) a las acciones de los conquistadores.

Fuera de las conclusiones y juicios sobre la modernidad, aunque Kefala analiza y contextualiza satisfactoriamente los tres textos que tienen su atención (excepto los cortes a “Tlaxcaltecatoytl” mencionados arriba), el libro presenta simplificaciones inaceptables que demuestran que la autora ignora algunos modelos interpretativos fundamentales para entender la sociedad mexicana. Hay que precisar que este juicio tiene en cuenta que quien esto escribe conoce la historia de la caída de Constantinopla mucho menos que la de la caída de Tenochtitlan. Sobrevolando algunos pasajes que hablan por sí mismos (por ejemplo, en la página 104 escribe: “After an unsuccessful attempt to capture Tenochtitlan in 1520, Cortés returned in May 1521 and camped at Coyoacan south of the island cities”), es necesario resaltar que el juicio aquí expresado se basa en varios elementos:

- 1) Los múltiples valores y calidades de las deidades mexicas simplemente son ignorados. Basta decir que, por un lado, la autora olvida los valores astrales de Mixcoatl y lo presenta simplemente como “the god of hunting and exemplary warrior and ‘conquistador’” (p. 103), y por el otro, ignora las realidades y los aspectos articulados a Tezcatlipoca.¹
- 2) Si bien no se desconoce la situación política, étnica y lingüística del centro-norte de Mesoamérica en vísperas de la Conquista ni la historia de las relaciones entre Tenochtitlan, Tlaxcala, Cholula, Huexotzingo, etcétera, se borran las identidades culturales y estatales de las ciudades y poblaciones de habla náhuatl. Se escribe de manera genérica y sin especificación: “for the Nahuas”, “Nahuas and Spaniards”, “colonial Nahuas”, “Colonial Nahua society” (p. 7, 85, 87, 128, etcétera).
- 3) Teniendo en cuenta los presagios, el fuego de Hagia Sophia se compara no sólo con el fuego que quema el templo de Huizilopochtli, sino tam-

¹ Frente a una bibliografía interminable, me limito a citar dos textos para cada caso: López Austin (1989-90; 1994) para el primero, y Olivier (1997; 2010) para el segundo.

bién, y en primer lugar, con la aparición del cometa. Entre otras cosas, se omite que el dibujo del cometa del *Códice Florentino* (Cf. “Codex florentinus” 1995, vol. III, f. 408r), aunque no tiene nada que ver con la iconografía mexicana, no puede compararse con el incendio de la catedral de Constantinopla. Además, el mismo texto del códice, que Kefala retoma parcialmente sin ningún comentario, excluye esta combinación:

Pareció en el cielo una cosa maravillosa y espantosa, y es que pareció una llama de fuego muy grande y muy resplandeciente. Parecía que estaba tendida en mismo cielo; era ancha de la parte de abaxo, y de la parte de arriba, aguda, como cuando fuego arde. Parecía que la punta de ella llegava hasta medio del cielo. Levantábase por la parte del oriente luego después de la medianoche, y salía con tanto resplandor que parecía día. Llegava hasta la mañana; entonce se perdía de vista. Cuando salía sol estava la llama en lugar que está sol a mediodía. Esto duró por espacio de un año cada noche (Cf. “Codex florentinus” 1995, vol. III, f. 408r-408v. El énfasis es mío).

Sobre los presagios que anunciaban la caída de Tenochtitlán, Kefala escribe: “the *Florentine Codex* dedicates chapter 1 of book 12 to omens about the conquest of Mexico” (p. 6). Olvida que también en el libro octavo se presentan presagios, con ilustraciones e informaciones que, en parte, no aparecen en el libro 12 (Cf. “Codex florentinus” 1995, vol. II, f. 253r-253v, 257v, 261r-263r). Por último, no queda claro por qué en *The Conquered...* sólo se consideran dos presagios y se desechan todos los demás, y con ellos los estudios que han tratado de explicarlos.² Teniendo en cuenta esta cuestión, es grave que se ignore la exposición *Tetzáhuatl. Los presagios de la conquista de México* (Olivier y Ledesma Bouchan 2020), que se hizo en un lugar destacado como el Museo del Templo Mayor. Sin embargo, en defensa de Kefala, se puede especular que la autora se vio obligada a entregar el manuscrito antes de la inauguración de la exhibición y la publicación del catálogo.

- 4) En *The Conquered...* se ignora que las fuentes y los análisis de los especialistas contemporáneos pueden ser contradictorios y que hay que explicar por qué se sigue un modelo interpretativo y no otro, por qué se cita una fuente y no otra, por qué se interpreta un texto de una manera y no de otra.

² Al respecto, me limito a citar estos textos: Aimi 2002; Alcántara Rojas 2021; Hermann Lejarazu 2021; Olivier 2019; Pastrana Flores 2009; 2021.

- 5) Los análisis y contextualizaciones de los textos examinados son obvios, no llevan a ninguna conclusión significativa y no añaden nada relevante a los comentarios ya realizados.
- 6) No hay conciencia de que ni siquiera los textos indígenas en apariencia más sencillos pueden tomarse al pie de la letra y de que la narración de la historia entre los mexicas, y en general en Mesoamérica, tenía una función muy diferente no sólo a la de la Europa de los siglos xv y xvi, sino también a la de las culturas clásicas del Viejo Mundo. No es casualidad que un texto decisivo a este aspecto, *The Aztec Kings* de Gillespie (1989), no sea referido.
- 7) En *The Conquered...*, fenómenos extremadamente complejos (como la caída de dos grandes ciudades, las condiciones de las sociedades conquistadas y la relación entre todo ello y la identidad nacional) no se estudian a partir de un cuerpo de investigaciones científicas analizadas con rigor, sino con base en tres textos poéticos, que en el contexto de sus respectivas literaturas y culturas tienen un peso bastante marginal.

Por último, evaluando *The Conquered* en su conjunto, se podría añadir que, dado que la autora es una buena poetisa, parece que el libro fue escrito proponiendo involuntariamente los caminos y las combinaciones de los textos poéticos, que, como sabemos, son apreciados no por sus contenidos científicos, sino por otros elementos, como la belleza de los versos, la aliteración, las figuras retóricas, etcétera.

REFERENCIAS

- Aimi, Antonio. 2002. *La "vera" visione dei vinti: la conquista del Messico nelle fonti azteche*. Roma: CNR-Bulzoni.
- Aimi, Antonio. 2011. "Le culture preispaniche oltre la 'barriera del significato'". En *Itinerari di cultura ispano-americana*, edición de Emilia Perassi y Laura Scarbelli, 7-33. Novara: UTET Università.
- Alcántara Rojas, Berenice. 2021. "Signos del final de los tiempos. Los ocho presagios de la Conquista del *Códice Florentino*". En *Tetzáhuítl. Los presagios de la conquista de México*, edición de Guilhem Olivier y Patricia Ledesma Bouchan, 107-23. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- "Codex florentinus". 1995. En Bernardino de Sahagún, *Historia universal de las cosas de Nueva España*. Vols. I-III. Florencia: Giunti.

- Gillespie, Susan. 1989. *The Aztec Kings*. Tucson/Londres: The University of Arizona Press.
- Gliozzi, Giuliano. 1977. *Adamo e il nuovo mondo*. Florencia: La Nuova Italia.
- Hermann Lejarazu, Manuel. 2021. "Presagios, prodigios o *tetzáhuítl* de la Conquista de México: una aproximación histórica y ritual". *Korpus* 21 1 (1): 41-60.
- López Austin, Alfredo. 1989-90. *Cuerpo humano e ideología*. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Olivier, Guilhem. 1997. *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca. Le Seigneur au Miroir Fumant*. París: Institut d'Ethnologie.
- Olivier, Guilhem. 2010. "El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los Mexicas". En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, edición de Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, 453-82. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olivier, Guilhem. 2019. "Controlar el futuro e integrar al otro: los presagios de la conquista de México". En *Tetzáhuítl. Los presagios de la conquista de México*, edición de Guilhem Olivier y Patricia Ledesma Bouchan, 43-106. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Olivier, Guilhem y Patricia Ledesma Bouchan, eds. 2019. *Tetzáhuítl. Los presagios de la conquista de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pastrana Flores, Miguel. 2009. *Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pastrana Flores, Miguel. 2021. "Presagios, augurios y portentos de las conquistas de Mesoamérica". *Korpus* 21, 1 (1): 15-40.

Michael D. Mathiowetz and Andrew D. Turner, eds. 2021.
Flower Worlds: Religion, Aesthetics, and Ideology
in Mesoamerica and the American Southwest. Tucson:
University of Arizona Press.

Claudia BRITTENHAM

<https://orcid.org/0000-0001-6753-905X>

University of Chicago (Estados Unidos)

brittenham@uchicago.edu

What is a flower world? The essays in this volume respond to and expand upon Jane Hill's influential 1992 article "The Flower World of Old Uto-Aztecan," in which Hill identified "a complex system of spirituality centered on metaphors of flowers" as a key component of "the cultural repertoire of many of the prehistoric and historic peoples of the [United States] Southwest and Mesoamerica" (Hill 1992, 117). Relying primarily on songs and other kinds of texts, Hill emphasized shared themes of shifting chromatic brilliance, birds, butterflies, flowers, and flames, often associated with spirit lands and "timeless worlds parallel to our own" (Hill 1992, 127). This essay has proved generative for a whole range of subsequent studies of archaeological, colonial, and modern cultures (Burkhart 1992; Hays-Gilpin and Hill 1999; 2000; Taube 2004), and this volume continues in this productive vein, with a range of studies of ancient and contemporary flower worlds.

This volume emphasizes two key refinements of Hill's framework. First, in contrast to the unitary Flower World that Hill described, from the title onwards, this book affirms that there were multiple flower worlds, locally-specific and culturally-dependent manifestations of a shared set of ideas (Oswaldo Chinchilla-Mazariegos is credited by several authors for stressing this distinction in the seminar that preceded the volume). From this emerges the realization that, appropriately enough, there are no stable characteristics that are shared by all the elusive and ever-shifting flower words; instead, Hill and Hays-Gilpin's work serves to identify a polythetic list of traits that may signify the presence of a flower world complex. Second, multiple authors stress the importance of treating flower worlds as real



rather than metaphorical. Indigenous voices, especially prominent in the first section of the book, are central in refining this characterization in ways that resonate with Indigenous philosophies of monism that are quite distinct from the European intellectual tradition.

The volume is bookended by an insightful forward and epilogue by Kelley Hays-Gilpin, Hill's collaborator on several subsequent important articles about the flower worlds of the United States Southwest, in which she reflects on her collaboration with Hill and stresses both the power and the limitations of their framework (Hill unfortunately did not live to see this volume's publication). An introduction by the editors surveys the geographical and chronological extent of flower worlds. The volume is divided into two parts, the first on contemporary flower worlds and the second on historical manifestations. In the latter section, the chapters are presented in roughly chronological order, primarily concentrating on material evidence from archaeological cultures, with a single chapter on colonial New Spain. In spite of the interdisciplinary nature of the topic, the vast majority of the volume's contributors are anthropologists.

In the first section, the volume foregrounds contemporary Indigenous experience, featuring essays about flower worlds among modern Nahua, Wixárika (Huichol), Yoeme (Yaqui), and Hopi communities. As the editors rightly assert,

Breakthroughs in understanding the archaeological expressions and meanings of flower worlds simply could not be accomplished without integrating knowledge and histories embedded in the ethnohistorical and ethnological record of these cosmologies in conjunction with the Indigenous oral traditions, ritual practices, and lived experiences of descendant communities who continue to engage the flower worlds (p. 22).

In his essay on "Flower World in the Religious Ideology of the Contemporary Nahua of the Southern Huasteca, Mexico," Alan R. Sandstrom stresses the implications of Nahua philosophical monism for the study of flower worlds: in Nahua ritual (one term for which is *xochitlalia*, or "to lay down flowers"), flowers and other ritual objects are not metaphors but embodiments: "they reveal or unconceal divinity, that is, they are object-subjects that are vehicles embodying aspects of *totiotzin* [divinity]. They lead people to glimpses of what lies beyond their own sense impressions. Far from being lifeless things, ritual objects disclose deity and are animate entities

that are themselves agents” (p. 47). Johannes Neurath likewise stresses how flower worlds, like the Wixárika *Wirikuta*, should be understood in their “ontological and relational complexity” (p. 66), describing how the goal of *peyote* seekers is to learn to see like *peyote*, in order to become *peyote*-people, or *hikuritamete*. He also stresses the more sinister side of the Wixárika flower world, emphasizing the hardships involved in the *peyote* quest, and also the ways that communities manage the risks that *peyote*-people bring back to the non-initiated after their journeys.

In an essay on the Yoeme *sea ania*, Felipe S. Molina and David Delgado Shorter bring to bear a variety of different strategies to explain the various *aniam*, or worlds, of the Yoeme, which exist alongside the mundane world that we all perceive. The *aniam* are “both physical and immaterial realms” (p. 84) and “dimensions, places of encounter, states of being, or fields of power” (p. 72). Molina and Shorter stress the agency of the *aniam* to manifest at times and places of their own choosing: “In such cases, ‘worlds’ might not always be the best translation unless we expand our understanding of ‘world’ to include something (or someone) with the ability to appear or not” (p. 72). Deer and flowers, which both make present an ethos of sacrifice, are central to the Yoeme flower world: “Located by most Yoemem in the east, beneath the dawn, the *sea ania* refers to the world of flowers, the beginning of life, and the result of hard work. The *sea ania* is the home of the actual embodiment of sacrifice, the deer” (p. 79). Molina, a Yoeme deer singer, presents and analyzes a deer song as a way of learning about the *sea ania*, and Molina and Shorter both offer also personal anecdotes about their encounters with this world, writing, “we also want to accentuate the real and present nature of the *sea ania*. The flower world is not simply metaphorical or symbolic. We have both seen the *sea ania* and stood within that realm” (p. 84).

