

ISSN 0071-1675

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

65

ENERO-JUNIO 2023



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL 65

ENERO-JUNIO 2023

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. © 2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 65, enero-junio 2023, 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 5 de enero de 2023 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 NÁHUATL

VOL. 65, ENERO-JUNIO 2023

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, Bolonia, Italia

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

Patrick Lesbre
Université Jean-Jaurès, Toulouse, Francia

David Lorente Fernández
Instituto Nacional de Antropología e Historia. Dirección de Etnología y Antropología Social,
México

Barbara E. Mundy
Fordham University, Nueva York, Estados Unidos

Guilhem Olivier
Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas, México

Caterina Luigia Pizzigoni
Columbia University. Department of History, Nueva York, Estados Unidos

John F. Schwaller
State University of New York, Albany, Estados Unidos

Leopoldo Valiñas Coalla[†]
Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, México

Editores fundadores

Ángel María Garibay K. y Miguel León-Portilla

Miembros de Consejos Editoriales anteriores:

Carmen Aguilera; Berenice Alcántara Rojas; José Alcina Franch; Arthur J. O. Anderson; Juan José Batalla Rosado; Georges Baudot; Elizabeth H. Boone; Baltazar Brito Guadarrama; Gordon Brotherston; Louise M. Burkhart; Jacqueline de Durand-Forest; Mercedes de la Garza Camino; Charles E. Dibble; María José García Quintana; Ignacio Guzmán Betancourt; Ascención Hernández Triviño; Patrick Johansson K.; Frances Karttunen; Jorge Klor de Alva; Leonardo López Luján; Janet Long; Eduardo Matos Moctezuma; Pilar Máñez 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. 65, ENERO-JUNIO 2023

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

SUMARIO TABLE OF CONTENTS

PRESENTACIÓN / PRESENTATION

Volumen 65

Élodie Dupey García y Berenice Alcántara Rojas 9-12

EN PORTADA / ON THE COVER

Los cuadernos de la mierda

Leonardo López Luján 13

HOMENAJE A ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

TRIBUTE TO ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

Alfredo López Austin (1936-2021)

Guilhem Olivier y Jacques Galinier 15-30

Mirada retrospectiva de un investigador: sus aportes vistos
por sí mismos

Eduardo Matos Moctezuma 31-40

Producción bibliográfica de Alfredo López Austin (1936-2021)

Leonardo López Luján 41-74

ARTÍCULOS / ARTICLES

“No estimaban en nada la muerte...”. El destino sacrificial en Mesoamérica: aceptación, rechazo y otras actitudes de las futuras víctimas <i>“They Have No Regard for Death...”. Sacrificial Fate in Mesoamerica: Acceptance, Rejection, and Other Attitudes of Future Victims</i> Guilhem Olivier	75-114
Entre <i>cuauhxicalli</i> y temalacates <i>Between Cuauhxicalli and Temalacates</i> Yolotl González Torres	115-141
Nahua Perspectives and Linguistic Expressions in the Colonial Pictographic Catechisms: The Examples of Counting and Making <i>Perspectivas y expresiones lingüísticas nahuas en los catecismos pictográficos coloniales: los ejemplos de contar y hacer</i> Elizabeth Hill Boone	143-167
<i>Yolyemani huan nalhuayotia</i>, ablandar el corazón y poner raíces: palabras rituales nahuas para asegurar el cariño de una mujer <i>Yolyemani huan Nalhuayotia, Softening the Heart and Putting Down Roots: Nahua Ritual Words to Ensure a Woman's Affection</i> Alessandro Lupo	169-228
<i>Ra bi</i>: acerca de un eco escatológico en la metafísica otomí <i>Ra bi: On an Eschatological Echo in Otomi Metaphysics</i> Jacques Galinier	229-247
El <i>calpulli</i>: la perspectiva etnológica <i>The Calpulli: The Ethnological Perspective</i> Andrés Medina Hernández	249-275

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

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

“Nada esconderás, todo lo revelarás.” Un temprano confesionario en lengua náhuatl en la Biblioteca Nacional de España “You will hide nothing, you will reveal everything”: <i>An Early Confessional Manual in the Nahuatl Language</i> in the Biblioteca Nacional de España Berenice Alcántara Rojas	277-332
--	---------

RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

BOOK REVIEWS AND COMMENTARIES

Barbara E. Mundy. <i>La muerte de Tenochtitlan, la vida de México</i> Elena Mazzetto	333-346
Patrick Johansson K. <i>El español y el náhuatl. Encuentro de dos mundos</i> Ascensión Hernández Triviño	347-350
Élodie Dupey García and Elena Mazzetto, eds. <i>Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle: New Perspectives on the Veintena Festivals</i> Molly H. Bassett	351-359
Normas editoriales / Policies	361-374
Código de ética / Code of Ethics	375-382

Volumen 65

Estudios de Cultura Náhuatl dedica este volumen como un sentido homenaje a Alfredo López Austin, querido y admirado colega fallecido el 15 de octubre de 2021, quien fue un pilar de la investigación científica en el ámbito de los estudios mesoamericanos y editor de esta publicación en las décadas de 1960 y 1970. En esta introducción, más que volver sobre su excepcional trayectoria académica —de la que da cuenta la sección “Homenaje” de este número—, queremos, en unas cuantas líneas, recalcar su contribución a *Estudios de Cultura Náhuatl* en sus primeros años. Más adelante nos detendremos sobre la concepción y los contenidos de este volumen, con el que deseamos recordar a Alfredo y honrar su memoria. Agradecemos a Leonardo López Luján y a Guilhem Olivier su colaboración en la preparación de este volumen.

Alfredo López Austin comenzó su labor como editor de *Estudios de Cultura Náhuatl* a los pocos años de la creación de esta publicación (en 1959), participando activamente en los volúmenes 5 a 12 que vieron la luz entre 1965 y 1976. Como lo recordamos en nuestra introducción al volumen 57, lo que se volvería a la postre una revista especializada en la lengua y la cultura náhuatl de ayer y hoy fue en aquel entonces “una publicación eventual” del Seminario de Cultura Náhuatl, entonces dirigido por Ángel María Garibay. Alfredo López Austin fue alumno y luego colaborador de dicho seminario y, por ser también en aquellos tiempos investigador y secretario del Instituto de Historia de la UNAM, contribuyó al desarrollo de esta publicación al lado de Garibay, Miguel León-Portilla y Víctor Castillo Farreras, quien comentaría sobre su labor común:

El proceso anual de la revista implicaba desde la búsqueda y recepción de las colaboraciones de investigadores de dentro o fuera del Instituto, hasta la selección y edición de los trabajos. Los artículos había que leerlos con cuidado, homogeneizar su estilo, poner a tono las citas e incluso corregir de acuerdo con el autor. Se hacía la labor que suelen hacer los editores serios, y nosotros lo tomamos de esta manera. El propio León-Portilla, que era el director tanto del Instituto como de la revista, corregía galeras y planas. Nos dividíamos el trabajo. Las cornisas, el modo de los



titulares y algunos otros detalles los discutíamos entre todos. La portada era siempre de López Austin y mía; veíamos que se nos ocurría y quién ganaba, pero siempre al gusto de todos. [...] Fue una etapa bonita, muy agradable.¹

Cabe subrayar también que fue en *Estudios de Cultura Náhuatl* donde se publicó el primer artículo de Alfredo López Austin, “Los caminos de los muertos”, aparecido en el segundo número (1960). A éste siguió una contribución suya en cada uno de los volúmenes 4 a 12 —y en varios subsecuentes—, como nos lo recuerda Leonardo López Luján en el panorama de la producción bibliográfica de su padre que preparó para este volumen.

Como es natural, el diálogo con Leonardo fue, además, una dimensión clave en la planeación del presente número en homenaje a Alfredo. Gracias a su orientación, lo concebimos como una colección de ensayos elaborados exprofeso por colegas cuyo trabajo fue particularmente apreciado por Alfredo López Austin, varios de ellos sus amigos. También agradecemos a Leonardo López Luján su sugerencia para la portada de este volumen (y su texto para presentarla), la cual nos remite a otra faceta de las amistades de Alfredo López Austin: su relación con el artista oaxaqueño Francisco Toledo. A este respecto, expresamos nuestra sincera gratitud a Martha Luján, compañera de vida del investigador, y a Sara Olivia Ellitsgaard-Rasmussen, hija del artista, por autorizarnos a reproducir una de sus obras en la portada de este volumen de *Estudios de Cultura Náhuatl*.

La sección “Homenaje” está conformada por tres colaboraciones. Agradecemos a Guilhem Olivier y Jacques Galinier por redactar el obituario de Alfredo López Austin que publicamos hoy; a Eduardo Matos Moctezuma por sus reflexiones sobre el legado intelectual de su colega a partir del libro *Juego de tiempos* —donde López Austin presentó, en 2018, una antología de sus propios artículos— y, de nuevo, a Leonardo López Luján por haber preparado la detallada bibliografía sobre la producción académica de su padre, la cual sin duda se convertirá en un referente para todos los interesados en su importante obra.

Después de la sección “Homenaje”, la colección de artículos reunida en este número abre con dos contribuciones en torno a uno de los temas predilectos de Alfredo López Austin: la religión náhuatl prehispánica, con un enfoque específico en el sacrificio humano. Así, Guilhem Olivier nos entrega el

¹ Salvador Rueda, “Víctor M. Castillo Farreras. Recapacitar y profundizar en la historia”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 62, 2021, p. 27.

trabajo “‘No estimaban en nada la muerte...’. El destino sacrificial en Mesoamérica: aceptación, rechazo y otras actitudes de las futuras víctimas”, en el que vuelve sobre las lecturas modernas que se han hecho de los estados de ánimo de las víctimas de sacrificio para proponer luego un análisis del problema enfocado en individuos y contextos rituales específicos. Por su parte, Yolotl González Torres, en “Entre *cuauhxicalli* y *temalacates*”, revisa testimonios históricos y análisis contemporáneos de varias piedras de sacrificio, en particular la famosa Piedra del Sol y esculturas afines, como el *temalacatl* y el *cuauhxicalli*, con la finalidad de precisar sus formas, sus funciones y usos, pero también sus significados simbólicos en la sociedad mexicana.

Los siguientes dos artículos se orientan hacia el estudio de las palabras y las imágenes en la cultura náhuatl de ayer y hoy, fuentes de información, pero también de preguntas desde las primeras investigaciones de Alfredo López Austin. Con el artículo “Nahua Perspectives and Linguistic Expressions in the Colonial Pictographic Catechisms: The Examples of Counting and Making”, Elizabeth H. Boone explora las imágenes asociadas a los verbos *pohua* (contar) y *chihua* (hacer) en un catecismo pictográfico, para proponer que éstas transmitían diversos contenidos e ideas, por lo que su sentido era mucho más rico que su mero significado lingüístico. Por otro lado, en la contribución “*Yolyemani huan nalhuayotia*, ablandar el corazón y poner raíces: palabras rituales nahuas para asegurar el cariño de una mujer”, Alessandro Lupo analiza plegarias en náhuatl destinadas a asegurar a un hombre el afecto, el consentimiento y la fidelidad de una mujer, a partir de las cuales el etnólogo identifica y explica las concepciones y representaciones en torno al amor, los roles y relaciones conyugales entre los nahuas que viven actualmente en la Sierra Norte de Puebla.

Finalmente, la sección de artículos de este volumen cierra con dos contribuciones más de corte etnológico que nos recuerdan el profundo interés que, a lo largo de su amplia carrera, Alfredo López Austin manifestó por el diálogo entre el pasado y el presente, así como entre los diversos componentes del mosaico cultural mesoamericano. Por ello, llevándonos ahora a las comunidades otomíes de la Sierra Madre oriental, Jacques Galinier examina las nociones de “contaminación” y “suciedad” a la luz de la posición central que ocupan los excrementos en esta cultura indígena. Andrés Medina, por su parte, se adentra en la larga discusión en torno a la definición del *calpulli* en el México antiguo y aborda este complejo tema a partir de una reflexión sobre la organización social en Mesoamérica, en la que convergen el trabajo agrícola, el parentesco y la cosmovisión.

En la sección “Estudio, paleografía y traducción de documentos nahuas”, Berenice Alcántara Rojas, en su colaboración “‘Nada esconderás, todo lo revelarás’. Un temprano confesionario en lengua náhuatl en la Biblioteca Nacional de España”, presenta la traducción de un manual de confesión escrito alrededor de 1547, el cual no había sido estudiado a la fecha, y en el que puede apreciarse cómo los frailes intentaron vigilar, normar e imponer un nuevo modelo de subjetividad entre los nahuas. Con este trabajo la autora nos recuerda la importancia que dio Alfredo López Austin al estudio de los textos de evangelización, como fuentes que permiten acceder a términos y concepciones nahuas y a las formas en que éstas fueron entendidas, aprovechadas y, en no pocas ocasiones, tergiversadas por los miembros del clero durante el periodo novohispano.

En adición al homenaje a Alfredo López Austin, este volumen incluye una breve sección de reseñas y comentarios bibliográficos, en la que se examinan primero dos libros enfocados a analizar las transformaciones sufridas por la lengua y las comunidades nahuas a raíz de la Conquista española. Así, Elena Mazzetto nos comparte su opinión sobre *La muerte de Tenochtitlan, la vida de México*, de Barbara E. Mundy, una obra traducida del inglés y publicada en 2018 por la editorial Grano de Sal; mientras que Ascensión Hernández Triviño reseña el libro *El español y el náhuatl. Encuentro de dos mundos*, de Patrick Johansson, publicado en 2020 por la Academia Mexicana de la Lengua. Para cerrar, Molly H. Bassett nos proporciona su análisis de los contenidos de *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle: New Perspectives on the Veintena Festivals*, una antología de 12 capítulos en torno al principal ciclo ritual mesoamericano, el de las fiestas de las veintenas, coordinada por Élodie Dupey García y Elena Mazzetto y publicada por Peter Lang en 2021.

Élodie DUPEY GARCÍA y Berénice ALCÁNTARA ROJAS
Ciudad de México, noviembre 2022

Los cuadernos de la mierda

A fines de mayo de 1986, Alfredo López Austin inició una gozosa colaboración con Francisco Toledo relativa a la concepción del excremento entre los pueblos indígenas de México. El historiador chihuahuense y el artista oaxaqueño intercambiaron desde entonces sus respectivos trabajos por la tradicional vía epistolar, uno desde México y el otro desde París. A la postre, Toledo produjo numerosos cuadernos que más tarde entregaría como pago por especie a la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, con excepción del de menores dimensiones que le obsequió a López Austin. Éste, por su parte, escribió un libro tan erudito como lúdico intitulado *Una vieja historia de la mierda* que vio la luz en 1988 bajo el sello de Ediciones Toledo. En 2009 fue reeditado en español por el Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos y traducido al francés por Le Castor Astral.

Sobre los cuadernos, López Austin señaló:

Toledo concibió la mierda como uno de los temas capitales de su obra pictórica [...]. Enalteció las más variadas tonalidades de los castaños y los sepías para exponer una materia que no muestra ascos ni vergüenzas. Los seres que fue descubriendo Toledo cagaron, se cagaron y cagaron a los demás [...]. Y la mierda, al recobrar la integridad de su figura y color, recobró también su calidad de símbolo, un símbolo gigantesco formado socialmente no sólo por su importancia vital en las funciones fisiológicas de nuestro cuerpo, sino por su condición tabuada, creador de circunloquios, perífrasis, ambigüedades, silencios, hipocresías y picardías (“Como tratar de mierda sin pringarse: *Los cuadernos de la mierda*”, en *Francisco Toledo: Obra 1957-2017*, Madrid, Fomento Cultural Banamex, v. IV, p. 80).

Leonardo LÓPEZ LUJÁN



Alfredo López Austin en las montañas de Tepoztlán.
Fotografía de Leonardo López Luján

HOMENAJE A ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

**Alfredo López Austin
(1936-2021)**

“¡Coscomate!, se llama ‘coscomate’ Guillermo, del náhuatl *cuezcomatl*”; Alfredo López Austin alzó un poco la voz, para repetir —por tercera vez, pero siempre con una sonrisa—, el nombre de la troje que estaba frente a nosotros, mexicanismo que no lograba grabar en mi mente. Respuesta paciente de un gran maestro en cuya memoria extraordinaria cabían hasta los nombres de todos y cada uno de sus alumnos... ¡y fueron muchísimos! Tenía pocos meses de haber llegado a México, todo era nuevo para mí, y gozaba del privilegio de visitar la zona arqueológica de Chalcatzingo (Morelos) con Alfredo, con su esposa Martha Rosario y con su hijo Leonardo. Por cierto, no había sido fácil convencer a Alfredo de que nos acompañara —“Tengo mucho trabajo”— y durante todo el viaje estuvo en la parte trasera del coche, leyendo. 33 años después, al disculparme por llamarle por teléfono a su casa —ambos estábamos preparando un dossier para *Estudios de Cultura Náhuatl*—, Alfredo me contestaría: “Guillermo, tú y yo siempre estamos ocupados, así que háblame cuando quieras”. Y, de hecho, hasta el último día de su vida, el fatídico viernes 15 de octubre de 2021, Alfredo estuvo “ocupado”, dictando a su nieta Fernanda las últimas líneas de un escrito.

De hecho, hasta su último aliento, Alfredo se mantuvo en sintonía con un público cautivo de todas las generaciones, cuando iluminaba tanto a sus jóvenes oyentes, seducidos por todos los mitos contados por un narrador excepcional, como a los ancianos más experimentados, los cuales tenían que lidiar con las “trampas del pensamiento” (Smith 1979, 140) de los modelos teóricos ensayados por el estudioso en el campo de Mesoamérica, particularmente en el México Central. En la última década, Alfredo había adquirido la posición de un venerado escoliasta, que una vez describió con aire distanciado: “Jacques, ¿te das cuenta de que acabo de cambiar de estatus, y de pasar de ser un pinche viejo a un venerable anciano”. Una forma de aceptar esta posición por encima de la academia, sin dejar de ser fiel a



su familia. Un cambio de estatus que se confirmó de forma premonitoria en un encuentro que tuvo lugar durante un viaje a China, país que Alfredo y Martha visitaron en compañía de nuestros compañeros Andrés Medina y Beatriz Albores.¹ Durante la etapa de Kunming, Alfredo había despertado la curiosidad de los lugareños, que lo saludaban respetuosamente a su paso: es fácil imaginar que su afable sonrisa se confundía con la de un maestro taoísta. Cabe destacar que en el seminario de Alfredo en Ciudad de México participaban estudiantes japoneses y coreanos, que posteriormente se reunieron durante las giras de conferencias en estos dos países.

Ye íxquich, “Ya es todo”, Alfredo solía terminar sus libros con esta frase. Hoy en día, este “todo” consiste en una obra monumental —incontables libros, artículos, capítulos de libro, reseñas, etcétera— cuya riqueza y originalidad rebasan por mucho las pocas líneas que les podemos dedicar aquí.

Primeramente, la lengua náhuatl: herramienta indispensable para adentrarse en las concepciones de los antiguos nahuas, con numerosas y cuidadosas traducciones, desde su primer artículo —“Los caminos de los muertos”, publicado en 1960 en *Estudios de Cultura Náhuatl*— hasta la traducción del famoso mito del nacimiento de Huitzilopochtli consignado en *Monte Sagrado-Templo Mayor* (López Austin y López Luján 2009), pasando por tres volúmenes dedicados a la edición crítica y traducción de amplios fragmentos del *Códice Florentino* —*Juegos rituales aztecas* (1967), *Augurios y abusos* (1969) y *Educación mexicana* (1985a)—, y mucho más.

Como modelo de traducción y de presentación de textos acompañados de notas críticas, señalemos el formato adoptado en *Educación mexicana*, en el cual el lector puede consultar las dos columnas —en español y en náhuatl— del *Códice Florentino* en la página izquierda, en tanto que la traducción de Alfredo y las notas críticas aparecen en la página derecha, un formato que recuerda la disposición de los *Memoriales con escolios* de fray Bernardino de Sahagún (1905), en los cuales el franciscano había agregado a las columnas en náhuatl y en español una tercera columna para anotar valiosos comentarios lingüísticos.² Además, el interés de Alfredo por la obra de Sahagún lo llevó a publicar, con Josefina García Quintana, la tota-

¹ Véase <https://www.facebook.com/events/online/en-memoria-del-dr-alfredo-l%C3%B3pez-austin-conversatorio/872960453417553/>

² Alfredo realizó él mismo la composición tipográfica y la edición de esta obra, así como la de *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (Leonardo López Luján, comunicación personal, 29 de noviembre de 2021).

lidad de la parte española del *Código Florentino*, la *Historia general de las cosas de Nueva España* (1982, 1988, 2000).³

Asimismo, la lengua náhuatl se encuentra en el centro de apasionantes polémicas entre Alfredo y destacados especialistas como Miguel León-Portilla⁴ y George M. Foster. En efecto, León-Portilla refutó la etimología de la palabra náhuatl *tlacatl*, “hombre”, como “el disminuido”, propuesta por Alfredo, por motivo de que la primera vocal es larga —una crítica aceptada por Alfredo—. Sin embargo, éste respondió negando la traducción de León-Portilla del difrasismo *ixtli, yollotl*, “rostro, corazón”, como “personalidad”. Según Alfredo, *ixtli* significa en primer lugar “ojo”, y el conjunto “ojo, corazón” remite a la “percepción”. En cuanto a la polémica con Foster respecto al origen europeo o indígena de la dicotomía “frío-caliente”, Alfredo, a partir de la traducción de términos nahuas procedentes de las obras de Sahagún, de Francisco Hernández y de Martín de la Cruz, demostró de manera brillante en *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (1980, 1: 303-18) el carácter autóctono de este principio clasificador de la medicina y del pensamiento mesoamericanos.

Detengámonos sobre esta obra maestra cuyo segundo volumen reúne una gran cantidad de traducciones tanto de términos relativos a las partes del cuerpo humano como de fragmentos diversos relacionados con el tema del libro. Lejos de ser solamente partes de anexos relegados al final de un volumen, estos términos y textos constituyeron la base sobre la cual Alfredo construyó un estudio sumamente novedoso de las concepciones del cuerpo humano entre los antiguos nahuas, según sus propias categorías y en el marco de una compleja cosmovisión.

De esta manera, introdujo la imagen del cuerpo en los esquemas de comprensión del mundo indígena y, al hacerlo, Alfredo se convirtió en pionero, tanto en el continente americano como en Europa, al colocar este nuevo artefacto en el meollo de cuestiones con un valor heurístico muy

³ Los pormenores de esta “aventura editorial” fueron descritos por Alfredo en su “Semblanza de mí mismo”, en una parte intitulada “Mi autobiografía de Sahagún” (López Austin 2017a, 13-15). Véanse también sus trabajos sobre los cuestionarios de Sahagún (1974) —que proceden de su tesis de licenciatura en Historia— y sobre los mitos en la obra del franciscano (López Austin 2000-01, 2002).

⁴ Difícil de seguir en su momento (¡los autores se contestaron en cuatro revistas diferentes!), las referencias completas al debate se encuentran en el artículo de Alfredo publicado en *Anales de Antropología* (López Austin 1991).

alto, particularmente a través de las teorías de la corporalidad.⁵ A partir del descubrimiento razonado de las taxonomías corporales, del complejo juego de circulación de los entes animales y del destino de las envolturas de los vivos, Alfredo propuso de manera duradera, a través de *Cuerpo humano e ideología*, un verdadero “ábrete sésamo” que trascendió mucho más allá de las fronteras de Mesoamérica y de la cesura entre las sociedades del pasado y las del presente, el cual, de paso, permitió unir la fenomenología y las investigaciones vanguardistas de Merleau-Ponty sobre el cuerpo como artefacto estructurador de nuestro *Lebenswelt*. Gracias a Alfredo, el cuerpo se convirtió en el *shibboleth* y el paso obligado de una antropología más anclada en lo concreto, en el juego de los afectos y las emociones. De ahí que encontremos lógicamente *Cuerpo humano e ideología* en el centro de debates recientes sobre las ontologías amerindias, por ejemplo, cuando Philippe Descola (2005, 288-307) presenta una “ontología mexicana” basándose en la obra de Alfredo para ilustrar los “vértigos del analogismo” (*les vertiges de l’analogisme*).

Un día, durante una discusión sobre la religión de los antiguos mexicanos y la credibilidad que debe darse a la idea de un motor central —una especie de generador del cosmos, como el *ollin* en el mundo mexicano— Alfredo y Jacques estaban evocando las pruebas ontológicas de la existencia de Dios, cuando Alfredo dijo de sopetón, como para cerrar este capítulo: “¿Dios? No necesito esta hipótesis, como habría dicho tu compatriota Laplace”. Alfredo se refería a la contundente respuesta del autor de *Mécanique céleste* al comentario sardónico de Napoleón de que en ninguna parte de su gran obra se mencionaba a Dios.

Esta es la paradoja y la ironía de un científico cuya vida entera estuvo guiada por esta aproximación razonada a las religiones mesoamericanas, una vida dedicada a descifrar panteones, a examinar la complejidad de los principios vitales, la combinación de sustancias divinas, el destino de los cuerpos y las almas, sin abandonar una visión materialista del mundo. Inicialmente centrado en las conexiones entre las fuerzas productivas y las creaciones culturales, según una dialéctica de inspiración decididamente marxista, se alejó tras *Cuerpo humano e ideología* de los mantras mecanicistas y sectarios que abarrotaban la vulgata académica en México en los años sesenta.

⁵ El libro ha sido traducido al inglés por Thelma Ortiz de Montellano y Bernardo Ortiz de Montellano (López Austin 1988a). Entre otros estudios inspirados por esta obra, cabe citar el importante volumen *The Memory of Bones. Body, Being, and Experience among the Classic Maya*, de Stephen Houston, Karl Taube y David Stuart (2006).

Las grandes figuras del panteón mesoamericano son omnipresentes en la obra de Alfredo. En primer lugar el famoso Quetzalcoatl, al que se acercó desde *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl* (1973) —libro en el cual escudriñó la figura compleja del “hombre-dios” Topiltzin Quetzalcoatl— hasta el ensayo titulado *Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico* (1999) —escrito en colaboración con su hijo, el arqueólogo Leonardo López Luján, testimonio de la complicidad entre dos generaciones—, en el cual los autores explican la aparición en Mesoamérica, a partir del siglo VII, de un sistema político fundamentado en la mitología de la “Serpiente Emplumada”. Encontramos nuevamente a Quetzalcoatl en el monumental estudio *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana* (1990), donde el tlacuache —como *trickster*— aparece como un avatar de esta deidad, gran iniciador y extractor de las fuerzas cósmicas. En este libro, Alfredo retoma el famoso título del diálogo de Cicerón —*De natura deorum*— para examinar a lo largo de tres capítulos, a la vez densos y sutiles, la compleja “naturaleza de los dioses mesoamericanos”. Dioses, fuerzas, tiempos, los seres sobrenaturales son estudiados según distintos enfoques para dar cuenta de su extrema diversidad, pero también de sus regularidades, vinculadas por ejemplo con el calendario, que permitía a los hombres aprehenderlos y sobre todo solicitar sus favores en función de una temporalidad precisa, es decir, controlarlos. Excepcionales páginas están dedicadas a la invisibilidad de los dioses, a su inmortalidad relativa —mueren sacrificados, pero renacen—, a su dinamismo —se metamorfosean en función de ciclos temporales—, a la estructura del panteón y a la concepción de la deidad, en particular a través del término *teotl*, “dios”, que era asociado al color negro, tal vez debido a la invisibilidad de los seres divinos.

En estudios posteriores, Alfredo profundiza en la temática de la continuidad y de las transformaciones de las figuras divinas, desde la época prehispánica hasta nuestros días, desde los dioses tutelares de los pueblos mesoamericanos hasta los santos patronos de los pueblos indígenas actuales, pasando por la extraordinaria figura de Cristo y de sus metamorfosis en los relatos autóctonos (López Austin 1997, 2017b). Citemos solamente cómo Alfredo acude al modelo cosmogónico de la instauración de los cuatro árboles que sostienen la bóveda celeste para explicar la actitud enigmática de Cristo en un relato totonaco: en efecto, se narra que, en cuatro ocasiones, en las cuatro esquinas del mundo, sembró un árbol sobre el cual subió con

los brazos en cruz; la cruz cristiana confundiéndose con el árbol pilar cósmico de la tradición mesoamericana (López Austin 1997, 217).

El estudio de los dioses tiene como corolario el acercamiento iconográfico, un campo de investigación particularmente fértil en la obra de Alfredo, aun cuando nunca le dedicó una obra específica. Así, en “Iconografía mexicana. El monolito verde del Templo Mayor” (1979) utilizó datos míticos para identificar a una deidad mexicana grabada en un bajo-relieve, en tanto que el artículo seminal “Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexicano” (1983) contribuye a explicitar la extraordinaria capacidad de los dioses para multiplicarse o para fusionarse en una figura única. Por su parte, el notable estudio “El dios enmascarado de fuego” (1985b) constituye a la vez un programa metodológico para abordar las representaciones divinas y un modelo de acercamiento multidisciplinario, donde los nombres del dios del fuego, sus atavíos y sus connotaciones espaciales y políticas se aprovechan para describir y explicar una bella estatua mexicana exhumada en el Templo Mayor.

La ambición de Alfredo ha sido siempre la de entender la evolución de las sociedades a partir de un gran esquema, en nombre de las duraciones braudelianas, de un orden mundial al que conferiría coherencia a través del concepto de cosmovisión, una versión tropical de la *Weltanschauung*, este artefacto forjado en el crisol del idealismo alemán, pero repensado en forma de equipamiento concreto de los sistemas cognitivos del México antiguo. Una vasta construcción de la mente a través de la cual Alfredo pudo albergar los subconjuntos ideológicos que permitieron dar cuenta tanto de las glosas eruditas de los escoliastas nahuas en la época de la conquista española como del conocimiento popular en las comunidades nativas en el cambio de milenio. A lo largo de su carrera académica, Alfredo seguiría apegado a este concepto para dar cuenta tanto de la unidad como de la diversidad cultural de su país, de la relación entre hombres y dioses, del aspecto mental de la cultura, del espacio/tiempo y del mundo de las esencias, de los mensajes del mito y de las relaciones de poder. Un mundo explorado desde un “ejercicio científico de la alteridad” que le permite definir la especificidad de la tradición cultural mesoamericana. Esta formulación llevó a nuestro estudioso a definir una matriz de inteligibilidad de las sociedades del presente y del pasado, teniendo en cuenta las formas de conceptualización propias de cada una de ellas. Para Alfredo, esta “caja de herramientas”, la cosmovisión, constituyó un binomio con Mesoamérica, convirtiéndose en el horizonte epistemológico en el que debe inscribirse la investigación

empírica de las ciencias antropológicas, asociando la arqueología, la prehistoria y la historia, la etnografía, la lingüística y sus disciplinas auxiliares.