In the final chapter of this section, Dorothy K. Washburn analyzes “Flower World Concepts in Hopi Katsina Song Texts,” stressing both continuities and differences from other known flower worlds. She emphasizes the importance in distinguishing when flower worlds are being invoked as an emic or an etic concept. As Washburn observes,

it is notable that nowhere have Hopis explicitly, either in discussions with me or in katsina song texts, used the term “flower word” or “flowery world.” Further, Hopi katsina song does not celebrate the idea that Hopis at death will go to a flowery paradise, such as that conceived by the Aztecs, for example. Rather, for the

Hopis, the concept of a flower world refers to the perfection of their lives in their utopian past which they must constantly strive to achieve in their present lives. Katsina songs are focused on encouraging Hopis to live by the moral imperatives of this past perfected paradise, when everyone worked together harmoniously and lived a life of mutual caring and respect (p. 89).

Washburn also cites Philip Tuwaletstiwa's characterization of the flower world as an internalized place "where goodness is ever present, dreams can sprout, grow, and emerge. It is a place where men's and women's spiritual lives can become manifest. It is a metaphor for the creative and collective unconscious" (p. 89).

Together, these four chapters are one of the most significant contributions of this volume. In describing four contemporary flower worlds, each quite different from the others, they provide a kind of richness and nuance not always possible to achieve with archaeological sources, and in many ways quite different from the ancient flower worlds described in subsequent chapters. The specificity of the Wixarika quest to become *peyote* is quite different from the deer songs that present the Yoeme *sea ania*, which are in turn quite distinct from the utopian past of Hopi *katsina* songs. None precisely resemble the flower-filled Aztec afterlives we know from sixteenth-century textual sources. It is also striking how few traces these contemporary flower worlds might leave in the archaeological record, as they are principally embodied by song, dance, and perishable offerings. Yet guided by these contemporary examples, we can begin to appreciate the things that we cannot know about ancient flower worlds from the material record alone.

In the second section of the book, the material analyses are especially edifying. In her chapter, Cameron McNeil presents the results of microbotanical analysis of pollen remains from tombs at the Maya city of Copan, where she argues that "flowers and flowering plants were used by the Classic period Maya to actualize paradisiacal places of creation, fecundity, and power imbued with the perfume of flowers" (p. 129). Her essay focuses on four kinds of pollen that occurred repeatedly in ritual contexts: pollen from maize plants, cattail reeds, the coyol palm, and a kind of flower known as *esquisuchil*, *ik'al te*, or the popcorn flower (*Bouyeria huanita*). These four plants, all of which have yellow or white flowers or inflorescences, evoke a rich set of associations and relationships. Most apparent is the juxtaposition of maize, the plant of sustenance, agriculture, and civilization, with

cattail reeds, wild plants that thrive in watery environments, and also bring to mind the powerful urban archetype of Tollan. That maize pollen or flowering maize stalks were brought into the tombs suggests attention to maize at many different points in its life cycle, which McNeil effectively connects to representations of maize deities in Copan sculpture. Equally interesting is the nature of the coyol palm as an import to the Copan region from the Maya heartland, and the long-lasting importance of *esquisuchitl* as a flower associated with ritual, amply documented in sixteenth-century Nahua sources such as the *Florentine Codex*. McNeil also highlights the medicinal uses of this plant, as well as its potential associations with death and the Classic Maya idea of a white flowery breath soul. McNeil's meticulous study lets us imagine the tombs of Copan as flowery and aromatic places, full of ephemeral symbolism, and hints at exciting possibilities for future investigation.

Davide Domenici, in his chapter on the uses of colors in Mesoamerican codex painting, highlights the prevalence of organic colorants in Nahua and Mixtec codices produced before the Spanish invasion. Combining summaries of the results of non-invasive analysis of codices in Europe through the MOLAB project with readings of key sixteenth-century texts, Domenici emphasizes the chromatic brilliance of plant-based pigments as well as their symbolic valences. Organic pigments, he argues, building on the work of Diana Magaloni Kerpel and Élodie Dupey García, were imbued with *tonalli*, and also resonated with Nahua and Mixtec ideas of flowery speech, poetry, and song. Domenici concludes that "The production of colors and the painting of pictorial manuscripts, far from being a 'mere' technical enterprise, was thus a culturally charged activity strictly related to the codices' performative contexts" (p. 276). Yet at the same time, he is careful to note the absence of such a profusion of organic pigments in Maya codices, suggesting important variation in the associations between flower worlds and writing across Mesoamerica.

Differences among flower worlds are also central to the essay by Oswaldo Chinchilla Mazariegos, which explores what happens when flower worlds collide. Examining the Teotihuacan-style *incensarios* produced along the Pacific Coast of Guatemala, he detects traces of two distinct conceptions of a flowery world: one with a long tradition along the Pacific Coast and the other corresponding to the Central Mexican city of Teotihuacan. Noting in particular the prevalence of female representations in association with imagery related to maize, sustenance, and water on these *incensarios*

and on earlier Pacific Coast materials, he contrasts this local conception with the highland association of flowers, birds, butterflies, warfare, and male gender. At the same time, he considers how Teotihuacanos may have understood the lush environment of the Pacific Coast, where the ample presence of cacao, quetzal birds, and butterflies must have resonated with ideas about flower worlds. By treating flower worlds as locally and culturally specific, Chinchilla Mazariegos allows for a productive investigation of the effects of intercultural contact.

A focus on flower worlds as elite phenomena unifies several of the articles about Central Mexico. Examining the period after the fall of Teotihuacan, Andrew Turner argues that flower world imagery can be detected in the art of Cacaxtla, Xochicalco, Ojo de Agua, and other sites, with an especially strong association with the ballgame at Xochicalco. For Central Mexican elites during the Epiclassic period, he argues, “flower world was a source of legitimacy” and also a source of conflict, as “flower world ideology fueled interpolity conflict by promoting militarism through competition over access to wealth and the glorification of the deceased who fell in battle” (p. 168). Yet in contrast to Chinchilla Mazariegos’ nuanced account of different flower worlds, Turner seems to assume a single, stable flower world at these diverse and multicultural sites, without giving much consideration to how the Epiclassic centers might have transformed the Teotihuacan conception of a flower world in different ways. The association of bird, bat, and butterfly imagery with the ballgame at Xochicalco and Plazuelas seems to be a particularly notable transformation of Teotihuacan practice that requires further consideration.

In “The Flower World of Cholula,” John Pohl examines representations of Xochipilli and related deities including Macuilxochitl, Piltzintecuhtli, Chicomexochitl, Tonacatecuhtli, Centeotl, and Ixtlilton in the ceramics of Early Postclassic Cholula, arguing that these deities, sometimes considered marginal in the Aztec pantheon, were in fact essential to pan-Mesoamerican elite culture as patrons of craft production and elite feasting. In the following chapter, Ángel González López and Lorena Vázquez Vallín consider incursions of the flower world into particular scenarios of offerings and architectural sculpture at the Mexica Templo Mayor. In contrast to the associations of flower worlds with craft and feasting described by Pohl in the previous chapter, González López and Vázquez Vallín emphasize flower world as a battlefield, one with strong mythical resonances with both the creation of the present sun and the glorious lives of Toltec ancestors. Yet

like Pohl and Turner, they also emphasize the elite nature of flower world ideology.

The essays focusing on Mesoamerica's northern boundaries take slightly different approaches. In his chapter, Michael Mathiowetz explores the presence of flower worlds in northwest Mexico and the United States Southwest. Although maize agriculture arrived in the region from Mesoamerica in the third and second millennia BCE, Mathiowetz argues that many traits of Mesoamerican flower worlds are not strongly present in the archaeological record of the region until c. 900 CE. He proposes two key moments where what he identifies as a Mesoamerican ideology spread to the north. The first, associated with the Aztatlán culture c. 900 CE, emphasizes the consumption of cacao, floral imagery, and solar ritual. Another major change, he suggests, occurs with the site of Casas Grandes after 1200 CE. Although not without its challenges, the effort to bring chronological and causal precision to the evolution of flower worlds is much appreciated. Continuing the focus to regions beyond Mesoamerica's northern borders, Karl Taube contributes a focused and useful essay on cicadas as a metaphor of emergence in Mimbres, Ancestral Puebloan, and Hopi art. Identifying previously overlooked images that are inspired by careful observation of insect behavior, Taube demonstrates the multisensory appeal of the cicada as a creature that is good to think with, from the powerful symbolism of the way that it burrows out of the earth and ascends flowering stalks to the all-encompassing sonic environment that cicadas create upon emergence.

Concluding the volume, James Córdova considers the importance of flowers in the origin story and cult of the Virgin of Guadalupe, demonstrating the tenacity with which flower world ideologies survived after the Spanish invasion. Coming directly after Domenici's essay about the ways in which Mesoamerican codex traditions might be described as flower painting, many aspects of the Guadalupe story take on new resonance. For example, the way that the Virgin's image was literally painted in flowers, resulting from the impression left by the roses that Juan Diego had gathered in his cloak, seems especially significant in the light of what we now know about the importance of flowers as colorants in traditional Mesoamerican painting techniques. Córdova also considers Juan Diego's subsequent gesture of offering the cloak full of flowers to the bishop-elect as deeply meaningful, continuing Nahuatl traditions of offering flowers to Indigenous nobles. In sum, Córdova concludes, "Mesoamericans' intricate knowledge of

creation, divinity, nobility, and beauty as related through flowers made meaningful the story and image of Guadalupe in a way that Spaniards and others not versed in the Indigenous flower world could certainly appreciate but not fully comprehend as an Indigenous audience might” (p. 299).

The essays in this volume affirm the diversity and deep significance of flower worlds in Mesoamerica and the United States Southwest. The juxtaposition of contemporary and historical flower worlds is especially valuable for the questions that it provokes about the complexity of ancient scenarios. In light of what we know about the real variety of flower world traditions among contemporary Indigenous groups, a tendency in several essays to retroject very specific elements of Aztec belief deep into the past may require further examination. Instead, one might want to turn the question around: how is it that the Aztecs came to have two, or perhaps even three, distinct flower worlds? At different points in the text, authors cite as models Tamoanchan, with its flowering tree shrouded in the mists of creation; Tlalocan, the lush paradise in which the rain god’s dead spent their afterlives, and Ichan Tonatiuh Ilhuicac, the bright, desert-like paradise to which warriors went after their deaths on the battlefield (López Austin 1994 is of course the classic study here). Do we see here an accreted history of contact and conquest, where the Aztecs appropriated other cultures’ flower worlds? Or might multiple flower worlds have been more common throughout Mesoamerican history, and how might that affect, in turn, to the kinds of interpretations advanced in this book? Yet as Dorothy Washburn cautions:

The use of analyst-created terms to describe ineffable aspects of the worlds of Indigenous peoples is fraught with difficulty [...]. While Mesoamerican peoples, beginning even in the Formative period, certainly referenced flowers in their songs and images of flowers appeared everywhere in their material world...we do not know whether they conceptualized these flowers as making up a cosmological entity they might have called their “Flower World” (p. 100).

REFERENCES

- Burkhart, Louise. 1992. “Flowery Heaven: The Aesthetic of Paradise in Nahua Devotional Literature.” *RES. Anthropology and Aesthetics* 21: 88-109.

- Hays-Gilpin, Kelley and Jane H. Hill. 1999. "The Flower World in Material Culture: An Iconographic Complex in the Southwest and Mesoamerica." *Journal of Anthropological Research* 55 (1): 1-37.
- Hays-Gilpin, Kelley and Jane H. Hill. 2000. "The Flower World in Prehistoric Southwest Material Culture." In *The Archaeology of Regional Interaction: Religion, Warfare, and Exchange Across the American Southwest and Beyond*, edited by Michelle Hegmon, 411-28. Boulder: University Press of Colorado.
- Hill, Jane H. 1992. "The Flower World of Old Uto-Aztec." *Journal of Anthropological Research* 48 (2), 117-44.
- Taube, Karl A. 2004. "Flower Mountain: Concepts of Life, Beauty, and Paradise among the Classic Maya." *RES. Anthropology and Aesthetics* 45: 69-98.

Jeremy D. Coltman y John M. D. Pohl, eds. 2020. *Sorcery in Mesoamerica*. Louisville: University Press of Colorado.

Sylvie PEPPERSTRAETE

Université Libre de Bruxelles (Bélgica) y École Pratique des Hautes Études (Francia)

La brujería y la hechicería siempre han sido componentes importantes de la vida de las comunidades indígenas de Mesoamérica, desde la época prehispánica hasta la actualidad. Sin embargo, y aunque los autores coloniales han dejado numerosos testimonios al respecto, el tema ha sido relativamente poco tratado por los investigadores. La mayoría de los estudios han centrado su atención en las manifestaciones actuales de la brujería, la cual suelen abordar como una reliquia de los ritos prehispánicos. La ambición de Jeremy D. Coltman y John M. D. Pohl en *Sorcery in Mesoamerica* es contribuir a llenar este vacío. Su enfoque teórico consiste en estudiar una práctica universal —que los autores pretenden situar en el contexto social y cultural mesoamericano— evitando los sesgos causados por los prejuicios o la ignorancia.

Coltman y Pohl optaron por situar los capítulos etnográficos y de historia colonial al principio de la obra y no al final, mientras que las contribuciones dedicadas al periodo prehispánico aparecen en la segunda mitad del libro. En los primeros capítulos se tratan cuestiones de terminología, definiciones y transformaciones de conceptos y prácticas relacionados con la brujería y la hechicería bajo la influencia de las ideas cristianas de los colonizadores. Esto permite establecer bases teóricas para el tema evitando los habituales recursos a estudios sobre culturas fuera de Mesoamérica, como el famoso estudio de Evans-Pritchard (1937) sobre los Azande. De hecho, el libro no es una simple recopilación de capítulos dispares, sino un trabajo de coordinación en el verdadero sentido del término, pues en él se establece un diálogo genuino entre los autores para ofrecer un conjunto coherente de contribuciones sobre la temática elegida. Los editores optaron por utilizar, en su mayor parte, términos correspondientes a categorías antropológicas muy generales porque rápidamente se hizo evidente que no había consenso sobre términos más específicos y, también, porque la



mayoría de los especialistas rituales mesoamericanos pueden ser ubicados en distintas categorías. Cuando es necesario, incluso se utilizan términos indígenas más específicos. Sin embargo, están conscientes de que el debate sobre este aspecto continuará.

La introducción del volumen, pormenorizada y erudita, constituye un ensayo en sí misma. Ofrece una aprehensión histórica del fenómeno, desde la época de los olmecas hasta la actualidad, y sitúa los diversos capítulos que componen el libro dentro de la vasta distribución de las prácticas de brujería y hechicería en Mesoamérica. Por supuesto, se discuten sus orígenes y, aunque en los capítulos del libro los datos verificables no se remontan más allá del periodo Clásico, Coltman y Pohl evocan la iconografía olmeca y las ideas de Peter T. Furst (1968) sobre las representaciones híbridas del hombre y el felino, que él relaciona con el transformismo chamánico actual. No obstante, esta última hipótesis sigue siendo incierta, y los resultados obtenidos a partir de pocos estudios de caso dificultan su generalización a todas las culturas mesoamericanas. En realidad, aunque hay una gran constancia en ciertos aspectos de la hechicería mesoamericana, hay también muchas variaciones locales y aspectos que han cambiado con el tiempo. Con todo, el debate merecía abrirse, pues el tema de la transformación, al igual que el de las entidades híbridas, es recurrente en el asunto que nos ocupa. A continuación, los autores profundizan, a partir de las contribuciones sobre los mayas del Clásico y los nahuas del Postclásico, en el tema de las referencias a prácticas de brujería en la cerámica policroma. La iconografía de estas cerámicas suele estar vinculada a entidades peligrosas y ambivalentes cercanas a las elites que ejercen sus poderes, los *wahys* entre los mayas y los *macuiltonaleque* y las *cihuateteo* entre los nahuas, los primeros quizá anticipando a los segundos. Pohl y Coltman los relacionan con el fenómeno del nahualismo, las entidades híbridas y los *tzitzimime*, sirviéndose de estos últimos como base para redefinir los informes sobre el papel de la brujería en el sistema de creencias mesoamericano tanto en su relación con el panteón nahua como en el estudio de la continuación de estas prácticas hasta nuestros días. Su atención se centra quizá demasiado en estos temas a expensas de otros que no se abordan, pero los autores establecen y refuerzan importantes relaciones entre diversos aspectos de las prácticas de brujería en Mesoamérica.

Después de la larga introducción, la serie de capítulos abre con la contribución de John Monaghan, que analiza la taxonomía española de los siglos XVI y XVII en relación con la brujería y la hechicería. Se trata de una elección

acertada, ya que este capítulo sumerge inmediatamente al lector en el corazón de una serie de cuestiones teóricas y problemas metodológicos que subyacen al estudio de la brujería y la hechicería en Mesoamérica. En efecto, el autor muestra, a través de su estudio de los diccionarios mayas kaqchiquel y k'iche', cómo la taxonomía española se plasmó en la cultura indígena, porque los cronistas coloniales asumieron que había equivalentes mayas de sus propias categorías. El artículo incluye un sintético cuadro, particularmente útil, que pone de relieve estas correspondencias. También observamos que, mientras algunos términos como *ah k'iz* se ajustaban bastante bien a la clasificación española de la época, otros como *nahual* eran mucho más complejos de entender para nuestros autores (como lo demuestra el hecho de que se encuentren en varias categorías en los diccionarios), lo cual afecta nuestra capacidad de entender dichos términos fuera del prisma de las categorías españolas de la época. Esto es especialmente cierto porque el lector moderno es poco consciente de que, en el siglo XVI y en las categorías españolas del conocimiento, la "superstición" era parte de un dominio semántico altamente organizado. Como John Monaghan detalla en la primera parte de su capítulo, la "superstición" se dividía en cuatro subcategorías (brujería, magia, hechicería y ensalmación) que podían subdividirse aun más. De estas cuatro, la brujería se consideraba la forma de conocimiento más poderosa, pero también la más peligrosa, ya que los brujos la adquirían haciendo un pacto explícito con el Diabolo y actuaban con pura malicia, mientras que las otras tres formas de superstición se basaban en un pacto implícito. Como demuestra Monaghan en la segunda parte de su capítulo, estas categorías eran conocidas y dominadas por los autores coloniales.

La reflexión teórica continúa con el ensayo de Alan R. Sandstrom y Pamela Effrein Sandstrom basado en el estudio etnográfico de una comunidad nahua de la región huasteca del norte de Veracruz. Los autores analizan la forma en que la hechicería y la contrahechicería que se practican actualmente encajan en la cosmovisión y la religión mesoamericanas. Los autores evocan cosmovisión y religión a través de un relato detallado de la naturaleza de la actividad de los especialistas rituales, centrándose en sus conocimientos y habilidades en la construcción de altares (modelos en miniatura del cosmos) y en el recorte de imágenes de papel que representan fuerzas naturales, almas humanas, artefactos, entidades diversas, etcétera. En los ritos, los especialistas hacen ofrendas y muestran su devoción a estas entidades con el fin de interactuar con ellas y dirigirlas hacia

direcciones favorables. Ahora bien, como ocurría en la época prehispánica, las imágenes de papel son de una variedad que parece ilimitada, desafiando así la lógica de un panteón fijo. Algunas entidades tienen nombres y características heredadas de la tradición antigua y, como ocurría de hecho en la época prehispánica, son ambivalentes: aunque se trata de entidades peligrosas, nunca son puramente malignas y se las puede influenciar mediante los rituales. Así, los vientos responsables de las enfermedades también pueden devolver la salud a sus víctimas. En este contexto, Sandstrom y Effrein Sandstrom observan la aparente paradoja de los brujos, que son vistos exclusivamente como malvados y peligrosos, mientras que el cosmos mesoamericano es ambivalente: todo es una combinación de cualidades positivas y negativas, y no hay una clara separación entre el bien y el mal. En esta comunidad, explican, los brujos son una excepción en la cosmología nahua y existen fuera del ciclo de intercambio entre los humanos y el mundo espiritual. Esto probablemente es el resultado de una transformación ocurrida en la época colonial y bajo la influencia de las ideas traídas por los españoles del siglo XVI, quienes vinculaban a los brujos con el diablo cristiano. Este estudio, que complementa la contribución de Monaghan, permite comprender mejor la concepción y evolución propias de la brujería mesoamericana a lo largo del tiempo y en una perspectiva diacrónica desde el periodo prehispánico hasta la actualidad.

El capítulo de Lilián González Chévez también reflexiona sobre el papel de la brujería en las comunidades indígenas actuales, así como sobre sus vínculos con las enfermedades y los curanderos tradicionales. La autora se basa en un estudio que realizó en el municipio de San Luis Acatlán (Costa Chica, Guerrero), donde la mayoría de los habitantes habla mixteco o tlapaneco. Los habitantes de esta región a menudo culpan a los brujos de acontecimientos naturales negativos, como una mala cosecha, pero también de desgracias provocadas por seres humanos, como un homicidio. El papel y la importancia de la brujería en estas comunidades pueden explicarse tanto por una historia de raíces antiguas como por condiciones estructurales: los recursos son escasos en la región y las rivalidades por su posesión son habituales. En este contexto, las disputas se resuelven frecuentemente mediante el uso de la brujería, mientras que los jóvenes pueden verse tentados a practicar la brujería para obtener dinero y poder con poco esfuerzo, aunque la empresa puede resultarles fatal ya que los brujos son buscados y perseguidos. Por otro lado, las comunidades del municipio de San Luis Acatlán tienen muy pocos especialistas e instalaciones médicas,

y los medicamentos son difíciles de conseguir, lo que les incita a recurrir a los curanderos tradicionales como primera respuesta a las enfermedades. Este recurso ilustra la persistencia de las clasificaciones tradicionales de las enfermedades y las prácticas curativas mientras crea un espacio para las acusaciones de brujería.

En suma, la primera parte del libro sienta importantes bases teóricas y metodológicas en torno a la brujería y la hechicería mesoamericanas. Por tratar estos capítulos sobre comunidades actuales, se observa que las prácticas siguen estando presentes y que tienen profundas raíces que se remontan a la época prehispánica, pero también que conocieron transformaciones a partir del siglo xvi como consecuencia del contacto con los europeos y las ideas cristianas. Por ello, los siguientes capítulos, centrados en el periodo colonial temprano, intentan detallar los mecanismos de estas transformaciones. Así, la contribución de John F. Chuchiak IV comienza con una contextualización histórica (la Inquisición en México y su actitud hacia la brujería) y una síntesis crítica de muchos aspectos importantes de la brujería y la hechicería mesoamericanas (las visiones española y prehispánica al respecto, así como el vínculo entre la brujería, los orígenes de las enfermedades y las curas), para luego analizar el impacto de las prácticas mágicas y medicinales mayas yucatecas en el desarrollo de la medicina colonial en la región. Para ello, el autor realizó una serie de estudios de caso, se interesó en varios curanderos coloniales y documentos oficiales de acusación de brujería, en los cuales observó que muchos curanderos mestizos o españoles tenían prácticas similares a las de los ritos mayas prehispánicos. Aunque la Iglesia combatió ferozmente la brujería, la hechicería y las prácticas medicinales prehispánicas relacionadas, el capítulo muestra que la medicina colonial yucateca (incluso la practicada por sujetos no mayas) estaba impregnada de muchos elementos prehispánicos. Chuchiak cree que la escasa disponibilidad de médicos y asistencia sanitaria en la colonia, así como los contactos interraciales (en aquella época los mayas eran mucho más numerosos que los españoles y mestizos) ayudaron a preservar las costumbres y los conocimientos tradicionales, lo que hizo imposible que la Iglesia extinguiera la lengua, la cultura y las prácticas rituales mayas.

En su capítulo, Timothy J. Knab analiza la brujería y la hechicería en el mismo periodo que Chuchiak, pero en el altiplano mexicano, en la cultura náhuatl. Por un lado, el autor subraya el papel de la brujería y la hechicería mesoamericanas en las relaciones de poder, incluso a nivel social y político, un tema recurrente en las siguientes contribuciones. El autor demuestra

que en los conflictos, especialmente entre las elites, la brujería se consideraba un medio de acción lógico y eficaz, y que la elite no dudaba en utilizarla como forma intimidatoria de poder social. Knab toma el ejemplo de Motecuhzoma, que envió brujos y hechiceros a Cortés para intentar detenerlo, y luego establece una continuidad con varios movimientos insurreccionales liderados por nahuas al inicio de la época colonial y con actividades de personajes como Martín Ocelotl o Andrés Mixcoatl. Por otro lado, el autor se interesa por la manera en que el complejo conocimiento que suponían las prácticas rituales se transmitía a lo largo del tiempo y de las generaciones. Desde, al menos, los primeros tiempos de la colonia, el mantenimiento y la transmisión de los conocimientos se llevaron a cabo en una multitud de pequeños grupos no estrictamente organizados. De esta forma, el autor plantea que debido a su naturaleza dispersa e informal, estos grupos no fueron percibidos como una amenaza por los españoles, lo que permitió que la brujería y la hechicería nahuas continuaran y que muchos de sus practicantes escaparan de la Inquisición.

La segunda mitad del libro nos sumerge de lleno en la época prehispánica, con artículos que se centran en los mayas y los nahuas y que abarcan desde el periodo Clásico hasta la víspera de la Conquista. David Stuart examina entidades largamente malinterpretadas, pero que fueron centrales en las prácticas de brujería y hechicería entre los mayas clásicos: los *wahys*. La contribución del eminente mayista destaca cómo estas prácticas se integraron en el poder social y político maya y sugiere que fueron un componente importante de la realeza maya y de la cultura de elite en general, un tema poco explorado hasta ahora. Más que “dioses del inframundo” o “almas animales”, los *wahys*, a menudo representados en las cerámicas policromas como entidades híbridas, son personificaciones de las enfermedades y otras fuerzas frecuentemente asociadas con la brujería. Los textos glíficos que los acompañan claramente asocian a determinados *wahys* con las dinastías reales, a la manera de deidades patronas. Por ello, Stuart propone que los gobernantes mayas los manejaban como medio de control social y político. No eran, pues, para las elites, un tema oscuro y esotérico, sino un principio central de funcionamiento —quizás su posesión era incluso un requisito para ocupar ciertos cargos o un alto rango social.

Esta aportación se complementa muy bien con el capítulo de Oswaldo Chinchilla Mazariegos, que profundiza en el tema de las entidades híbridas asociadas a las prácticas de brujería y su manipulación en relación con el poder. El autor examina este tema, en particular, entre los mayas clásicos

y los nahuas del siglo xvi, centrándose en el caso de los ciempiés y en ciertos tipos de serpientes, pues los léxicos tzeltal y nahua claramente muestran que existían coincidencias sobre estos animales en el pensamiento mesoamericano. El investigador analiza concretamente la asociación de las mandíbulas de ciempiés y serpientes con los genitales femeninos y su poder reproductivo. A pesar de su asociación telúrica y mortificante, estas mandíbulas generan una nueva vida y, por tanto, están vinculadas al nacimiento de los hijos y al renacimiento de los dioses y antepasados. A través de un minucioso estudio de su iconografía, Chinchilla Mazariegos las vincula, entre los mayas clásicos, con las prácticas rituales de las mujeres de la élite en torno a los nacimientos reales. El autor desarrolla el ejemplo del Dintel 14 de Yaxchilán, donde las damas representadas conjurando a dichas criaturas probablemente propiciaban un nacimiento real, y señala que en los manuscritos pictográficos nahuas del siglo xvi (*Tonalamatl Aubin, Códice Borbónico, Códice Telleriano-Remensis*) las diosas vinculadas a la sexualidad, como Xochiquetzal o Tlazolteotl, son frecuentemente asociadas con ciempiés y serpientes que suelen salir de su entrepierna. Estos animales se vinculan a la sexualidad femenina, la menstruación y los nacimientos, lo que confirman los mitos modernos. Pero las relaciones sexuales y la menstruación también se consideraban peligrosas y contaminantes, pues en Mesoamérica la sexualidad era percibida de manera ambivalente: era tanto creadora como fuente de enfermedades y otros males. Fundamentalmente, era un símbolo de poder y un ser potencialmente peligroso. Así, los ciempiés parecen encarnar los genitales de las mujeres poderosas, capaces de controlar los agentes de la enfermedad y la muerte.