Los estudios sobre el pasado indígena son cada vez más especializados. Sin embargo, Alfredo nos enseñó el papel fundamental de los estudios antropológicos para estudiar el “pasado indígena” de Mesoamérica, y a la vez la necesidad de conocer la historia para entender el presente de los pueblos indígenas. Este vaivén entre pasado y presente lo encontramos desde su libro *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl* (1973) hasta sus reiteradas pesquisas sobre los mitos mesoamericanos antiguos y actuales (*Los mitos del tlacuache* [1990], *Las razones del mito* [2015], *Los mitos y sus tiempos* [con Luis Millones, 2015]). Además de rastrear filia-ciones entre los mitos recopilados por los etnólogos desde principios del siglo xx y los que están consignados en las fuentes del siglo xvi, Alfredo analizó las distintas funciones de estos relatos, sus lógicas intrínsecas y sus múltiples significados como expresión de los nexos entre el hombre, su entorno, sus dioses y el cosmos.

Esta función esencial de los materiales etnográficos se manifestó también de manera contundente en *Tamoanchan y Tlalocan* (1994b) para poder reconstruir la historia y las funciones de estos espacios primigenios de la cosmovisión mesoamericana. Para este trabajo, Alfredo acudió a las fuentes del siglo xvi, las cuales están analizadas a la luz de las concepciones actuales de los grupos indígenas de la Sierra de Puebla, de los tzotziles y de los huicholes. Asimismo, en *Monte sagrado-Templo Mayor* (2009) —escrito en colaboración con su hijo Leonardo—, en vez de adoptar un estricto orden cronológico, ambos autores eligieron dedicar su primera parte a los datos etnográficos —“El Monte”—, para después elaborar “El paradigma”, y finalmente aplicar este paradigma a las fuentes históricas y a los materiales arqueológicos del Templo Mayor de Tenochtitlan. Entre las múltiples aportaciones de esta obra monumental señalemos, por ejemplo, cómo un testimonio indígena —aparentemente trivial— contribuye a comprobar el hecho de que el Templo Mayor era considerado como el centro del mundo a pesar del carácter doble de su pirámide. En efecto, los autores explican de manera convincente que, en Mesoamérica, el centro cósmico podía proyectarse en espacios distintos: templos, palacios, viviendas, etcétera, y que la multiplicación de estos centros del mundo no era contradictorio en el marco de la cosmovisión mesoamericana. Para reforzar su argumentación, Alfredo y Leonardo recurren a un testimonio de los tzotziles de San Pablo Chalchihuitan. Evidentemente consideran los lugareños que

su pueblo es el centro del mundo: “El hecho de que los nativos de comunidades vecinas reivindicuen lo mismo para su localidad no impresiona en absoluto a los pableros. Por una parte, dicen que aquéllos son conocidos como mentirosos y, por otra, que se sabe suficientemente dónde está el ombligo del mundo, que después de todo siempre ha estado en San Pablo” (Köhler 1995, 14; citado en López Austin y López Luján 2009, 233).

Por otra parte, los autores explican el predominio de Huitzilopochtli en las fuentes como dios patrono por el peso de la tradición militarista mexicana, pero sobre todo por la frecuencia “en la tradición mesoamericana [de] que los elementos que integran un conjunto binario sean representados por el elemento dominante, y que sean enunciados en su totalidad, como conjunto, con su nombre [el de Huitzilopochtli asignado a la totalidad del Templo Mayor]” (López Austin y López Luján 2009, 474). Esta aseveración nos remite a las reflexiones de Claude Lévi-Strauss sobre lo que llamó “el dualismo asimétrico de los amerindios”, basándose en mitos relativos a la gemelidad en América que analizó en *Histoire de Lynx* (1991). La influencia del estructuralismo —algunos cuadros recuerdan los que aparecen en las famosas *Mythologies*— se manifiesta también en el brillante análisis de Alfredo y Leonardo respecto al “conjunto iconográfico [del Templo Mayor] en el cual se dan simultáneamente varios programas que conforman variantes de la distribución espacial de los símbolos y cada una de las variantes constituye una clase específica de la interpretación” (López Austin y López Luján 2009, 475). Este modelo dinámico de interpretación —fundamentado en los conceptos de “cosmovisión” (1996) y de “núcleo duro” (2001),⁶ desarrollados de manera magistral por Alfredo— permite superar las asociaciones unívocas y dar cuenta de muchos matices de la cosmovisión mexicana plasmada en el Templo Mayor.

De ahí la necesidad de revisar el concepto de cosmovisión, que fue durante toda una vida el punto culminante del pensamiento de Alfredo, a través de sucesivas reformulaciones, para responder a los ataques de sus adversarios, que sólo veían en él un engorroso Leviatán metodológico, una especie de camisa de fuerza no apta para alimentar las investigaciones más avanzadas sobre los sistemas cognitivos de las sociedades amerindias. Mesoamérica y la cosmovisión se convirtieron así en el pretexto de una larga

⁶ Definido como “un complejo sistémico de elementos culturales articulados entre sí; sumamente resistentes al cambio; que actúan como estructurantes del acervo tradicional; y que permiten que nuevos elementos se incorporen a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural” (López Austin y López Luján 2009, 27).

serie de polémicas por parte de jóvenes y no tan jóvenes antropólogos que querían abrir el corpus teórico del mexicanismo a otras regiones del mundo (la Amazonia y la Melanesia en particular).⁷ Para nuestro interlocutor, la cosmovisión no es una especie de adorno de pastelería instalado en la cima de una construcción intelectual, a la que permitiría descifrar por un fenómeno de goteo, de arriba hacia abajo, de globalidades, de regularidades, para descender al nivel de la vida concreta de las comunidades amerindias. Además, Alfredo se dedicó a repensar los presupuestos de su modelo, en particular dando cada vez más espacio a los determinismos psíquicos, que durante mucho tiempo había mantenido a distancia, y a su articulación con las causalidades histórico-culturales, enfoque que sólo estaba presente de manera muy periférica en sus primeras construcciones teóricas, en la época de *Cuerpo humano e ideología*.

Alfredo aparece así como un hijo tardío de la Ilustración, heredero entusiasta de la *Aufklärung* crepuscular y de sus epígonos del siglo xx, y no es casualidad que nuestro autor mencione como uno de sus maestros a Ernst Cassirer, uno de los últimos representantes del neokantianismo, como uno de los portadores de una concepción holística de la cultura, la que desarrolla en *La filosofía de las formas simbólicas*. En Alfredo encontramos el mismo enfoque holístico de los fenómenos culturales, subsumiendo las divisiones disciplinarias y siendo guiado por el descubrimiento de un aparato ideológico común a todas las civilizaciones de Mesoamérica. Aunque poseía una erudición desconcertante, López Austin dio la espalda a la acumulación indiscriminada de hechos recogidos en los cuatro rincones del mundo, consignados en estos tupidos *collages* a la Frazer... un autor, sin embargo, muy estimado por el mismo Alfredo.

Paralelamente a su labor como investigador, Alfredo fue un gran divulgador. Mencionaremos, por ejemplo, *El pasado indígena* (1996), libro escrito al alimón con Leonardo que respondió a la necesidad de ofrecer a un público amplio una versión sólida y actualizada de la historia de Mesoamérica. Con

⁷ Véase el volumen 92 de la revista *Diario de Campo* (2007), en el cual están reunidas contribuciones de Saúl Millán, Leopoldo Trejo, Johannes Neurath y Alfredo López Austin alrededor del tema “Unidad y diversidad en Mesoamérica: Una aproximación desde la etnografía”. Esta discusión también tuvo lugar en una sesión del taller “Signos de Mesoamérica”, el 20 de abril de 2007. Véase, además, el sugerente capítulo de Gabriel K. Kruell (2021) donde se exponen los puntos de vista de los partidarios de la cosmovisión, los del perspectivismo y los de la cosmopolítica, así como las diferencias entre éstos y las posibilidades de combinar dichos acercamientos. Señalemos finalmente el análisis de Gabriel Espinosa Pineda (2015), quien considera que este conflicto refleja una oposición entre materialismo e idealismo.

este mismo objetivo publicó múltiples artículos en revistas de divulgación. En *Arqueología Mexicana*, por ejemplo, aparecieron *La cosmovisión de la tradición mesoamericana* (3 números: 2016a, 2016b, 2016c), *Cosmogonía y geometría cósmica* (2018) y *Los personajes del mito* (2020). Entre otras colaboraciones recordemos también la que Alfredo estableció con Luis Millones —destacado especialista peruano— cuyos frutos consistieron en varias obras que abordan de manera comparativa las cosmologías y los rituales mesoamericanos y andinos: *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes* (2008); *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y en Mesoamérica* (2013); *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes* (2013), y *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes* (2015).

Finalmente, nos complace que las musas mesoamericanas dotaran a Alfredo de una pluma excepcional, la cual iluminó todos sus escritos, entre los cuales podemos recordar las páginas maravillosas de *El conejo en la cara de la Luna* (1994a) —cuyos ensayos íbamos descubriendo con emoción conforme eran publicados en *Ojarasca*—, junto con la prosa jocosa e irreverente (ilustrada por Francisco Toledo) de la inolvidable *Una vieja historia de la mierda* (1988b). Esta modesta obra tendrá seguramente una merecida posteridad más allá de sus propias cualidades tanto por el talento combinado del comparatista y del ilustrador como por las perspectivas escatológicas que *Una vieja historia de la mierda* abre a la investigación sobre las religiones antiguas.⁸ De manera muy personal, Jacques conserva una deuda de gratitud con Alfredo por haber registrado las creencias otomíes sobre los excrementos, que siguen siendo parte esencial de una cosmovisión centrada en el deber de mancilla, acompañado de connotaciones eróticas muy fuertes.⁹

No sólo eso, Alfredo era también un talentoso dibujante. Dibujaba él mismo las ilustraciones de sus obras, y sus caricaturas se hicieron célebres por la finura de sus trazos, especialmente cuando esbozaba una y otra vez los perfiles de sus eminentes colegas. Reproduzcamos, por ejemplo, el patrón evolutivo de la transformación del gran historiador Henry B. Nicholson en la deidad Xipe Totec (López Austin 2012, 90) (véase figura 1).

⁸ Señalemos la atrevida traducción al francés (no sin dificultades, como recuerda Guilhem, que participó en la revisión de las pruebas) de este libro, *Une vieille histoire de la merde*, preparada por Perig Pitrou y José M. Ruiz-Funes y publicada por el CEMCA en 2009.

⁹ Dado el amplio espectro de investigaciones que se llevarían a cabo en este campo, se acordó que los resultados se publicarían nada menos que en una revista improbable titulada *Anales de Coprología*.



Figura 1. *The evolution of Xipe*. Dibujo de Alfredo López Austin

Otro colega, descontento con el tratamiento de su silueta —que en una ocasión encontró pegada al cristal de su despacho—, y a pesar de que la obra obtuvo la aprobación de admiradores hilarantes, recompensó al autor de la obra con un sobrio y cariñoso mensaje dejado en su buzón, rezando lo siguiente: “¡Chinga tu madre!”

Faltaría espacio para dar cuenta de la extraordinaria labor docente de Alfredo y de la profunda impronta que dejó entre sus alumnos y colegas —recordemos también las estimulantes reuniones del famoso taller “Signos de Mesoamérica”, al que coordinó con Andrés Medina en el Instituto de Investigaciones Antropológicas (UNAM)—, así como de su indefectible compromiso con las justas causas de los pueblos indígenas, manifestado en múltiples ocasiones, por ejemplo con su decidido apoyo al movimiento zapatista.

Este breve retrato de Alfredo como artista realizado por los dioses y la presencia esencial a su lado de Martha Rosario, el amor de su vida, no puede concluirse sin destacar su sutil humor, faceta inseparable del juego del investigador con los mitos de las culturas antiguas y actuales. Deconstruyó figuras tan importantes en el México indígena como el conejo y la serpiente, a las que dedicó años de minucioso trabajo, descifrando los detalles significativos del mito a la luz de los grandes paradigmas de la antropología de las religiones, combinando el ascetismo del científico con la excitación lúdica del lector hipnotizado por el mundo animal. Tal vez un recuerdo lejano de su infancia en el desierto de Chihuahua con su yegua, Gagarina, llamada así en homenaje al primer cosmonauta soviético.

Guilhem OLIVIER

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Jacques GALINIER

Centre National de la Recherche Scientifique, Université Paris Nanterre

REFERENCIAS

- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- Diario de Campo*. 2007. *Boletín Interno de los Investigadores del Área de Antropología* 92.
- Espinosa Pineda, Gabriel. 2015. “Acerca de la polémica entre perspectivismo y cosmovisión”. En *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnogra-*

- fías, edición de Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin, 121-38. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Houston, Stephen, Karl Taube y David Stuart. 2006. *The Memory of Bones. Body, Being, and Experience among the Classic Maya*. Austin: University of Texas Press.
- Köhler, Ulrich. 1995. *Chombilal ch'ulelal – Alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmovisión y religión mesoamericana en una oración maya-tzotzil*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Kruell, Gabriel. 2021. “Los caminos olvidados de la ‘cosmovisión mesoamericana’”. En *Cosmopolítica y cosmohistoria: una anti síntesis*, edición de María Isabel Martínez Ramírez y Johannes Neurath, 43-66. Buenos Aires: Paradigma Indicial SB.
- Lévi-Strauss, Claude. 1991. *Histoire de Lynx*. París: Plon.
- López Austin, Alfredo. 1960. “Los caminos de los muertos”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 2: 141-48.
- López Austin, Alfredo. 1967. *Juegos rituales aztecas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- López Austin, Alfredo. 1969. *Augurios y abusiones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- López Austin, Alfredo. 1973. *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- López Austin, Alfredo. 1974. “The Research Method of Fray Bernardino de Sahagún: The Questionnaires”. En *Sixteenth Century Mexico: The Works of Sahagún*, edición de Munro S. Edmonson, 111-49. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- López Austin, Alfredo. 1979. “Iconografía mexicana. El monolito verde del Templo Mayor”. *Anales de Antropología* 16: 133-53.
- 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. 1983. “Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexicano”. *Anales de Antropología* 20 (2): 75-87.
- López Austin, Alfredo. 1985a. *Educación mexicana. Antología de textos sahuaguntinos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, Alfredo. 1985b. “El dios enmascarado de fuego”. *Anales de Antropología* 22: 251-85.

- López Austin, Alfredo. 1988a. *The Human Body and Ideology. Concepts of the Ancient Nahuas*. 2 vols. Traducción de Thelma Ortiz de Montellano y Bernardo Ortiz de Montellano. Salt Lake City: University of Utah Press.
- López Austin, Alfredo. 1988b. *Una vieja historia de la mierda*. Ilustraciones de Francisco Toledo. México: Ediciones Toledo.
- López Austin, Alfredo. 1990. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- López Austin, Alfredo. 1991. "Cuerpos y rostros". *Anales de Antropología* 28: 317-35.
- López Austin, Alfredo. 1994a. *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista.
- López Austin, Alfredo. 1994b. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. 1996. "La cosmovisión mesoamericana". En *Temas mesoamericanos*, edición de Sonia Lombardo y Enrique Nalda, 471-507. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- López Austin, Alfredo. 1997. "Cuando Cristo andaba de milagros". En *De hombres y dioses*, edición de Xavier Noguez y Alfredo López Austin, 229-54. México: El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense.
- López Austin, Alfredo. 2000-01. "Fray Bernardino de Sahagún frente a los mitos indígenas". *Ciencias* 60-61: 4-12.
- López Austin, Alfredo. 2001. "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana". En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, edición de Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, 47-65. México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- López Austin, Alfredo. 2002. "Los mitos en la obra de Sahagún". En *Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia*, edición de Miguel León-Portilla, 81-96. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- López Austin, Alfredo. 2012. "Fond Memories of H. B. Nicholson". En *Codex Nicholson*, edición de Brian Dervin Dillon y Matthew A. Boxt, 89-91. Costa Mesa (California): Pacific Coast Archaeological Society.
- López Austin, Alfredo. 2015. *Las razones del mito*. México: Era.
- López Austin, Alfredo. 2016a. "La cosmovisión de la tradición mesoamericana" (Primera parte), *Arqueología Mexicana*, edición especial 68: 6-90.
- López Austin, Alfredo. 2016b. "La cosmovisión de la tradición mesoamericana" (Segunda parte), *Arqueología Mexicana*, edición especial 69: 6-90.

- López Austin, Alfredo. 2016c. “La cosmovisión de la tradición mesoamericana” (Tercera parte), *Arqueología Mexicana*, edición especial 70: 6-90.
- López Austin, Alfredo. 2017a. “Semblanza de mí mismo”. En *Alfredo López Austin. Vida y obra*, edición de Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa, 11-17. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, Alfredo. 2017b. “La transfiguración de las personas sagradas”. En *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge. Homenaje*, edición de Guadalupe Vargas Montero, 49-75. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- López Austin, Alfredo. 2018. “Cosmogonía y geometría cósmica”. *Arqueología Mexicana*, edición especial 83: 9-90.
- López Austin, Alfredo. 2020. “Los personajes del mito”. *Arqueología Mexicana*, edición especial 92: 7-81.
- López Austin, Alfredo y Francisco Toledo. 2009. *Une vieille histoire de la merde*. Traducción de Perig Pitrou y José M. Ruiz-Funes. México: Le Castor Astral/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. 1996. *El pasado indígena*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. 1999. *Mito y realidad de Zuyuá: Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. 2009. *Monte Sagrado-Templo Mayor*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, Alfredo y Luis Millones. 2008. *Dioses del Norte, dioses del Sur: Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. México: Era.
- López Austin, Alfredo y Luis Millones. 2013. *Cuernos y Colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y en Mesoamérica*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.
- López Austin, Alfredo y Luis Millones, eds. 2013. *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, Alfredo y Luis Millones. 2015. *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*. México: Era.
- Sahagún, Bernardino de. 1905. *Historia de las cosas de la Nueva España. Códices Matritenses en lengua mexicana*. Edición de Francisco del Paso y Troncoso, vol. VI. Madrid: Hauser y Menet.

- Sahagún, Bernardino de. 1982. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 2 vols. Edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México: Fomento Cultural Banamex.
- Sahagún, Bernardino de. 1988. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 2 vols. Edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sahagún, Bernardino de. 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 3 vols. Edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Smith, Pierre. 1979. "Aspects de l'organisation des rites". En *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, edición de Michel Izard y Pierre Smith, 139-70. París: Gallimard.

HOMENAJE A ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

Mirada retrospectiva de un investigador: sus aportes vistos por sí mismos

Por lo que toca al ejercicio del oficio, a lo largo de la vida he disfrutado las alternancias entre la puntualidad de la ciencia y la libertad del ensayo, entre la minuciosidad del especialista y la generalidad del difusor, entre la gravedad del dato duro y la agilidad didáctica. Al integrar esta antología personal procuré equilibrar las múltiples facetas. Confieso que ha sido una extraña experiencia, semejante a la que produjera un espejo múltiple que simultáneamente reflejara rostros de distintas edades. La relectura de los textos me llevó a descubrir grandes permanencias: obsesiones, principios, defectos de escritura. Y muchos cambios: nuevas apreciaciones que me hicieron transformar técnicas, criterios y concepciones a lo largo de la vida; puntos de vista que estimé más claros. En fin, un extraño juego de tiempos en que los componentes no concuerdan del todo, pero que representan. Un juego de tiempos, como las tradiciones, como la vida.

Alfredo López Austin, *Juego de tiempos*

Juego de tiempos, de Alfredo López Austin, es un libro importante por varias razones: por un lado, lo considero como un legado intelectual en el que el autor nos deja una antología de su obra en la que expresa sus diversas facetas, como él mismo dice, y para ello hace una selección minuciosa de artículos que considera sus aportes más significativos en el campo de la historia y la antropología. Publicado en 2018, me atrevería a decir que el libro fue un pretexto para acudir a su intelecto y abrir su pensamiento para darnos el alfa y la omega de una vida que desea señalar el camino andado y las directrices que lo guiaron en su largo transitar, hasta llegar a un punto final en donde evoca lo realizado y deja abierta la puerta del futuro para quienes deseen emprender el camino. Creo, también, que su idea venía desde aquel momento en que aceptó ser centro de un reconocimiento que reunió a muchos estudiosos que de esa manera expresaban su admiración por la figura



de Alfredo y lo valioso de su obra. Dos instituciones unieron sus esfuerzos para llevar adelante el evento: el Instituto Nacional de Antropología e Historia y la Universidad Nacional Autónoma de México. El resultado quedó plasmado en los tres tomos que fueron editados por estas instituciones en el año 2017 bajo el título “Del saber ha hecho su razón de ser”.

Otra razón importante es que el libro *Juego de tiempos* es el resultado del “Premio Internacional de Ensayo Pedro Henríquez Ureña”, que la Academia Mexicana de la Lengua otorga a distinguidos escritores que han destacado de manera notable por su capacidad e intelecto entregando lo mejor de sí por medio de la palabra escrita. En este caso, se unen una Academia que aprecia las contribuciones de diversos autores sobre el buen decir de la lengua española; un galardonado que nos ha dado un acopio de trabajos que han venido a enriquecer el panorama de la historia antigua y actual de México, y un Premio que lleva el nombre de aquel gran intelectual dominicano de quien en alguna ocasión dije:

Fue Pedro Henríquez Ureña uno de los intelectuales más claros y prolíficos que ha dado América. Su conocimiento se extendió a diferentes disciplinas dentro de las que sobresalió de manera destacada. Lo mismo trataba su pluma los temas literarios como los musicales. Con igual destreza y profundidad escribía sobre filosofía como de sociología y poesía [...]. Fue, en fin, de aquellas mentes privilegiadas que al tratar un tema lo analizaban y nos ofrecía gran cantidad de posibilidad sobre el mismo. Lo que tocaba lo convertía en oro intelectual que aún hoy en día no pierde ni su brillo ni su valor literario y científico (Matos Moctezuma 2008, 3).

En cuanto al título, solo adelantaré que jugar con el tiempo solo les está dado a aquellos personajes que tienen el privilegio de transponer el tiempo mismo y llegar a los tiempos que fueron sin dejar su propio tiempo.

Adelanto que mis palabras no son una reseña del libro. Son más que eso: es acudir a una serie de artículos escogidos por el autor para darnos lo que considero una selección minuciosa, independientemente de su vasta obra que comprende una buena cantidad de libros de suyo conocidos. El libro *Juego de tiempos* se compone de varios apartados. Comienza con el discurso de agradecimiento del premiado y la respuesta del director de la Academia. El doctor Alfredo López Austin tituló su discurso “Ensayo de utopías” y lo dedicó a su esposa Martha Rosario. Sus palabras nos transportan a las islas de la utopía y esto lo lleva a darnos las utopías de dos personajes: José Vasconcelos y Pedro Henríquez Ureña. Los dos conviven

en momentos en que México transcurre entre cambios fundamentales en su historia. El autor, firme seguidor de Eduardo Galeano, recuerda aquel texto en que el poeta uruguayo habla de la utopía: “La utopía está en el horizonte. Camino dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que camine, nunca la alcanzaré. Entonces, ¿para qué sirve la utopía? Para eso, sirve para caminar” (López Austin 2018, 10). Y, como dije párrafos atrás, Alfredo ha sabido caminar con paso firme por los intrincados caminos de la historia.

En su respuesta, el doctor Jaime Labastida, entonces director de la Academia Mexicana de la Lengua, destacó del premiado: “López Austin ha arrojado nueva luz sobre los mitos básicos de la cultura mesoamericana prehispánica al compararlos con los mitos de los pueblos vivos de México. Maestría y rigor, he allí sus características” (Labastida 2018, 21). Razones más que suficientes, agrego yo, para que le fuera otorgado el Premio “Pedro Henríquez Ureña”.

A continuación, Alfredo incluye aquellos textos que consideró significativos por diversas razones para conformar esta antología. Comienza, en el capítulo II que titula “Semblanza de mí mismo”, con un relato en donde nos habla de sus primeros pasos en Ciudad Juárez, población nortea que lo vio nacer hace ya muchas décadas, de donde también es oriunda Martha Rosario, su esposa y compañera. El relato que nos brinda de aquellos años es ilustrativo acerca de cómo fueron llegando los adelantos de la época y algo que pinta a Alfredo como un ser humano que sabe apreciar a sus maestros: los nombres de muchos de ellos se mencionan como tributo a sus desvelos —que no debieron ser pocos— en la formación del joven estudiante.

Le siguen los pormenores de un libro que produjo junto con Josefina García Quintana: la obra del franciscano fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*. Los avatares por los que pasó la edición la hemos vivido muchos que, con ansia, esperamos que salga el libro que ha sido entregado para su publicación. Pero quiero destacar las razones que lo llevaron a emprender obra tal. Sobre esto, nos dice Alfredo:

El proyecto que elijo como muestra es apropiado, ya que la lectura de los documentos históricos de fray Bernardino de Sahagún no sólo ha sido el ejercicio de análisis más arduo, frecuente y sostenido a lo largo de toda mi vida académica, sino que ha constituido la base de la mayoría de mis propuestas (López Austin 2018, 34).

La tercera parte de este capítulo lleva por nombre “Elogio a mi vanidad”. Aquí quiero hacer una reflexión de la manera como se dio este escrito. Los días 4 y 5 de septiembre de 2013, como quedó asentado atrás, se llevaron a cabo las Jornadas en honor a Alfredo López Austin en el Museo Nacional de Antropología y en la Universidad Nacional Autónoma de México. Las ponencias presentadas se reunieron en dos tomos y un tercero se conformó con la vida y obra del homenajeado, así como con fotografías académicas y familiares. Le pedí a Alfredo que escribiera una semblanza de sí mismo que aparece en este último tomo en donde nuestro autor destacó lo siguiente:

No niego que soy un hombre vanidoso. Quienes me conocen más a fondo me criticarán esta aclaración por innecesaria, pero hay muchos que tienen de mí un concepto más vago, erróneo y positivo. Todo es útil en la vida, hasta la vanidad. Hoy la aprovecho para juzgar mi obra, no en número de páginas escritas, sino con base en algunas de las propuestas centrales que he hecho a lo largo de los años (López Austin 2017, 13).

Cuando leí estas palabras de Alfredo en su libro de homenaje me recordó a ese enorme poeta Walt Whitman cuando hizo su “Canto de mí mismo”, en donde la vanidad del bardo —que no era poca— lo llevó a cantarle a su propio cuerpo de manera prodigiosa:

Me celebro y me canto a mí mismo
Y lo que yo diga ahora de mí, lo digo de ti
Porque lo que yo tengo lo tienes tú
Y cada átomo de mi cuerpo es tuyo también (Whitman 1994, I: 85).

Si la vanidad lleva al primero de estos autores a escribir trabajos académicos que enriquecen de manera singular el conocimiento de los pueblos antiguos y actuales de Mesoamérica y, al segundo, a elogiar su epidermis hasta el infinito, pues bienvenida la vanidad. Sin embargo, considero que, en los dos casos, cada uno dentro de su propio universo y separados por el tiempo, esos elogios a sí mismos llegan a tal grado de excelsitud que esa vanidad se transforma en virtud, pues nos deja un legado que rebasa lo simple para llegar, de manera contundente, a fijarse en el tiempo, en todos los tiempos...

¿Cuáles son esas “propuestas centrales” de orden académico que escogió López Austin para conformar este volumen? El autor los divide en tres apartados: teoría, difusión y cosmovisión. Dentro de la teoría considera al

núcleo duro como uno de los elementos fundamentales. El artículo fue publicado en el año 2001 y en él expresa cómo, en un momento dado, es necesario hacer un balance de lo hasta entonces expuesto para redefinir ideas que lo llevan a uno a plantearse directrices a seguir. Alfredo optó, ante el dilema de aceptar con fe la presencia de “leyes universales salvadoras”, por confiar en la capacidad intelectual del hombre. Atendiendo el reto, López Austin hizo un análisis profundo de los pueblos mesoamericanos y sus antecedentes para llegar, finalmente, a darnos el concepto de “núcleo duro” a partir de la cosmovisión, pues ella será “nuestra guía en el planteamiento de la similitud, la diversidad y el núcleo duro” (López Austin 2018, 51). Este concepto se caracteriza en Mesoamérica por tener una “similitud profunda [que] radicaba en un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y que permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural. Este complejo era el núcleo duro” (López Austin 2018, 59). Siguiendo a Fernand Braudel en su libro *La historia y las ciencias sociales*, considera que el núcleo duro pertenece a la muy larga duración histórica. López Austin define seis componentes propios del núcleo duro: 1) sus elementos son muy resistentes al cambio, pero no inmunes a él; 2) los componentes del núcleo duro constituyen un complejo sistémico; 3) el núcleo duro actúa como estructurante del acervo tradicional, otorgando sentido a los componentes periféricos del pensamiento social; 4) el núcleo duro permite asimilar los nuevos elementos culturales que adquiere una tradición; 5) puede resolver problemas nunca antes enfrentados, y 6) no forma una unidad discreta.

Dentro de la teoría, López Austin incluye en el capítulo IV lo relativo al concepto de cosmovisión, así como al mito y al género literario mítico en la tradición mesoamericana. En estos temas, nuestro autor nos deja muchas evidencias en diferentes libros y artículos, pero en este caso López Austin escogió el trabajo “Sobre el concepto de cosmovisión”, publicado en el año 2015 como parte del libro *Cosmovisión mesoamericana: reflexiones, polémicas y etnografía* (López Austin 2015a), que fue coordinado por el mismo investigador y Alejandra Gámez. En la parte II del artículo denominado “La particularidad mesoamericana” señala Alfredo lo siguiente: “Quienes la estudiamos tropezamos frecuentemente con problemas teóricos por la aplicación de modelos pretendidamente universales que han sido contruidos desde una lejanía considerable”. Y agrega:

“La realidad mesoamericana no posee una condición especial de ajenidad frente a las demás realidades sociales del pasado o del presente” (López Austin 2018, 73).

A partir de esta crítica, entra de lleno a darnos las propiedades de la tradición mesoamericana, en donde el universo tiene dos ámbitos espacio-temporales que son el anecúmeno y el ecúmeno. El primero corresponde a lo divino; el segundo, a lo humano. Coexisten entre sí; sin embargo, el anecúnemo fue causa y razón del otro y “su existencia continuará aún después de la desaparición de este” (López Austin 2018, 75).