Siguiendo con el estudio de las criaturas híbridas y su papel en los ritos, Jesper Nielsen examina el caso de la serpiente-venado o serpiente con cuernos, y pretende mostrar su amplia distribución en Mesoamérica y más allá, desde la época prehispánica hasta la actualidad. El autor destaca tanto el papel que jugaban en el estatus y los ritos de la elite como las grandes similitudes en las creencias sobre esta entidad en distintas culturas. A pesar de que en Mesoamérica hay muchas entidades serpentinas, éstas no se distinguen estrictamente; por el contrario, sus características a menudo se superponen. Nielsen propone explicar estas similitudes por sus orígenes lejanos. En ese sentido, dichas similitudes podrían remontarse a las migraciones paleoindias y no ser el resultado de una difusión posterior que habría partido de Mesoamérica o del sureste de los Estados Unidos. El estudio que aquí se plantea es, por tanto, cronológicamente muy amplio y, sobre todo,

no se limita a los mayas y a los nahuas, ni siquiera a Mesoamérica. El autor señala que su estudio tendrá que ser completado por otras investigaciones, ya que no quiere ser exhaustivo, sino dar una primera visión de la amplitud de las creencias relacionadas con la serpiente-venado y sus similitudes. En el centro de México, las primeras representaciones de la criatura proceden de Teotihuacan, pero éstas son escasas. En la misma época, entre los mayas, son frecuentes en la cerámica policroma, cuyos glifos revelan que las serpientes-venados formaban parte de la vasta categoría de los *wahys*, refiriéndose así a la brujería y las enfermedades. Como entidades ambivalentes, se vinculan con la lluvia, el viento, los fenómenos meteorológicos y geológicos violentos, la enfermedad y la curación. También tienen connotaciones sexuales y sus características pueden ser tanto beneficiosas como malignas. Sin embargo, en varias comunidades indígenas actuales —siguiendo un mecanismo de transformación ya destacado en otras contribuciones de este volumen— estas criaturas, al igual que otras entidades o especialistas rituales, asustan y se han convertido en sinónimo del Diablo. Esta asociación se explica no sólo porque las serpientes (al igual que los venados) pueden tener fuertes connotaciones sexuales en Mesoamérica, sino también por el papel central del reptil en la historia del pecado original y por la iconografía cristiana que utiliza tanto la serpiente como el ser con cuernos para representar la encarnación del mal. Además, las acciones que se atribuían a las serpientes-venados o a las serpientes con cuernos también se atribuían, en el siglo XVI, al Diablo.

Las siguientes contribuciones examinan las prácticas de hechicería nahuas y ciertas entidades invocadas por los especialistas rituales: las *cihuateteo* y los *macuiltonaleque*. En su estudio sobre la iconografía y el uso del *Fonds Mexicain n° 20*, John M. D. Pohl identifica una lámina de piel de animal (documento probablemente creado en una región intermedia entre el área náhuatl y la Mixteca Alta) cuyas figuras compara con escenas de los códices del grupo Borgia y de los códices mixtecos. La lámina está dividida en cuatro cuadrantes que evocan los cuatro rumbos, cada uno con la representación de una pareja con objetos rituales y que puede identificarse con las *cihuateteo* y los *macuiltonaleque*. Estas entidades ambivalentes, que podían tanto castigar como proteger, pertenecían a la categoría más amplia de los *tzitzimime* y eran invocadas por los especialistas rituales nahuas. La parte central del documento está muy dañada, pero Pohl propone reconstruir su contenido comparándola con una escena del *Códice Nuttall* (lám. 21) que se refiere al tema de la guerra celestial. Señala que

el estilo y el contenido del *Fonds Mexicain n° 20* se acercan a las decoraciones de los incensarios y platos nahua-mixtecos. Este aspecto de la ritualidad nahua tendría su origen en la actividad adivinatoria festiva. Sobre todo, Pohl desarrolla el concepto de “*image sorcery*”, argumentando que documentos como el *Fonds Mexicain n° 20* estaban colocados en diversos lugares utilizados para rituales y asociados con objetos ceremoniales. Más que un texto, en efecto, las imágenes estaban investidas de poder, y el practicante que conjuraba a las entidades representadas las invitaba a participar en los rituales.

El artículo de Jeremy D. Coltman continúa el estudio de los *macuiltonaleque*. En su texto, el autor establece posibles vínculos entre estos especialistas y los mayas del Clásico. Dicha asociación se realiza a través del análisis del simbolismo del brazo y, especialmente, de la mano, la cual conecta directamente al adivino o curandero con sus clientes mediante las manipulaciones de éstos y de los objetos que utiliza en sus rituales. Además, la mano es la base del sistema de cuenta vigesimal a partir del cual se desarrolla el ciclo adivinatorio de 260 días. La iconografía de este apéndice, muy desarrollada en muchas culturas indígenas de América del Norte (por ejemplo, las del sureste de los Estados Unidos), hace referencia a las prácticas de la adivinación, la curación y, a veces, la brujería. Esto pone de relieve la ambigüedad de los especialistas rituales, que son maestros tanto del arte del daño como de la curación. De hecho, las prácticas de hechicería, brujería y curación, a menudo vinculadas, se solapan constantemente. Coltman examina especialmente las figuras representadas con el motivo de la mano sobre la boca, como el Dios Cero (una figura femenina dentro del complejo Akan, un grupo de entidades que encarnan temas como el castigo y la muerte) entre los mayas del Clásico, y los *macuiltonaleque* nahuas, cuyos orígenes cree que se encuentran precisamente entre los mayas. La mano también se asocia con frecuencia a Tezcatlipoca, deidad estrechamente vinculada a los brujos y miembro de los *temacpalitotique* que utilizaban el brazo de una mujer muerta en el parto. Coltman sugiere que la iconografía de los *macuiltonaleque* como entidades patronas de los brujos y hechiceros puede haber precedido el culto a Tezcatlipoca.

A continuación, la contribución de Cecelia F. Klein retoma, a través del análisis de la iconografía de la diosa Cihuacoatl, el estudio de las *cihuateteo* nahuas como subcategoría de los *tzitzimime*. Como en el caso de Tezcatlipoca evocado por Coltman, el ritualismo asociado a los *tzitzimime* parece haber precedido el culto a la diosa. Klein realiza un estudio diacrónico de

la deidad y sus connotaciones, proponiendo que esta figura ambivalente —era una diosa creadora primordial, una heroína cultural que condujo a las tribus chichimecas al centro de México, la patrona de las parteras y las parturientas, pero también una guerrera vinculada a la muerte, el sacrificio y la brujería— conoció una evolución espectacular: por razones políticas el arte imperial azteca habría acentuado con el tiempo el aspecto oscuro de Cihuacoatl. Así, la iconografía de los manuscritos pictográficos del siglo xvi, como los códices del grupo Magliabechiano, muestra a la diosa con la mandíbula descarnada y ropa decorada con motivos de calaveras y/o huesos cruzados, además de un escudo. El aspecto guerrero de Cihuacoatl también tenía que ver con las mujeres parturientas a quienes patrocinaba, pues el parto era concebido como una batalla. Como diosa mesoamericana ambivalente, aliviaba a la mujer que daba a luz, pero también podía causar su muerte en el parto. Fue sin duda por esta razón que se consideraba a Cihuacoatl como la principal entre los espíritus vengativos llamados *cihuateteo*. Ahora bien, la iconografía de los *tzitzimime*, que remite a la muerte y el sacrificio, tiene muchos elementos en común con la de Cihuacoatl. Sin embargo, a continuación Klein retrocede en el tiempo y estudia varios monumentos esculpidos encontrados en México-Tenochtitlan, mostrando de este modo que en los más antiguos los rasgos esqueléticos y el escudo están ausentes. Aun antes, fuera de la Ciudad de México, figurillas de cerámica probablemente relacionadas con rituales de fertilidad no poseían este carácter amenazante, por lo que la autora sugiere que no son figuraciones de una diosa específica, sino de una encarnación de la noción de maternidad que más tarde cristalizó en la diosa Cihuacoatl. Aunque Klein se aparta de las interpretaciones más comunes sobre la identidad de muchos de los monumentos examinados (por ejemplo, obras como el monolito de Tlaltecuh-tli son, en su opinión, más bien representaciones de *tzitzimime*), la dimensión diacrónica de su investigación, así como su análisis de la relación de Cihuacoatl con los *tzitzimime*, dan pie a una reflexión sobre estas entidades, sus posibles orígenes y su desarrollo histórico.

Finalmente, al término de este recorrido metodológico y diacrónico por una serie de cuestiones centrales para el estudio de la brujería y la hechicería en Mesoamérica, el libro concluye con la aportación de Roberto Martínez González dedicada a la terminología náhuatl sobre los especialistas rituales, así como a su uso y significado a partir del siglo xvi. Aunque existía una gran cantidad de términos — algunos muy generales, otros que designaban acciones específicas—, y aunque, siguiendo una práctica común

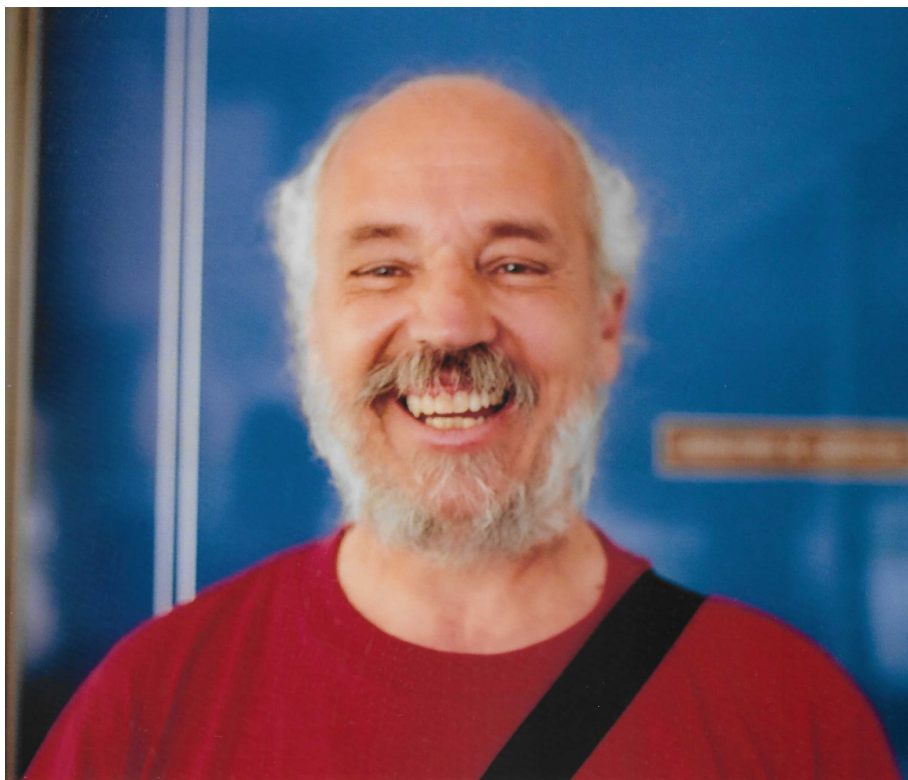
en náhuatl, ciertos individuos podían designarse con múltiples términos, los más comunes eran *nahualli* y *tlamacazqui*, que los cronistas coloniales tradujeron respectivamente como “brujo” y “sacerdote”. Estas traducciones reflejan la tendencia de los observadores externos, desde el siglo XVI, a clasificar a los especialistas rituales nahuas en dos grandes grupos. Sin embargo, como señala Martínez González, cada una de estas dos categorías abarcaba una multitud de personajes diferentes con estatutos sociales distintos (desde la gente común hasta los dioses, pasando por el *tlatoani*) que a menudo se solapaban, pues algunos individuos pertenecían simultáneamente a ambas categorías. Además de destacar la permeabilidad de estas categorías, el investigador muestra que los términos *tlamacazqui* y *nahualli* remitían a líneas lógicas diferentes en cuanto a las relaciones de estos especialistas con lo sobrenatural, y no a diferencias en sus conocimientos o capacidades. El *tlamacazqui*, como ilustra la traducción literal de su nombre, “el dador”, actuaba, según un canon antropomórfico, haciendo hincapié en el intercambio: hacía circular los bienes entre los humanos y los dioses y respondía a una lógica comunicativa. El *nahualli*, en cambio, designaba generalmente las figuras capaces de cambiar de forma voluntariamente y era una categoría zoomorfa, basada en el modelo de la cadena alimentaria. Las relaciones entre los *nanahualtin* eran esencialmente depredadoras, y sus acciones se centraban en la caza y la lucha.

Al final, el largo trabajo que supone la coordinación de un volumen de este tipo rindió frutos. El diálogo entre los autores, así como la perspectiva teórica e histórica propuesta en la introducción, han contribuido a que el libro sea un verdadero aporte a la problemática de la brujería y la hechicería en Mesoamérica. Tanto las propuestas teóricas como el esclarecimiento de aspectos específicos como los *wahys*, los *macuiltonaleque* y las *cihuateteo*, así como sus vínculos con los especialistas rituales, constituyen importantes avances al respecto. En su última reflexión sobre las perspectivas que se abren a los investigadores interesados en el tema, Coltman y Pohl consideran que ciertamente la terminología seguirá siendo discutida y que, en cuanto a los enfoques comparativos, varios autores se han centrado en Egipto y la Antigüedad clásica, pero que el sureste de los Estados Unidos, mucho más cercano a Mesoamérica y relativamente inexplorado en este sentido, ofrece ricos datos. En nuestra opinión, hay muchas otras líneas de investigación y temáticas, apenas esbozadas aquí, que merecerían más atención. Pensamos en particular en la práctica de la hechicería en las culturas mesoamericanas prehispánicas más allá de los mayas y nahuas, o en el estatus social de los

especialistas rituales que, como menciona en su artículo Roberto Martínez González, solía ser mucho más variado de lo que se podría pensar a primera vista. Los vínculos de la brujería con el poder y, en varios casos, con las elites, subrayados en una serie de contribuciones del libro, también merecerían un estudio pormenorizado. Sin embargo, el presente volumen es un gran logro y merece un lugar en la biblioteca de cualquier investigador interesado en el tema.

REFERENCIAS

- Evans-Pritchard, Edward E. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- Peter T. Furst. 1968. "The Olmec Were-Jaguar in the Light of Ethnographic Reality". En *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*, compilado por Elizabeth P. Benson, 143-174. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks.



Polo Valiñas, en el Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2016.
Foto: Andrés Medina Hernández

Leopoldo José Manuel Valiñas Coalla (1955-2022)

Polo, nos relatas que naciste en el entonces Distrito Federal y que tus padres querían que estudiaras una carrera que te sirviera para hacer dinero. Sin embargo, tu buscaste “algo raro”, por eso ingresaste a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) con la idea de estudiar arqueología.¹ Perteneces a la generación de 1974, cuando la entonces licenciatura en antropología requería, primero, acreditar un tronco común, para después elegir y titularse en una especialidad. Añades que las materias de lingüística te impactaron profundamente, que llegaste a esta ciencia por razones azarosas, pero afortunadas, y que desde ahí delineaste tu perfil como investigador y como profesor. A partir de algunas asignaturas y del docente que las impartía (como la de “Etnografía antigua de México”, impartida por el lingüista Leonardo Manrique), afirmas haber comprendido una de las características de la lingüística mexicana: su vínculo con la antropología. Nos haces ver que tal característica distingue a nuestra lingüística de la practicada en otros países, donde, en tu opinión, se trata de una ciencia que no es ni social, ni antropológica.

En la década de los ochenta del siglo xx, obtuviste el grado de maestro en la ENAH y tu último paso por las aulas fue en El Colegio de México, donde concluiste tus estudios de doctorado. De tus profesores en el aula, mencionas, entre otros, a Lyle Campbell, Concepción Company Company, Karen Dakin, Josefina García Fajardo, Paulette Levy y Thomas Smith. Complementariamente, considerando al trabajo de campo como un espacio formativo por igual, reconoces tu gran deuda, en particular, con Alfredo Ramírez Celestino (nahua), Floriberto Díaz Gómez (mixe), así como con Reynaldo Balcázar y Encarnación Ciénega (tarahumaras), por todas sus enseñanzas. Pregonas por ello que la verdadera formación del lingüista está en el trabajo de campo, pues ahí se presentan asuntos que hacen disfrutar la continuidad de descubrir realidades lingüísticas insospechadas.

¹ Se recomienda ver en YouTube la entrevista al Mtro. Valiñas, en “Entrevoces de la antropología en México” (21 de enero de 2021), realizada por profesores y alumnos de la licenciatura en antropología (Antropowiki); Centro de Estudios Antropológicos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM (<https://www.youtube.com/watch?v=sKUNu4uUELs>).



En 1976 ingresaste, por concurso, al Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), como ayudante de un proyecto de investigación sobre dialectología nahua dirigido por Yolanda Lastra. Dentro de él, trabajaste el habla de varias comunidades nahuas, entre otras, las más apartadas del centro del país, como las de Durango y las del norte de Veracruz, por ejemplo. Tal experiencia te llevó a sostener que no existe *una* lengua náhuatl y que el devenir de cada una de las lenguas nahuas depende de la vida, los pensamientos y las decisiones de sus hablantes relativas a qué idioma emplear o no emplear en la cotidianidad, así como de la dinámica sociocultural particular de la respectiva localidad en que cada idioma es utilizado. Estos y otros planteamientos no sólo los has defendido durante toda tu vida, sino que los haces explícitos de varias maneras, como en aquella reunión en que los convocantes y la mayoría de los congregados pertenecían al grupo que refiere la “universalidad” de los marcadores honorífico-reverenciales en náhuatl. Entonces tú advertiste que ibas a hablar de una variante de náhuatl “lépero”, porque, si acaso tiene tales marcas, no las emplea como muchos lo suponen.

Tal Instituto es tu residencia académica. Las actividades que ahí informas fueron reflejando tu dominio del náhuatl del Alto Balsas y tus habilidades para la traducción directa e inversa del náhuatl novohispano temprano (pero, preguntaste en una ponencia, “¿Qué tan posible es la traducción del náhuatl al español?”). Enumeras como tus especializaciones, principalmente, las siguientes: lingüística histórica de las lenguas yutoaztecas; morfología y fonología generales; lingüística y educación, planificación, así como alfabetización en lenguas indígenas. Entre las lenguas que trabajas principalmente, figuran: el náhuatl (variantes del Occidente, Costa del Pacífico y Estado de Guerrero, tema de tu tesis de licenciatura); el mixe de Tlahuitoltepec, Oaxaca; el zoque de Chiapas; el tarahumara y la familia yutoazteca del sur; además del español (en torno al cual diste las ponencias “El plural ‘flotante’ en el español mexicano” y “¿De qué español hablamos?”, y sobre el que escribiste el artículo “Las nuevas y viejas letras del español”). Aquello de *principalmente* es aplicable a varias de las especializaciones y lenguas nombradas, pues si bien dices “soy especialista en A y trabajo la lengua B”, tus conocimientos lingüístico-antropológicos llegan, en ambos casos, prácticamente hasta la Z. Entre muchas actividades, a los alumnos de la ENAH de mi generación nos dirigiste trabajos de campo con los amuzgos de Oaxaca; juntos, tú y yo, asistimos a talleres de huichol y mazateco; y nos consta a

quienes te conocemos que, aun en trabajos de aparente “lingüística de superficie”, siempre abordas con un alto grado de profundidad todo idioma que llega a tus oídos. De manera adicional, ahí están tus contribuciones relativas al matlatzinca y a otras lenguas otopames, así como a algunas lenguas que ya no se hablan, como el cuitlateco y varias lenguas yutoaztecas, como el tepecano.

Fuiste invitado a impartir cursos en la ENAH cuando aún eras estudiante en dicha institución. Debo subrayar que quien te invitó no supo la enorme puerta que abrió para que la antropología, así como otras ciencias, tenga en ti a uno de sus más excelsos, creativos y, más que amenos, divertidos profesores. Las docenas (¿centenas?) de personas que hemos sido tus alumnos de lingüística o de alguna otra carrera *aprendimos* y reímos sobradamente en tus clases (sin quitarle el subrayado a *aprendimos*). Muestras de tu chispa son tus ponencias “La norma la norma la norma”, “La realidad tridimensional en dos dimensiones”, “El punto y la raya en la lingüística y la literatura. Recordando a Roman Jakobson”, “Lo vivo y lo no vivo en los animales nahuas”, “El detalle fino y no tan fino en la reconstrucción del proto-tepipmano”, “La dialectología náhuatl y los enredos de la historia” y “Unos quieren ser lingüistas, otros, hacer lingüística”, así como tus escritos “De cómo la lengua y cultura chujes pueden no ser, siendo” y “Sobre letras, creencias y pasiones”. En el ámbito docente, has proporcionado por igual importantes reflexiones relativas al carácter que la lingüística puede (o debe) tener como licenciatura o como materia en la carrera de antropología, dentro de espacios como la UNAM y la ENAH. Nos recuerdas que es redundante calificar la lingüística practicada en México como antropológica. De hecho, siempre has abogado por una licenciatura en *lingüística* sin apellidos, en contraste con el esquema de una “lingüística hispánica”, por lo que complementas: “como si existiera una odontología hispánica” (y en ese sentido en una ponencia preguntabas “¿Existe una lingüística mesoamericana?”). A partir de ello, señalas que en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM no se enseñaba lingüística, sino letras hispánicas. Agregas que ahí la orientación ha comenzado a ser más lingüística y enfatizas que es tonto abordar ciertos tópicos, como la educación, las actitudes lingüísticas o el bilingüismo, sin una perspectiva antropológica. Celebras que hoy en día la UNAM cuente ya con un espacio docente para la antropología, aunque siempre has insistido en que hace falta que en la UNAM todas las licenciaturas incluyan la formación antropológica. Consideras inadecuada la idea de que en carreras como arquitectura o ingeniería no es necesario saber que las personas tienen

culturas diferentes o que no es importante la gente para la que se construyen casas, edificios, puentes y demás. Percibes, pues, grandes tareas que tiene la antropología en toda la UNAM. Es posible que el día de mañana sea mejor comprendida tu ponencia “La lingüística y su empleo en la etnobiología”; o quizá en un futuro próximo pueda llegar la respuesta a tus ponencias “¿Por qué a los antropólogos físicos no les interesa la lingüística?” y “¿Qué tan necesario es el conocimiento lingüístico del etnólogo?”.

Sentiste, desde los inicios de tu carrera, la necesidad de añadir un componente social a tu perfil de investigador-profesor. En ese sentido, por una clase con Marisela Amador en la licenciatura, te involucraste en la alfabetización entre los mixes, tema que desarrollaste en tu tesis de maestría (andando ese camino, te topaste con situaciones que te condujeron a escribir los artículos “Alfabeto o Alfalfa-a-Beto” y “¿Hay alfabetos bilingües-biculturales? Santa Clos y lo bilingüe-bicultural, dos mitos que nadie cree”, y a pronunciar la ponencia “¿Qué enseñar en la educación intercultural?”). Posteriormente, trabajaste en aspectos educativos para los tarahumaras, en Chihuahua, y en el proyecto de elaboración de gramáticas y diccionarios de las lenguas indígenas de Chiapas, donde te ocupaste del zoque. Manifiestas que esas experiencias te generaron frustraciones, impotencia, desesperación y otras tantas sensaciones adversas que inhibieron tus impulsos de lingüista con participación social. Los peores calificativos que hemos escuchado salir de tu boca los has espetado contra el contexto institucional de la educación indígena. Comentas que ésta es solo una de las ventanas por las cuales se ve la postura gubernamental en relación con la población indígena y sus culturas: la negación (sobre este asunto dictaste las conferencias “Presencia de las lenguas indígenas en las instituciones de educación superior; reflexiones sobre su ausencia” y “La realidad lingüística de las lenguas indígenas según las instituciones oficiales”). Así, aseguras que para este siglo XXI ya sólo te has dedicado a la docencia y a la investigación, donde te encaminas a trabajar la historia lingüística de las lenguas tarahumaras, guarijías, huazapares, chínipas, principalmente (tema en el que ya cuentas con avances, como el de la ponencia “El tarahumara y el guarijío también son mucho más que dos”).

Fuiste miembro de número de la Academia Mexicana de la Lengua. Destacas que en dicha corporación sí hay lingüistas (además de otros científicos) y no sólo los consabidos escritores, y la calificas como una agrupación informadora, no sancionadora, como opinas que lo es la Real Academia Española. Observas que la Academia Mexicana toma en cuenta a las lenguas indígenas, lo cual queda patente, entre otras cosas, mediante la publicación que hizo de

tu estudio *Lenguas originarias y pueblos indígenas de México. Familias y lenguas aisladas*, un verdadero aporte a la discusión relativa a la clasificación de las lenguas indígenas de nuestro país, así como a su enumeración, a las estimaciones de su respectiva vitalidad/obsolescencia, y a una de las maneras en que las trata el Estado mexicano (en torno a ese tratamiento, publicaste el escrito “El encanto de los números, las tablas y las lenguas. La cuchara mágica”). Te vimos muy satisfecho por esa obra, respecto de lo cual explicaste que el gusto que sentías no era por un logro personal, sino porque el libro hace evidente el lugar que tienen las lenguas indígenas en la Academia. Adicionalmente, diste un mensaje: este trabajo debe ser puesto a prueba por los nuevos estudiantes, quienes deben enmendar los errores ahí contenidos y mantener actualizado, en todos sentidos, el conjunto de asuntos y materias concomitantes a las lenguas indígenas. Y bueno (o malo), muchos seguimos sin explicarnos por qué renunciaste a dicha institución.

Haces un llamado a ser críticos y alzas la voz, entre otras cosas, al ver que hay antropólogos que no hablan la lengua de la población con que trabajan, hecho que calificas como absurdo. Anotas que son personas que inventan, dado que ni siquiera tienen la capacidad de contar con la visión de los signos con los que piensan sus interlocutores. En torno a ello, tú eres para muchos un paradigma del antropólogo que domina la lengua que estudia y que habla el mismo idioma, literal, de los individuos con que trabaja. Haces por igual otro exhorto, en general a todo antropólogo, a cumplir la ineludible responsabilidad de generar conocimientos rigurosos y coherentes, a la vez que a encontrar los mejores medios para difundirlos. Asocas lo anterior con dos necesidades imperiosas para con la sociedad mexicana: abatir el desconocimiento de los fenómenos antropológicos y derribar los prejuicios lingüísticos. En ninguno de esos casos, ponderas, los problemas se reducen a “lo indígena” ni a sus lenguas. Los describes como cuestiones hartamente complejas, a la vez que, paradójicamente, cotidianas, como son la imposición de formas de habla y el desconocimiento de la oralidad y la escritura como manifestaciones culturales en sentido antropológico. Una más de esas cuestiones es la incompreensión de que el comportamiento socio-cultural incluye los hábitos lingüísticos, algunos de los cuales se estigmatizan (junto con sus prácticas no verbales) con la etiqueta de la ignorancia. Señalas, además, otras expresiones del poder y la supuesta superioridad hegemónico-monolingüe (asuntos que desfilaron en tus conferencias “La lengua como vehículo discriminador” y “Los tres tristes retos de la oralidad y sus tres imposibles”; así como en tu artículo “¿Qué tan lejano está el mo-

nolingüismo? La lucha entre las lenguas nacionales y las actitudes nacionalistas”; y en un texto en coautoría, “Cuando convertimos la oralidad en dato folclórico”). Lanzas también una invitación abierta a dejarse llevar por la antropología, en especial por la lingüística. Qué mejor si se alcanza a aprender a hablar una lengua indígena (sobre esto, el amable lector puede acercarse a tu artículo “El lingüista ideal”).