A lo anterior, el autor agrega que los seres se componen, a su vez, por dos tipos de sustancias y éstas poseen calidades opuestas. Así las define:

La primera sustancia es fina, sutil e indestructible; la segunda, pesada, densa, y perecedera. De la primera están formados los dioses y las fuerzas existentes desde el primer tiempo-espacio. Las criaturas, en cambio, están compuestas tanto por la sustancia fina y sutil como por la densa y pesada (López Austin 2018, 76).

Todas estas características llevan al autor a considerarlas como un conjunto sistémico en donde los actos mentales de una colectividad humana dentro de un tiempo histórico específico “aprehende holísticamente su propio ser y su entorno para interactuar tanto entre semejantes como con el medio” (López Austin 2018, 81), lo que lo lleva a la conceptualización de estos elementos.

Completa esta parte dedicada a la teoría con su trabajo “Mito y género literario mítico en la tradición mesoamericana”, en donde analiza los tipos de mito presentes en la realidad mesoamericana, a la vez que nos dice del concepto de Mesoamérica postulado por Paul Kirchhoff en 1943. Fue publicado digitalmente, como nos advierte Alfredo a pie de página, en la *Enciclopedia de la literatura en México* (López Austin 2015b). Podríamos señalar que en todos sus escritos siempre encontramos algo nuevo que viene a enriquecer los conceptos por él tratados, en especial lo referente al mito, la cosmovisión y el tiempo. Así, nos dice de las tradiciones culturales:

A lo largo de la historia, las tradiciones culturales van integrando tipos de discursos literarios, organizando sus elementos en estructuras y tomando en cuenta la intencionalidad de sintonización de los mensajes. Los criterios tipológicos son múltiples y disímbolos. Así, si el principal criterio parte de la intención de informar

al receptor acontecimientos reales o ficticios, y si la narración acentúa las hazañas de los personajes, se podrá integrar el tipo de las leyendas heroicas (López Austin 2018, 103).

El autor continúa dándonos la diversidad de discursos y asienta: “Como el resto de los componentes de una tradición cultural, los tipos de discurso literario se van transformando, surgiendo o desapareciendo en el curso de la historia” (López Austin 2018, 103).

Las características del mito mesoamericano, su narrativa y el género mítico dentro de la tradición de Mesoamérica complementan la visión que Alfredo nos transmite en esta sección del libro. Profundas y complejas son las propiedades del mito y de ellas nos deja una pluralidad de aspectos que le son propios.

Dentro de la difusión, Alfredo entra de lleno a los asuntos de mierda y a los asuntos lunares. Del primero diremos que viene precedido por una traducción cuya lectura es una delicia. Nos habla de los Creadores, de los Formadores, como podemos leerlo en el *Popol-Vuh*. Es un aporte relevante, pues con él nos da la llave para penetrar, por medio de la etnografía, a un conjunto de relatos que de mierda tratan. El libro, del que aquí solo nos da unos pocos fragmentos, fue editado en 1988 bajo la autoría de Alfredo, mientras que su segunda edición ocurrió en 2009 (de donde extrajo el autor los fragmentos). Viene ilustrado con dibujos magistrales de Francisco Toledo. Entre los relatos rescatados tenemos el de Pedro de Urdimalas y Cristo, la manera en que sanó la hija de María Díaz o aquel del istmo que habla de la calvicie y cómo los zopilotes “cagan desde las alturas las cabezas de los ancianos, y las costras, al secarse, arrancan los cabellos” (López Austin 2018, 128)

Como un simple añadido, diré que conozco de dos casos referentes al mundo prehispánico en relación con la mierda. El primero de ellos lo he denominado “la guerra de los coprolitos”. Allá por los años sesenta, el doctor Richard McNeish emprendió excavaciones en Tehuacán, Puebla, para tratar de dilucidar la presencia de grupos cazadores-recolectores. Entre los contextos localizados, principalmente en cuevas, se recuperaron restos de coprolitos que, conforme al Diccionario de la Real Academia Española, se entiende como “cálculos intestinales formados de concreción fecal endurecida; vulgo: mierda”. El doctor McNeish se llevó algunas muestras al extranjero para realizar análisis de la dieta del hombre antiguo. El profesor José Luis Lorenzo, mi maestro y jefe del Departamento

de Prehistoria del INAH, solicitó que las muestras fueran regresadas al país. Entre dimes y diretes, y al ser encontradas en contextos arqueológicos, los coprolitos se consideraban patrimonio nacional. Ni la guerra de los pasteles tuvo tanta importancia como la guerra de los coprolitos. No sé en qué paró el asunto, pero quien quiera indagarlo allí están los archivos de Prehistoria en donde podrán leerse las misivas que intercambiaron los dos investigadores.

El otro caso es interesante: corría el año 1992 y estábamos empezando nuestras excavaciones en la Pirámide del Sol en Teotihuacan. De repente, un ruido se escuchó en el firmamento y algo se precipitó al suelo. La doctora Linda Manzanilla, quien estaba trabajando en la vieja Ciudad de los Dioses, corrió rápidamente atraída por aquel objeto. Era un trozo de hielo que recogió cuidadosamente y lo trasladó a la UNAM para que fuera analizado. Todos conocemos el espíritu científico de Linda. Pasado un tiempo y ante la impaciencia de muchos, llegó el resultado: era caca. Resulta que algunos aviones tienen un dispositivo en los baños que al entrar al Valle de México les permite desalojar los bloques de hielo en donde caen las heces de los viajeros. Aclarado el caso de la caca volátil, hay quien dice haber escuchado a alguien decir “pero a lo mejor era caca de marciano”.

En lo que concierne a los asuntos lunares, el primer capítulo del libro *El conejo en la cara de la luna*, originalmente editado en 1994 y más tarde por Era en 2012, servirá de ejemplo para hablar acerca de diversos temas relacionados entre el animal y el astro. Presenté el libro (la segunda edición) en el año 2012, y de este primer capítulo dije:

En él, el autor evoca una imagen budista del templo japonés de Yota realizada en 1407 de una deidad que en sus manos lleva una luna que muestra, “agazapada, una liebre”. De inmediato pasa a analizar con detalle la presencia del conejo plasmado en la Luna según el pensamiento de los pueblos mesoamericanos. Para ello acude a mitos tan importantes como aquel que nos relata el surgimiento del Quinto Sol en Teotihuacan y la manera en que se golpeó con un conejo el rostro de Tecuciztécatl con lo que se consiguió que su luz quedara disminuida. Pero esta presencia del animal atiende muchos otros aspectos: guarda relación con la vida diaria, con los ritos y con el funcionamiento del cuerpo, entre otras cosas (Matos Moctezuma 2012).

El último apartado del libro lo dedica el autor a la Cosmovisión, en donde nos habla acerca del tiempo del ecúmeno y el tiempo del anecúmeno. Es un complemento obligado a lo que hemos venido leyendo acerca de estos conceptos tanto divinos como humanos. Pongo mi atención en el último

ensayo que compone este libro: “Mitos e íconos de la ruptura del Eje Cós-mico: un mito toponímico de las piedras de Tízoc y del ExArzobispado”. Encontradas, la primera en 1791 y la segunda en 1988, las dos esculturas dan paso al investigador para plantear vertientes posibles de interpretación de un glifo toponímico consistente en un anuro asociado a un cerro desgajado. López Austin hace un recuento de las diferentes interpretaciones que se han dado al glifo, y el significado del sapo y las ranas con su asociación directa con la lluvia y el cerro quebrado que contiene agua y bienes, para llevarnos a través de las conquistas mexicas para dilucidar las características de la representación, ya que ambas piezas están dedicadas a los triunfos de dos soberanos que ampliaron por medio de la conquista el poder de Tenochtitlan. Al final de su escrito, el autor deja abierta la puerta a quienes deseen resolver “lo que sigue siendo un misterio” (López Austin 2018, 249).

Para finalizar, sólo diré que debe haber sido difícil para Alfredo escoger entre su vasta producción aquellos trabajos que consideraba relevantes. Diría también que toda su obra lo es y se caracteriza por tener aportes bien pensados, bien escritos y, lo más importante, que ilustran al investigador para llegar a mejores metas. Aquí pongo punto final a mis reflexiones. El autor nos ha hecho fácil el camino para transitar por su propia obra. Terminó mi contribución con un reconocimiento más al autor, de quien dije en su homenaje en 2013 aquellas palabras que considero justas y verdaderas: “para quien del saber ha hecho su razón de ser” (Matos Moctezuma 2017).

Eduardo MATOS MOCTEZUMA
Instituto Nacional de Antropología e Historia

REFERENCIAS

- Labastida, Jaime. 2018. “Alfredo López Austin Premio Internacional de ensayo Pedro Henríquez Ureña”. En Alfredo López Austin, *Juego de tiempos*, 19-23. México: Academia Mexicana de la Lengua (Premio Internacional de Ensayo Pedro Henríquez Ureña).
- López Austin, Alfredo. 1994. “Asuntos lunares”. En *El conejo en la cara de la luna*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista.
- López Austin, Alfredo. 2001. “El núcleo duro”. En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas*, coordinación de Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, 47-65.

- México: Consejo Nacional para las Culturas y las Artes/Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. 2006. "Mitos e íconos de la ruptura del eje cósmico: un glifo toponímico de las Piedras de Tízoc y del exArzobispado". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 89: 93-134.
- López Austin, Alfredo. 2012. "Asuntos lunares". En *El conejo en la cara de la luna*. México: Era.
- López Austin, Alfredo. 2015a. "Sobre el concepto de Cosmovisión". En *Cosmovisión mesoamericana: reflexiones, polémicas y etnografías*, coordinación de Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin, 17-51. México: El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/Fondo de Cultura Económica/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- López Austin, Alfredo. 2015b. "Mito y género literario mítico en la tradición mesoamericana". En *Enciclopedia de la literatura en México*. México: Fundación para las Letras Mexicanas/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. <http://www.elem.mx/género/datos/12>.
- López Austin, Alfredo. 2015c. "Tiempo del ecúmeno, tiempo del anecúmeno. Propuesta de un paradigma". En *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*, coordinación de Mercedes de la Garza, 11-49. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 2017. "Semblanza de mí mismo". En *Alfredo López Austin, vida y obra*, coordinación de Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa, 3: 11-17. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 2018. *Juego de tiempos*. México: Academia Mexicana de la Lengua (Premio Internacional de Ensayo Pedro Henríquez Ureña).
- López Austin, Alfredo y Francisco Toledo. 2009. "Asuntos de mierda". En *Una vieja historia de la mierda*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Le Castor Austral.
- Matos Moctezuma, Eduardo. 2008. *Pedro Henríquez Ureña y su aporte al folklore latinoamericano*. México: El Colegio Nacional.
- Matos Moctezuma, Eduardo. 2012. Presentación de Alfredo López Austin, *El conejo en la cara de la luna*. México: Era.
- Matos Moctezuma, Eduardo y Angela Ochoa, coords. 2017, *Del saber ha hecho su razón de ser. Homenaje a Alfredo López Austin*. 3 t. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Whitman, Walt. 1994. *Obras completas*. 2 t. Barcelona: Ediciones 29.

HOMENAJE A ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

**Producción bibliográfica de Alfredo López Austin
(1936-2021)**

Libros y ensayos como autor único

López Austin, Alfredo.

1961. *La constitución real de México-Tenochtitlan*, prólogo de Miguel León-Portilla. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 2). Edición digital: 2019, México: UNAM, IIH.
1967. *Juegos rituales aztecas*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Cuadernos. Serie Documental, 5). Edición digital: 2018, México: UNAM, IIH.
1969. *Augurios y abusiones*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Cultura Náhuatl. Fuentes, 7. Textos de los informantes de Sahagún, 4). Reedición: 2022, 2a. ed., México: UNAM, IIH. Edición digital: 2017, México: UNAM, IIH.
1971. *Textos de medicina náhuatl*. México: Secretaría de Educación Pública (SEP/Setentas, 6). Reediciones: 1975, 2a. ed., México: UNAM, IIH. 1984, 1a. reimp. de la 2a. ed., México: UNAM, IIH. 1988, 3a. ed. fuera de comercio, México: Novum Promexa. 1993, 2a. reimp. de la 2a. ed., México: UNAM, IIH. 2000, 3a. reimp. de la 2a. ed., México: UNAM, IIH. 2022, 4a. ed., México: UNAM, IIH. Edición digital: 2017, México: UNAM, IIH.
1973. *Hombre-dios: Religión y política en el mundo náhuatl*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 15). Reediciones y reimpresiones: 1989, 1a. reimp., México: UNAM, IIH. 1998, 2a. reimp., México: UNAM, IIH. 2014, 3a. reimp., México: UNAM, IIH. 2016, 4a. reimp., México: UNAM, IIH. 2022, 2a. ed., México: UNAM, IIH. Ediciones digitales: 2015, 1a. ed. en PDF, México: UNAM, IIH. 2016, 1a. ed. en Epub, México: UNAM, IIH. Traducción al inglés: 2015, *The Myth of Quetzalcoatl: Religion, Rulership, and History in the Nahua World*, trad. Russ



- Davidson con colaboración de Guilhem Olivier. Boulder: University of Colorado Press.
1980. *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas (Serie Antropológica, 39). Reediciones y reimpresiones: 1984, 2a. ed., México: UNAM, IIA. 1989, 3a. ed., México: UNAM, IIA. 1996, 1a. reimp. de la 3a. ed., México: UNAM, IIA; 2004, 2a. reimp. de la 3a. ed., México, UNAM, IIA. Traducción al inglés: 1988, *The Human Body and Ideology: Concepts of the Ancient Nahuas*, trad. Thelma Ortiz de Montellano y Bernard Ortiz de Montellano, 2 vols. Salt Lake City: University of Utah Press.
1981. *Tarascos y mexicas*. México: Secretaría de Educación Pública/Fondo de Cultura Económica (SEP/Ochentas, 4).
- 1985a. *La educación de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: SEP/Ediciones El Caballito (Biblioteca Pedagógica).
- 1985b. *Educación mexica: Antología de documentos sahuaguntinos*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas (Etnología/Historia. Serie Antropológica, 68). Reimpresión: 1994, 1a. reimp., UNAM, IIA.
1988. *Una vieja historia de la mierda*, dibujos de Francisco Toledo. México: Ediciones Toledo. Reedición: 2009, 2a. ed., México: CEMCA/Le Castor Astral. Traducción al francés: 2009, *Une vieille histoire de la merde*, trad. Perig Pitrou y José M. Ruiz-Funes. París: Le Castor Astral/CEMCA.
1990. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Alianza Editorial Mexicana. Reediciones y reimpresiones: 1992, 2a. ed., México: Alianza Editorial Mexicana. 1996, 3a. ed., México: UNAM, IIA. 1998, 4a. ed., México: UNAM, IIA. 2003, 1a. reimp. de la 4a. ed., México, UNAM, IIA. 2006, 2a. reimp. de la 4a. ed., México: UNAM, IIA. 2022, 3a. reimp. de la 4a. ed., México: UNAM, IIA. Traducción al inglés: 1993, *The Myths of the Opossum: Pathways of Mesoamerican Mythology*, trad. Bernard R. Ortiz de Montellano y Thelma Ortiz de Montellano. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- 1994a. *El conejo en la cara de la luna: ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista (Colección Presencias, 66). Reedición: 2012, 2a. ed, México: INAH/Ediciones Era. Traducción al japonés: 1993, *Tuki no usagi*, trad. Aito Shinohara y Yukari Hojo.

- Tokio: École des Hautes Études en Sciences Culturelles. Traducción al inglés: 1996, *The Rabbit on the Face of the Moon: Mythology in the Mesoamerican Tradition*, trad. Bernard R. Ortiz de Montellano y Thelma Ortiz de Montellano. Salt Lake City: University of Utah Press.
- 1994b. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica. Reimpresiones: 1995, 1a. reimp., México: FCE. 2000, 2a. reimp., México: FCE. 2011, 3a. reimp., México: FCE. Traducción al inglés: 1997, *Tamoanchan, Tlalocan: Places of Mist*, trad. Bernard R. Ortiz de Montellano y Thelma Ortiz de Montellano. Niwot: The University Press of Colorado. Traducción al francés: 1997, *Les paradis de brume: Mythes et pensée religieuse des anciens mexicains*, trad. Camen Val Julián. París: IHEAL/Maissonneuve et Larose. Traducción al rumano: 2011, *Tamoanchan și Tlalocan: Topografie sacră în Mesoamerica*, trad. Liviu Popescu. Bucarest: Editura Herald.
1998. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Reedición: 2002, 2a. ed., México: UNAM, IIH.
1999. *Un día en la vida de una partera mexicana*, ilustraciones de Guillermo de Gante. Milán: Jaca Book/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Reimpresión: 2002, Milán, Jaca Book/Conaculta/Libros del Rincón. Traducción al italiano: 1999, *Una giornata con una levatrice azteca*, trad. Davide Domenice. Milán: Jaca Book/Conaculta.
2013. *Calpulli. Mitología de Mesoamérica*, trad. Aito Shinohara, Midori Hayashi, Naoko Sone y Koichiro Yamagisawa, introducción de Tetsuji Yamamoto, epílogo de Aito Shinohara. Tokio: École des Hautes Études en Sciences Culturelles.
- 2016a. *La cosmovisión de la tradición mesoamericana. Primera parte*. México: Editorial Raíces/INAH (*Arqueología Mexicana*, núm. esp. 68).
- 2016b. *La cosmovisión de la tradición mesoamericana. Segunda parte*. México: Editorial Raíces/INAH (*Arqueología Mexicana*, núm. esp. 69).
- 2016c. *La cosmovisión de la tradición mesoamericana. Tercera parte*. México: Editorial Raíces/INAH (*Arqueología Mexicana*, núm. esp. 70). Traducción de las tres partes al coreano: 2021, *La cosmovisión de la tradición mesoamericana*, trad. Guho Cho. 2 vols. Seúl: Hankuk University for Foreign Studies-Institute of Latin American Studies. Reedición de las tres partes: en prensa, 2a. ed., *La cosmovisión de la tradición mesoamericana. Antología de textos de la revista Arqueología Mexicana*. México: Editorial Raíces/INAH.

- 2018a. *Juego de tiempos*. México: Academia Mexicana de la Lengua.
- 2018b. *Cosmogonía y geometría cósmica en Mesoamérica*. México, Editorial Raíces/INAH (Arqueología Mexicana, núm. esp. 83). Reedición: en prensa, 2a. ed., *Cosmogonía, geometría cósmica y mito en Mesoamérica. Antología de textos de la revista Arqueología Mexicana*. México: Editorial Raíces/INAH.
2020. *Los personajes del mito*. México: Editorial Raíces/INAH (Arqueología Mexicana, núm. esp. 92). Reedición: en prensa, 2a. ed., *Cosmogonía, geometría cósmica y mito en Mesoamérica. Antología de textos de la revista Arqueología Mexicana*. México: Editorial Raíces/INAH.
- En prensa. *Los brotes de la milpa. Mitología mesoamericana*. México: Ediciones Era.

Libros como coautor

Cadogan León y Alfredo López Austin.

1965. *La literatura de los guaraníes*, versión de textos guaraníes de León Cadogan, introducción, selección y notas por Alfredo López Austin. México: Instituto Indigenista Interamericano/Editorial Joaquín Mortiz (El Legado de la América Indígena, 4). Reediciones: 1970, 2a. ed., México: Editorial Joaquín Mortiz. 1978, 3a. ed., México: Editorial Joaquín Mortiz.

López Austin, Alfredo, Carlos Martínez Marín y José Rubén Romero Galván.

1989. *Teotihuacan*. México, Madrid: El Equilibrista/Turner Libros. Reedición: 1989, 2a. ed., México: Citicorp/Citibank México.

López Austin, Alfredo y Dúrdica Ségota Tómac.

1984. *Guía de estudio. México Prehispánico*. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, División Sistema Universidad Abierta.

López Austin, Alfredo, Edmundo O'Gorman y Josefina Vázquez de Knauth.

1975. *Un recorrido por la historia de México*. México: Secretaría de Educación Pública (SEP/Setentas: 200). Reediciones: 1981, 2a. ed., México: SEP/Editorial Diana. 1987, 3a. ed., México: Ediciones Ateneo.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján.

1996. *El pasado indígena*. México: El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/Fondo de Cultura Económica. Reediciones y reimpresiones: 1997, 1a. reimp. de la 1a. ed., México: Colmex/FHA/FCE. 1999, 2a. reimp. de la 1a. ed., México: Colmex/FHA/FCE. 2001,

- 2a. ed. corregida y aumentada, México: Colmex/FHA/FCE. 2003, 1a. reimp. de la 2a. ed., México: Colmex/FHA/FCE. 2005, 2a. reimp. de la 2a. ed., México: Colmex/FHA/FCE. 2007, 3a. reimp. de la 2a. ed., México: Colmex/FHA/FCE. 2008, 4a. reimp. de la 2a. ed., México: Colmex/FHA/FCE. 2010, 5a. reimp. de la 2a. ed., México: Colmex/FHA/FCE. 2011, 6a. reimp. de la 2a. ed., México: Colmex/FHA/FCE. 2012, 7a. reimp. de la 2a. ed., México: Colmex/FHA/FCE. 2014, 3a. ed. actualizada, México: Colmex/FHA/FCE. 2014, versión electrónica de la 3a. edición, México: Colmex/FHA/FCE. 2018, 1a. reimp. de la 3a. ed., México: Colmex/FHA/FCE. Traducción al italiano: 1998, *Il passato indigeno: Per una nuova storia del Messico Precolombiano*, trad. Davide Domenici. Milán: Editoriale Jaca Book (Di fronte e attraverso, 483). Traducción al inglés: 2001, *Mexico's Indigenous Past*, trad. Bernard R. Ortiz de Montellano. Norman: University of Oklahoma Press (The Civilization of the American Indian Series, 240). Reedición rústica: 2001, Norman: University of Oklahoma Press. Reimpresión: 2005, 1a. reimp. de la 2a. ed., Norman: University of Oklahoma Press. Traducción al francés: 2012, *Le passé indigène: Histoire pré-coloniale du Mexique*, trad. Michel Desgranges y Alain Boureau. París: Les Belles Lettres.
1999. *Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. México: El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/Fondo de Cultura Económica, 1999 (Serie Ensayos, 1). Reediciones: 2017, 2a. ed., México: Colmex/FHA/FCE. 2014, versión electrónica de la 2a. ed., México: Colmex/FHA/FCE.
2009. *Monte Sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: INAH/UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Reediciones y reimpresiones: 2009, 2a. ed. México, INAH/UNAM, IIA. 2011, 1a. reimp. de la 2a. ed., México: INAH/UNAM, IIA. 2017, 2a. reimp. de la 2a. ed., México: INAH/UNAM, IIA. 2017, 3a. ed. en audiolibro, México: INAH/UNAM, IIA, <http://radioINAH.blogspot.mx/>
- López Austin, Alfredo y Luis Millones.
2008. *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. México: Ediciones Era. Reedición: 2008, 2a. ed., Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 2015, reedición de la primera sección: Alfredo López Austin, *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*, México, Ediciones Era.

2015. *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*. México: Ediciones Era. Reimpresión: 2016, 1a. reimp., México: Ediciones Era.

Libros como editor

López Austin, Alfredo.

1965. Sandoval, Rafael. *Arte de la lengua mexicana*. Prólogo y notas de Alfredo López Austin. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1965 (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías: 5).
1982. Sahagún, Fray Bernardino. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. 2 vols. México: Fomento Cultural Banamex. Reediciones: 1988, 2a. ed., Madrid: Alianza Editorial. 1989, 3a. ed., 2 v., México, Conaculta/Alianza Editorial Mexicana (Cien de México); 2000, 4a. ed. aumentada, 3 v., México: Conaculta.

Libros como compilador

Gámez Espinosa, Alejandra y Alfredo López Austin, comps.

2015. *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. México: El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/Fondo de Cultura Económica/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

López Austin, Alfredo, comp.

2013. *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y en Mesoamérica*. Lima, Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores. Reedición: 2015, México: UNAM, IIA.
2015. *El modelo en la ciencia y en la cultura*. México: Siglo Veintiuno editores/UNAM.

López Austin, Alfredo y Carlos Viesca Treviño, comps.

1984. *Historia general de la medicina en México, México antiguo, tomo I*. México: UNAM, Facultad de Medicina/Academia Nacional de Medicina.

López Austin, Alfredo y Luis Millones, comps.

2012. *Animales de Dios*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores. Reedición: 2013, *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*, México, UNAM, IIA.

- Lupo, Alessandro y Alfredo López Austin, comps.
 1998. *La cultura plural: Reflexiones sobre diálogos y silencios en Mesoamérica. Homenaje a Italo Signorini*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Medina, Andrés, Alfredo López Austin y Mari Carmen Serra, comps.
 1986. *Origen y formación del estado en Mesoamérica*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas (Etnología/Historia. Serie Antropológica, 66).
- Noguez, Xavier y Alfredo López Austin, comps.
 1997. *De hombres y dioses*. México: El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense. Reedición: 2003, México: El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense.

Cuadernos

- López Austin, Alfredo.
 1967. *Los señoríos de Azcapotzalco y Tezcoco*. México: Museo Nacional de Antropología (Conferencias).
1969. *Religión y magia en el ciclo de las fiestas aztecas*. México: Museo Nacional de Antropología (Conferencias).
1975. *La medicina en Mesoamérica*. México: Museo Nacional de las Culturas (Conferencias).
1989. *Los mexicas y su cosmos*. México: INAH/Asociación de Amigos del Templo Mayor (Cuadernos de Difusión. Templo Mayor). Reedición: 1995, 2a. ed, “Los mexicas y su cosmos”, en *Dioses del México antiguo*, 21-9, México: Antiguo Colegio de San Ildefonso.
1991. *El tiempo en Mesoamérica*. México: INAH/Asociación de Amigos del Templo Mayor (Cuaderno de Difusión. Templo Mayor).
1996. *Una clasificación de la narrativa mítica*. Cuernavaca: Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos (Nuestro tiempo. Ensayos).

Capítulos como autor único

- López Austin, Alfredo.
 1971a. “Las pillalli o tierras de los nobles”. En *De Teotihuacan a los aztecas: fuentes e interpretaciones históricas*, compilado por Miguel León-Portilla,

- 456-58. México: UNAM, Colegio de Ciencias y Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas (Lecturas Universitarias, 11).
- 1971b. "Sentido mágico o religioso de los sacrificios en el México antiguo". En *De Teotihuacan a los aztecas: fuentes e interpretaciones históricas*, compilado por Miguel León-Portilla, 587-90. México: UNAM, Colegio de Ciencias y Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas (Lecturas Universitarias, 11).
- 1972a. "El mal aire en el México prehispánico". En *Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda*, 399-408. México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- 1972b. "Los textos en idioma náhuatl y los historiadores contemporáneos". En *Investigaciones contemporáneas sobre historia de México*, 16-37. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
1973. "Salutaciones a los enfermos en idioma náhuatl". En *Doctor Francisco Fernández del Castillo. 50 años de vida profesional*, 91-104. México: UNAM.
- 1974a. "The Research Method of fray Bernardino de Sahagún: The Questionnaires". En *Sixteenth Century Mexico: The Work of Sahagún*, compilado por Munro Edmonson, 111-49. Albuquerque: University of New Mexico Press. Traducción al español: 1976, "Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún", en *La investigación social de campo en México*, compilado por Jorge Martínez Ríos, 9-56, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales. Traducción al francés: 1992, "La méthode d'enquête de Bernardino de Sahagún", *Archives de Sciences Sociales des Religions* 77: 57-81. Reedición en español: 2011, "Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl* 42: 353-400.
- 1974b. "Sahagún's Work and the Medicine of the Ancient Nahuas: Possibilities for Study". En *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagún*, compilado por Munro Edmonson, 205-24. Albuquerque: University of New Mexico Press.
1975. "Algunas ideas acerca del tiempo mítico entre los antiguos nahuas". En *Historia, religión, escuelas, XIII Mesa Redonda*, 289-98. México: Sociedad Mexicana de Antropología.
1978. "Medical Anthropology in a Border Context". En *Modern Medicine and Medical Anthropology in the United States-Mexico Border Population*, compilado por Boris Velimirovic, 43-8. Washington, D. C.: Pan American Health Organization.

1979. “El *xiuhpohualli* y el *tonalpohualli* en los *Memoriales de Tepepulco*”. En *Mesoamérica: Homenaje al Dr. Paul Kirchhoff*, 41-51. México: INAH.
1982. “La sexualidad entre los antiguos nahuas”. En *Familia y sexualidad en la Nueva España. Memoria del Primer Simposio de Historia de las Mentalidades y Religión en México Colonial*, 141-76. México: Secretaría de Educación Pública/Fondo de Cultura Económica (SEP/Ochentas, 41). Reediciones: 1991, 2a. ed., en *El álbum de la mujer: Antología ilustrada de las mexicanas*, v. I, *Epoca prehispánica*, compilado por Enriqueta Tuñón Pablos, 63-90, México: INAH (Colección Divulgación). 1993, 3a. ed., en *Historia de la familia*, compilado por Pilar Gonzalbo, 73-94, México: Instituto Mora/Universidad Autónoma Metropolitana.
- 1983a. “Guarani: Hänen viidakkonsa, rotunsa, kulttuurinsa, laulunsa”. En *Ihmisen Tie: Valikoima Latinalaisen Amerikan Kirjallisuutta*, 364-76. Helsinki: Love Kirjat.
- 1983b. “La polémica sobre la dicotomía frío-calor”. En *La medicina invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional de México*, compilado por Xavier Lozoya y Carlos Zolla, 73-90. México: Folios Ediciones.
1984. “Cosmovisión y salud entre los mexicas”. En *Historia general de la medicina en México. México antiguo, tomo I*, compilado por Alfredo López Austin y Carlos Viesca Treviño, 101-14. México: UNAM, Facultad de Medicina/Academia Nacional de Medicina.
1985. “La construcción de la memoria”. En *La memoria y el olvido. Segundo simposio de historia de las mentalidades*, 75-79. México: INAH, Dirección de Estudios Históricos (Colección científica, 144).
- 1987a. “Comentario de Alfredo López Austin [a la ponencia ‘El humanismo prehispánico’ de Rubén Bonifaz Nuño]”. En *El humanismo en México en las vísperas del siglo XXI*, compilado por Rubén Bonifaz Nuño, 62-9. México: UNAM, Coordinación de Humanidades.
- 1987b. “The Masked God of Fire”. En *The Aztec Temple Mayor: A Symposium at Dumbarton Oaks. 8th and 9th October 1983*, compilado por Elizabeth Hill Boone, 257-91. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
1989. “El cosmos según los mexicas”. En *Atlas histórico de Mesoamérica*, compilado por Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, 168-73. México: Ediciones Larousse.
- 1991a. “The Myth of the Half-Man who Descended from the Sky”. En *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, compilado por David Carrasco, 152-57. Niwot: University Press of Colorado.

- 1991b. "Matrimonios, alianzas y mitos". En *Familia y poder en Nueva España. Memoria del Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades*, compilado por Antonio Guzmán V. y Lourdes Martínez O., 43-8. México: INAH, Seminario de Historia de las Mentalidades (Colección Científica. Serie Historia).
- 1992a. "A Lorenzo Mario Luna Díaz". En *Homenaje a Lorenzo M. Luna*, compilado por Enrique González González, 3-7. México: UNAM, Centro de Estudios sobre la Universidad, Facultad de Filosofía y Letras/Instituto Mora. Reedición: 1996, 2a. ed., en *Homenaje a Lorenzo Mario Luna*, compilado por Enrique González González, 21-4, México: UNAM, Centro de Estudios sobre la Universidad.
- 1992b. "Reflexiones finales sobre el encuentro internacional 'El juego de pelota en Mesoamérica: raíces y supervivencia'". En *El juego de pelota en Mesoamérica: raíces y supervivencia*, compilado por María Teresa Uriarte, 407-13. México: Siglo Veintiuno Editores/Difocur Sinaloa.
- 1993a. "Autobiografía en digresiones y aforismos". En *Egohistorias. El amor a Clío*, compilado por Jean Meyer, 123-51. México: Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines.
- 1993b. "Las historias de Cristóbal del Castillo". En *A dos tintas. Antropología en debate. In tlilli in tlapalli*, compilado por Boris Berenson y María Luisa Flores, 44-7. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 1993c. "Una línea de investigación de la cosmovisión mesoamericana". En *IX Congreso Interno del Instituto de Investigaciones Antropológicas: la investigación antropológica en la UNAM*, compilado por María Villanueva y Lorenzo Ochoa, 92-9. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 1994a. "De complicidad y rivalidades". En *10 Festival del Centro Histórico, Programa*, 57-8. México: Festival del Centro Histórico.
- 1994b. "Homshuk: A Thematic Analysis of the Narrative". En *Chipping Away on Earth: Studies in Prehispanic and Colonial Mexico in Honor of Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble*, compilado por Eloise Quiñones Keber, 131-39. Lancaster: Labyrinthos.
- 1994c. "La enseñanza de la historia antigua de México". En *La enseñanza de la historia*, compilado por Josefina Zoraida Vázquez y Pilar Gonzalbo Aizpuru, 191-205. Washington, D. C.: Organización de Estados Americanos, Interamer.

- 1994-1995. “La religión, la magia y la cosmovisión”. En *Historia antigua de México*, compilado por Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, v. III, 419-58. México: INAH/UNAM/Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial. Reediciones: 2000-2001, 2a. ed., v. 4, 227-72, México: INAH/UNAM/Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial. 2014, 3a. ed., v. 4, 227-72, México: INAH/UNAM/Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial.
- 1994-1997. “La religione della Mesoamerica”. En *Storia delle religioni*, compilado por Giovanni Filoramo, v. 5, 5-75. Roma: Editori Laterza (Enciclopedia del sapere).
- 1995a. “El águila y la serpiente”. En *Mitos mexicanos*, compilado por Enrique Florescano, 15-20. México: Aguilar.
- 1995b. “Equilibrio y desequilibrio del cuerpo humano: las concepciones de los antiguos nahuas”. En *El mestizaje cultural y la medicina novohispana del siglo XVI*, compilado por José L. Fresquet Febrer y José M. López Piñero, 25-70. Valencia: Universitat de València, Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia.
- 1995c. “La interdisciplina en el estudio del mito”. En *Antropología e interdisciplina: XXIII Mesa Redonda, Homenaje a Pedro Carrasco*, compilado por Mario Humberto Ruz y Julieta Aréchiga V., 393-403. México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- 1995d. “Las formas del saber. Aproximación científica al pensamiento mesoamericano”. En *Coloquio Cantos de Mesoamérica. Metodologías científicas en la búsqueda del conocimiento prehispánico*, 213-22. México: UNAM, Facultad de Ciencias, Instituto de Astronomía.
- 1995e. “Los mexicas y su cosmos”. En *Dioses del México antiguo*, 21-9. México: Antiguo Colegio de San Ildefonso.
- 1996a. “La cosmovisión mesoamericana”. En *Temas mesoamericanos*, compilado por Sonia Lombardo y Enrique Nalda, 471-507. México: INAH/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Traducción al japonés: 2001, *Iberoamericana* 23 (1-44): 75-94 y 23 (2-45): 113-133.
- 1996b. “La enseñanza escolar entre los mexicas”. En *Ideas, valores y tradiciones: ensayos sobre historia de la educación en México*, compilado por Milada Bazant, 27-40. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.
- 1996c. “Virve Piho: una semblanza”. En *Iztapalapan durante la Conquista*, de Virve Piho Lange, 251-53. México: INAH.
- 1997a. “Cuando Cristo andaba de milagros”. En *De hombres y dioses*, compilado por Xavier Noguez y Alfredo López Austin, 229-54. México:

- El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense. Reedición: 2003, 2a. ed., *De hombres y dioses*, compilado por Xavier Noguez y Alfredo López Austin, 203-24, México: El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense.
- 1997b. “De la racionalidad, de la vida y de la muerte”. En *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, compilado por Elsa Malvido, Grégory Pereira y Vera Tiesler, 13-6. México: INAH/CEMCA.
- 1997c. “Diálogos entre antropólogos de Europa y México”. En *Europa en México. Por una colaboración en ciencias sociales*, compilado por Alicia Hernández Chávez y Marcello Carmagnani, 27-39. Turín: Centro Universitario di Storia dell’America Latina/Centro de Estudios de México en Italia.
- 1997d. “‘Mesoamérica’: dèi di ieri, dèi di oggi”. En *Identità e mutamento nel religioso latinoamericano. Teorie e ricerche*, compilado por Roberto Cipriani, Paula Eleta y Arnaldo Nesti, 35-54. Milán: Franco Angeli.
- 1997e. “Mitología indígena del Messico attuale”. En *Trattato di antropologia del sacro*, compilado por Lawrence E. Sullivan, v. VI, 43-70. Milán: Jaca Book. Traducción al inglés: 2002, “Indigenous mythology from present-day Mexico”, en *Native Religions and Cultures of Central and South America: Anthropology of the Sacred*, compilado por Lawrence E. Sullivan, 33-66. Nueva York: Continuum.
- 1997f. “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”. En *De hombres y dioses*, compilado por Xavier Noguez y Alfredo López Austin, 209-28. México: El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense. Reedición: 2003, 2a. ed., *De hombres y dioses*, compilado por Xavier Noguez y Alfredo López Austin, 187-202, México: El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense.
1998. “Herencia de distancias”. En *La cultura plural. Reflexiones sobre diálogos y silencios en Mesoamérica, Homenaje a Italo Signorini*, compilado por Alessandro Lupo y Alfredo López Austin, 55-68. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
1999. “Homenaje a Doris Heyden”. En *Chalchihuite: Homenaje a Doris Heyden*, compilado por María de Jesús Rodríguez-Shadow y Beatriz Barba de Piña Chan, 57-60. México: INAH. Traducción al inglés: 2000, “A Tribute to Doris Heyden”, en *In Chalchihuitl in Quetzalli, Precious Greenstone Precious Quetzal Feather: Mesoamerican Studies in Honor of Doris Heyden*, compilado por Eloise Quiñones Keber, xi-xiii, Lancaster: Labyrinthos.

- 2000a. “Diálogo virtual frente a la obra de Elso”. En *Por América. La obra de Juan Francisco Elso*, compilado por Rachel Weiss, 267-70. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, Dirección General de Artes Plásticas, Coordinación de Difusión Cultural.
- 2000b. “Juicios y propuestas sobre la cultura en México: sociedad nacional, gobierno y cultura”. En *Hacia un nuevo proyecto de nación: Ciclo de mesas redondas, del 26 de agosto al 7 de octubre de 1999*, compilado por Marina Villagómez Moreno, 199-208. México: Fundación Heberto Castillo Martínez.
- 2000c. “La intolerancia cultural hoy”. En *Diversidad cultural y tolerancia*, 37-46. México: Gobierno del Distrito Federal, Delegación Coyoacán.
- 2001a. “El camino del mal”. En *Homenaje a Edmundo O’Gorman*, compilado por Josefina McGregor, 75-9. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- 2001a. “Aztec”. En *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, compilado por David Carrasco, vol. 1, 68-72. Oxford: Oxford University Press.
- 2001b. “Cosmovision”. En *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, compilado por David Carrasco, vol. 1, 268-74. Oxford: Oxford University Press.
- 2001c. “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”. En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas*, compilado por Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, 47-65. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica.
- 2001d. “Opposums”. En *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, compilado por David Carrasco, vol. 2, 414-15. Oxford: Oxford University Press.
- 2001e. “Quetzalcoatl dédoublé. Religion mésoaméricaine et céramique mixtèque”. En *L’image au Mexique: Usages, appropriations et transgressions*, compilado por Aline Hémond y Pierre Ragon, 15-34. París: Centre d’Études Mexicaines et Centroaméricaines/L’Harmattan.
- 2001f. “Tamoanchan”. En *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, compilado por David Carrasco, vol. 3, 184-85. Oxford: Oxford University Press.
- 2001g. “Unidad y diversidad del pensamiento cosmológico mesoamericano”. En *Antología del pasado. Una mirada a la memoria del futuro*, compilado por Jesús Nava Rivero, 95-103. México: INAH, 2001.

- 2002a. "Cosmovision, Religion and the Calendar of the Aztecs". En *Aztecs*, 30-37. Londres: Royal Academy of Arts. Traducción al español: 2002, "Cosmovisión, religión y calendario de los aztecas", en *Aztecacas*, 30-7, Madrid: Turner Publicaciones. Traducción al alemán: 2003, "Die Bild vom Kosmos, die Religion un der Kalender der Azteken", en *Azteken*, 30-7, Colonia: Dumont.
- 2002b. "Los mitos en la obra de Sahagún". En *Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia*, compilado por Miguel León-Portilla, 81-96. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 25).
- 2002c. "The Natural World". En *Aztecs*, 141-169. Londres: Royal Academy of Arts. Traducción al español: "El mundo natural", en *Aztecacas*, 141-169. Madrid, Turner Publicaciones, 2002. Traducción al español: 2002, "El mundo natural", en *Aztecacas*, 141-69, Madrid: Turner Publicaciones. Traducción al alemán: 2003, "Die natürliche Welt", en *Azteken*, 141-69, Colonia: Dumont.
2003. "Cuatro mitos mesoamericanos del maíz". En *Sin maíz no hay país*, compilado por Gustavo Esteva y Catherine Marielle, 29-35. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- 2004a. "Guidelines for the Study of Mesoamerican Religious Tradition". En *Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity*, compilado por Jacob K. Olupona, 118-27. Nueva York: Routledge.
- 2004b. "La muerte en el mundo náhuatl". En *La muerte*, compilado por Ruy Pérez Tamayo, 57-81. México: El Colegio Nacional. Reimpresión: 2016, 1a. reimp. de la 1a. ed., en *La muerte*, compilado por Ruy Pérez Tamayo, 57-81, México: El Colegio Nacional.
- 2004c. "Sobre ética, ciencia y semántica". En *Le Mexique Préhispanique et Colonial: Hommage à Jacqueline de Durand Forest*, compilado por Patrick Lesbre y Marie-José Vabre, 377-89. París: L'Harmattan.
- 2005a. "Modelos en la distancia: antiguas concepciones nahuas". En *El modelo en la ciencia y en la cultura*, compilado por Alfredo López Austin, 68-93. México: Siglo XXI/UNAM.
- 2005b. "Retos de hoy a la filosofía de la historia". En *Filosofía de las ciencias naturales, sociales y matemáticas*, compilado por Anna Estany, 469-86. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Editorial Trotta (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 28).
2006. "Los paradigmas, el núcleo duro y la idea de la muerte en Mesoamérica". En *Arqueología e historia del Centro de México: Homenaje a*

- Eduardo Matos Moctezuma*, compilado por Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué, 355-67. México: INAH.
- 2007a. “La migración de los *mexitin*: los pasos y la palabra”. En *América migración*, 73-7. Monterrey: Unesco/Forum Universal de las Culturas Monterrey/INAH.
- 2007b. “Serpiente Emplumada: el hombre y el dios”. En *Isis y la Serpiente Emplumada. Egipto faraónico. México prehispánico*, 152-65. México: Unesco/Forum Monterrey/Ministerio de Cultura de la República Árabe de Egipto, Consejo Supremo de Antigüedades/INAH/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- 2007c. “Tarascos nómadas y sedentarios”. En *Viajes por sendas purépechas*, 10-29. México: Artes de México/Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo.
- 2008a. “Arqueología en cajas de cartón”. En *Tributo a Jaime Litvak King*, compilado por Paul Schmidt Schoenberg, Edith Ortiz Díaz y Joel Santos Ramírez, 17-20. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 2008b. “Características generales de la religión de los pueblos nahuas del centro de México en el Posclásico Tardío”. En *La religión de los pueblos nahuas*, compilado por Silvia Limón Olvera, 31-72. Madrid: Editorial Trotta (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, 7).
- 2008c. “Las razones de la guerra en Mesoamérica”. En *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, compilado por Gilles Bataillon, Gilles Bienvenu y Ambrosio Velasco Gómez, 23-46. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras/Centro de Investigación y Docencia Económicas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- 2011a. “Los reyes subterráneos”. En *La quête du Serpent à Plumes: Arts et religions de l’Amérique précolombienne, Hommage à Michel Graulich*, compilado por Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier, 39-56. París: BREPOLS (Bibliothèque de l’École des Hautes Études Sciences Religieuses).
- 2011b. “Los valores en las tradiciones indígenas en la sociedad mexicana”. En *Valores para la sociedad contemporánea. ¿En qué pueden creer los que no creen?*, compilado por Héctor Vasconcelos, 155-61. México: UNAM, Coordinación de Humanidades, Difusión Cultural.
- 2012a. “Fernando, el amigo, el humanista”. En *Fernando Martínez Cortés: vocación y entrega*, compilado por Lourdes Viesca Treviño, Gerardo

- Sánchez Díaz, Silvia Figueroa Zamudio y José Napoleón Guzmán Ávila, 77-85. Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas.
- 2012b. "Fond memories of H.B. Nicholson". En *Codex Nicholson*, compilado por Brian Dervin Dillon y Matthew A. Bost, 89-91. Costa Mesa: Pacific Coast Archaeological Society (Occasional Paper, 4).
- 2012c. "La fauna maravillosa de Mesoamérica (una clasificación)". En *Animales de Dios*, compilado por Alfredo López Austin y Luis Millones, 27-80, 391-97. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores. Reedición: 2013, 2a. ed., "La fauna maravillosa de Mesoamérica (una clasificación)", en *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*, compilado por Luis Millones y Alfredo López Austin, 31-91, México: UNAM, IIA.
- 2012d. "Quelques mots en guise d'ouverture de ce colloque: l'accélération de la mutation culturelle". En *Migrations, acculturation, syncrétisme*, compilado por Elsa Carrillo-Blouin, 41-49. Brest: Université de Bretagne Occidentale, Centre de Recherche Bretonne et Celtique/Université Européenne de Bretagne.
- 2013a. "Cosmovisión, identidad y taxonomía alimentaria". En *Identidad a través de la cultura alimentaria*, 11-37. México: Conabio/UNAM.
- 2013b. "Eduardo Blanquel: su ausencia y su presencia". En *Eduardo Blanquel: a veinticinco años... su presencia*, compilado por Josefina MacGregor, 35-8. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- 2015a. "Ecumene Time, Anecumene Time: Proposal of a Paradigm". En *The Measure and Meaning of Time in Mesoamerica and the Andes*, compilado por Anthony F. Aveni, 29-52. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Library and Collection. Traducción al español: 2015, "Tiempo del ecúmeno, tiempo del anecúmeno: Propuesta de un paradigma", en *El tiempo de los dioses-tiempo: Concepciones de Mesoamérica*, compilado por Mercedes de la Garza, 11-49, México: UNAM, Centro de Estudios Mayas.
- 2015b. "Mito y género literario mítico en la tradición mesoamericana". En *Enciclopedia de la literatura en México*. México: Fundación para las Letras Mexicanas/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Sección "Literatura Oral Géneros", <http://www.elem.mx/genero/datos/12>
- 2015c. "La tradición mesoamericana entre la unidad y la diversidad". En *Senderos de la antropología. Discusiones mesoamericanistas y reflexio-*

- nes históricas, compilado por Andrés Medina Hernández y Mechthild Rutsch, 43-51. México: INAH/UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 2015d. “La unidad de la tradición mesoamericana como presupuesto para la comprensión de la diversidad”. En *Senderos de la antropología. Discusiones mesoamericanistas y reflexiones históricas*, compilado por Andrés Medina Hernández y Mechthild Rutsch, 193-201. México: INAH/UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 2015e. “Rasgos de la tradición religiosa mesoamericana”. En *Los rumbos del pensamiento. Homenaje a Yólotl González Torres*, compilado por Félix Báez-Jorge e Isabel Lagarriga Attias, 25-50. México: INAH.
- 2015f. “Sobre el concepto de cosmovisión”. En *Cosmovisión mesoamericana: reflexiones, polémicas y etnografías*, compilado por Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin, 17-51. México: El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/Fondo de Cultura Económica/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- 2017a. “La comparaison dans l’étude de la culture mésoaméricaine”. En *Espaces, temps, pratiques et représentations: Formation de la culture, formation des cultures*, compilado por Elsa Carrillo-Blouin, 27-40. Brest: Université de Bretagne Occidentale, Centre de Recherche Bretonne et Celtique.
- 2017b. “La transfiguración de las personas sagradas”. En *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge. Homenaje*, compilado por Guadalupe Vargas Montero, 49-75. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- 2017c. “Semblanza de mí mismo”. En *Alfredo López Austin, vida y obra*, compilado por Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa, v. III, 11-7. México: INAH/UNAM, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 2017d. “The Human Body in the Mexica Worldview”. En *The Oxford Handbook of The Aztecs*, compilado por Deborah L. Nichols y Enrique Rodríguez-Alegría, 399-409. Nueva York, Oxford University Press.
- 2017e. “Como tratar de mierda sin pringarse: Los cuadernos de la mierda”. En *Francisco Toledo: Obra 1957-2017*, v. IV, 75-151. Madrid, Fomento Cultural Banamex.
2020. “Zolla, misión plena”. En *Carlos Zolla in memoriam*, 99-106. México: UNAM, Programa Universitario de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad.

- 2021a. “El tiempo y los códigos”. En *Códices de México*, compilado por Baltazar Brito Guadarrama, 47-119. México: INAH/Gobierno del Estado de México.
- 2021b. “La jícara, la estera. El paisaje mesoamericano”. En *El petate y la jícara. Los estudios de paisaje y geografía cultural en México*, compilado por Federico Fernández Christlieb, 49-76. París: UNAM, Instituto de Geografía/Éditions Hispaniques.
- 2021c. “Parece que fue ayer”. En *Eduardo Matos Moctezuma, ochenta años*, compilado por Leonardo López Luján, 79-86. México: El Colegio Nacional.
- 2021d. “The Mesoamerican Conception of the Sacred Mountain: Its Projections and Architectural Manifestations”. En *Landscape, Monuments, Arts, and Rituals in Bio-Cultural Perspectives*, compilado por Naoko Matsumoto, Saburo Sugiyama y Claudia Garcia-Des Lauriers, 179-89. Okayama: Okayama University.
2022. “Conejos y liebres en la cara de la Luna”. En *Los animales y el recinto sagrado de Tenochtitlan*, compilado por Leonardo López Luján y Eduardo Matos Moctezuma, 767-87. México: El Colegio Nacional.
- En prensa a. “El mito como recurso heurístico”. En *Cosmovisiones y mitologías indígenas en México. Propuestas teóricas y metodológicas para la investigación etnográfica*, compilado por Catharine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños. México: INAH, Coordinación Nacional de Antropología.
- En prensa b. “La carga del destino en la tradición mesoamericana”. En *Temporalidades de los intercambios y de la apropiación cultural. Segundo encuentro UBO-UNAM*, compilado por Martín Ríos. México: UNAM/Universidad de Bretaña Occidental.
- En prensa c. “Los resortes ocultos de las letras”. En *Homenaje a Luis Millones Santagadea*, compilado por Claudia Rosas Lauro, Alejandro Málaga y Daniel Guzmán Salinas. Lima: Fondo Editorial de la Universidad César Vallejo.

Capítulos como coautor

López Austin, Alfredo y Baltazar Brito.

En prensa. “Antigua crónica”. En *Los cronistas de la ciudad*, México: Consejo de la Crónica en el D. F.

López Austin, Alfredo y Carlos Viesca Treviño.

1984. “Resumen general y conclusiones”. En *Historia general de la medicina en México, México antiguo, tomo I*, compilado por Alfredo López Austin y Carlos Viesca Treviño, 393-94. México: UNAM, Facultad de Medicina/Academia Nacional de Medicina.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján.

2000. “The Myth and Reality of Zuyua: The Feathered Serpent and Mesoamerican Transformation from the Classic to the Postclassic”. En *Mesoamerica’s Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs*, compilado por David Carrasco, Lindsay Jones y Scott Sessions, 21-84. Boulder: University Press of Colorado (Mesoamerican Worlds: From the Olmecs to the Danzantes). Reedición: 2002, 2a. ed., Boulder: University Press of Colorado.

2004. “El Templo Mayor de Tenochtitlan, el Tonacatépetl y el mito del robo del maíz”. En *Acercarse y mirar. Homenaje a Beatriz de la Fuente*, compilado por María Teresa Uriarte y Leticia Staines Cicero, 403-55. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas. Traducción al italiano: 2006, “Il Grande Tempio di Tenochtitlan, il Tonacatepetl e il mito del furto del mais”, en *Gli Aztechi tra passato e presente: Grandezza e vitalità di una civiltà messicana*, compilado por Alessandro Lupo, Leonardo López Luján y Luisa Migliorati, 23-50, Roma: Carocci editore.

2008. “Aztec Human Sacrifice”. En *The Aztec World*, compilado por Elizabeth M. Brumfiel y Gary M. Feinman, 137-52. Nueva York: Abrams. Traducción al español: 2010, “El sacrificio humano entre los mexicanos”, *Arqueología Mexicana* 17 (103): 24-33.

2012. “The Posthumous History of the Tizoc Stone”. En *Fanning the Sacred Flame: Mesoamerican Studies in Honor of H. B. Nicholson*, compilado por Matthew A. Boxt y Brian Dervin Dillon, 439-60. Boulder: University Press of Colorado.

2017. “State Ritual and Religion in the Sacred Precinct of Tenochtitlan”. En *The Oxford Handbook of The Aztecs*, coords. Deborah L. Nichols y Enrique Rodríguez-Alegría, 605-21. Nueva York: Oxford University Press.

En prensa. “Los mexicanos”. En *Civilización antigua de Mesoamérica*, compilado por Saburo Sugiyama. Tokio: Dosei-sha.

López Austin, Alfredo y Raymundo Mier Garza.

2003. "Antropología Transdisciplinar". En *Paneles de expertos en las siete licenciaturas de la ENAH*, compilado por Florencia Peña Saint Martin, María Elena Jiménez Saldívar, Ma. Dolores Sánchez Soler, 189-214. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Artículos como autor único

López Austin, Alfredo.

1960. "Los caminos de los muertos". *Estudios de Cultura Náhuatl* 2: 141-48.
1961. "El abogado náhuatl". *Debate* 3: 22-4.
- 1962a. "Derecho agrario azteca". *Lecturas Jurídicas* 12: 8-20, 43.
- 1962b. "Gobernantes justos, jueces sabios". *La Cultura en México* 19: i-iv.
1963. "El hacha nocturna". *Estudios de Cultura Náhuatl* 4: 179-85.
1964. "La fiesta del fuego nuevo según el Códice Florentino". *Anuario de Historia* 3: 73-91.
- 1965a. "Descripción de estupefacientes en el Códice Florentino". *Revista de la Universidad de México*, 19 (5): 17-8.
- 1965b. "El Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan según los informantes indígenas". *Estudios de Cultura Náhuatl* 5: 75-102.
- 1965c. "La literatura guaraní". *Revista de la Universidad de México* 19 (8): 22-25.
1966. "Los *temacpalitotique*: profanadores, brujos, ladrones y violadores". *Estudios de Cultura Náhuatl* 6: 97-117.
- 1967a. "Un concepto biológico de los nahuas". *El Día* 1863: 4.
- 1967b. "Cuarenta clases de magos en el mundo azteca". *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 87-118.
- 1967c. "La embriaguez de los antiguos mexicanos. Descripción de borrachos en sus textos". *Revista de la Universidad de México* 12 (1): 12-5.
- 1967d. "Términos del *nahuallatoli*". *Historia Mexicana* 17 (65): 1-36.
1969. "De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas". *Estudios de Cultura Náhuatl* 8: 51-122.
- 1970a. "Conjuros médicos de los nahuas". *Revista de la Universidad de México* 14 (11): i-xvi.
- 1970b. "Ideas etiológicas de la medicina náhuatl". *Anuario Indigenista* 30: 255-275.
- 1971a. "De las plantas medicinales y de otras cosas medicinales". *Estudios de Cultura Náhuatl* 9: 125-230.

- 1971b. "Henrico Martínez: la inclusión de la Nueva España en la cosmovisión medieval". *El siglo xvii en México* 1: 3-24.
- 1972a. "Conjuros nahuas del siglo xvii". *Revista de la Universidad de México* 27 (4): i-xvi.
- 1972b. "Instrumental médico de cerámica". *Boletín del INAH* 42: 13-7.
- 1972c. "Textos acerca de las partes del cuerpo humano y las enfermedades y medicinas en los *Primeros Memoriales* de Sahagún". *Estudios de Cultura Náhuatl* 10: 129-54.
- 1973a. "Un repertorio de los tiempos en idioma náhuatl". *Anales de Antropología* 10: 285-96.
- 1973b. "La cultura médica popular en Mesoamérica". *Gaceta Médica de México* 106 (3): 219-25.
- 1973c. "La cruz y el petate en la simbología mesoamericana y la relación entre un dios patrono y el oficio de su pueblo". *Notas Antropológicas* 1 (2): 7-9.
- 1974a. "Descripción de medicinas en textos dispersos del libro XI de los códices *Matritense* y *Florentino*". *Estudios de Cultura Náhuatl* 9: 45-136.
- 1974b. "Organización política en el Altiplano Central de México durante el Posclásico". *Historia Mexicana* 28 (4): 515-50. Reediciones: 1985, 2a. ed., en *Mesoamérica y el centro de México, una antología*, compilado por Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila, Ema Pérez-Rocha, 197-234, México: INAH (Colección Biblioteca del INAH). 2016, 3a. ed., *Estudios de Cultura Náhuatl* 52: 247-78.
- 1976a. "Cosmovisión y medicina náhuatl". *Estudios de Etnobotánica y Antropología Médica* 1: 13-28.
- 1976b. "El fundamento mágico-religioso del poder". *Estudios de Cultura Náhuatl* 12: 197-240.
1978. "Intento de reconstrucción de procesos semánticos del náhuatl". *Anales de Antropología* 15: 165-184.
1979. "Iconografía mexicana. El monolito verde del Templo Mayor". *Anales de Antropología* 16: 133-153.
- 1983a. "Almas y experiencia entre los antiguos nahuas". *Boletín de la Sociedad Mexicana de Historia y Filosofía de la Medicina* 6 (45): 223-33.
- 1983b. "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexicano". *Anales de Antropología* 20 (2): 75-87.
- 1984a. "Diez años del CISINAH-CIESAS". *Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Anales*, 1984: 35-8.

- 1984b. "En defensa de la historia de la medicina". *Boletín de la Sociedad Mexicana de Historia y Filosofía de la Medicina* 8 (50): 467-75.
- 1984c. "El programa de etnohistoria". *Anales del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social* 1984: 35-8.
- 1985a. "El dios enmascarado del fuego". *Anales de Antropología* 22: 251-85.
- 1985b. "El texto sahuaguntino sobre los mexicas". *Anales de Antropología* 22: 287-335.
- 1985c. "Os tarascos". *Dédalo* 24: 101-32.
- 1985d. "Un mito zoque-popoluca de origen africano". *México Indígena* 7: 75-9.
- 1987a. "El plan de estudios de la licenciatura en historia". *Boletín de la Facultad de Filosofía y Letras* 2: 16-7.
- 1987b. "Para historiar los ceros". *Nexos* 120: 49.
- 1988a. "La conversación continua". *Nexos* 123: 61-3.
- 1988b. "Las dos posibles interpretaciones de un mito pipil". *Anales de Antropología* 25: 315-28.
- 1989a. "Aztecas, mexicas, tenochcas y nahuas: problemas de nomenclatura". *Memoranda* 3: 5-9.
- 1989b. "El mestizaje religioso: la tradición mesoamericana y la herencia mitológica". *L'Uomo* 2 (1): 23-59.
- 1989c. "El mito del medio hombre que bajó del cielo". *Suplemento del Anuario de Estudios Americanos* 46 (2): 3-9. Reedición: 1990, 2a. ed., "El mito del medio hombre que bajó del cielo", *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica* 231: 13-6.
- 1989d. "Semblanza de Wigberto Jiménez Moreno, el historiador (León, Guanajuato, 1909-México, D. F., 1985)". *Antropológicas* 3: 86-90.
- 1989e. "Sobre el origen del falso dativo -le del español de México". *Anales de Antropología* 26: 407-16.
- 1990a. "Del origen de los mexicas: ¿nomadismo o migración?". *Historia Mexicana* 39 (3) 663-75.
- 1990b. "El barro". *México Indígena* 15: 37-9.
- 1990c. "El conejo en la cara de la Luna". *México Indígena* 12: 14-6.
- 1990d. "El invento y el descubrimiento en la concepción mítica del mundo". *México Indígena* 14: 24-6.
- 1990e. "El tiempo en Mesoamérica". *Ciencias* 18: 28-32. Reedición: 2014, 2a. ed., en *Calendario, astronomía y cosmovisión. El conocimiento mesoamericano I*, compilado por César Carrillo Trueba, 19-31, México: UNAM, Facultad de Ciencias/Siglo Veintiuno Editores.