Te escuchamos hablar con satisfacción de que jamás te demandaste no haber hecho otra cosa que antropología y lingüística (¡nada más y en qué forma!), especialidad que estudiaste por puro azar y de lo que te sientes muy afortunado. Con el paso del tiempo, viste que fue la decisión vocacional correcta. Por lo que toca al componente de participación social en tu perfil, si bien dejaste de trabajar en la esfera institucional de la educación indígena, tus exalumnos, colegas y muchas personas más valoramos tus clases, tus ponencias, conferencias y publicaciones como una auténtica y significativa contribución a nuestra sociedad. En particular, tus actividades docentes fueron verdaderas cátedras, ámbito en el que estás consagrado como un trascendental maestro (algunos de tus muchos aportes se encuentran en tus conferencias “El silencio de las lenguas indígenas en la Ciudad de México”, “La escuela en el medio indígena debería ser monolingüe y universal”, “¿Por qué es necesaria la regularización o estandarización de la escritura?”, “Análisis de los conceptos fundamentales sobre educación indígena”, “Sociolingüística, entre el encanto y el encantador” y “Lo tangible y recuperable y lo intangible irrecuperable de las lenguas nacionales de México”; tanto como en el artículo “Las letras dominadas y los libros de Babel”). Finalmente, nos compartes tu optimismo en relación con el futuro de las lenguas indígenas, fundado en el engrosamiento de la intelectualidad indígena. También te anima el percibir que la conciencia antropológica se encuentra en expansión y que la licenciatura en antropología sí tiene estudiantes, lo que constituye el mejor indicador del interés en ella. Además, te entusiasma que cada día son más los propios indígenas que participan en ello. Y aquí estás para continuar tus investigaciones y actividades docentes por estas mismas causas y caminos, ¿no es así, Polo? Polo... ¡Polo!

E. Fernando NAVA L.
Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM
Academia Mexicana de la Lengua



Rudolf van Zantwijk

Rudolf van Zantwijk, “El *holantecatli*” (1932-2021)

Nacido en la ciudad de Amsterdam el 18 de abril de 1932 y muerto en Utrecht el 2 de octubre de 2021, Rudolf van Zantwijk, el americanista holandés más representativo de su generación, abrió camino en los estudios sobre el México antiguo centrado en el pueblo mexicana. Desde muy joven se enamoró de la historia y la cultura de México. Al terminar sus estudios en Ciencias políticas y Literatura española en la Universidad de Amsterdam, se trasladó a México para aprender náhuatl y poder entrar en el conocimiento de la cultura náhuatl con el mejor de los instrumentos posibles, la lengua. En 1957 se instaló en Milpa Alta y aprendió a la perfección un mexicano muy cercano al náhuatl clásico. Dominó esta lengua a tal grado que no solo lo hablaba, sino que también lo escribía. De hecho, en náhuatl se comunicaba por carta con Miguel León-Portilla. Por ello, desde entonces se le llamó cariñosamente *holantecatli*, hombre de Holanda.

Van Zantwijk volvió a Holanda, tomó cursos de doctorado en Antropología y regresó a México. En esa ocasión vino enviado por la UNESCO para hacer un estudio entre las comunidades purépechas. En esta estancia aprendió la lengua de Michoacán y penetró en su cultura como puede verse en su libro *Lastdraggers en Hoofen. Los servidores de los santos*, presentado como tesis doctoral en Amsterdam y publicado en 1965. Un año antes había sido designado colaborador científico del Instituto Real para los Trópicos con sede en Amsterdam.

En este mismo año murió su padre, y Rudolf tuvo que hacerse cargo de la empresa familiar que dirigió hasta 1991. Sin embargo, esto no detuvo su carrera académica; pudo él seguir ligado al mundo universitario, investigando y enseñando en la Universidad de su ciudad mientras dirigía el centro de Documentación Latinoamericana (CEDLA). En 1987 impartió la cátedra de Antropología Cultural y Etnohistoria de los Pueblos Indígenas de América en la Universidad de Utrecht. Siguió ligado también a Milpa Alta, donde tenía amigos y, me atrevo a decir, discípulos, aunque no fueran formalmente sus alumnos.



Su labor académica tiene una gran dimensión, particularmente en los campos de la historia, la antropología y la literatura. Publicó varios artículos, capítulos de libros y libros sobre diversos temas del mundo mesoamericano, especialmente sobre nahuas y purépechas. En ellos, Rudolf profundiza en la historia, la organización social y política, la economía y la literatura del imperio mexica. Son numerosos sus trabajos sobre estos temas, muchos de ellos publicados en la revista *Estudios de Cultura Náhuatl*, de la que fue colaborador frecuente y miembro del Consejo Editorial.

Sus libros son siempre de gran contenido, publicados en varias lenguas, sobre todo en holandés, inglés y español. Libro de juventud es *Los indígenas de Milpa Alta, herederos de los aztecas* (1960), y de madurez es el titulado *Servants of the Saints. The Social and Cultural Identity of a Tarascan Community in Mexico* (1967). Elaborado con el modelo antropológico del momento, el autor muestra en él la historia y el presente de la vida en la comunidad de Ihuatzio, en el lago de Pátzcuaro.

Mucho fue lo que publicó Van Zantwijk sobre el pueblo azteca en su madurez. A modo de ejemplo, recordaré algunos títulos importantes: *Handel en Wandel van de Azteken. De sociale geschiedenis van vóór-Spanans Mexico* (El ir y venir de los aztecas. La historia social del México prehispánico), de 1977. En este libro, el autor, tomando como base las fuentes del siglo xvi y los estudios modernos elaborados con las corrientes históricas del siglo xx, analiza la estructura social de los aztecas hasta sus más mínimos elementos y describe el origen y evolución de su poder hasta llegar a ser imperio. Otro título que vale recordar es *The Aztec Arrangement. The Social History of Pre-Spanish Mexico* (1985), prologado por Miguel León-Portilla. En esta obra, Van Zantwijk considera al pueblo azteca como un crisol en el que se fundieron muchos pueblos en el valle de México y sus alrededores hasta constituir una fuerte unidad política y, después, un imperio de enorme fuerza expansiva por su deseo de conquistar el mundo conocido. En 1992 publicó un libro de gran interés sobre la Conquista, tema de mucha actualidad en aquel año. Publicó también un libro sobre poesía náhuatl, *Zegevierend met de Zon duizend jaar Azteekse gedichten en gedachten* (1994), en el que traduce a los grandes poetas nahuas del Posclásico.

Mucho es lo que publicó van Zantwijk a lo largo de su vida con un pensamiento propio y profundo, y siempre unido a México. Su último libro es una muestra más de esta actitud de acercamiento al país que le dio un motivo para escribir. Me refiero a la traducción de la poesía de Concepción Flores Arce, Xochime, el recordado poeta de Milpa Alta, amigo de Rudolf,

muerto en 2012. El libro se llama *Ahtenextiloczahzanilli. Narraciones inéditas* (2018).

Van Zantwijk compartió su amor por la historia y la literatura con sus dos esposas, ambas mujeres ilustradas, hablantes de un buen español y entusiastas de la obra de Rudolf. La primera fue Else van Wetering, muerta en 1990; la segunda, Beatrijs Hélène Staats. Fue además muy reconocido en vida, pues a medida que se publicaban sus trabajos, su figura fue creciendo hasta llegar a ser uno de los más destacados investigadores sobre la historia de México.

Para terminar, recordaré que, siendo muy joven, en 1964, Van Zantwijk fue elegido para instruir a la reina Juliana y a su hija Beatriz sobre México, país que iban a visitar. En 1971, la reina lo nombró catedrático de la Universidad de Amsterdam. En 1995, la ciudad y la Universidad de Groningen lo invitaron a colaborar con Carlos Fuentes en la importante conferencia "Van der Leeuw" en honor a un destacado teólogo y político holandés. La conferencia versó sobre *Literature and History: The Epic of the Conquest of Mexico*. En 2011, la Academia Mexicana de la Historia lo recibió como miembro correspondiente, y en 1997 fue condecorado con el Águila Azteca, la mayor distinción que otorga el Estado mexicano a los extranjeros.

Ascensión HERNÁNDEZ TRIVIÑO
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM



Sybille de Pury-Toumi. Foto: Marc Thouvenot

Sybille de Pury-Toumi (1945-2022)

La huella indeleble de Sybille de Pury-Toumi (1945-2022) se refleja en la lista de sus trabajos,¹ los cuales muestran claramente tres periodos. En el primero de éstos, dedicado por completo a la lengua náhuatl, publicó numerosos artículos en *Amerindia* —revista del equipo entonces llamado Association d’Ethnolinguistique Amérindienne o AEA, que se convirtió en el CELIA y más tarde en el SEDYL—. Sybille, junto con Bernard Pottier, fue una de las creadoras de la AEA. Este primer periodo académico dedicado a la lingüística náhuatl culminó con la publicación de su obra *Sur les traces des Indiens nahuatl, mot à mot*, en 1992, libro traducido al español y publicado en 1997 bajo el título *De palabras y maravillas*.

Empecemos con los frutos de las investigaciones de Sybille sobre los pueblos nahuas actuales, trabajos que, como veremos, incluyen también apasionantes reflexiones sobre el náhuatl del siglo XVI. De hecho, esta confrontación entre datos antiguos y testimonios etnográficos constituyó uno de los temas de predilección de las conversaciones que sostuve [Guilhem] con Sybille a lo largo de muchos años tanto en el CEMCA (en la Ciudad de México) como en París, e incluso en Roma, en donde Alessandro Lupo tuvo la gentileza de invitarnos a un congreso en 2004. Además, Sybille había trabajado con Joaquín Galarza en Santa Ana Tlacotenco, un pueblo nahua en el que residí tres años a finales de los años ochenta. En aquel tiempo, de nuestras respectivas vivencias surgían un sinfín de divertidas anécdotas, muchas de ellas relacionadas con problemas lingüísticos. Pero veamos con más detalle los trabajos de Sybille.

En su libro *Le paradis sur terre: récit de la vie d’une femme à Xalitla, Guerrero*, publicado en 1983, Sybille ofreció el testimonio conmovedor de la autobiografía de doña Lolita. En esta obra, el largo texto náhuatl está acompañado de su traducción al francés (la traducción al español se puede consultar en el enlace <https://cen.sup-infor.com/#/home/hellow?context=te>

¹ Una bibliografía completa de las publicaciones de Sybille se presenta al final de este obituario.



moa_lolita). Se trata de un relato etnográfico excepcional en el cual es posible encontrar tanto informaciones precisas sobre la vida material de los nahuas de Xalitla como datos concernientes a la organización social y a las relaciones familiares. Ahora bien, en el marco de una situación material miserable y de terribles condiciones familiares, doña Lolita narra cómo distintos personajes no cumplen con las normas sociales y familiares que rigen la sociedad nahua de Xalitla de esa época; por ello su relato, en palabras de Sybille, “se sitúa en plena desviación social (*se situe en pleine déviance sociale*)” (p. 11). Son notables los múltiples diálogos que salpican el texto, los cuales conservan la espontaneidad de la oralidad y dan cuenta no solamente de los diversos tipos de violencia que sufrió doña Lolita, sino también de sus reacciones para conservar su dignidad e incluso para rebelarse. A pesar de lo trágico de las situaciones descritas, no está ausente el sentido del humor, algo pocas veces consignado en la etnografía. Por ello, no sorprende que “El relato de doña Lolita tuvo mucho éxito con su público nahua: lo explican en gran parte el tono de su voz, la expresión de su rostro, las risas y los gestos que acompañaban su discurso” (p. 21).² Finalmente encontramos interesantes alusiones al culto dedicado al altar doméstico, a algunas costumbres funerarias, al fenómeno del nahualismo, así como a la enfermedad del susto. De hecho, la autobiografía de doña Lolita concluye con un largo rezo destinado precisamente a recuperar el *tonalli* de alguien que enfermó a consecuencia de un susto:

¡Oh Dios, Dios Padre Nuestro, Padre de mi alma, Padre de mi corazón!
 Aliento Rojo,
 Aliento Blanco,
 Aliento Amarillo,
 Aliento Ligero,
 Aliento Retorcido,
 Aliento del Torbellino,
 Aliento Espeso,
 Aliento Delgado,
 Aliento Reumático,
 Aliento Furtivo,
 Aliento Confuso,

² “Le récit de doña Lolita a eu le plus vif succès auprès de ses auditeurs nahuatl: le ton de sa voix, l’expression de son visage, les rires et les gestes dont elle ponctuait son discours y étaient pour beaucoup”.

Aquí es donde hablamos, aquí es donde nos separamos.
 Y tú las estrellas, el cuello, la cruz, el arco iris y la Vía Láctea,
 te esperamos aquí en este gran día, Viernes Santo,
 Y aquí mismo, en este Viernes Santo, nos vas a ayudar.

[...]

Tú, tú me ayudarás ahora, en este lugar donde te dirijo mis oraciones.
 Padre de mi alma, Señor de Cuetzalan, Señor de Zumpango,
 y tú, mi Madrecita, Señora Natividad de Tiztlan, Mamacita Linda,
 aunque estés tan lejos, te hablo a ti, Madre, porque siempre estás presente.
 Y a ti, Aliento del Relicario, te dejamos aquí en la guirnalda de flores donde puse
 Nuestra Madre, Nuestra Carne [los tamales] en las flores, a ti que te quedas aquí, a
 ti que esperas.
 Cúralos bien.

[...]

¡Que no sea en vano que yo ponga mis palabras, que no sea en vano que yo diga
 mis palabras!

Que desaparezca la quemadura de este hijo de Dios que sufre en su carne, en sus
 huesos, en sus venas.

¡Aquí y ahora, que le veamos calmarse! (p. 79-85)

Este complejo rezo en lengua náhuatl nos remite a los conjuros transcritos en el siglo xvii por Hernando Ruiz de Alarcón (1987) —algunos precisamente del actual estado de Guerrero—, así como a los rezos recopilados por Alessandro Lupo (1995) en Santiago Yancuictlalpan, un pueblo nahua de la Sierra de Puebla, muy cercano a San Miguel Tzinacapan, en donde Sybille realizó un largo trabajo de campo. En efecto, además de un importante vocabulario náhuatl (Pury-Toumi 1984; 2013), Sybille recopiló en San Miguel Tzinacapan varios cuentos y testimonios etnográficos que constituyen la parte medular de su obra maestra: *Sur les traces des indiens nahuatl, mot à mot*, obra publicada en 1992 en Francia y magistralmente traducida al español por Ángela Ochoa y Haydée Silva con el bello título de *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)* (1997).