- 1990f. “La historia de los mexicas que llegaron por el mar”. *Iichiko Inter-cultural* 2: 58-67. Traducción al japonés: 1992, *Iichiko* 22: 76-89.
- 1990g. “Un objeto de la ciencia histórica”. *Debate Feminista* 1: 172-76.
- 1990h. “Mitos y nombres”. *México Indígena* 13: 23-4.
- 1991a. “El Anticristo y los soles”. *México Indígena* 23: 58-61.
- 1991b. “El eclipse”. *México indígena* 22: 21-3.
- 1991c. “El milagro del águila y el nopal”. *México Indígena* 21: 20-3.
- 1991d. “El mito en la tradición religiosa mesoamericana”. *México Indígena* 18: 45-7.
- 1991e. “El nombre de los tarascos”. *Ojarasca* 1: 25-7. Reedición: 2007, 2a. ed., en *¿Tarascos o p'urhépecha? Voces sobre antiguas y nuevas discusiones en torno al gentilicio michoacano*, compilado por Pedro Márquez Joaquín, 193-98. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/El Colegio de Michoacán/Fondo Editorial Morevallado.
- 1991f. “Fruto asombroso”. *México Indígena* 20: 48-50.
- 1991g. “La mano derecha, la mano izquierda”. *Ojarasca* 3-4: 33-5.
- 1991h. “Las palabras del conjuro”. *México Indígena* 16-17: 18-9.
- 1991i. “Las piedras que hablan”. *México Desconocido* 175: 33-43.
- 1991j. “Los dichos”. *México Indígena* 19: 57-8.
- 1991k. “Nuestros primeros padres”. *Ojarasca* 2: 25-7.
- 1991l. “Relatos de tlacuaches”. *México Indígena* 24: 59-61.
- 1992a. “Complementos y composiciones”. *Ojarasca* 5: 40-2.
- 1992b. “Cuerpos y rostros”. *Cuadernos Americanos* 3 (33): 146-156. Reediciones: 1992, 2a. ed., *Históricas* 34: 35-44. 1991 [editado en 1993], 3a. ed., *Anales de Antropología* 28, 1991: 317-35.
- 1992c. “Homshuk: análisis temático del relato”. *Anales de Antropología* 29: 261-83. Traducción al inglés: “Homshuk: A Thematic Analysis of the Narrative”, en *Chipping away on earth: Studies in Prehispanic and Colonial Mexico in Honor of Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble*, compilado por Eloise Quiñones Keber, 131-39, Lancaster: Labyrinthos.
- 1992d. “La religión y la larga duración. Consideraciones para la interpretación del sistema mítico-religioso mesoamericano”. *Journal of Latin American Lore* 18: 53-62.
- 1992e. “Sinonimias”. *Ojarasca* 6: 22-4.
- 1992f. “Ziryab”. *Ojarasca* 7: 27-9.
- 1993a. “El árbol cósmico en la tradición mesoamericana”. *Iichiko Inter-cultural* 5: 46-66. Traducción al japonés: 1993, *Iichiko* 28: 4-25.

- Reedición: 1997, 2a. ed., *Monografías del Jardín Botánico de Córdoba* 5: 85-98.
- 1993b. "El tema evanescente". *Históricas* 37: 7-10.
- 1993c. "Las creencias sobre la muerte entre los antiguos nahuas". *Iichiko* 29: 86-105.
- 1993d. "Los dioses patronos en Mesoamérica". *Iichiko* 29: 06-125.
- 1993e. "Los juegos mexicas". *Antropológicas* 6: 22-8.
- 1993f. "Mitos de una migración". *Arqueología Mexicana* 1 (4): 33-6. Reediciones: 1995, 2a. ed., en *México Antiguo. Antología de Arqueología Mexicana*, v. 2, 222-25, México: Secretaría de Educación Pública (Biblioteca para la Actualización del Maestro). 1997, 3a. ed., *México Antiguo. Antología de Arqueología Mexicana*, v. 2, 226-29, México: Secretaría de Educación Pública, (Biblioteca para la Actualización del Maestro).
- 1993g. "Tres recetas para un aprendiz de mago". *Ojarasca* 19: 19-39.
- 1994a. "Del hecho al dicho. ¿Qué dijo Cuauhtémoc?". *Memoranda* 28: 4-9. Reedición: "Del hecho al dicho. ¿Qué dijo Cuauhtémoc?", *El Tlacuache*, suplemento cultural de *La Jornada-Morelos* 4:1-2, domingo 22 de julio de 2001.
- 1994b. "La captura de los días". *Huaxyácac* 2: 4-6.
- 1994c. "Los juegos de Sol y Luna". *Nexos* 202: 79-89.
- 1995a. "Los milenios de la religión mesoamericana, primera parte". *Arqueología Mexicana* 2 (12): 4-15.
- 1995b. "Los milenios de la religión mesoamericana, segunda parte". *Arqueología Mexicana* 3 (13): 3-9.
- 1995c. "Respuesta" [a Víctor de la Cruz, "Literaturas indígenas: sus géneros y sus críticos"], *Guchachi' reza. Iguana rajada* 51: 22-5.
- 1995d. "Tollan: Babel". *Universidad de México* 528-529: 3-8.
- 1995e. "Tras un método de estudio comparativo entre las cosmovisiones mesoamericana y andina a partir de sus mitologías". *Anales de Antropología* 32: 209-40. Reedición: 1997, 2a. ed., en *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, compilado por Antonio Garrido Aranda, 19-44, Córdoba: Obra Social y Cultural Cajasur/Ayuntamiento de Montilla.
1996. "Los rostros de los dioses mesoamericanos". *Arqueología Mexicana* 4 (20): 6-19. Reedición: 1998, 2a. ed., en *México Antiguo. Antología de Arqueología Mexicana*, v. 2: 86-99, México: Secretaría de Educación Pública (Biblioteca para la Actualización del Maestro).

- 1998a. “La parte femenina del cosmos”. *Arqueología Mexicana* 5 (29): 6-13.
- 1998b. “La sexualización del cosmos”. *Ciencias* 50: 24-33.
- 1998c. “Los ritos: un juego de definiciones”. *Arqueología Mexicana* 6 (34): 4-17.
- 1999a. “Los animales como personajes del mito”. *Arqueología Mexicana* 6 (35): 48-55.
- 1999b. “Misterios de la vida y de la muerte”. *Arqueología Mexicana* 7 (40): 4-10.
- 2000a. “Fray Bernardino de Sahagún frente a los mitos indígenas”. *Ciencias* 60-61: 4-12.
- 2000b. “Hombre kickapú”. *Alquimia* 9: 31.
2001. “Le noyau dur de la tradition mésoaméricaine”. *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses* 109: 73-7.
2002. “Reciprocidades”. *Diario de Campo* suplemento 22: 16-20.
2003. “Difrasismos, cosmovisión e iconografía”. *Revista Española de Antropología Americana* vol. extraordinario: 143-60.
- 2004a. “Ícono y mito, su convergencia”. *Ciencias* 74: 4-15. Reedición: 2014, 2a. ed., en *Calendario, astronomía y cosmovisión. El conocimiento mesoamericano I*, compilado por César Carrillo Trueba, 158-78, México: UNAM, Revista Ciencias, Facultad de Ciencias/Siglo Veintiuno Editores.
- 2004b. “La composición de la persona en la tradición mesoamericana”. *Arqueología Mexicana* 11 (65): 30-5.
- 2004c. “La concepción del cuerpo en Mesoamérica”. *Artes de México* 69: 18-39. Reedición parcial: 2007, 2a. ed., en *Cuerpos desdoblados* compilado por Héctor Velázquez, 24-7, México: Terreno Baldío Arte.
- 2004d. “La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana”. *Arqueología Mexicana* 12 (69): 20-9.
- 2004e. “Myth, Belief, Narration, Image: Reflections on Mesoamerican Mythology”. *Journal of the Southwest* 46 (4): 601-20.
2006. “Mitos e íconos de la ruptura del Eje Cósmico. Un glifo toponímico de las Piedras de Tízoc y del Ex-Arzobispado”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 89: 93-134.
- 2007a. “El hablante ofuscado. Imagen mesoamericana del ser humano”. *Quaderni di Thule. Rivista italiana di studi americanistici, Atti del XXIX Convegno Internazionale di Americanistica, Lectio magistralis*, edición digital: 29-35.
- 2007b. “Unidad y diversidad en el estudio etnográfico en México”. *Diario de Campo* 92: 98-101. Reedición: 2019, 2a. ed., *Unidad y diversidad en*

- Mesoamérica. Debates antropológicos, etnográficos, históricos*, compilado por Catharine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños 73-9, México: INAH, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- 2008a. "Los mexicas ante el cosmos". *Arqueología Mexicana*, 16 (91): 24-35.
- 2008b. "Palabras sin derrotero: Al recordar a Constantino Reyes". *Boletín de Monumentos Históricos* 12: 7-11.
- 2009a. "El dios en el cuerpo". *Dimensión Antropológica* 46: 7-45.
- 2009b. "Ligas entre el mito y el ícono en el pensamiento cosmológico mesoamericano". *Anales de Antropología* 43: 9-50.
- 2009c. "Tres semblantes, otras brechas". *Boletín Mexicano de Historia y Filosofía de la Medicina* 12 (2): 40-3.
- 2010a. "Coyolxauhqui en el mito". *Arqueología Mexicana* 17 (102): 38-41.
- 2010b. "La sexualidad en la tradición mesoamericana". *Arqueología Mexicana* 18 (104): 28-35.
2013. "La sociedad mexica y el tributo", *Arqueología Mexicana* 21 (124): 40-7.
2015. "Los gigantes que viven dentro de las piedras: Propuesta metodológica". *Estudios de Cultura Náhuatl* 49: 161-97.
2016. "La verticalidad del cosmos". *Estudios de Cultura Náhuatl* 52: 119-50.
- 2017a. "Body Universe of Nahua". *Iichiko* 134: 42-54.
- 2017b. "Los perros de Lázaro". *Arqueología Mexicana* 25 (146): 20-5.
- 2018a. "El día que salió el Sol: trece pasos y un canto". *Arqueología Mexicana* especial 83: 38-90.
- 2018b. "Evocaciones mesoamericanas: los diablos de Ocumicho". *Artes de México* 129: 42-7.
- 2018c. "Las columnas del cosmos". *Arqueología Mexicana* especial 83: 9-37.
- 2019a. "En las fauces de Leviatán". *Arqueología Mexicana* 26 (157): 18-27.
- 2019b. "Las señales. La palabra *tetzáhuatl* y su significado cosmológico". *Estudios de Cultura Náhuatl* 57: 13-29.
- 2019c. "¿Qué es un augurio?". *Arqueología Mexicana* especial 89: 22-7. Re-edición, 2019, 2a. ed, en *Tetzáhuatl: Los presagios de la conquista de México*, 34-7, México: INAH, Museo del Templo Mayor.
2020. "Caras viejas, afeites nuevos: la usanza. Respuesta a Michel Oudijk". *Estudios de Cultura Náhuatl* 60: 47-76.
- 2021a. "Homenaje a Víctor Manuel Castillo Farreras: Obituariio". *Estudios de Cultura Náhuatl* 62: 15-7.
- 2021b. "Palabra y trazo: La construcción de la figura cósmica". *Arqueología Mexicana* 28 (167): 14-21.

En prensa a. “Fases y faces de la Luna. El personaje astral en la mitología mesoamericana”. *Ciencias*.

En prensa b. “Lorenzo Ochoa Salas y nuestras prácticas del curso de Mesoamérica”. *Anales de Antropología*.

En prensa c. “Coetaneidad: homenaje a Yolotl González Torres”. *Diario de Campo*.

Artículos como coautor

Avendaño Inestrillas, Jorge, Alfredo López Austin y otros.

1984. “Mesa de discusión sobre la investigación de la historia y filosofía de la Medicina en México”. *Boletín de la Sociedad Mexicana de Historia y Filosofía de la Medicina*, 7 (50): 453-65.

Herrera Meza, María del Carmen, Alfredo López Austin y Rodrigo Martínez Baracs.

2013. “El nombre náhuatl de la Triple Alianza”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 46: 7-35.

López Austin, Alfredo y Erik Velásquez García.

2018. “Un concepto de dios aplicable a la tradición maya”. *Arqueología Mexicana* 62 (152): 20-7.

López Austin, Alfredo y Karina Munguía Ochoa.

2019. “La geminación de los dioses”. *Arqueología Mexicana* 27 (158): 16-25.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján.

2000. “La periodización de la historia mesoamericana”. *Arqueología Mexicana* 3 (43): 14-23. Reedición: 2002, 2a. ed., en *Tiempo mesoamericano (2500 a. C.-1521 d. C.)*, 6-15, México: Editorial Raíces (edición especial de *Arqueología Mexicana*, 11).

2001a. “El *chacmool* mexica”. *Caravelle, Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien* 76-77: 59-84.

2001b. “Los mexicas y el *chacmool*”. *Arqueología Mexicana* 9 (49): 68-73.

2004. “Tollan y su gobernante Quetzalcóatl”. *Arqueología Mexicana* 12 (67): 38-43.

2006. “Les agriculteurs qui semèrent des dieux: Des millénaires de tradition religieuse en Mésoamérique”. *Religions & Histoire* 7: 18-29.

2010. “La historia póstuma de la Piedra de Tízoc”. *Arqueología Mexicana* 17 (102): 60-69. Reedición: 2017, 2a. ed., en *Arqueología de la arqueología: Ensayos sobre el origen de la disciplina en México*, de Leonardo

- López Luján, 158-73, México: Instituto Nacional de Antropología/Editorial Raíces. 2019, 3a. ed., en *Arqueología de la arqueología: Ensayos sobre el origen de la disciplina en México*, de Leonardo López Luján, 158-73, México: Instituto Nacional de Antropología/Editorial Raíces.
2017. "Alcatraz/Huacalxóchitl: Símbolo de la sensualidad e instrumento de placer". *Arqueología Mexicana* 25 (147): 18-27.
- López Austin, Alfredo, Leonardo López Luján y Saburo Sugiyama.
1991. "The Temple of Quetzalcoatl at Teotihuacan: Its Possible Ideological Significance" *Ancient Mesoamerica* 2: 93-105. Traducción al español: 1991, "El Templo de Quetzalcóatl de Teotihuacan: Su posible significado ideológico", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 62: 35-52.
- López Luján, Leonardo y Alfredo López Austin
2007. "Los mexicas en Tula y Tula en Mexico-Tenochtitlan". *Estudios de Cultura Náhuatl* 38: 33-83. Traducción al inglés: 2009, "The Mexicas in Tula and Tula in Mexico-Tenochtitlan", en *The Art of Urbanism: How Mesoamerican Kingdoms Represented Themselves in Architecture and Imagery*, compilado por William L. Fash y Leonardo López Luján, 384-422, Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
2010. "El Cuartillo de Santo Tomás Ajusco". *Arqueología Mexicana* 18 (106): 18-23. 2011. "El coatepantli de Tenochtitlan: Historia de un malentendido". *Arqueología Mexicana* 19 (111): 64-71. Reedición: 2017, 2a. ed., en *Arqueología de la arqueología: Ensayos sobre el origen de la disciplina en México*, de Leonardo López Luján, 40-51, México: Instituto Nacional de Antropología/Editorial Raíces. 2019, 3a. ed., en *Arqueología de la arqueología: Ensayos sobre el origen de la disciplina en México*, de Leonardo López Luján, 40-51, México: Instituto Nacional de Antropología/Editorial Raíces.
2018. "Las cihuateteo contraatacan: El glifo 1-Mono del Centro Histórico de la Ciudad de México". *Arqueología Mexicana* 25 (152): 80-3.
- López Luján, Leonardo, Giacomo Chiari, Alfredo López Austin y Fernando Carrizosa.
2005. "Línea y color en Tenochtitlan. Escultura policromada y pintura mural en el recinto sagrado de la capital mexicana". *Estudios de Cultura Náhuatl* 36: 15-45. Traducción al italiano: 2006, "Linea e colore a Tenochtitlan. Scultura policroma e pittura murale nel recinto sacro della capitale mexicana", en *Gli Aztechi tra passato e presente: Grandezza e vi-*

- talità di una civiltà messicana*, compilado por Alessandro Lupo, Leonardo López Luján y Luisa Migliorati, 83-103, Roma: Carocci Editore
- López Luján, Leonardo, Alfredo López Austin y José María García.
2014. “El *chacmool* tolteca de la Casa del Apartado: Imitación, reuso y legitimidad”. *Arqueología Mexicana*, 22 (130): 22-9. Reedición: 2017, 2a. ed., en *Arqueología de la arqueología. Ensayos sobre el origen de la disciplina en México*. Edición de Leonardo López Luján, 28-39, México: Instituto Nacional de Antropología/Editorial Raíces. 2019, 3a. ed., en *Arqueología de la arqueología. Ensayos sobre el origen de la disciplina en México*. Edición de Leonardo López Luján, 28-39, México: Instituto Nacional de Antropología/Editorial Raíces.

Prólogos, prefacios, introducciones, presentaciones y epílogos a libros

1979. Introducción al libro de Gabriel de Rojas, Gonzalo Gallegos y Hernando de Cervantes, *Las relaciones de Cholula, Culhuacan, Teotzacualco y Amoltepeque*, 1-5. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas (Reimpresos: 15).
1989. Prefacio al libro de Italo Signorini y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, 5-8. Xalapa: Editorial UV (Biblioteca Universidad Veracruzana).
1990. Prefacio al libro de Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, 7-10. México: UNAM/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista.
1996. “Recurrent letters”, epílogo al libro de Graciela Iturbide, *Images of the Spirit*, 116-23. Nueva York: Aperture. Edición en español: 1998, epílogo del libro de Graciela Iturbide, *Imágenes del espíritu*, 116-23. México: Casa de las Imágenes.
2000. “Componentes”, prefacio al libro de Patricia Lagarde, *Herbarium: Plantas mexicanas del alma*, 14-5. México: Artes de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Libros de la Espiral).
- 2001a. Prólogo al libro de H.B. Nicholson, *Topiltzin Quetzalcoatl: The Once and Future Lord of the Toltecs*, xvii-xx. Boulder: University Press of Colorado.
- 2001b. Prólogo al libro de Inocencio V. Rodríguez Flores, *El brinco del chinelo: orgullo y tradición de Tepoztlán (hacia dos siglos de carnaval)*, 9-14. Tepoztlán: H. Ayuntamiento Municipal, 2000-2003.

2002. Prólogo al libro de José Ángel Rodríguez, *Lok'tavanej: cazador de imágenes*, 13-9. México: Casa de las Imágenes/Fonca.
- 2002a. Prólogo al libro de José Antonio Flores Farfán y Cleofas Ramírez Celestino, *Zazan tleino: adivinanzas nahuas de ayer, hoy y siempre*, 6-7. México: CIESAS/Artes de México.
2004. Introducción al libro *Cuerpo y cosmos. Arte escultórico del México precolombino*, 19. Barcelona: Forum Barcelona/INAH/Lunweg/Fundació Caixa Catalunya.
2006. Prólogo al libro de Alicia M. Barabas, *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones de Oaxaca*, 7-11. México: INAH/Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
2009. Prólogo al libro de Guy Stresser-Péan, *The Sun God and the Savior: The Christianization of the Nahua and Totonac in the Sierra Norte de Puebla, México*. Boulder: Colorado, University Press of Colorado.
2010. "Letras Flor", prólogo al libro de Flor Garduño, *Trilogía*, 1-6. México: Ediciones Tecolote.
2011. "La voz y las imágenes", prólogo al libro de Norma Muñoz Ledo, *Supernaturalia. Una aventura por la tradición oral de México*, 4-7. México: Altea.
2013. Prólogo al libro *Cuernos y colas del Diablo*, compilado por Luis Millones y Alfredo López Austin, 7-30. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.
- 2014a. Epílogo al libro de José Pardo-Tomás y Mauricio Sánchez Menchero, *Geografías Médicas. Orillas y fronteras culturales de la medicina (siglos XVI y XVII)*, 149-55. México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- 2014b. "Cantor de resortera", prólogo al libro de Mardonio Carballo con ilustraciones de Mauricio Gómez Morín, *Tlajpialketi o la canción del Maíz*, 9. México: Consejo Nacional de Fomento Educativo.
2015. Presentación al libro de Luis Gutiérrez Romero y Rodolfo Cordero López, *La alimentación y la cocina serrana y chinampera de Milpa Alta y Xochimilco*, 13-19. México: Crisol Mágico del Sur.
2018. Presentación al libro compilado por María Elena Aramoni, *El mundo prehispánico de Guanajuato: Plazuelas, lugar de la Serpiente de Fuego*, 2-6. México: INAH.
2019. Prólogo al libro de Luis Millones y Renata Meyer, *Iras y castigos de la Madre Tierra: Los "encantos" de Sarhua*, 9-13. Lima: Escuela Nacional Superior de Folklore "José María Arguedas".

2020. “Historias diablescas”, prólogo al libro de Eva María Garrido Izaguirre, *Donde el diablo mete la cola. Antropología del arte y estética indígena*, 13-20. Morelia: UNAM, Unidad Morelia, Laboratorio Nacional de Materiales Orales, Escuela Nacional de Estudios Superiores.
2021. “El vuelo del mito”, prólogo al libro de Miguel Alberto Bartolomé, *Los viajes de Sol y Luna: El ciclo de los gemelos en Oaxaca, México y América del Sur*, 13-23. México: INAH/Fondo de Cultura Económica.

Textos periodísticos como autor único

López Austin, Alfredo.

1987. “El 10 de febrero”. *La Jornada*, 9 de febrero: 6.
1989. “Investigadores en dificultades”. *Nexos* 133: 24.
1993. “Un collar de pequeños placeres”, *El Nacional, Lecturas: Revista de libros* 208, 20 de marzo: 1-2.
1996. “En torno a Ojarasca”. *La Jornada Semanal* 69, 30 de junio: 19.
1998. “Acteal y las ‘declaraciones geniales’”. *Problemas del Desarrollo, Revista Latinoamericana de Economía* 29 (112): 193-200.
1999. “Portafolios”. *Letras Libres* 1: i.

Textos periodísticos como coautor

- Bartra, Armando, Gustavo Esteva, Alfredo López Austin, Adriana López Monjardin, Francisco Pineda, Andrés Barreda, Francisco López Bárcenas, Dolores González, Sergio Rodríguez, Javier Elorriaga, Eugenia Gutiérrez, Paz Carmona, Ramón Vera y Eugenio Bermejillo.
1998. “Los Acuerdos de San Andrés y los proyectos de autonomía”. *Chiapas* 6: 151-209.
- Díaz Cuevas, Salvador, José García López, José Luis Gutiérrez Calzadilla, Alfredo López Austin, Jorge Martínez Stack, Alberto Monroy Limón, Antonio Santos Romero y Héctor Tamayo
1988. “Reflexiones sobre la organización académica de la UNAM”. *Perfil de La Jornada*, 28 de junio: i-iii.
- Díaz Cuevas, Salvador, José García López, Alfredo López Austin, Jorge Martínez Stack, Antonio Santos y Héctor Tamayo.

1989. "La Comisión Organizadora del Congreso Universitario". *Perfil de La Jornada*, 9 de febrero: i-iii.
- López Austin, Alfredo y Otto Schumann.
1992. "La enfermedad, personaje sobrenatural en el México prehispánico". *Excélsior*, 8 de diciembre: I, 1-2.

Reseñas bibliográficas

Alfredo López Austin.

- 1964a. Al libro de Clarence King, *Cooperando con pequeños poblados*. En *América Indígena* 24 (1): 71-2.
- 1964b. Al libro compilado por Edward H. Spicer, *Problemas humanos en el cambio tecnológico*. En *América Indígena* 24 (1): 74-5.
- 1964c. Al libro de Timothy J. O'Leary, *Ethnographic Bibliography of South America*. En *América Indígena* 24 (1): 78-9.
- 1964d. Al libro editado por Sol Tax, *Horizons of Anthropology*. En *América Indígena* 24 (2): 198-200.
- 1964e. Al libro de Alejandro Lipschutz, *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje*. En *América Indígena* 24 (3): 270-72.
- 1964f. Al libro de Julio de la Fuente, *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*. En *América Indígena* 24 (4): 384-88.
- 1965a. Al libro de Miguel León-Portilla, *El reverso de la conquista: relaciones aztecas, mayas e incas*. En *América Indígena*, 25 (1): 142-46.
- 1965b. Al libro de Paulo de Carvalho Neto, *Diccionario del folklore ecuatoriano*. En *América Indígena* 25 (2): 259-61.
- 1965c. Al libro de Roberto Cardoso de Oliveira, *O índio e o mundo dos brancos: A situação dos tukuna do Alto Solimoes*. En *América Indígena* 25 (3): 340-42.
- 1965d. Al libro editado por Ángel Ma. Garibay K., *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. En *América Indígena*, v. 25 (4): 437-39.
1966. Al libro editado por Ángel Ma. Garibay K., *Poesía náhuatl*. En *Revista de la Universidad de México*. 11 (1): 29.
1977. Al libro de Noemí Quezada, *Amor y magia amorosa entre los aztecas*. En *Anales de Antropología* 24: 452-53.
1984. Al libro de Lycurgo de Castro Santos Filho, *História Geral da Medicina Brasileira*, En *Quipu* 1 (3): 467-69.

1986. Al libro *Actas de Cabildo de Tlaxcala: 1547-1567*, traducido por Eustaquio Celestino Solís, Armando Valencia R. y Constantino Medina Lima. En *Papeles de la Casa Chata* 2: 92-3.
- 1991a. Al libro de Susan Gillespie, *The Aztec Kings: The Construction of Rulership in Mexican History*. En *History of Religions Journal* 31 (1): 75-7.
- 1991b. Al libro de María Elena Aramoni Burguete, *Talokan Tata, Talokan Nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. En *Anales de Antropología* 28: 492-97.
- 1993a. Al libro de Carmen Boullosa, *Llanto. Novelas imposibles*. En *La Jornada Semanal* 203: 10-1.
- 1993b. Al libro de Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado*. En *Mar de Tinta* 4: 14-6.
- 1993c. Al libro de Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado*. En *Ojarasca* 20-21: 39-43.
- 1997a. Al libro de Guy Stresser-Péan, *El Códice de Xicotépec: Estudio e interpretación*. En *Historia Mexicana* 46 (3): 653-58.
- 1997b. Al libro de Federico Navarrete, *La vida cotidiana en tiempos de los mayas*. En *La Jornada Semanal* 130: 10-11.
1998. Al libro compilado por Beatriz de la Fuente, *La pintura mural prehispánica en México, v. I, Teotihuacán*. En *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 72: 151-55.
2000. Al libro de Guy Stresser-Péan, *Los Lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas*. En *Historia Mexicana* 49 (3): 527-32.
2001. Al libro compilado por Federico Navarrete y Guilhem Olivier, *El héroe entre el mito y la historia*. En *Históricas* 60: 58-62.
2005. Al libro compilado por Johanna Broda y Catherine Good Eshelman, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. En *Diario de Campo* 77: 88-91.
2012. Al libro de Carlos Javier González González, *Xipe Tótec: guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*. *Anales de Antropología* 46: 273-78.
2013. Al libro de Félix Báez-Jorge, **¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografía populares**. En *La Palabra y el Hombre* 25: 74.
2018. Al libro de Fernando Martínez Cortés, Lourdes Viesca Treviño y Yolanda Casado Rodríguez, *En los estantes de El Gran Cairo está la historia cultural de Tlalpujahuá*. En *Tzintzun* 68: 323-30.

Guiones de televisión

López Austin, Alfredo.

1976a. “Cosmovisión”. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas/Televisa.

1976b. “Magia”. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas/Televisa.

1976c. “Mesoamérica en el Posclásico”. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas/Televisa.

1979. “La cosmovisión de los antiguos nahuas”. México: FONAPAS.

2011. “Los pueblos originarios: historia y actualidad”, serie *El Pueblo Mexicano*. México: TVUNAM.

Entradas de enciclopedia

1967-1968. Numerosas entradas sobre etimologías nahuas. *Enciclopedia de México*. México: Enciclopedia de México.

1975-1976. Numerosas entradas sobre Mesoamérica y el México indígena. En *Diccionario enciclopédico Salvat universal*. 20 vols. Barcelona: Salvat Editores.

1997. Numerosas entradas. En *Diccionario de arquitectura mesoamericana*, compilado por Paul Gendrop. México: Trillas.

2016. Quince entradas. *Conceptos y fenómenos sociales de nuestro tiempo*, compilado por Pablo González Casanova. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, <http://conceptos.sociales.unam.mx/>

Leonardo LÓPEZ LUJÁN
Instituto Nacional de Antropología e Historia

“No estimaban en nada la muerte...”

El destino sacrificial en Mesoamérica: aceptación, rechazo y otras actitudes de las futuras víctimas

“They Have No Regard for Death...”

Sacrificial Fate in Mesoamerica: Acceptance, Rejection, and Other Attitudes of Future Victims

Guilhem OLIVIER

<https://orcid.org/0000-0002-9681-592X>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Instituto de Investigaciones Históricas

olivier@unam.mx

Resumen

La actitud de las futuras víctimas ante su destino sacrificial ha sido interpretada de muy distintas maneras: el cumplimiento de una función cósmica para alimentar al Sol y a la Tierra, la aceptación en virtud de un fatalismo sostenido por la creencia en un destino ineluctable o el sometimiento a un sistema político que aterrorizaba a las poblaciones. Aunque son escasas las fuentes que describen el estado de ánimo de las víctimas, algunas representaciones en códices y, sobre todo, valiosos testimonios recopilados en español y en náhuatl en el siglo XVI dan cuenta de actitudes muy diversas por parte de los futuros sacrificados. Al considerar la edad, el género y el origen social de las víctimas, sus funciones según los contextos rituales —en ocasiones personifican a deidades—, así como las distintas valoraciones del acto sacrificial —desde la exaltación heroica hasta la asignación un destino nefasto—, es posible esbozar un panorama más completo y matizado de las actitudes de los mesoamericanos ante la práctica ritual del sacrificio.

Palabras clave: Mesoamérica, sacrificio humano, víctima sacrificial, destino

Abstract

The attitude of future victims confronted with their sacrificial fate has been interpreted in multiple ways, from fulfilling a cosmic function to feed the Sun and Earth, acceptance of a fatalism sustained by belief in an unavoidable destiny, to subjugation to a political system that terrorized populations. Although sources describing the victims' mood are scarce, some representations in codices and above all valuable testimonies in Spanish and Nahuatl compiled in the sixteenth century attest to the highly diverse attitudes of future sacrificial victims. By considering age, gender, and social origin of victims, their functions depending on ritual contexts—on occasions personifying deities—as well as the different views of the sacrificial act—from heroic exaltation to the assignment of a nefarious fate—it is possible to sketch out a more complete and nuanced panorama of the attitudes of Mesoamerican peoples regarding the ritual practice of sacrifice.

Keywords: Mesoamerica, human sacrifice, victim of sacrifice, destiny

Fecha de recepción: 31 de marzo de 2022 | Fecha de aceptación: 3 de junio de 2022



© 2023 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>

“No estimaban en nada la muerte que les estaba aparejada”. Con estas palabras concluye fray Bernardino de Sahagún (2000, 103) un apartado sobre los llamados “esclavos” (*tlatlacohtin*) que iban a ser sacrificados durante la veintena de Panquetzaliztli. Comprados por los mercaderes (*pochtecah*) en el mercado de Azcapotzalco, los esclavos (elegidos para representar a los dioses de este gremio) eran bañados ritualmente y bien alimentados. Según los colaboradores nahuas de Sahagún (1950-82, lib. I: 43-44), después de revestir atavíos divinos, “bailaban en la azotea de la casa o bien en el mercado, andan cantando, terminan su canto burlándose de la muerte” (*ipā mjtotiaia in tlapanco, anoço tianquizco: cuicatinemj, tlatlahtlamj yn jncujc, ynjc momiquizquequeloa*).¹ Este fragmento constituye uno de los pocos atisbos que nos informan sobre la actitud de los individuos destinados a la inmolación ritual.² De hecho, los testimonios al respecto son escasos y proceden en su mayoría de cronistas (tanto conquistadores como religiosos) que describen acontecimientos rituales que no presenciaron y sobre los cuales emiten juicios de valor que pueden distorsionar el supuesto estado de ánimo que atribuyen a las víctimas (Popescu 2019). De ahí la importancia de analizar de manera crítica estas fuentes (incluyendo las descripciones en lengua náhuatl que proceden directa o indirectamente de testigos que participaron en actos sacrificiales) para tratar de dar respuesta a cada una de las siguientes preguntas: ¿aceptaban desempeñar las víctimas su papel sacrificial en virtud de un fatalismo sostenido por la creencia en un destino ineluctable?, ¿eran víctimas de un sistema político destinado esencialmente a aterrorizar a las poblaciones?, ¿nos permiten las fuentes diferenciar las actitudes de distintos tipos de sacrificados? y, finalmente, ¿se pueden conciliar los datos que exaltan la muerte sacrificial con la perspectiva de un más allá glorioso y las informaciones que asignan un destino sacrificial a los que nacían en un signo nefasto?

Como ya lo dijimos, las fuentes son parcas en cuanto a las reacciones de las futuras víctimas.³ Empecemos con las representaciones de cautivos

¹ Todas las traducciones son nuestras, salvo mención contraria. Agradezco sobremanera a la doctora Berenice Alcántara Rojas por haber revisado mis traducciones de textos en náhuatl.

² Si bien varios autores han abordado el tema de manera tangencial en sus obras, hasta donde sabemos, los estudios más detallados son los de Clendinnen (1998 [1991], 123-53), Graulich (2005, 212-16, 279-85) y Olivier (2004 [1997], 370-72).

³ En un caso excepcional, se ha podido documentar la angustia de un niño de 8 o 9 años sacrificado en el monte Aconcagua en los Andes; su cuerpo estaba cubierto de excremento

que aparecen en los manuscritos pictográficos, por ejemplo, en los códices del llamado Grupo Borgia, en los cuales “las víctimas sacrificiales no muestran dolor” (Boone 2007, 51); en cambio en los códices mixtecos es posible observar la presencia de lágrimas en el rostro de algún futuro sacrificado. Así, en el *Códice Zouche Nuttall* (1992, láms. 83-84) el cautivo 4-Viento está llorando cuando el famoso 8-Venado Garra de Jaguar lo captura, en tanto que el prisionero 10-Perro, colocado sobre un *temalacatl*, también muestra lágrimas en los ojos mientras combate con guerreros disfrazados de jaguar (véase figura 1). Lo mismo sucede con su hermano 6-Casa, sacrificado por flechamiento, como puede verse en la lámina siguiente del mismo códice (véase figura 2).

Para el México central, es muy significativo el topónimo Cuextécatl Ichocayan, “El Lugar donde Lloró el Huasteco”, que aparece en el *Códice Boturini* (1964, lám. 5) como una de las etapas de la migración mexicana (véase figura 3). Por una parte, el huasteco con la nariz agujereada representa el prototipo de los sacrificados entre los mexicas (Olivier 2015, 541-47); por otra parte, el llanto del huasteco alude a un episodio de la historia tolteca durante el cual las Ixcuiname sacrificaron por flechamiento a sus esposos huastecos (Seler 1985 [1894], 315-16). En efecto, según los “Anales de Cuauhtitlan”,

y donde se dice Cuextécatl Ichocayan hablaron con sus cautivos, que apresaron en Cuextlan, y les certificaron esto que les dijeron: “Ya vamos a Tollan; seguramente llegaremos a la tierra y haremos la fiesta; hasta ahora nunca ha habido flechamiento y nosotros vamos a iniciarlo, nosotras os flecharemos.” Después que lo oyeron sus cautivos, se afligieron y echaron a llorar (“Anales de Cuauhtitlan” 1945, 13; 1992a, 15; 1992b, 39-40).⁴

También son llamativas las lágrimas de los esclavos a punto de ser sacrificados —prisioneros en una jaula de madera (*quauhcalco*)— que fueron representados en una viñeta del *Códice Florentino* (1979, vol. I, lib. II: fol. 58v) (véase figura 4).

y de vómito debido, según los autores del estudio, a un fuerte estrés antes de su inmolación (Socha, Reinhard y Chávez Perea 2020, 143).

⁴ “auh yn ompa mitoa cuextecatli ichocayan oncan quinnonotzque ynmalhuan quimaçique cuextlan quinyolyuhtlamachtique yn quimilhuique ca ye tihui yn tollan amoca tlaltech taçizque amoca tilhuichihuazque ca ayayc tlacacalihua tehuantin ticpehualtitihue tamechminazque yn oquicacque ynmalhuan niman yc chocaque tlaocoxque”. Traducción de Primo Feliciano Velázquez.

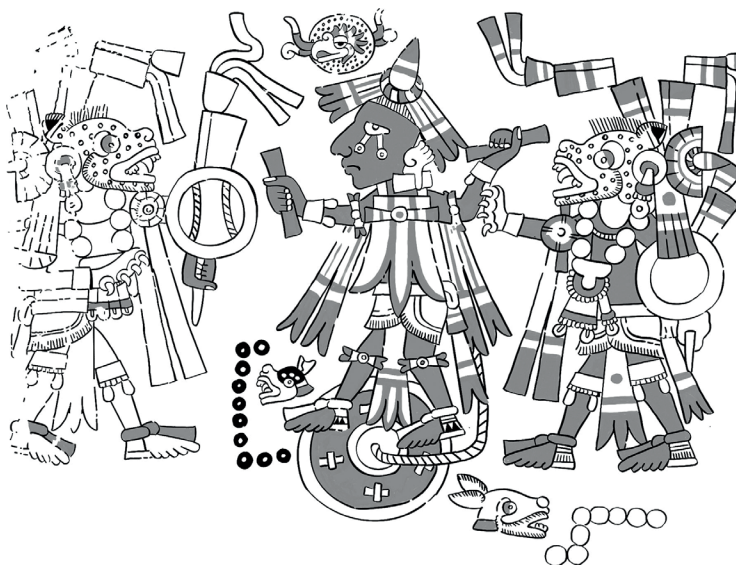


Figura 1. Durante el sacrificio gladiatorio, la futura víctima, 10-Perro, está llorando (Códice Zouche-Nuttall 1992, lám. 83). Dibujo de Aurora Olivier Ruiz

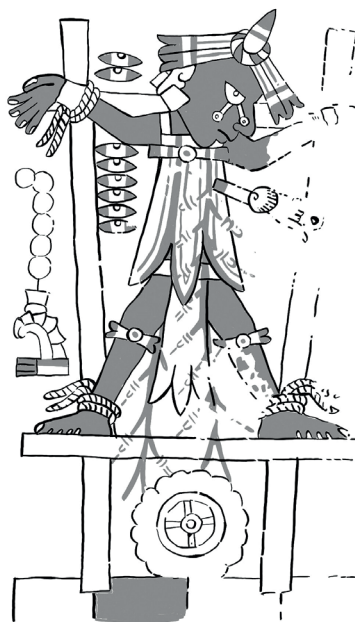


Figura 2. El cautivo 6-Casa, sacrificado por flechamiento, está llorando (Códice Zouche-Nuttall 1992, lám. 84). Dibujo de Aurora Olivier Ruiz

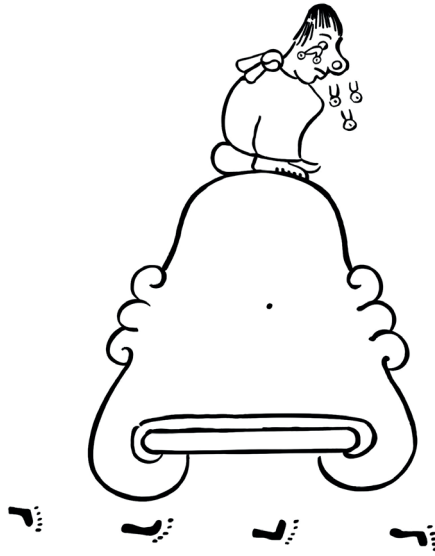


Figura 3. El topónimo Cuextécatl Ichocayan, “El Lugar donde Lloró el Huasteco”, alude al sacrificio de los huastecos realizado por las Ixcuiname (*Códice Boturini* 1964, lám. 5). Dibujo de Aurora Olivier Ruiz

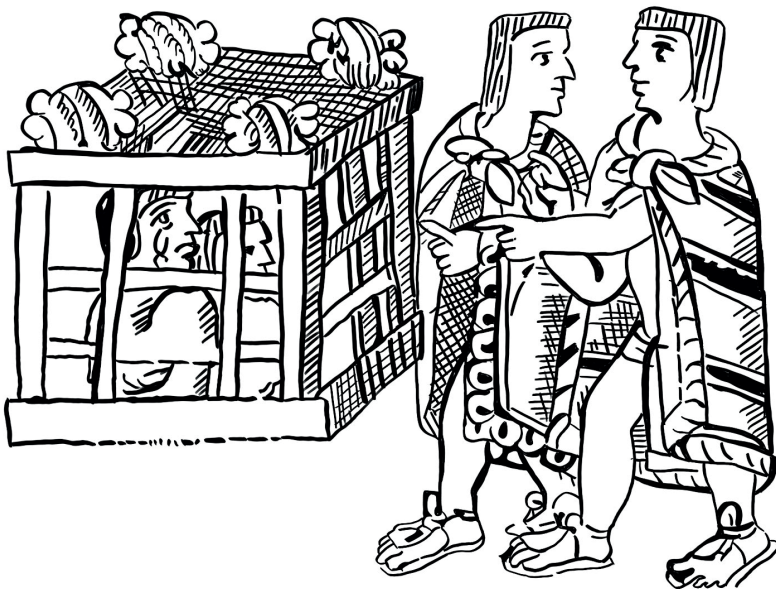


Figura 4. Las futuras víctimas que pasaban la noche en jaulas de madera fueron representadas llorando (*Códice Florentino* 1979, vol. I, lib. II: fol. 58v). Dibujo de Aurora Olivier Ruiz

Otra postura que encontramos en la iconografía mesoamericana y que se puede relacionar con el destino sacrificial es el “ademán de pesar o de aflicción”, que consiste en llevarse la mano al rostro, a la altura de los ojos y de la frente (Miller y Martin 2004, 30; Graña Behrens 2009, 157; Escalante Gonzalbo 2010, 322-23). En un caso muy explícito del *Códice Zouche-Nuttall* (1992, lám. 4), una víctima amarrada con cuerdas y con el cuerpo rayado hace este ademán antes del momento de su inmolación (véase figura 5). Resulta llamativo el hecho de que algunos cautivos mayas de la época clásica presenten la misma actitud. Por ejemplo, en un relieve conservado en el Kimbell Art Museum (Texas) puede verse que el rey Escudo Jaguar III de Yaxchilán recibe a unos cautivos amarrados y humillados, uno de los cuales levanta la mano a la altura de su rostro (Miller y Martin 2004, 30-31) (véase figura 6). De hecho, en la iconografía maya clásica encontramos actitudes de humillación y de dolor expresadas por las víctimas (Houston, Stuart y Taube 2006, 190-218).

En cuanto a las fuentes escritas, la mayoría de ellas describen los sacrificios realizados en determinados contextos espaciales y temporales, detallan las funciones y los atavíos de los actores, pero generalmente no registran los estados de ánimo de las víctimas. Si bien no contamos para Mesoamérica con relatos autobiográficos como el de Hans Staden (2005 [1557]), en el cual expresa su angustia ante su muerte anunciada entre los tupinambas de Brasil,⁵ hemos logrado reunir unos cuantos testimonios, fragmentos generalmente breves pero que nos abren pequeñas ventanas sobre las actitudes y los sentimientos de las futuras víctimas de sacrificio.

Empecemos con el juicio sin apelación de fray Toribio de Benavente o Motolinía (1985, 148): “y nadie piense que ninguno de los que sacrificaban matándolos y sacándoles el corazón, o cualquier otra muerte, que no era de su propia voluntad, sino por fuerza, y sintiendo muy sentida la muerte y su espantoso dolor.” En efecto, es notoria la desesperación de algunas víctimas y el recurso a la violencia física con el fin de obligarlas a llegar al lugar de la inmolación. Por ejemplo, durante la fiesta de Ochpaniztli, los futuros sacrificados eran aventados desde una alta plataforma y luego degollados. Fray Diego Durán precisa que

⁵ Bernal Díaz del Castillo (1988, 444) menciona en la región de Chalco un sitio que los conquistadores nombraron “Pueblo-Morisco”, en el cual fueron sacrificados unos españoles. En el lugar donde estaban presos, uno de ellos alcanzó a escribir en la pared: “Aquí estuvo preso el sin ventura de Juan Yuste, con otros muchos que traía en mi compañía”. Testimonio breve sin duda pero que transmite la angustia de los prisioneros europeos.



Figura 5. Una víctima amarrada con cuerdas y con el cuerpo rayado realiza el “ademán de pesar o de aflicción”, previamente a su inmolación (Códice Zouche-Nuttall 1992, lám. 4). Dibujo de Aurora Olivier Ruiz



Figura 6. Un cautivo maya realiza el “ademán de pesar o de aflicción” ante el rey Escudo Jaguar III de Yaxchilán (Kimbell Art Museum) (Miller y Martin 2004, 30-31). Dibujo de Elbis Domínguez

hacíanle subir por aquellos palos arriba con vna coroa de papel puesta en la caueça yendo tras el aquellos quatro ayudandole a subir y si acaso con el temor de la muerte desmayaua picauale con vnas puyas de magey las acentaderas y en llegando que llegauan a donde los dos estauan arriba apartauanse los que yban tras el y los que arriba estaban renpujandolo y benia desde lo alto de los palos abajo y dauan tan gran porraço abajo que se hacia pedaços [...] (Durán 1995, 2: 152).

Durante la veintena de Tlacaxipehualiztli, los colaboradores nahuas de Sahagún (1950-82, lib. II: 47-48) describen a las futuras víctimas que sus captores entregaban a los sacerdotes encargados de sacrificarlas en lo alto del templo. Los sacerdotes los agarraban por los cabellos y los obligaban a subir los peldaños del edificio: “Y algún cautivo de veras se desmaya, se desmaya de miedo, solamente va cayéndose en el suelo, solamente lo arrastran por fuerza” (*Auh y naca malli, vel çotlaoa, iolmiquj, ça chachapantiuh, ça qujvilana*). Se expresan también manifestaciones de tristeza o de pesar, a veces de manera discreta, como en esta descripción de la veintena de Panquetzaliztli: después de bailar, al regresar a las casas de sus captores, “En vano les dan [comida]; algunos todavía comen, pero otros ya no comen” (*in nen qujntlamaca; in cequjntin oc ontlaqua; auh in cequjntin aocmo tlaqua*) (Sahagún 1950-82, lib. II: 143). De la misma manera, los esclavos bañados ofrecidos por los *pochtecah*, en vísperas de su inmolación, “Ya no pueden comer; acaso los procuran, pero ellos tienen el corazón afligido, no más están pensando en su muerte” (*aocmo uel quicua in nelli mach quincuitlahuiltia za yuh qui nentlamati in inyollo za ye quimaticate in immiquiz*) (Sahagún 1961, 148-49).⁶

Acerca de las mujeres sacrificadas en el templo de Coatlan durante la veintena de Quecholli, los colaboradores nahuas de Sahagún (1950-82, lib. II: 140) explican cómo “una vez que han subido [al templo], van cantando mucho, algunas van danzando, otras lloran mucho” (*in jquac tleco, cenca cujcativi, cequjntin mjtotitivi, in cequjntin vel choca*). Otro caso interesante al respecto es el de la representante de la diosa anciana Ilamatecuhtli durante la veintena de Títitl: “cuando danzaba, bien lloraba y suspiraba, se sentía agotada, porque solamente era un poco de tiempo, a lo mucho un tiempo, a lo mucho un tiempo corto, ya va a cumplir su función de *tlacohlti* [esclava], ya va a perder las cosas de este mundo” (Sahagún 1950-82, lib. II: 156).⁷

⁶ Traducción de Ángel M. Garibay K.

⁷ “Auh in jquac mjtotiaia, vel mochoqujliaia, yoan elcicivia, mociappoa: ca ça achitonca, ça ixqujch cavitl y, ça ixqujch cavitontli y, in ie ontlacotiz, in ie compoloz talticpactli”.

Se mencionan también las lágrimas de un “mozo” a punto de ser sacrificado en Yucatán al principio de la época colonial: “Diego Pech, cacique, dijo al que quería matar, que estaba llorando: ‘Esfuérzate y consuélate pues no te hacemos mal ahora ni te echamos en mala parte ni en el infierno sino en el cielo y en la gloria al modo de nuestros antepasados que así lo acostumbraban’” (Scholes y Adams 1938, 1: 106).

Desde luego, en los casos que acabamos de mencionar las víctimas estaban enteradas de su triste destino. En cambio, existían personificadores de divinidades que al parecer ignoraban la suerte que les estaba reservada. Así, a la mujer que representaba a la diosa Toci se le aseguraba que iba a compartir el lecho del rey. Además, era indispensable mantenerla alegre, ya que su tristeza, se decía, desencadenaba la muerte de los guerreros en el campo de batalla (Sahagún 1950-82, lib. II: 119). Es más, a propósito de la misma representante de Toci, Durán comenta que

la entregauan a siete biejas medicas o parteras las quales la seruian y administrauan con mucho cuidado y la alegrauan diciéndole muchas gracias y contándole muchos cuentas y consejas y aciendole tomar placer y alegría probacandola á reyr porque como he dicho si estos que representauan los diosses y las diossas bibos se enristecían acordandose que hauian de morir teníanlo por el mas mal agüero de todos y asi a fin de que no se enristeciesen procurauanles dar todo contento y regocijo [...] (Durán 1995, 2: 150).

De la misma manera, acerca del famoso guerrero tlaxcalteca Tlalhuicole (capturado por los mexicas) se dice que aun cuando estaba “servido y honrado” por Motecuhzuma, “lo allaban cada día llorando y muy desconsolado, sospirando por sus hijos y mujeres, lo cual fue avisado á Monteçuma, porque esta gente, entre los malos agüeros que tenían, era de que los presos y cativos se enristeciesen” (Durán 1995, 1: 520).⁸

Otro ejemplo sumamente interesante concierne al personificador de Ixcozauhqui (el dios del fuego) (véase figura 7): para alegrar los últimos momentos de su existencia divina, la persona que lo había comprado le proporcionaba una alimentación abundante y refinada, así como los servicios de una *ahuiani* (prostituta): “Y una prostituta se convertía en su guardián: ella siempre lo regocijaba, lo acariciaba, le decía bromas, lo hacía reír,

⁸ Precisemos que se trata de una versión mexicana de la historia de este personaje. Más adelante veremos cómo el cronista tlaxcalteca Diego Muñoz Camargo lo describe de una manera mucho más halagadora (sobre estas versiones contradictorias, véase Graulich 2000).



Figura 7. Un joven guerrero cautivo representa al dios del fuego Ixcozauhqui (*Códice Florentino* 1979, vol. I, lib. II: fol. 103r).
Dibujo de Aurora Olivier Ruiz

bromeaba con él, se ocultaba tras su cuello, lo abrazaba del cuello, lo espulgaba, lo peinaba, destruía su tristeza [...]” (Sahagún 1950-82, lib. II: 169).⁹ Nos permitimos destacar el carácter sumamente conmovedor de este fragmento, ya que pocas veces es posible conocer con tanto detalle la intimidad y el estado de ánimo de las víctimas sacrificiales.

En estos casos se evitaban la tristeza y las lágrimas de las víctimas, sentimientos considerados como de mal agüero.¹⁰ En cambio, los llantos de los niños sacrificados para conseguir las anheladas lluvias eran requeridos, y sobre ello, los colaboradores de Sahagún (1950-82, lib. II: 44) precisan una explicación excepcional en el corpus sahaguntino: “Y si los

⁹ “auh ce avienj, in jtepixcauh muchioaia: muchipa caviltia, caavilia, qujcamanalhuja, qujvetzqujya, qujquequelo, iquechtlan âaquj, qujquechnaoa, caatemja, qujtzitziqaoazvia, qujpepetla, qujtlaoculpopoloa [...]”.

¹⁰ Según Alfredo López Austin (1973, 125), “Así como la meditación, la penitencia o el contacto con los objetos receptores hacían adquirir la fuerza [divina], otros actos la alejaban. Uno de ellos era la eyaculación seminal, aunque tal vez sea más correcto interpretar sólo la provocada por contacto femenino [...]. Alejaban también la fuerza, la tristeza y las lágrimas, por lo que había que evitar que se entristecieran ciertas imágenes vivas de los dioses que iban a ser sacrificadas.”

niñitos van llorando, si sus lágrimas van derramándose, si sus lágrimas van colgándose, se decía, se expresaba: ‘seguramente lloverá’. Sus lágrimas significan la lluvia” (*Auh in pipiltzintzinti, intla chocatiuh, intla imixaio toto-catiuh, intla imixaio pipilcatiuh, mitoaia, moteneoaia, ca qujiaui: yn imixaio qujnezcaiotiaia, in qujiaujtl*) (Read 2005, 58-59; Graña Behrens 2009, 162-63) (véase figura 8). Es decir que los significados de las expresiones de tristeza o de alegría requieren de un cuidadoso análisis contextual (Read 2005; Graña Behrens 2009). Ya vimos cómo en el *Códice Zouche-Nuttall* (1992, láms. 83-84) las víctimas sacrificiales fueron representadas llorando, lo cual, en este caso, no parece tener connotaciones funestas, sino que constituye una convención pictográfica para designar a los futuros sacrificados (véanse figuras 8 y 9).

Sea como fuere, y para seguir analizando la actitud de las víctimas sacrificiales, es sumamente ilustrador el caso del representante de Tezcatlipoca durante la veintena de Tóxcatl (véase figura 9). En efecto, varias fuentes describen con detalle cómo, a lo largo de un año, un joven noble, cautivo de guerra hablante de náhuatl, personificaba a una de las más importantes deidades del panteón mexica (Olivier 2004 [1997], 360-72). Los textos detallan las significativas consideraciones de las que era objeto: cuidados corporales, entrenamiento para actuar, para hablar con elegancia, para tocar la flauta, etcétera. El rey mexica incluso lo consideraba como “su dios amado” (*ytlaço-teouh*) y lo ataviaba personalmente (Sahagún 1950-82, lib. II: 69).

Ahora bien, la “libertad de movimiento” que los colaboradores de Sahagún (1950-82, lib. II: 68-69) atribuyen al *ixiptla* de Tezcatlipoca era sin duda relativa, puesto que el joven estaba acompañado por cuatro servidores que habían ayunado durante un año y por cuatro maestros de jóvenes (*teachcaoan, tetiachcaoan*). Durán (1995, 2: 68-69) asegura que doce personas (¿sacerdotes?) estaban encargadas de su vigilancia, y que, en caso de fuga, el propio guardia principal se convertía en el personificador de Tezcatlipoca destinado al sacrificio.

El representante del dios pasaba la noche en una celda de madera, algo que también menciona el dominico cuando describe al *ixiptla* de Quetzalcóatl en Cholula (Durán 1995, 2: 72). Acerca de los mercaderes (*pochtecah*) que compraban esclavos para que fueran sacrificados, los colaboradores de Sahagún (1950-82, lib. IX: 46) precisan que las futuras víctimas pasaban la noche en jaulas de madera (*quauhcalco*) y que a las mujeres se les proporcionaba algodón: “acaso hilaría mientras esperaba la muerte” (*açoc tzaoaia inic quichistica in imiquiz*) (véase figura 4). A la representante de



Figura 8. Las lágrimas de los niños a punto de ser inmolados auguran la abundancia de las lluvias (*Códice Borbónico* 1991, lám. 25).

Dibujo de Aurora Olivier Ruiz

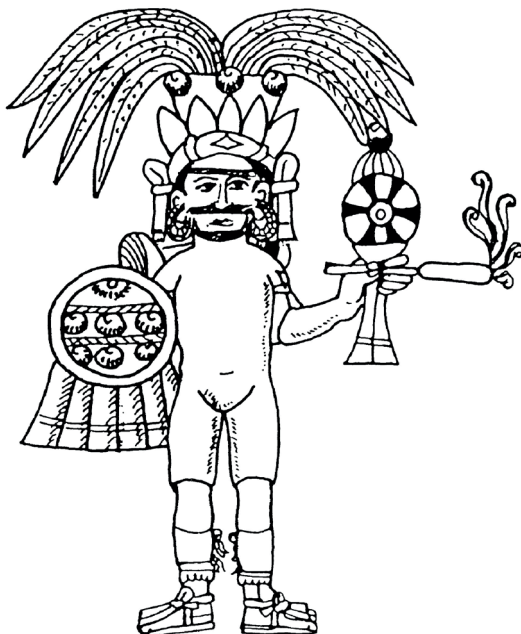


Figura 9. Un joven guerrero cautivo de origen noble representa a Tezcatlipoca durante la veintena de Tóxcatl (*Códice Florentino* 1979, vol. I, lib. II: fol. 30v). Dibujo de Rodolfo Ávila

la diosa Toci, “para que no pecasse y cometiese algún delito desde este día [en el que fue elegida para representar a la diosa] la encerrauan y guardauan con mucho cuidado en vna jaula” (Durán 1995, 2: 150). En cuanto a los futuros sacrificados durante la veintena de Izcalli, ellos estaban atados de la cintura con una cuerda —incluso cuando tenían que salir a orinar, precisan los colaboradores de Sahagún (1950-82, lib. II: 163)— y eran vigilados por guardianes.

Abriendo un paréntesis, y sin suscribir del todo a la función asignada por el viejo conquistador a estos lugares, podemos citar el testimonio de Bernal Díaz del Castillo (1988, 205), quien menciona:

hallamos en este pueblo de Tlascala casas de madera hechas de redes, y llenas de indios e indias que tenían para comer y sacrificar;¹¹ las cuales cárceles les quebramos y deshicimos para que se fuesen los presos que en ellas estaban y los tristes indios no osaban de ir a cabo ninguno, sino estarse allí con nosotros, y así escaparon las vidas; y dende en adelante en todos los pueblos que entrábamos, lo primero que mandaba nuestro capitán era quebrarles las tales cárceles y echar fuera los prisioneros, y comúnmente en todas estas tierras las tenían.

Se hace mención también de la existencia de jaulas de madera entre los mayas, e incluso se precisa que “Una de estas jaulas era pintada de diversidad de colores, y en ella guardaban los niños que habían de ser sacrificados” (López de Cogolludo 1954-55, 1: 331). Asimismo, en la *Relación de Michoacán* (1988, 206, 241) se describen cárceles especiales (que incluso tenían nombres específicos) para encerrar en ellas a las futuras víctimas de sacrificio. Después de desfilar y de presentarse ante el *cazonci*, a los cautivos “dábanles a todos de comer y después metíanlos en una cárcel llamada *curuzequaro*, donde estaban hasta la fiesta que los habían de sacrificar”.

A pesar de la existencia de esos lugares especiales y de las precauciones para resguardar a las futuras víctimas —en Meztitlan se menciona que el carcelero dormía encima de la jaula (“Relación de Meztitlan”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* 1986, 66)—, las fuentes mencionan la huida de prisioneros. Acerca de la veintena de Teotleco, se señala que “sacrificaban indios echándolos vivos en el fuego, y algunos se escapaban y huían” (*Códice Magliabechiano* 1996, fol. 39v). Los colaboradores de Sahagún (1950-82, lib. I: 32) mencionan asimismo la huida de prisioneros destinados

¹¹ También López Medel (1990, 328) asegura que, entre los mayas, a los futuros sacrificados “guardaban en prisiones y en jaulas para este efecto y engordándolos”.

al sacrificio, aunque su estatus social no se especifica. Un caso interesante aparece en la *Relación geográfica de San Juan Teotihuacan* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* 1986, 237), según la cual “Los cautivos de guerra que llevaban a sacrificar al *cu* donde estaba el ídolo, si acaso, antes de matarle, se podía huir y subir al *cu* donde estaba el ídolo, pasando de la otra parte del ídolo, quedaba libre de la dicha muerte y sacrificio”. Dato único en nuestro corpus ya que, hasta donde sabemos, esta posibilidad de escapar a la muerte sacrificial refugiándose detrás de la estatua del dios implicaba la existencia de un espacio sagrado alrededor de la figura divina en el cual la víctima estaba protegida por la deidad. Especulando un poco, podemos proponer que, con el acto de mirar la cara del dios, la víctima moría simbólicamente, y que por lo tanto la realización de la inmolación ya no era necesaria.¹² Fray Toribio de Benavente o Motolinía (1971, 349) nos proporciona más detalles al respecto:

Vueltos al pueblo, cada cual guardaba los que había capturado, y echábanlos en unas jaulas grandes que hacían dentro de algunos aposentos, y allí había sobre ellos guarda; pero si el carcelero ponía mal cobro, y se le soltaba algún preso, pagaban al señor del preso, y dábanle una moza esclava y una rodela, con una carga de mantas; y esto pagaban los del barrio do era vecino el carcelero; porque habían puesto por guarda hombre de mal recábelo, y cuando el que se había soltado aportaba a su pueblo, si era persona baja y de poca suerte, su señor le daba, porque se había soltado, ropa de mantas para vestir y para se remediar. Empero, si el que se soltaba era principal, los mismos de su pueblo le mataban, porque decían que les volvía a echar en vergüenza y en afrenta, e ya que en la guerra no había sido hombre para prender a otro o para se defender, que muriera allá delante los ídolos, como preso en guerra, y que muriendo así moría con más honra, que no volviendo fugitivo.