Si bien en ese libro Sybille toma en cuenta el náhuatl “clásico” del siglo xvi y algunas variantes modernas del náhuatl de Guerrero, del de la Huasteca o del de la región de Milpa Alta, señala que “La variante náhuatl que se habla en San Miguel Tzinacapan es la referencia principal para el estudio semántico que aquí presento” (p. 18). En esta obra, Sybille nos lleva con sutileza de los primeros escritos en náhuatl recopilados por los franciscanos

—como el famoso “Coloquio de los doce” de fray Bernardino de Sahagún— a los cuentos contemporáneos de distintos pueblos nahuas para abordar temas diversos y complejos, como la concepción del tiempo y del espacio, la sexualidad y el destino del hombre. Sybille emprende así una búsqueda de las etimologías y de la dimensión metafórica del léxico náhuatl a través del tiempo para descubrir las redes de significados de las palabras “hasta llegar al corazón de la cultura náhuatl”. Ahora bien, en esta obra “El sentido se elabora más bien como una tela de araña, en la que cada palabra remite, de nudo en nudo, a todas las otras; y quien parte en busca del sentido de las palabras, al igual que la araña, sube y vuelve a bajar, tuerce su camino, para regresar al punto de partida” (p. 21).

Con el análisis del “Coloquio de los doce” de fray Bernardino de Sahagún, Sybille aborda las distintas estrategias de traducción que llevaron a cabo los franciscanos en su empresa evangelizadora: apropiación de términos como el de *teopixqui* para designar a los franciscanos, mientras los antiguos sacerdotes mexicas se volvían brujos, *tlacatecolotl*, “hombre búho”; recuperación de la palabra *teotl*, “dios”, para el Dios cristiano, pero agregando los calificativos *iceltzin*, “único”, y *nelli*, “verdadero”, para distinguirlo de los dioses paganos; utilización del término *oquichtli*, “varón”, y no *tlacatl*, “hombre, ser humano”, para nombrar a Cristo, etcétera. En cuanto a la palabra “Diablo”, utilizada por los frailes para designar a los dioses nativos, su identidad ha sido completamente invertida en la tradición nahua actual: “de tez clara, recorre la tierra montado sobre un caballo (animal de origen europeo) que echa fuego por la nariz, habita en casas de tipo urbano y se alimenta exclusivamente con gallinas (*caxtil* en náhuatl, es decir, ‘[ave] castellana’)...”; en otras palabras, “lleva el rostro de quienes la propusieron por vez primera a los nahuas” (p. 80).

Los capítulos titulados “Comer, hacerse comer: el destino del hombre” y “La carne y la Tierra” giran alrededor de los múltiples significados y connotaciones del verbo *cua*, “comer”, y de la expresión *tecua*, “él come (devora) hombres”. Así encontramos la palabra *tecuaní*, “devorador de hombres”, asociada con distintos animales depredadores —sobre todo con el jaguar, aunque también con animales fantásticos como el *maçamiztli*, un “felino cévido” que, según Sahagún, destripa y devora a los venados— y con seres como las *tzitzimime* que devorarán a la humanidad en el final de los tiempos. Además de su naturaleza intrínseca de devorador de hombres —expresada por el sufijo *ni*—, el *tecuaní* es a menudo descrito como “otro”, *oc se*, literalmente “todavía (*oc*) uno (*se*)”, lo cual implica un “dilema del equilibrio del

uno y del otro [que] se expresa, en lengua náhuatl, mediante la forma *cua*, ‘comer’, en la medida en que concibe el espacio del ‘otro’ como si engullera o rodeara el espacio del ‘uno’” (p. 112-13). Cabe agregar que al significado de *cualli*, “bueno, comestible”, —“presa del *tecuaní*”, en San Miguel Tzinacapan— se añade el significado de “humano”, con lo cual se explica en parte que el término *amo cualli*, “no bueno”, se utilice para designar al Diablo. En cuanto a la expresión *tlamaca* —que en las variantes modernas del náhuatl significa “dar de comer” —, ésta la encontramos tanto en la antigua palabra *tlamacazqui*, “sacerdote, sacrificador”, como en el nombre del héroe cultural Tlamakastsiin, de cuya sangre nacieron las plantas cultivadas. La equiparación entre el acto sexual y el acto de comer —muy difundida en varios idiomas amerindios— aparece con el verbo *cua*, cuya forma reflexiva *mocua*, o su derivado nominal, *necualli*, significan “acto sexual”. La gestación se compara con la descomposición o la digestión del feto en el vientre materno equiparado a un utensilio de cocina: *xicalli*, “jícara”, *tecomatl*, “tecomate”, *caxitl* “cajete, cuenco”. Tanto en el siglo xvi como en la actualidad, el momento del parto se compara con la muerte. Sybille explica que, “Al igual que las plantas, la mujer tiene que morir para ser madre [...] *Miquic ya*, literalmente ‘ella está ya muerta’, es una frase pronunciada [en Tzinacapan] en el momento del último pujido, cuando la madre expulsa al niño” (p. 149).

En el siguiente capítulo, “Los límites de la Tierra”, Sybille se interroga sobre la palabra *tlalticpac* —que “significa literalmente ‘sobre la arista (-*ticpac*) de la tierra (*tlal-*)’”— y sobre la expresión *ompa tlatlalpatlaua* —“allá donde la tierra se ensancha”—, que designa el lugar de destino de los difuntos; de ahí “que la morada de los muertos es concebida como la desembocadura infinita de esa estrecha plataforma que es la tierra” (p. 159). La vida se asocia con el movimiento —*nemi*, “vivir”, tiene como sentido primario “desplazarse”—, en tanto que *miqui*, “morir”, puede tomar la acepción de “inmovilizarse”. Del mismo modo, los estados durante los cuales el cuerpo está inmóvil —sueño, alucinaciones— pueden propiciar el movimiento del espíritu, y el proceso de reflexión es equiparado con un desplazamiento: el verbo *tlanemilia*, literalmente “desplazarse hacia algún lugar”, significa “reflexionar, pensar en” (p. 163).

Esta búsqueda de conocimiento se puede focalizar en el lugar de los muertos que los antiguos nahuas llamaban Quenamican, “el lugar (-*can*) (del cual uno se pregunta) de qué manera es (*quenami*)”. Esta elegante expresión nos remite —en los relatos actuales— a la prohibición de hablar del lugar de los muertos impuesta a los “Orfeos nahuas”, cuya transgresión se castiga con

la muerte. Si bien Quenamican es el lugar misterioso por excelencia, no deja de ser a la vez Tocenchán, es decir, la “morada de todos nosotros”, destino ineluctable de todas las personas. Sybille aborda a continuación el tema complejo de los distintos más allá —el Tlalocan, la morada del Sol— y sus avatares contemporáneos entre los nahuas. Asimismo, Sybille nos ofrece un análisis de los nexos entre dioses y enfermedades, en particular en el caso de la enfermedad del susto, cuyo proceso de curación es descrito a partir de valiosos materiales recopilados por ella en San Miguel Tzinacapan.

Las reflexiones finales de Sybille en ese libro versan sobre los problemas vinculados con el ejercicio de la traducción, sobre el tema de los préstamos (sus transformaciones, las resistencias que provocan) y sobre el de las metáforas que remiten a un “sistema de representaciones” y que a la vez “plantean en toda su magnitud la dimensión coercitiva de la lengua” (p. 204). Discute también con fineza la legitimidad de confrontar datos lingüísticos de épocas diferentes para analizar el sentido del léxico náhuatl. Es más, según Sybille, “Este ensayo, en su conjunto, plantea la cuestión de la identidad lingüística y de la manera en que ésta influye sobre el diálogo entre hablantes de lenguas distintas” (p. 19).

El segundo periodo de investigación de Sybille corresponde a una doble orientación. Tras sus trabajos sobre el náhuatl, abrió un nuevo campo de investigación sobre las lenguas caribeñas, por un lado, con un trabajo de campo en Belice para estudiar la lengua garífuna, y por otro, con un estudio sobre textos, en particular el diccionario de Raymond Breton, obra del Padre del mismo nombre, cuya historia Sybille relata en el libro colectivo *Dictionnaire caraïbe-français*, publicado en 1999. Al mismo tiempo, Sybille desarrolló una fructífera colaboración con el etnopsiquiatra Tobie Nathan, labor que le dio la oportunidad de escribir dos libros: *Traité du malentendu théorie et pratique de la médiation* (1998) y *Comment on dit dans ta langue? Pratiques ethnopsychiatrique* (2005).

Fue durante este periodo, en los años 90, cuando pasé [Marc] de ser un investigador independiente en el CNRS a ser miembro del CELIA —dirigido entonces por Michel Launey—, lugar en el que conocí a Sybille. Nuestro encuentro fue, en primer lugar, el de dos colegas que se descubren en las reuniones de equipo pero que, al estar en ese momento en dos mundos diferentes (Sybille en el de las lenguas caribeñas y la etnopsiquiatría, yo en el de los códigos pictográficos), dieron lugar a intercambios hasta cierto punto limitados. En esa época, el CIESAS me pidió que creara un proyecto de dimensión internacional. Fue allí donde propuse el programa llamado

Amoxcalli, cuyo objetivo era publicar la colección mexicana de la Biblioteca Nacional de Francia. Un día, Luis Reyes García y yo procedimos a dividir los documentos que se estudiarían en México y los que se analizarían en Francia, en el marco del CELIA. En particular, había seleccionado todos los documentos en lengua náhuatl de tipo diccionario. Después le propuse a Sybille que paleografiara el *Diccionario español-náhuatl n° 362* de la Biblioteca Nacional de Francia con lo que, sin darme cuenta, di a Sybille la oportunidad de acercarse de nuevo a la lengua náhuatl (la cual tenía un poco abandonada) y de entrar en la tercera época de su vida académica.

Desde los años noventa, y durante más de treinta años, estuvimos creando lo que Sybille llamó el *Gran Diccionario Náhuatl* (GDN). Al principio, el nombre me pareció un poco grandilocuente, pero con el paso del tiempo se demostró que estaba totalmente justificado. En la actualidad, el GDN contiene 25 diccionarios con más de 250 000 entradas. Esos treinta años corresponden a dos periodos aproximadamente iguales. La primera mitad como investigadores en el CNRS y la segunda como “jubilados”, expresión que tiene un sabor particular que los franceses designan con su fea palabra “*retraités*”; y de eso se trataba, de disfrutar de la creación de una obra en evolución que hacíamos juntos. Sybille iba a menudo a trabajar conmigo a casa, sobre todo para afinar los diccionarios en los que había decidido trabajar como autora principal. Llegaba invariablemente en su coche cargando en la espalda una mochila con su computadora y en la mano unos buenos mariscos comprados en el puerto de Marsella. Pasábamos así largas jornadas de trabajo, en una mezcla de seriedad y ligereza, siempre dispuestos a reírnos.

Aunque ambos trabajábamos en todos los diccionarios en náhuatl, Sybille es la autora principal de los diccionarios denominados: *Bnf_362*, *Olmos_G*, *Olmos_V*, *Cortés* y *Zedeño*, *Guerra*, *Rincón*, *Arenas*, *Clavijero*, *Tzincapan*, *Paredes*, *Alarcón*. Para cada uno de estos diccionarios, que varían en su formato original (algunos eran diccionarios, otros provenían de gramáticas, otros de textos), Sybille escribió ricos textos introductorios. Esperamos que algún día alguien tenga la idea de recopilarlos y publicarlos. Las introducciones redactadas por Sybille constituyen la aproximación más completa a la lexicografía náhuatl que es posible encontrar hoy día.

Además de crear y presentar nuevos diccionarios, Sybille impartió clases en París (en el INALCO) o en México durante los talleres que organizamos con Carmen Herrera (en el INAH). Fue durante una de esas estancias en la ciudad de México, por ejemplo, que nosotros —Sybille, Carmen, Alexis

Wimmer (a distancia) y yo— transformamos los *Documentos nahuas de la Ciudad de México* en un solo diccionario. Aquellos talleres fueron una oportunidad para que Sybille regresara a México, pero esa vez en un contexto más académico. Aunque su relación con México había quizá disminuido, Sybille tuvo siempre una relación emocional muy fuerte con las familias que la habían acogido en los años setenta en la región de Cuetzalan.

Durante toda esa época, Sybille tenía dos deseos: el primero era encontrar un diccionario que no estuviera directamente relacionado con el de fray Alonso de Molina; el segundo, incluir diccionarios modernos en el *Gran Diccionario Náhuatl* (GDN). Obviamente, incluimos tanto el diccionario que hizo Sybille en Tzinacapan en los años setenta como el *Diccionario náhuatl de los municipios de Mecayapan y Tatahuicapan de Juárez*, que es representativo de un náhuatl moderno de la región de Veracruz. La voluntad de Sybille de incluir diccionarios modernos en el GDN me hizo descubrir la increíble permanencia de la lengua náhuatl. No fueron pocas las veces que nos sorprendió ver cómo su pequeño diccionario de Tzinacapan (elaborado en el tiempo récord de un mes) ofrecía múltiples ejemplos de continuidad, visibilizados por la normalización de todas las entradas.

No fue sino hasta el último año de la vida de Sybille cuando por fin encontramos un diccionario anterior al de fray Alonso de Molina, el *Vocabulario trilingüe*. Sybille hubiera deseado encontrar también una obra léxica realizada por alguien ajeno al círculo franciscano ¡pero aquí su deseo no pudo cumplirse!

Si tuviera que pensar en una palabra para definir a Sybille, es precisamente el término PALABRA el que me viene a la mente. Desde el título mismo de su libro *De palabras y maravillas...*, pasando por los múltiples diccionarios que elaboró, hasta su último trabajo, *La Figue de barbarie dans tous ses états* (realizada en colaboración con su hija Sarah), el hilo conductor de sus obras fue el deseo de seguir los caminos de las palabras, de captar todos sus significados, de ver cómo chocan y cómo se transforman al viajar por el espacio y/o por el tiempo. En su libro de 1992, escribió que “La estructura profunda del significado no es más perceptible para el sujeto hablante que la de la gramática; sólo el análisis la saca a la luz” (p. 36). Fue la búsqueda de esta estructura profunda de sentido lo que animó a Sybille toda su vida.