Según este testimonio, los habitantes del barrio del carcelero negligente pagaban al que había capturado al preso (ya fugitivo) una compensación que consistía en “una moza esclava y una rodela, con una carga de mantas”. El texto enfatiza la responsabilidad colectiva de cuidar a los cautivos, pero también revela el carácter benigno del castigo al carcelero, a diferencia del guardia principal del representante de Tezcatlipoca, el cual, en caso de que

¹² Ver el dios a los ojos equivalía a morir (Sahagún 1950-82, lib. IX: 55, 66-67; Graulich 2005, 169, 173; Olivier 2017, 229-30).

se escapara su prisionero, ocupaba el lugar de éste como víctima sacrificial (Durán 1995, 2: 68-69).

La segunda parte del testimonio de Benavente o Motolinía (1971, 349, 419-20) nos habla de la importancia del estatus social de los prisioneros. Al galardón otorgado al *macehual* que lograba escapar se opone la pena de muerte para el noble cobarde que, además de su fracaso en el campo de batalla (“en la guerra no había sido hombre para prender a otro o para se defender”), añadía el descaro de no enfrentar su destino sacrificial. De la misma manera, entre las leyes establecidas por Nezahualcōyotl (el rey de Tezcoco), encontramos que “El que era noble y de linaje, si era cautivo y se venía huyendo a su patria, tenía la misma pena [era ahorcado], y el plebeyo era premiado” (Alva Ixtlilxōchitl 1985, 2: 102).

Ahora bien, algunos datos nos revelan una posible evolución histórica en cuanto al destino sacrificial respectivo de los *pipiltin* y de los *macehualtin*. Según un pasaje de Chimalpain Cuauhtlehuanitzin (1997, 124-25), hasta 1415, los nobles prisioneros de guerra procedentes de Chalco y de México eran liberados después de las batallas, por lo que se puede deducir que sólo eran sacrificados los cautivos “plebeyos”. Después las cosas cambiaron y los nobles ya no parecen haber estado exentos de “la muerte florida”.¹³ Una situación inversa prevalecía en Yucatán. Según Gaspar Antonio Chi (en Strecker y Artieda 1978, 101), “Los que eran presos en la guerra si eran pobres quedaban hechos esclavos y si eran principales los sacrificaban aunque algunos de ellos se rescatauan” (véase también López de Cogolludo 1954-55, 1: 331).

De hecho, el rescate de cautivos destacados podría tener antecedentes en la época clásica. Contamos, por ejemplo, con el caso singular del rey de Palenque, K'inich K'an Joy Chitam, quien aparece como cautivo en un relieve de Toniná fechado en 711 d. C., es decir, a punto de ser sacrificado (véase figura 10). Ahora bien, otros textos de Palenque lo presentan realizando actividades hasta su muerte en 722 d. C., por lo cual cabe concluir que en algún momento fue liberado y autorizado a regresar a su ciudad de origen (Stuart y Stuart 2008, 216-17).

¹³ Al analizar la evolución del sacrificio de cautivos de guerra, Michel Graulich (2005, 186-87) menciona algunos casos en los cuales eran vendidos como esclavos y concluye que “Esta situación en la cual no todos los prisioneros eran sacrificados era muy difundida y tal vez más antigua que la inmolación general. Algunos testimonios indican además que al principio y hasta una fecha tardía los mexicas, de la misma manera, no sacrificaban sino un número limitado de guerreros”.



Figura 10. El rey de Palenque, K'inich K'an Joy Chitam, aparece como cautivo en un relieve de Toniná fechado en 711 d. C. (Schele y Miller 1986, 218). Dibujo de Aurora Olivier Ruiz

Para el Posclásico, podemos citar el ejemplo del rey de Chimalhuacan, Tezcapuctzin, el cual “prendió al cacique de Xiuhtepec, pueblo sujeto a Quauhnahuac, y a este cacique tuvo preso mucho tiempo en este pueblo, metido en una jaula de madera, y, por concierto que con él hizo de que le tributaría oro y mantas y joyas de oro, le soltó” (“Relación de Chimalhuacan Atoyac”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* 1986, 161). Se menciona también el rescate de una víctima sacrificial entre los purépechas (el hijo de un *cazonci*), acontecimiento que examinaremos más adelante (*Relación de Michoacán* 1988, 217-18). Cabe añadir algunos episodios significativos que tenían lugar durante las batallas rituales mexicas realizadas en las fiestas de las veintenas (Díaz Barriga 2021). Por ejemplo, en Panquetzalitzli, cuando unos guerreros valientes lograban capturar a algunos esclavos bañados (*tlatlaaltitin*) comprados por los *pochtecah*, éstos podían rescatarlos a cambio de un determinado número de mantas (Sahagún 1961, 150-51).¹⁴

Volviendo a la descripción del representante de Tezcatlipoca en Tezcoco, se dice que éste sólo salía del templo a partir de medianoche y que

¹⁴ Otro ejemplo de rescate está documentado para la veintena de Tlacaxipehualiztli. En este caso un “portador de piel” capturado puede ser rescatado a cambio de un guajolote o de una manta (Sahagún 1950-82, lib. II: 50).

debía volver a sus aposentos antes del alba (Pomar 1986, 55, 67). Entre tanto, caminaba libremente por la ciudad e incluso por fuera de la ciudad, acompañado de dos “criados”. Es más,

no se averiguó que jamás, ningunos de todos los que para esto fueron electos, se hubiese huido ni puesto a salvo, pudiéndolo hacer, pareciéndole cosa indigna para hombres que representaban tan grande majestad como la deste ídolo, y por no ser tenido por cobarde y medroso, no sólo en esta tierra, pero en la suya, con perpetua infamia, y, ansí, queriendo antes morir, ganando fama eterna, porque esto tenían por gloria y fin venturoso.

Testimonios semejantes fueron recopilados entre los tupinambas de Brasil en el siglo XVI, cuyas prácticas sacrificiales presentan semejanzas notables con las mesoamericanas (Olivier 2015). Aun cuando los cautivos tenían la posibilidad de escaparse o de ser rescatados por los franceses

algunos son tan brutos que no quieren huir después de haber sido capturados; así hubo uno que ya estaba en la plaza atado para morir y le concedieron la vida y no quería otra cosa que ser matado, diciendo que sus padres no lo considerarían como valiente y que todos se avergonzarían de él; y de allí viene que no temen a la muerte y que cuando llega la hora no la toman en cuenta y tampoco sienten tristeza en esta circunstancia (Gandavo, en Viveiros de Castro 1993, 422).¹⁵

Asimismo, a decir del fraile capuchino Claude d'Abbeville (1614, 289-90),

Aun cuando están desatados y libres como están y pueden huir y salvarse, nunca lo hacen aun cuando están seguros de ser matados y comidos dentro de poco tiempo. Porque si alguno de los prisioneros se escapa para regresar a su país, no solamente será considerado como *Couãue eum*, es decir, cobarde y ruin, sino que también los de su nación mismos no dejarán de matarlo con mil reproches por no haber tenido el valor de aguantar la muerte entre sus enemigos, como si sus parientes y todos sus semejantes no fuesen suficientemente poderosos para vengar su muerte.¹⁶

¹⁵ Asimismo, Hans Staden (2005, 119), cautivo de los tupinambas, se sorprendió cuando una futura víctima, a quien preguntaba si estaba listo para morir, le contestó de esta manera: “Me contestó riéndose que sí, pero que la *Mussurana* (nombran así una cuerda de algodón del grosor de un dedo, con la cual atan a los prisioneros) no era suficientemente larga y que le faltaban seis brazas, añadiendo que yo haría una mejor comida, y haciendo bromas como si fuera a ir a una fiesta”.

¹⁶ “Et bien qu'estant desliez & libres comme ils sont ils puissent fuir & se sauver, si este qu'ils ne le font jamais encore qu'ils soient asseurez d'estre tuez & mangez au bout de

En cambio, se señalan varios casos de huida de prisioneros entre los hurones y entre los iroqueses de Canadá. Un ejemplo divertido aparece en la crónica del recoleto francés Gabriel Sagard (2007 [1632], 248): tres guerreros hurones se atribuían la hazaña de haber capturado a un enemigo iroqués, una controversia que, dicho sea de paso, también se presentaba entre los mexicas (Sahagún 1950-82, lib. VI: 224). Para solucionar el conflicto, el cautivo fue interrogado, pero éste designó a propósito y con malicia a un guerrero que en realidad no había participado en su captura. Ante esta situación, el verdadero captor,

indignado porque otro tendría injustamente el honor que le correspondía, la siguiente noche habló en secreto al prisionero y le dijo: ‘Te diste y adjudicaste a otro que yo que te había capturado, es por esto que prefiero dejarte en libertad a que él tenga el honor que me corresponde; y así desatándolo lo hizo escapar y huir secretamente (Sagard 2007 [1632], 248).¹⁷

Volviendo al representante de Tezcatlipoca, sin lugar a duda éste conocía la última etapa de su papel divino. El personificador de este dios en Tezcoco sabía que iba a morir, pues Juan Bautista de Pomar (1986, 67) describe su estado como “estar tan certificado de su muerte”.¹⁸ De la misma manera, a aquel que personificaba al dios Quetzalcóatl en Cholula, dos viejos sacerdotes le anunciaban: “señor sepa v. m. [vuestra majestad] como de aquí a nueve días se le acaba este trauajo de bailar y cantar y sepa que ha de morir y el hauia de responder que fuese muy ennorabuena” (Durán 1995, 2: 72). Citemos un último testimonio que proviene del conquistador Diego de Holguín, a quien le debemos una interesante versión de la Matanza del Templo Mayor. Mientras los tenochcas estaban ocupados en los preparativos de la fiesta de Tóxcatl, Pedro de Alvarado y sus hombres

quelque temps: Car si quelqu'un des prisonniers s'estoit eschappé pour retourner en son païs, non seulement il seroit tenu pour vn Couäue eum, c'est à dire poltron & lasche de courage : mais aussi ceux de sa nation mesme ne manqueroient de le tuer avec mille reproches de ce qu'il n'auroit pas eu le courage d'endurer la mort parmi ses ennemis, comme si ses parens & tous ses semblables n'estoient point assez puissants pour vanger sa mort”.

¹⁷ “indigné qu'un autre aurait injustement l'honneur qui lui était dû, il parla en secret la nuit suivante au prisonnier et lui dit: ‘Tu t'es donné et adjugé à un autre que moi, qui t'avais pris, c'est pourquoi j'aime mieux te donner la liberté qu'il ait l'honneur qui m'est dû’, et ainsi le déliant le fit évader et fuir secrètement”.

¹⁸ Según el testimonio tardío de Jacinto de la Serna (1987 [1892], 356), el representante de Tezcatlipoca estaba acompañado por el que lo iba a suceder el año siguiente. Éste le daba ánimo diciéndole que había nacido para morir así y que debía aceptar su destino.

irrumpieron en medio de ellos y se apoderaron de dos prisioneros que iban a ser sacrificados. Interrogados y torturados, los dos infortunados —sin duda los representantes de Tezcatlipoca y de Tlacahuepan-Huitzilopochtli (Olivier 2004 [1997], 371)— respondieron: “dijeron que a ellos los tenían para sacrificar luego, e se folgaban dello, que se iban con sus dioses [...]” (en Martínez 1990-92, 1: 207).

Sabemos que algunas víctimas eran embriagadas o drogadas antes de su sacrificio. Por ejemplo, a los cautivos que representaban a los Mimixcoa en Tlacaxipehualiztli se les hacía beber pulque antes de ser inmolados (Sahagún 1950-82, lib. 2: 52). A la mujer que personificaba a la diosa Xilonen, “Trayanla siempre enbriagada fuera de su natural juicio vnos dicen que con bino, otros que demás de dalle bino le dauan no se que hechiços juntamente para que andando siempre alegre no se acordase que hauia de morir” (Durán 1995, 2: 132). Entre los mayas de Yucatán se menciona también “un brebaje endiablado con que ellos se emborrachauan y, otro, que dauan a beuer al que hauía de ser sacrificado para que no sintiesse el sacarle el corazón viuo, que lo adormecía y sauaba de sí [...]” (Lizana 1995, 173). Veremos más adelante que entre los purépechas los futuros sacrificados eran también embriagados antes de ser inmolados.¹⁹ Otro brebaje singular se menciona acerca de los esclavos ofrecidos por los *pochtecah* durante la veintena de Panquetzaliztli: “les daban a beber la medicina de obsidiana. Esto se llama el ‘pulque divino’. Cuando han bebido, luego los llevan, ya no los llevan a cuestras, cual si hubieran bebido mucho pulque; con esto han sido muy embriagados” (Sahagún 1961, 146-47).²⁰

En cuanto al personificador de Quetzalcóatl en Cholula, cuando éste manifestaba alguna señal de tristeza, se le administraba también la “medicina de obsidiana”, que Durán llama *ytzpacalatl* y describe de esta manera:

yban y tomauan las nauajas de sacrificar y lauabanles aquella sangre humana que estaba en ellas pegada de los sacrificios pasados y con aquellas lauças hacianle una xicara de cacao y davansela a beber la qual bebida dicen que haçia tal operación en

¹⁹ Entre los incas, a los niños y a las niñas “antes del sacrificio se les festejaba y a veces se les emborrachaba para que aparecieran contentos y felices ante la deidad” (Mason 1961, 200-01).

²⁰ “ompa quiuallitia itzpactli. Yehoatl in quitouaya teuoctli. In oconique niman ye ic quinhucatzé aocmo quimamatiuitze uel iuhquima cenca miec octli oquique; uel ic ihuintique”. Traducción de Ángel María Garibay K., con algunos cambios nuestros.

el que quedaua sin ninguna memoria de lo que habían dicho y casi insensible y que luego bolvia al ordinario contento y bayle... (Durán 1995, 2: 72).

En palabras de Alfredo López Austin (1973, 153):

Contra la tristeza —que era considerada como producto no deseado de la contingencia— había siempre un remedio, una bebida ritual, lavazas de pedernales con los que se había inmolado, o excesivo pulque, preparaciones en las que algunas drogas debieron de haber intervenido como ingredientes. La fuerza divina, que tal vez pudiese escapar con la congoja, era detenida con la alegría del brebaje mágico.²¹

Al respecto, los especialistas difieren en lo concerniente al carácter general de la ingestión de bebidas alcohólicas y/o de drogas por parte de las víctimas sacrificiales y de sus efectos sobre éstas.²² Por un lado, Clendinnen (1998 [1991], 129-31) considera que, a pesar de la escasez de los testimonios, el uso de drogas por parte de las futuras víctimas era importante; por otro lado, Graulich (2005, 284) sostiene que los efectos de eventuales drogas o de bebidas administradas eran insuficientes y que la mayoría de las víctimas cumplían con su papel conscientemente.

En el caso del representante de Tezcatlipoca, las fuentes (detalladas, como vimos) no mencionan el consumo de pulque o de droga alguna. Los colaboradores nahuas de Sahagún (1950-82, lib. II: 71) afirman que “él subía por sí sólo, por voluntad propia subía las gradas del templo en el que iba a morir” (*çan inoma in tleco, çan monomatlecauja, in vmpa mjqujz*). Del mismo modo, del representante de Tlakahuepan–Huitzilopochtli, se dice: “y era únicamente de su propia voluntad cuando iba a morir, cuando iba a querer. Queriéndolo se entregaba a aquellos entre cuyas manos iba a morir” (*Auh çan iollotlama, in quenman miquiz, in queman connequiz, yn, ocqujnec, njman ie ic onmotemaca, yn vncan mjquiz*) (Sahagún 1950-82, lib. II: 76). Finalmente se describe cómo tanto el personificador de Mixcóatl como el de Tlamatzíncatl subían por voluntad propia hacia el lugar en el que iban a ser sacrificados durante la fiesta de Quecholli (Sahagún 1950-82, lib. II: 139).

Los colaboradores de Sahagún (1950-82, lib. II: 47-48) también dan cuenta de la valentía de ciertas víctimas. Ya citamos la primera parte de su

²¹ Véase también Graulich 2005, 283.

²² Un ejemplo más: en Xocotl uetzi a las futuras víctimas se les echaba *yauhtli* (pericón, *Tagetes lucida*) en los ojos, con un posible efecto de anestesia (Sahagún 1950-82, lib. II: 115; *Códice Tudela* 1980, fol. 20r).

testimonio referente a la veintena de Tlacaxipehualiztli, en la que describen a los cautivos desmayados, arrastrados por los sacerdotes hacia la piedra de sacrificio, pero agregan que otro cautivo

no actúa como una mujer, se hace fuerte como un hombre, va acometiendo varonilmente, va bailando varonilmente, va esforzándose, va con un corazón fuerte, viene gritando. No va sin valentía, no va perturbado, va elogiando, va exaltando a su ciudad: va con corazón fuerte, va diciendo: “ya voy allí, ustedes hablarán de mí allá en mi tierra” (Sahagún 1950-82, lib. II: 48).²³

Recordemos también la actuación de los esclavos a punto de ser sacrificados en Panquetzaliztli, los cuales “terminan su canto burlándose de la muerte” (*tlatlahtlamj yn jncujc, ynjc momiquizquequelo*) (Sahagún 1950-82, lib. I: 43-44). Entre los mayas de Yucatán, fray Bernardo de Lizana (1995, 173) asegura que los parientes del sacrificado “no sólo no hauían de mostrar sentimiento por ello, qué tanto fuesse de ellos querido y amado, mas se hauían de alegrar [...]. Y el mesmo sacrificando iua riéndose, y vestido de alegres trages y coronado de flores [...]”.

Tanto esta valentía como los discursos pronunciados antes de morir nos hacen recordar la actitud soberbia de las futuras víctimas de los tupinambas. Así, André Thevet (1878, 199-200), el cronista del rey de Francia, asegura que los prisioneros

cantando todo el día y toda la noche tales canciones. Los margageaz, nuestros amigos, son gentes de bien, fuertes y poderosos en la guerra, tomaron y comieron un gran número de nuestros enemigos, así me comerán algún día cuando les plazca: pero en cuanto a mí, he matado y comido parientes y amigos del que me tiene prisionero [...]. Antaño, por placer, he conversado con tales prisioneros, hombres bellos y poderosos, advirtiéndoles si no les preocupaba el hecho de ser masacrados de un día para otro, a lo cual me contestaban en tono de risa y de burla, nuestros amigos, decían, nos vengarán, y otras palabras, demostrando una valentía y una gran seguridad. Y si les decíamos que los queríamos rescatar de las manos de sus enemigos, lo tomaban como burla.²⁴

²³ “amo mocioatlamachtia, moq’chchicauhtic, oqujcheoatiah, moqujchitotiah, mellaquauhtiah, moiolchicauhtiah, oalmotzatizilitiah, amo tlaqueuetlaxotiah, amo tlapolotiah, tlateniotitiah, quijauhcaiotitiah yn jaltepeuh: yiollo qujmattiah, qujoalitotiah, ie nōiauh, annechonjtozque, vmpa nochan yn”.

²⁴ “Chantât tout le iour et la nuict telles chansons. Les Margageaz noz amis sont gens de bien, forts et puissans en guerre, ils ont pris et mangé grand nombre de noz ennemis,

Según el jesuita francés Joseph François Lafitau (1724, 2: 284), los cautivos iroqueses

Cantan sus hazañas y las de su nación, vomitan mil imprecaciones en contra de sus tiranos; procuran intimidarlos con sus amenazas; llaman a sus amigos para socorrerlos y vengarlos; insultan a los que los atormentan como si no conocieran su oficio; les enseñan cómo se debe de quemar para que el dolor sea más fuerte; narran lo que hicieron ellos mismos a los prisioneros que estuvieron en sus manos [...].²⁵

Para Mesoamérica, existen varios testimonios relativos a prisioneros que rechazaron la gracia que les era ofrecida y prefirieron morir sacrificados. Podemos citar al famoso guerrero Tlalhuicole, capturado (no sin dificultades) por los mexicas. Mencionamos ya la versión mexica según la cual el cautivo tlaxcalteca lloraba al extrañar a su familia, de lo cual se molestó mucho Motecuhzuma y le encomendó que mejor regresara a su casa. Ahora bien, Tlalhuicole rechazó esta oferta, fue al templo de Tlatelolco

y subiéndose á lo mas alto del templo, se dexó caer por las gradas abaxo, sacrificándose á sí mismo á los dioses, cumpliendo él en sí mesmo el efeto para que auia sido traído, que era para ser sacrificado á su tiempo y coyuntura, lo qual hizo de afrentado de verse a sí menospreciado, y que si se voluia á su tierra quedara afrentado para siempre y con él todo su linaje; y así después de muerto le sacrificaron con las ceremonias y solenidad que era ordinario... (Durán 1995, 1: 520).

Aun cuando la versión mexica hace de Tlalhuicole un cobarde que extraña a sus mujeres y a sus hijos, el héroe eligió inmolarse él mismo en vez de regresar a su patria y enfrentar la humillación de no haber aceptado

aussi me mangerôt ils quelque iour quand il leur plaira : mais de moy, i'ay tué et mangé des parens et amis de celuy qui me tient prisonnier. [...] L'ay autrefois (pour plaisir) deuisé avec tels prisonniers, homme beaux et puissans, leur remonstrât, s'ils ne se soucioyent autrement d'estre ainsi massacrez, comme du iour au lendemain à quoy me respondans en risée et mocquerie, noz amis, disoient ils, nous vengeront, et plusieurs autres propos, monstrans une hardiesse et assurance grande. Et si on leur parloit de les vouloir racheter d'entre les mains de leurs ennemis, ils prenoyent tout en mocquerie”.

²⁵ “Ils chantent leurs hauts-faits d'armes, & ceux de leur Nation; ils vomissent mille imprécations contre leurs tyrans; ils tâchent de les intimider par leurs menaces; ils appellent leurs amis à leur secours pour les venger; ils insultent à ceux qui les tourmentent comme s'ils ne sçavaient pas leur métier; ils leur apprennent comment il faut brûler pour rendre la douleur plus sensible; ils racontent ce qu'ils ont fait eux-mêmes à l'égard des prisonniers, qui ont passé entre leurs mains [...]”.

su destino sacrificial. Como era de esperar, el relato del cronista tlaxcalteca Muñoz Camargo (1998, 144-46) no incluye los llantos de Tlalhuicole, pero sí describe cómo Motecuhzuma lo envió a pelear contra los purépechas (encabezando un ejército mexica), con lo cual “ganó entre los mexicanos eterna fama de valiente y extremado capitán”. A su regreso, el *tlahtoani mexica*

le dio libertad para que se volviese a su tierra libremente, o que se quedase por su capitán, el cual no quiso aceptar lo uno ni lo otro; lo uno, no quiso quedar por capitán de Motecuhzoma, por no ser traidor a su patria; lo otro, él no quería volverse a su tierra por no vivir afrentado, que se tenía por afrenta cuando así eran presos en la guerra, sino que habían de morir en ella o vencer. Y así pidió a Motecuhzoma que pues no había de servir de cosa alguna, le hiciese merced de hacelle solemnizar su muerte, de suerte que quería morir como lo acostumbraban hacer los valientes hombres como él (Muñoz Camargo 1998, 146).

Después de una serie de banquetes y otros festejos, Tlalhuicole participó en el famoso “sacrificio gladiatorio”, y después de matar a ocho guerreros mexicas y de herir a otros veinte, “al fin, al punto que le derribaron lo llevaron ante Huitzilopochtli y allí lo sacrificaron y sacaron el corazón [...]” (Muñoz Camargo 1998, 146).

Otro ejemplo famoso de rechazo a ser liberado concierne al *tlahtoani mexica* Huitzilíhuítl y a los nobles mexicas prisioneros de los culhuas (véase figura 11). En efecto, el sacerdote Tenuch intentó interceder por los cautivos. Sin embargo, el *tlahtoani mexica* y los nobles presos exclamaron:

—¡No lo admitimos! Porque Huitzilopochtli formó a la gente en la tiza, el plumón y el amate. [...] Porque al ir saliendo nuestras cejas, nuestra barba, las uñas de nuestros nietos lo irán a escuchar, lo irán a decir, si todavía habrá de salir nuestra sangre en el momento en que se produzca la oscuridad en Culhuacan. Así pues ¡dénnos tan sólo un pequeño *pantli* (bandera)! (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1991, 148-49).²⁶

Este apasionante fragmento nos explica cómo el destino sacrificial era intrínseco a la condición humana, pues Huitzilopochtli “formó a la gente

²⁶ “camo tiçia ca tiçatl yhuítl amatl yn ipan otechihuh yn Huitzilopochtli [...] ca quizatihui yn tixcuamol yn totentzonhuan yn izti yn Toxhuihuan yn quicaquitihui yn qihtotihui yntla oc quicatihuh yn Tezyo yn ihcuac tlayohualli mochihuatiuh yn culhuacan ahuinin ma centetzintli pantzintli xitechmomaquilican”. Traducción de Víctor Castillo Farreras.

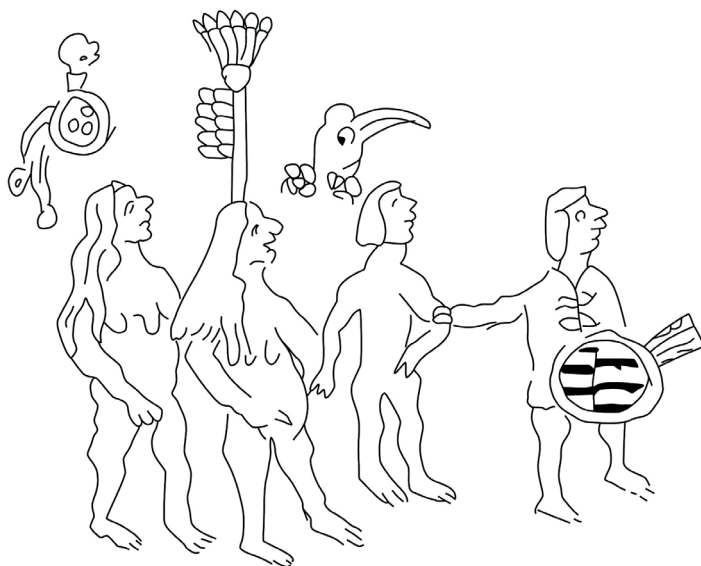


Figura 11. El *tlahtoani* mexica Huitzililhuilitl y los nobles mexicas prisioneros de los culhuas exigieron ser sacrificados (Códice Vaticano-Latino 3738 1996, fol. 72.). Dibujo de Elbis Domínguez

en la tiza, el plumón y el amate”, es decir, los atavíos de los futuros sacrificados (Olivier 2015, 493-99). Entre éstos existía la preocupación por la posteridad de sus actos, por lo que sus descendientes (“nuestras cejas, nuestra barba, las uñas de nuestros nietos”) iban a escuchar, a decir. De allí la solicitud de recibir “tan sólo un pequeño *pantli*”, la bandera que significaba (al igual que en la iconografía) un destino sacrificial. Finalmente, los mexicas se ataviaron para la ceremonia y el texto concluye con estas palabras: “Tan sólo fue su determinación el cortarse los pechos” (*çan monoyomahui-que ynm elteque*) (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1991, 150-51).²⁷

También un episodio de la guerra de Chalco escenifica las hazañas de un héroe que eligió el sacrificio: Ezuauácatl, hermano del *tlahtoani* Moteuhzoma I.²⁸ Después de haber matado a numerosos chalcas, Ezuauácatl

²⁷ Podemos agregar el caso de “ciertos antepasados suyos [del rey Chimalpopoca] murieron en Atlahpúlco, que fue haciendo un baile, sacrificándose en él a su dios Huitzilopochtli todos los señores que en él bailaron” (Torquemada 1975-83, 1: 174). Desafortunadamente, ignoramos el contexto del sacrificio voluntario de estos “Señores”.

²⁸ Nos basamos en el relato de Durán (1995, 1: 196-97). Una narración casi idéntica aparece en la obra de Alvarado Tezozómoc (2001, 124-25), en la cual el héroe se llama Tla-

fue finalmente capturado junto con otros valientes mexicas. Impresionados por su valentía, los chalcas le pidieron nada menos que fuese su rey:

el qual quando lo supo, dióle muy gran risa y dixo á los demás presos mexicanos que con él estauan: aueis de sauer, hermanos, que los chalcas me quieren por rey y Señor suyo, lo qual hiciera yo si á todos vosotros os dieran libertad; pero faltando esto, yo e de morir con vosotros, pues no vine yo á reynar sino á pelear y morir como hombre [...] (Durán 1995, 1: 196-97).

Los chalcas erigieron entonces un mástil con una pequeña plataforma y trajeron un tambor para que los cautivos bailaran alrededor del mástil (véase figura 12), después de lo cual

[Ezuauácatl] empeçó á subir, y en estando encima del tablado que en la punta estaua, tornó á baylar y cantar. Después que uvo cantado dixo en alta voz: Chalcas; auis de sauer que con mi muerte e de comprar vuestras vidas, y que aueis de seruir á mis hijos y nietos y que mi sangre real a de ser pagada con la vuestra: y en diciendo esto arrojóse del palo abaxo, el qual se hiço muchos pedaços (Durán 1995, 1: 196-97).

Esta valiente actitud no fue exclusiva de los mexicas o de los tlaxcaltecas: un relato incluido en la *Relación de Michoacán* (1988, 217-18) nos describe a Tamapucheca (el hijo de Tariácuri, el rey purépecha), que fue capturado en el pueblo de Yziparamucu. Por temor al poderoso Tariácuri, se le ofreció a Tamapucheca la libertad, pero éste reaccionó violentamente: “¿Qué decís? No me tengo de ir porque ya me dio del pie nuestro dios Curicaueri, ya saben los dioses del cielo cómo estoy preso y ya me han comido. Dadme vino que me quiero emborrachar.” Es más, el valiente recalcó que su padre ya conocía su destino sacrificial y que de ninguna manera podría regresar a su pueblo. Sus captores accedieron a ataviarlo para el sacrificio²⁹ y le proporcionaron con qué “emborracharse todo un día entero”. Inesperadamente surgieron “sus amas que lo criaron” y, a cambio de unas plumas preciosas, lograron rescatar al cautivo: “Y pusiéronle en una hama-ca, así borracho como estaba, y trujéronle a un barrio de Pazquaro”. Al despertar Tamapucheca se indignó por no haber podido enfrentar su destino

cahuepan. Sobre este episodio como en sus variantes —en ocasiones Tlacahuepan es un hermano de Motecuhzoma II— véanse al respecto los comentarios de Graulich (1994, 49-52).

²⁹ En realidad, al igual que en el caso mexica, le entregaron “una banderilla de papel en la mano”.

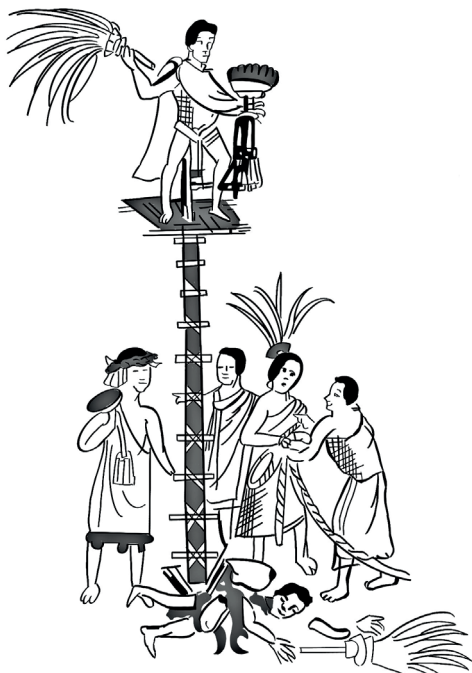


Figura 12. El mexica Ezauauácatl escoge el sacrificio
ante los chalcas que le proponían volverse su rey
(*Atlas de Durán*, en Durán 1995, 1: lám. 16). Dibujo de Aurora Olivier Ruiz

sacrificial. Su padre, cuando se enteró del rescate de su hijo, enfureció y lo mandó ejecutar con una porra, junto con sus bien intencionadas amas.

Un caso diferente, escenificado en el *Rabinal Achi* (1994, 312-15), concierne al guerrero cautivo K'iche' Achi. En efecto, después de rechazar una propuesta de alianza y de negarse a recibir comida e incluso a una mujer, K'iche' Achi fue autorizado a ir a su tierra natal para despedirse de su gente antes de ser sacrificado. Se precisa que después de un periodo de 260 días regresó para enfrentar su trágico destino.³⁰

Sin minimizar la función ideológica de estos relatos, destinados sin duda a enardecer el espíritu de los guerreros o de los jóvenes que asistían a los *telpochcalli* (templo-escuela), no se puede descartar *a priori* la veracidad de este tipo de actitud frente a la muerte.

³⁰ Agradecemos a Alain Breton (carta del 6 de abril de 2021) quien nos confirmó la interpretación que proponemos de este pasaje del *Rabinal Achi*.

El conjunto de estos datos nos conduce al problema de la existencia de voluntarios para ser sacrificados. Tampoco en estos casos abundan los testimonios y su interpretación es difícil. Empecemos por el del protomédico Francisco Hernández (1986, 184-85), quien describe a un sacerdote que era venerado como si fuera personificador de Tezcatlipoca y que, pasados cuatro años, se ofrecía voluntariamente para el sacrificio: “buscando la honra de Titlacaoa con afecto admirable, después se dirigía de nuevo de buen grado al templo y acostado sobre la mesa de piedra, daba voluntariamente el pecho que se lo abriera el sacrificador”. Como bien lo señala Graulich (2005, 213), Hernández se inspira en la descripción de Sahagún de la fiesta de Toxcátl, y el sacrificio voluntario de un sacerdote para representar a Tezcatlipoca parece ser un añadido del protomédico.³¹ Para acentuar aún más las dudas sobre este testimonio, nos permitimos agregar que el mismo Hernández (1986, 185) se hace eco de algunas sospechas respecto a la veracidad de su información: “hay sin embargo quienes niegan que sacerdote alguno se ofreciese espontáneamente a la muerte, sino que morían de esa manera algunos esclavos de entre los cautivos, que por esa o aquella razón tenían que morir irremisiblemente dentro de poco tiempo”.

Ahora bien, testimonios más fidedignos nos hablan de personas que se ofrecían voluntariamente para ser sacrificadas, entre las cuales unos músicos: “Estos indios que tañían los instrumentos era gran favor que el señor le daba al que le dava el cargo una fiesta, y avía indios que porque les dexasen tañer una fiesta, que ordinariamente tocava tres días con sus noches, se hazía esclavo del señor para que dende tres días le sacrificasen al demonio, y esto tenían por bienaventurança” (*Códice Tudela* 1980, fol. 66v). Además de estos músicos en extremo devotos, tenemos el ejemplo de las *ahuianime* (prostitutas) que durante la veintena de Quecholli

se manifestaban las mujeres públicas rameras y desonestas y se ofrecían al sacrificio, en traje convenido y de moderado, para que fuesen como las cuales llamauan maqui que estas iban a las guerras con la soldadesca y a morir, o se metían á donde fuesen sacrificadas y muertas, con cuchillos de crueldad como gente aburrida y desesperada, como a manera de voto y promesa que harían a sus ydolos el qual género de mugeres eran muy desonestas y desvergonçadas y satiricas que quando yban a morir yban maldiciendo a sí mismas y tratando de desonestidades

³¹ Aun así, Michel Graulich (2005, 213) escribe: “No obstante, tampoco es improbable que ciertos sacerdotes hubieran efectivamente buscado este medio para reunirse con la divinidad a la que servían”; una opinión que no compartimos.

ynfamando a las mugeres buenas recogidas y honradas (Las Navas s. f., 174; véase también Torquemada 1975-83, 3: 427).

Testimonio singular en verdad, aunque coincide con la siguiente descripción de la *ahuiani* que los colaboradores de Sahagún (1950-82, lib. X: 55) ofrecen (véase figura 13): “Borracha, ebria. Es víctima para el sacrificio, esclava bañada para el sacrificio, cautiva de los dioses, destruida para los dioses, muerte venerable [...]. Vive como esclava bañada para sacrificio, se hace pasar por víctima de sacrificio”.³² Por su parte, Tomás López Medel (1990, 328-29) describe a algunos individuos que se ofrecían para ser sacrificados “en tiempo de necesidades y por jatancia y vanagloria suya, por dejar aquella memoria de sí”. El visitador y oidor precisa que existía un templo especial para este tipo de sacrificios, y que el “candidato” a ser sacrificado anunciaba a los sacerdotes su voluntad, después de lo cual

subíase el desventurado en aquel lugar, que era altísimo, y congregado el pueblo a ver espectáculo tan triste, hacía un razonamiento en que daba cuenta de su motivo y propósito, y alababa aquel género de sacrificio y poníase a contar todos aquellos que de su linaje se habían ofrescido de aquella manera [...] se arrojaba allí abaxo haciéndose pedazos, acudiendo luego el pueblo con grande religión a tomar un poco de aquella carne, para comérsela, por cosa que ellos tenían en grande religión y veneración (López Medel 1990, 328-29).

Podemos destacar la importancia del discurso de estas personas antes de morir y la voluntad de permanecer como héroes en la memoria del grupo, una motivación que hemos encontrado en otros testimonios. Por otra parte, despeñarse desde lo alto de un templo nos remite al acto desesperado de Tlalhuicole (Durán 1995, 1: 520), así como a la actitud de los últimos defensores de Cholula durante la famosa “Matanza de Cholula”, los cuales “como hombres desesperados [...] se despeñaron ellos propios, y se echaban a despeñar de cabeza arrojándose del cu de Quetzalcóatl abajo [...]” (Muñoz Camargo 1998, 211).³³ La mención de voluntarios para el sacrificio se encuentra también en la “Relación geográfica de Tuchpan”

³² “xocomicqui, tequixocomicqui, tequitlaoanqui, iellelacic, tlacamicqui, suchimicqui, tlaaltilli, teumicqui, teupoliuhqui [...] tlaaltinemi, mosuchimiccanenequi”. Traducción de Alfredo López Austin (1980, 2: 265-66, 275-76).

³³ Uno piensa también en los toltecas quienes, bajo la influencia de Tezcatlipoca, danzaron y se lanzaron en una barranca, sacrificándose de esta forma “voluntariamente” (Sahagún 1950-82, lib. III: 23-24).

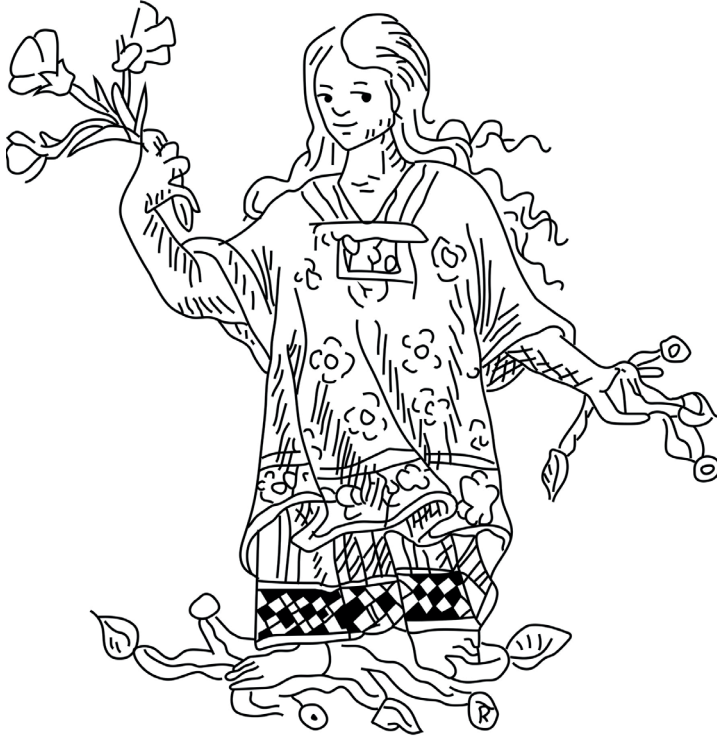


Figura 13. La *ahuiani* es descrita por los colaboradores de Sahagún como “víctima para el sacrificio, esclava bañada para el sacrificio”. *Códice Florentino* 1979, vol. II, lib. X: fol. 39v. Dibujo de Rodolfo Ávila

(en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán* 1988, 386), en la cual se asienta que “dicen que algunos se holgaban de que los matasen, y con las mejores vestiduras que tenían: decían que se querían ir al cielo a servir al Sol; y que después de muertos, los quitaban las ropas, y los desollaban y asaban y se los comían”.

Sin lugar a duda, son notables estos testimonios sobre individuos que se ofrecían voluntariamente para ser inmolados ritualmente. Sea como fuere, en el caso de los guerreros, la muerte sobre la piedra de sacrificio constituía un destino “normal” y, al parecer, aceptado. Así, pensamos que los personificadores de Tezcatlipoca —y probablemente los de otras divinidades como Tlacahuepan-Huitzilopochtli, Mixcóatl, Tlamatzíncatl y Quetzalcóatl en Cholula— eran elegidos entre personas dispuestas a desempeñar el rol que se les otorgaba. Algunos indicios sugieren que (al menos

en el caso del *ixiptla* de Tezcatlipoca) se trataba de prisioneros de origen noble que comulgaban con la “ideología místico-guerrera” que otorgaba a los sacrificados un más allá glorioso en la Casa del Sol (Sahagún 1950-82, lib. III: 49). Sin embargo, confesamos que la actitud “voluntaria” de los esclavos (transgresores originarios de la misma comunidad) que solían representar a los dioses es más difícil de explicar, aun cuando hemos citado el caso de los *tlatlahcotin* destinados al sacrificio en Panquetzaliztli que cantaban su desprecio a la muerte (Sahagún 1950-82, lib. I: 43-44; Salazar Delgado 2017). Sea como fuere, abundan los testimonios que ensalzan el deber de los guerreros de alimentar al Sol y a la Tierra con su sacrificio en el campo de batalla o en la piedra de sacrificios.

Veamos a continuación unos poemas que exaltan este tipo de muerte: “Nada como la muerte en la guerra, nada como la muerte florida [en sacrificio],³⁴ la ha venido a amar el Dador de la vida, lejos, la veré, lo quiere mi corazón” (*O atle iuhqui yaomiquiztli. Atle iuhqui xochimiquiztli quitlaçotlaco Ypalnemohuani huicahue ca niquittaz quinequi noyolla ohuayaohuaya*) (*Cantares Mexicanos* 2011, 966-67). En otro se proclama que “Ya se sienten felices los príncipes con la florida muerte a filo de obsidiana, con la muerte en la guerra” (*ye on necuiltonolo a in tepilhuan itzmiquixochitl yaomiquiztli*) (Garibay 1964-68, 1: 101). Ideas semejantes aparecen en varios *huehue-tlatolli*, en los cuales se asigna la muerte sacrificial a los niños recién nacidos como si fuese un destino afortunado. Por ejemplo, en un discurso pronunciado por una partera se explica:

El agua divina, la cosa quemada [la guerra] es tu merecimiento, tu oficio; tú le darás de beber, le darás de comer, le ofrecerás de comer a Tonatiuh, a Tlaltecuhitli; en verdad es tu morada, tu propiedad, el lugar de tus bienes. Allí, en la morada del Sol, en el cielo, lanzarás grito de guerra, le concederás algo al que se extiende resplandeciente [El Sol]; acaso alcanzarás, acaso merecerás la muerte de obsidiana, la flor de la muerte de obsidiana (Sahagún 1950-82, lib. VI: 171-72).³⁵

³⁴ Según Molina (1970 [1571], parte: II, fol. 160r), *Xochimicque* significa “captivos en guerra, los cuales eran sacrificados y muertos, delante los ídolos”. La misma palabra, *suchimj-que*, designa a los esclavos bañados para el sacrificio (*tlatlaltitli*) durante la veintena de Panquetzaliztli (Sahagún 1950-82: II, 141).

³⁵ “teuatl, tlachinolli molhvil, motequjuh: ticatlitiz, tictlaqualtiz, tictlamacaz in tonatiuh, in tlalteutli: in vel muchan in maxcapan, in monemacpan: vmpa in tonatiuh ichan in jlhvica, ticoioviz, ticaviltiz in totonametl in manjc: aço mocnopiltiz, aço momâceoaltiz in jtzmj-qujztli, in jtzmjqujzxuchitl”.

No obstante, en clara contradicción con lo que acabamos de mencionar, encontramos en los textos adivinatorios connotaciones sumamente negativas respecto a un destino sacrificial. Cabe aclarar que el día de nacimiento de un individuo podía predisponerlo a morir en el campo de batalla o bien sacrificado. Por ejemplo, acerca de los que nacían en un día relacionado con Huitzilopochtli, “Se dice que [los que] nacen entonces se hacen rápidamente mano izquierda de la gente [zurdos], se hacen guerreros y rápidamente mueren en la guerra” (*Quitoa oncan tlacati in iciuhca teopochtia tiacauhti, auh ye iciuhca yaomiqui*) (Castillo 1991, 206-07).³⁶ En cuanto a los niños sacrificados durante la veintena de Atl Cahualo, ellos eran escogidos por tener dos remolinos en el cabello y por haber nacido en un día favorable (*in qualli intonal*) (Sahagún 1950-82, lib. II: 42). Sin embargo, nos parece sumamente significativo el hecho de que para otros individuos cuyo destino sacrificial se desprende de su día de nacimiento se hable de un día nefasto (*amo qualli intonal*) (Sahagún 1950-82, lib. IV: 5, 41, 93, 107). Así, en los *Primeros Memoriales* (en López Austin 1979, 43, 48), acerca de la trecena que empieza con el signo *Ce Itzcuintli* (1-Perro), se dice que “Del que entonces cautivaba un enemigo decían que sólo había alcanzado pobreza. Se vendería aunque tuviera un cargo [militar] [...] Moriría sacrificado” (*Auh in aquin ipan tlama-ya mitouaya çan netoliniliztli yn oçaçic maçivin tequiva [...] yez teumoquiz*).³⁷ También en el *Códice Florentino* podemos ver que los colaboradores nahuas de Sahagún (1950-82, lib. IV: 93-94; véanse también 5, 44, 108) aseguran que el desafortunado nacido en un día *Ce Calli* (1-Casa)

tal vez morirá en la guerra, será capturado [...], tal vez será rayado, será marcado [en el sacrificio gladiatorio], tal vez flechado, tal vez su cabeza estallará en el fuego, tal vez será aventado al fuego [...] o tal vez será capturado para morir de un modo divino [en sacrificio], para morir como víctima bañada (Sahagún 1950-82, lib. IV: 93-94).³⁸

Si bien, como ya vimos, se asignaba a las víctimas sacrificadas un más allá glorioso en la Casa del Sol (Sahagún 1950-82, lib. III: 49), llaman la atención las connotaciones negativas vinculadas con semejante destino. Para explicar esta aparente contradicción, Konrad Theodor Preuss (1903,

³⁶ Traducción de Federico Navarrete Linares.

³⁷ Traducción de Alfredo López Austin.

³⁸ “aço iaomjqujz, axioaz [...] aço oaoanaloz, oaoanoz, aco câcalioaz, aço quatlecueponjloz, aço tlepan tlaxoz [...] anoço cana teumjquiz, tlaaltilmjqujz”.

190-94) ha destacado los nexos entre sacrificio y castigo. En efecto, la muerte sacrificial aparece en varios textos en náhuatl como la consecuencia de transgresiones. Por su parte, Michel Graulich (2005, 198), quien también subrayó la condición de “culpables” de las víctimas sacrificiales, considera que como “Castigo salvador, la muerte sacrificial del guerrero es considerada a la vez como una gloria y un honor, pero también, en otro registro, como una desgracia”.

Aun cuando no abundan los indicios al respecto, algunas reacciones individuales nos permiten vislumbrar casos de inconformidad con la ideología dominante. Así, después de señalar la tristeza y las lágrimas que provocaban el espectáculo de los niños que pasaban en literas para ser sacrificados, los colaboradores de Sahagún (1950-82, lib. II: 44) mencionan que algunos sacerdotes preferían no acudir al lugar de sacrificio de los infantes: “Y si algunos sacerdotes se apartaban de ellos [de los niños], los llamaban *mocauhque* [dejados]: ya no acompañan a los otros en los cantos, ya en ninguna parte son necesarios, ya en ninguna parte se respetan” (*Auh in tlamacazque, yn o ceme ontetlalcaujque, motocaiotiaia mocauhque: aocmo tecujcananamiquj, aoccan onmonequj, aoccan onpoalo*). En su versión castellana, Sahagún (2000, 178) precisa que “Si alguno de los ministros del templo, y otros que llamaban *cuacuacuilti*, y los viejos, se volvían a sus casas y no llegaban a donde habían de matar los niños, teníanlos por infames y indignos de ningún oficio público de ahí adelante. Llamánbanlos *mocauhque*, que quiere decir ‘dexados’”. Si bien esta cita no es tan explícita como quisiéramos (¿no iban al lugar del sacrificio porque no querían presenciar la inmolación de los infantes o porque no deseaban llevar a cabo el sacrificio o participar en el acto?), sorprende la ausencia de un castigo más severo para los recalcitrantes o para los sensibles. Sahagún afirma que éstos ya no podrían desempeñar “ningún oficio público de ahí adelante”, mientras sus colaboradores nahuas mencionan solamente que no podrían cantar con los demás (probablemente con los sacerdotes), que nadie los aceptaría, que no serían respetados en ninguna parte y que serían llamados *mocauhque*, “dejados”. Cuando uno se entera —por dar solamente un ejemplo del rigor de las leyes en cuanto a las transgresiones de los sacerdotes—, de que “El papa que era hallado con alguna mujer, le mataban secretamente con un garrote, é le quemaban é derribábanle su casa, y tomábanle todo lo que tenía, y morían todos los encubridores que lo sabían y callaban” (“Estas son las leyes que tenían los indios de la Nueva España” 1941, 281), las sanciones infligidas a los sacerdotes y a “los viejos” que rechazaban asistir o participar

a los sacrificios de niños parecen muy leves. Tal vez podamos especular que la relativa frecuencia de esta actitud de reserva ante los sacrificios de niños explica en parte el carácter benigno de los castigos correspondientes.

Terminaremos este texto con un testimonio (valioso y gracioso a la vez) de Tomás López Medel, quien relata que, cuando estaba en la provincia de Chichén Itzá, unos ancianos le narraron “un caso donoso” que sucedió poco antes de la llegada de los españoles:

Estando yo en aquella provincia, en la visita de ella [1552-1553], mirando los edificios dichos de Chichiniza [Chichén Itzá], que cierto son de ver, los ancianos y viejos de por allí me contaron un caso donoso que en su tiempo acaeció, y poco antes que los españoles entraran a la conquista de aquella tierra. Y fue, que teniendo para sacrificar en la manera dicha una doncella, y hablándola el sacerdote lo que arriba diximos, y diciéndole que rogase a sus dioses allá que les enviase buenos tiempos, respondió ella que no diría tal cosa, antes les rogaría que no les enviase maíz ni otra cosa alguna, pues que la mataban. Y obró tanto el desnudo y desenvoltura de aquella doncella en su plática, que la dexaron y sacrificaron otra en su lugar (López Medel 1990, 332).

Este testimonio nos permite entrever que no todos aceptaban el destino ineluctable de ser sacrificado.

Para concluir, recordemos nuevamente el carácter fragmentario de nuestras fuentes, la ausencia, salvo contadas excepciones, de testimonios directos y el origen cristiano de los autores (incluyendo los colaboradores nahuas de Sahagún) opuestos a la práctica del sacrificio humano. Ahora bien, la documentación analizada revela, al lado de los desdichados que lloraban, se desmayaban y que los sacerdotes tenían que llevar a la fuerza hacia los lugares de sacrificio, ejemplos de guerreros valientes y de personificadores de deidades que aceptaban su trágico destino, ascendían voluntariamente los peldaños de las pirámides e incluso retaban a sus sacrificadores. Otros textos describen “voluntarios”, entre ellos músicos y prostitutas, que se ofrecían para ser inmolados. Sin lugar a duda, los distintos tipos de víctimas, así como la diversidad de los contextos rituales, explican en gran parte estos contrastes entre las actitudes de los futuros sacrificados. Resulta difícil evaluar el carácter general del uso de bebidas embriagantes o de drogas por parte de las víctimas. Tampoco sabemos si los escasos ejemplos de fuga de prisioneros o de su rescate mencionados en las fuentes eran más frecuentes. En muy contadas ocasiones percibimos

el rechazo a la práctica del sacrificio, por ejemplo entre los sacerdotes mexicas o bien con el ejemplo de la joven maya que acabamos de mencionar. Finalmente, convendría ahondar en la aparente contradicción entre la exaltación heroica de la muerte sacrificial y las connotaciones negativas respecto a un destino sacrificial en los textos adivinatorios. Más allá de algunos juicios apresurados expresados en ocasiones en la literatura especializada, resulta imprescindible examinar con detenimiento las escasas fuentes disponibles para esbozar un panorama más completo y matizado de las actitudes de los mesoamericanos ante la práctica ritual del sacrificio humano.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbeville, Claude d'. 1614. *Histoire de la mission des pères capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*. París: De l'Imprimerie François Huby, rue Saint Jacques à la Bible d'Or, et en la boutique au palais en la gallerie des Prisonniers.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 2001. *Crónica mexicana*. Edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro. Madrid: Dastin Historia.
- "Anales de Cuauhtitlan". 1945. En *Códice Chimalpopoca*, traducción de Primo Feliciano Fernández, 3-68. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- "Anales de Cuauhtitlan". 1992a. En *Códice Chimalpopoca. The text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, edición de John Bierhorst, 3-84. Tucson y Londres: The University of Arizona Press.
- "Anales de Cuauhtitlan". 1992b. En *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, traducción de John Bierhorst, 23-138. Tucson y Londres: The University of Arizona Press.
- Benavente o Motolinía, 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.
- Benavente o Motolinía, Toribio de. 1985. *Historia de los indios de la Nueva España*. Edición de Georges Baudot. Madrid: Castalia.
- Boone, Elizabeth H. 2007. *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.
- Cantares mexicanos*. 2011. Traducción de Miguel León Portilla, Guadalupe Curiel Defossé, Ascensión Hernández de León-Portilla, Liborio Villagómez y Salvador Reyes Equiguas. 3 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México,

- Instituto de Investigaciones Bibliográficas/Instituto de Investigaciones Filológicas/Instituto de Investigaciones Históricas.
- Castillo, Cristóbal del. 1991. *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista*. Traducción de Federico Navarrete Linares. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Chimalpain Cuauhtlehuantzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón. 1991. *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*. Traducción de Víctor M. Castillo Farreras. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Chimalpain Cuauhtlehuantzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón. 1997. *Primer amoxtili libro. 3a relación de las différentes histoires originales*. Traducción de Víctor M. Castillo Farreras. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Clendinnen, Inga. 1998 [1991]. *Los aztecas. Una interpretación*. México: Nueva Imagen.
- Códice Borbónico. El libro del Cuaucoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*. 1991. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz/México: Akademische Druck Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- Códice Boturini*. 1964. En Lord Kinsborough, *Antigüedades de México*, edición de José Corona Núñez, 2: 7-29. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Códice Florentino. El manuscrito 218-220 de la colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*. 1979. Edición facsimilar. 3 vols. Florencia/México: Giunti Barbéra/Secretaría de Gobernación, 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. Graz/México: Akademische Druck und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- Códice Tudela*. 1980. Edición de José Tudela de la Orden. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericano.
- Códice Vaticano-Latino 3738. Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*. 1996. Edición de Ferdinand Anders y Maarten Jansen. Graz/México: Akademische Druck Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- Códice Zouche-Nuttall. Crónica mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*. 1992. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. Graz/México: Akademische Druck und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.

- Díaz Barriga, Amós Alejandro. 2021. "Violencia ritual. Las batallas rituales entre los antiguos nahuas". Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Díaz del Castillo, Bernal. 1988. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Edición de Carmelo Sáenz de Santa María. México: Patria.
- Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edición de José Rubén Romero y Rosa Camelo. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. 2010. *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española*. México: Fondo de Cultura Económica.
- "Éstas son las leyes que tenían los indios de la Nueva España". 1941. En *Nueva colección de documentos para la historia de México*, edición de Joaquín García Icazbalceta, 280-89. México: Salvador Chavez Hayhoe.
- Gandavo, Pedro de Magalhães de. 1980 [1570]. "Tratado de terra do Brasil". En *Tratado da terra do Brasil/Historia da provincia de Santa Cruz*, 19-65. São Paulo: Editora Itatiaia/Editora da Universidade de São Paulo.
- Garibay K., Ángel María. 1964-68. *Poesía náhuatl*. 3 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Graña Behrens, Daniel. 2009. "El llorar entre los nahuas y otras culturas prehispánicas". *Estudios de Cultura Náhuatl* 40: 155-74.
- Graulich, Michel. 1994. *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque*. París: Fayard.
- Graulich, Michel. 2000. "Tlahuicole. Un héroe tlaxcalteca controvertido". En *El héroe entre el mito y la historia*, edición de Federico Navarrete y Guilhem Olivier, 89-99. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Graulich, Michel. 2005. *Le sacrifice humain chez les Aztèques*. París: Fayard.
- Hernández, Francisco. 1986. *Antigüedades de la Nueva España*. Edición de Ascensión H. de León-Portilla. Madrid: Historia 16.
- Houston, Stephen, David Stuart y Karl A. Taube. 2006. *The Memory of Bones. Body, Being and Experience among the Classic Maya*. Austin: University of Texas Press.
- Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva. 1985. *Obras históricas*. Edición de Edmundo O'Gorman. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lafitau, Joseph François. 1724. *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*. 2 tomos. París: Saugrain l'aîné et Charles Estienne Hochereau, Quay des Augustin.

- Las Navas, Francisco de. s. f. *Cuenta antigua de los indios naturales desta Nueva España la qual guardaron y observaron hasta agora en nuestros tiempos*. México: Colección Antigua del Museo Nacional de Chapultepec, vol. 210.
- Lizana, Bernardo de. 1995. *Devocionario de nuestra señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán*. Edición de René Acuña. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- López Austin, Alfredo. 1973. *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- López Austin, Alfredo. 1979. “El xiuhpohualli y el tonalpohualli de los *Memoriales de Tepepulco*”. En *Mesoamerica. Homenaje al Doctor Paul Kirchhoff*, edición de Barbro Dahlgren, 41-51. México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 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 de Cogolludo, Diego. 1954-55. *Historia de Yucatán*. 3 vols. Campeche: Comisión de Historia/Talleres Gráficos del Gobierno Constitucional del Estado.
- López Medel, Tomás. 1990. “Meditación sobre las Indias Occidentales”. En *Colonización de América. Informes y testimonios, 1549-1572*, edición de Luciano Pereña Vicente, Carlos Baciero González L. y F. Maseda, 299-374. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Martínez, José Luis, ed. 1990-92. *Documentos cortesianos*. 4 vols. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mason, J. Alden. 1961. *Las antiguas culturas del Perú*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Miller, Mary y Simon Martin. 2004. *Courtly Art of the Ancient Maya*. San Francisco: Fine Arts Museum.
- Molina, Alonso de. 1970 [1571]. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Edición de Miguel León-Portilla. México: Porrúa.
- Muñoz Camargo, Diego. 1998. *Historia de Tlaxcala. Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París*. Edición de Luis Reyes García con la colaboración de Javier Lira Toledo. Tlaxcala/México: Gobierno del Estado de Tlaxcala/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Olivier, Guilhem. 2004 [1997]. *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. Traducido por Tatiana Sule. México: Fondo de Cultura Económica.

- Olivier, Guilhem. 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Fondo de Cultura Económica/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Olivier, Guilhem. 2017. "Ocultar a los dioses y revelar a los reyes: el *tlatoani* y los bultos sagrados en los ritos de entronización mexicas". En *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, edición de Guilhem Olivier y Johannes Neurath, 209-38. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas/ Instituto de Investigaciones Históricas.
- Pomar, Juan Bautista de. 1986. "Relación de Tezcoco". En *Relaciones geográficas del siglo xvi: México*, edición de René Acuña, 3: 23-113. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Popescu, Liviu. 2019. "La imagen del sacrificio indígena en la Nueva España. La visión española del siglo xvi". Tesis de doctorado en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Preuss, Konrad Theodor. 1903. "Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Bilderhandschriften". *Zeitschrift für Ethnologie* 32: 109-45.
- Rabinal Achi. Un drame dynastique maya du quinzième siècle*. 1994. Traducción de Alain Breton. Nanterre: Société des Américanistes/Société d'Ethnologie.
- Read, Kay Almere. 2005. "Productive Tears: Weeping Speech, Water, and the Underworld in the Mexica Tradition". En *Holy Tears. Weeping in the Religious Imagination*, edición de Kimberley Christine Patton y John Stratton Hawley, 52-65. Princeton: Princeton University Press.
- Relación de Michoacán*. 1988. Edición de Francisco Miranda. México: Secretaría de Educación Pública.
- Relaciones geográficas del siglo xvi: México*. 1986. Edición de René Acuña. Vol. 2. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Relaciones geográficas del siglo xvi: Michoacán*. 1987. Edición de René Acuña. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*. 1983. Edición de