Sybille amaba las palabras por sí mismas, pero también le gustaba darles forma. Por eso escribía no solamente textos científicos, sino también textos libres de limitaciones académicas, obviamente alimentados por su

experiencia de la lengua y de la cultura náhuatl. Así escribió *Noticias del convento, Tlatelolco 1563*, una obra de ficción que relata la labor de los frailes franciscanos en el Colegio de Tlatelolco durante la época de Sahagún. En ese texto relata la vida cotidiana de los frailes, recreando (como en una película) los escenarios y las palabras de los personajes cuyos nombres son bien conocidos: fray Arnaldo de Basacio, fray Bernardino de Sahagún, fray Alonso de Molina, los impresores Juan Pablos y Pierre Ochart... En las *Noticias del convento...* podemos encontrar diálogos basados en un fino conocimiento de las realidades de la época, como, por ejemplo, la diferencia entre el diccionario de Molina y el calepino que estaba realizando Sahagún. Basándose en su experiencia de campo, Sybille escenifica las dificultades a las que se enfrentaban los colegiales para recoger los dichos de los ancianos y escribirlos al ritmo de la enunciación. Pone en boca de Sahagún una frase en la que encontramos su propia preocupación: “¡No quiero más pinturas, Martín! Lo que quiero son palabras, ya lo sabes.”

Persiguiendo palabras durante más de treinta años, tuve la suerte de ser cómplice de Sybille.

Finalmente, dejemos la palabra a Sybille (1999, 45), quien, al escudriñar la obra del padre Raymond Breton —autor en 1665 del primer diccionario caribe-francés—, nos revela el sentido profundo de su búsqueda:

Pero el Padre Breton estaría muy sorprendido si le dijera que, para mí, el valor de su obra radica no solamente en que es una traducción que da cuenta del contacto entre varias poblaciones, sino también en que es la descripción de una lengua y de una cultura valiosa por su resistencia a dejarse traducir; porque lo que me ha enseñado la lengua caribe es que se necesita alteridad para establecer un diálogo.³

Guilhem OLIVIER

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Marc THOUVENOT

Centre National de la Recherche Scientifique

³ “Mais le Père Breton serait bien surpris si je lui disais que la valeur de son œuvre tient, pour moi, non seulement dans une traduction qui témoigne du contact entre plusieurs populations, mais aussi dans la description d’une langue et d’une culture riche par sa résistance à se laisser traduire. Car ce que m’a appris la langue caraïbe, c’est qu’il faut de l’altérité pour établir un dialogue”.

REFERENCIAS

- Lupo, Alessandro. 1995. *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista.
- Pury-Toumi, Sybille. 1997. *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*. Traducción de Ángela Ochoa y Haydée Silva. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1997.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. 1987. "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España". En *El alma encantada*, edición de Fernando Benítez, 125-223. México: Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica.

Bibliografía de Sybille de Pury Toumi

Tesis

1978. "Le mexicain de Tlaxcalancingo: étude d'un dialecte nahuatl moderne". Thèse de III^e Cycle, Université Paris IV, Paris.

Libros

1983. *Le paradis sur terre: récit de la vie d'une femme à Xalitla, Guerrero*. París: A.E.A. (*Amerindia*, número especial 3).
1984. *Vocabulario mexicano de Tzinacapan*. París: A.E.A. (*Amerindia*, Chantier 7).
1992. *Sur les traces des Indiens nahuatl, mot à mot*. Prefacio de Claude Hagège. Grenoble: La pensée sauvage.
1997. *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
1998. *Traité du malentendu théorie et pratique de la médiation*. París: Les empêcheurs de penser en rond.
- 2005 *Comment on dit dans ta langue? Pratiques ethnopsychiatriques*. Prefacio de Tobi Nathan. París: Les empêcheurs de penser en rond.

Artículos y capítulos de libros

1979. “La logique de l’emprunt en mexicaino (Nahuatl)”. *Amerindia* 4: 63-75.
1980. “Le ‘saltillo’ en nahuatl”. *Amerindia* 5: 31-45.
1980. “Le ‘mexicaino’ de Tlaxcalancingo. Étude d’un dialecte nahuatl du centre du Mexique”. *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et lusso-brésilien* 49: 107-08.
1981. “L’espace des possibles: l’exemple du nahuatl”. *Bulletin de la Société de Linguistique* 76 (1): 359-79.
1982. “Cuentos y cantos de Tlaxcalancingo (Puebla)”. *Tlalocan* 9: 71-105.
1982. “Quand oui c’est non, et non c’est où”. *Amerindia* 7: 23-38.
1982. “Le nahuatl: dialecte ou langue civilisée?”. En *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique Latine*, 113-21. Paris: GRAL, Éditions du CNRS.
1984. “‘Y rester’ ou ‘s’en sortir’?: L’espace notionnel dans le dialecte nahuatl de Tzinacapan (Mexique)”. *Amerindia* 9: 25-47.
1985. Con Francisco Queixalos. “L’éducation et l’ethnocide: A propos des Indiens d’Amérique Latine”. *Amerindia* 10: 59-69.
1986. “Verbes déclaratifs et verbes d’adresse en nahuatl”. *Amerindia* 11: 25-39.
1988. “Mentir en nahuatl”. *Amerindia* 13: 205-20.
1989. “Le concept de dedans et celui de dehors en nahuatl: analyse ethno-linguistique”. *Nouvelle revue d’Ethnopsychiatrie* 13: 215-28.
1990. “Une maladie nommée susto”. *Nouvelle revue d’Ethnopsychiatrie* 15: 173-82.
1992. “Devinettes et métaphores nahuatl: Essai de comparaison”. *Amerindia* 17: 31-44.
1993. “‘Si tu remontes jusqu’à Adam et Eve...’. La nomenclature garifuna de la parenté: L’opposition homme/femme”. *Amerindia* 18: 75-91.
1994. “Mais où est donc la mère? Brève note sur l’expression ‘langue maternelle’”. *Nouvelle Revue d’ethnopsychiatrie* 25/26: 187-95.
- Con Tobie Nathan. 1994. “En l’année treize-lapin...”. *Nouvelle Revue d’ethnopsychiatrie* 25/26: 7-11.
1994. Con Tobie Nathan, Lucien Hounkpatin, Hamid Salmi, Jean Zougbedé, Constant Houssou, Gilberte Dorival, Souren Guioumichian, Nathalie Zajde. “Traduire en folie”. *Nouvelle Revue d’ethnopsychiatrie* 25/26: 13-46.

1994. Con Marie-Rose Moro. “Essai d’analyse des processus interactifs de la traduction dans un entretien ethnopsychiatrique”. *Nouvelle Revue d’ethnopsychiatrie* 25/26: 47-85.
1995. “Flibusterie et évangélisation dans les Petites Antilles au début de la colonisation: Ni dieu, ni diable”. *Amerindia* 19-20: 351-62.
1999. “Le Père Breton par lui-même”. En Raymond Breton, *Dictionnaire caraïbe-français, Révérend Père Raymond Breton 1665*, edición de Marina Besada Paisa, 15-45. París: Karthala/IRD.
2001. “Le garífuna, une langue mixte”. *Faits de Langues* 19: 75-84.
2002. “Quand les langues réagissent”. *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux* 29 (2): 239-49.
2002. “Les apatrides linguistiques: réflexions sur la traduction en situation clinique”. *Psychologie Française* 47: 99-104.
2002. “Le problème de la vision du monde”. *Ethnopsy* 4: 167-74.
2005. “Los rastros de un proceso de ‘mano invisible’ en el diccionario náhuatl de Molina (1571)”. *Trace* 47: 46-50.
2005. “El género en garífuna. Un análisis dinámico”. En *Dinámica lingüística de las lenguas en contacto*, edición de Claudine Chamoreau y Yolanda Lastra, 87-102. Hermosillo: Universidad de Sonora.
2006. “La lingua nahuatl: tra fama e abbandò”. En *Gli Aztechi tra passato e presente. Grandezza e vitalità di una civiltà messicana*, edición de Alesandro Lupo, Leonardo López-Luján y Luisa Migliorati, 173-80. Roma: Carocci.
2011. “Le lexique en langue caraïbe du Manuscrit de Carpentras (1620)”. *Cahiers d’Histoire de l’Amérique Latine* 5: 59-72.
2019. Con Lofti Nia. “Qui perd le Nord?”. *Imag.* 347: 38-39.
2020. “Un peu à l’Ouest. Une linguiste en ethnopsychiatrie. Entretien avec Sybille de Pury par Lofti Nia”. *L’autre, cliniques, cultures et sociétés* 21 (1): 8-17.

Publicaciones en línea

2001. *Diccionario Bnf_362*. Paleografía, creación, conformación e introducción. <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn>
2001. Con Marcella Lewis. *La langue des Callinago. Une comparaison entre le Dictionnaire caraïbe-français (1665) du Père Breton et le garífuna moderne. The Language of the Callinago People/Father Breton’s Dic-*

- tionnaire caraïbe-français* (1665) compared with Garifuna. <http://www.sup-infor.com/dico/alpha.htm>
2005. *Diccionario de Olmos del Arte*. Selección de palabras, conformación e introducción. <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn>
2006. *Diccionario Bnf_362bis*. Paleografía, creación, conformación e introducción. <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn>
2006. *Diccionario Bnf_361*. Paleografía. <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn>
2006. *Cortés y Zedeño, Jerónimo Thomas de Aquino*. Conformación e introducción. <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn>
2006. *Diccionario de Juan Guerra*. Conformación e introducción. <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn>
2007. *Pláticas de Olmos*. Paleografía y traducción. <https://cen.sup-infor.com/#/home/temoa>
2007. *Diccionario náhuatl de los municipios de Mecayapan*. Conformación e introducción. <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn>
2009. *Diccionario de Antonio del Rincón*. Conformación e introducción. <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn>
2009. *Diccionario de Olmos Vocabulario*. Conformación e introducción. <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn>
2012. *Vocabulario Manual de Pedro de Arenas*. Creación, conformación e introducción. <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn>
2012. *Diccionario de Clavijero*. Conformación e introducción. <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn>
2012. *Diccionario de Documentos nahuas de la Ciudad de México*. Conformación e introducción. <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn>
2013. *Vocabulario mexicano de San Miguel Tzinacapan*. Creación, conformación e introducción. <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn>
2014. *Diccionario de Paredes*: Conformación e introducción. <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn>
2015. *Nouvelles du couvent, Tlatelolco 1563*. http://nepantla.net/l_nouvelles_du_couvent.html
2016. *Noticias del convento, Tlatelolco 1563*. http://nepantla.net/l_nouvelles_du_couvent.html
2018. *Diccionario de Alarcón*. Conformación e introducción. <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn>
2019. Doña Rufina Manzano & Rodolfo Flores. *El tigre y la leona*. http://nepantla.net/v_cuento.html

2020. Rodolfo Flores González. *Amates de una vida*. http://nepantla.net/v_lolita.html
2020. *Vida de Doña Lolita*. Recopilación y traducciones Sybille de Pury-Toumi. <https://cen.sup-infor.com/#/home/temoa>
2021. *Diccionario Trilingüe*: colaboración. <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn>
2022. *La Figue de barbarie dans tous ses états: chronique d'une migration sous forme d'interview contée*. http://nepantla.net/e_sybille_nopal.html

Reseñas

1982. sobre Cestmir Loukotka. 1968. *Classification of South American Indian languages*. Los Angeles: University of California.
1981. sobre Sergio Elías Ortiz. 1965. "Lenguas y dialectos indígenas en Colombia". In Joseph E.Lerner Grimes et al. *Historia extensa de Colombia*. Bogotá.
1981. "Huichol. *Notes on Lexicon*. Ithaca: Cornell University". *Amerindia* 7: 182-84.
1986. "Recherches amérindiennes au Québec 14 (4), 1984-85". *Amerindia* 11: 172-73.
1992. "Maurais, Jacques (ed.). 1992. *Les langues autochtones du Québec*. Québec: Les Publications du Québec". *Amerindia* 17: 198-200.

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. Edición de 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*, edición de 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. 1950–82. *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. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edición de 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”. Edición de 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. Edición de 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 mexicas 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 *cuahuil 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 mexicas 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, aclaraciones, 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 64

JULIO-DICIEMBRE 2022

ARTÍCULOS

- ALAN R. SANDSTROM**
PAMELA EFFREIN SANDSTROM Cut-Paper Figures and Nahua Conceptions of the Divine: Art and Revelation in Pantheistic Religion
- REBECCA DUFENDACH**
JEANETTE FAVROT PETERSON Altered Folios, Alternative Histories in the Florentine Codex
- LAURA ANGÉLICA**
ORTÍZ TENORIO Las flores de la guerra. Análisis polínico de la Ofrenda 120
- DANIEL ALATORRE REYES** Ritos de ascenso al poder entre los gobernantes nahuas de la cuenca de México: una propuesta de sus elementos principales
- ARACELI ROJAS**
MARTÍNEZ GRACIDA El calendario de 260 días y otros calendarios a la luz de la sabiduría de los ayöök de Oaxaca

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS NAHUAS

- GABRIEL K. KRUELL** El texto náhuatl del capítulo 20, libro II, del *Códice Florentino*: ensayo de paleografía y traducción
- RODOLFO ROSAS SALINAS**
LAURA RODRÍGUEZ CANO Una nueva narrativa del contacto de nahuas y castellanos en el suroeste de Puebla

RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

- ANGELA HERREN RAJAGOPALAN** Lori Diel. *The Codex Mexicanus. A Guide to Life in Late Sixteenth-Century New Spain*, and María Castañeda de la Paz and Michel Oudijk, *El Códice Mexicanus, I y II*
- PATRICK LESBRE** Angela Herren Rajagopalan. *Portraying the Aztec Past. The Codices Boturini, Azcatitlan, and Aubin*
- BALTAZAR BRITO GUADARRAMA** Xavier Noguez, coord. *Códices*
- MARTÍN F. RÍOS SALOMA** Hernán Cortés. *Relación de 1520*, transcripción, introducción, sumario, índice y glosario de Luis Fernando Granados
- ANTONIO AIMI** Eleni Kefala. *Byzantium and America on the Cusp of Modernity*
- CLAUDIA BRITTENHAM** Michael D. Mathiowetz and Andrew D. Turner, eds. *Flower Worlds: Religion, Aesthetics, and Ideology in Mesoamerica and the American Southwest*
- SYLVIE PEPPERSTRAETE** Jeremy D. Coltman y John M. D. Pohl, eds. *Sorcery in Mesoamerica*

Portada: figuras elaboradas en papel recortado y vestidas para la práctica ritual nahua "el costumbre". Papel lustre, 12 x 35 cm aprox. cada una. Fotografía de Alan R. Sandstrom y Pamela Effrein Sandstrom



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

www.historicas.unam.mx

ISSN 0071-1675

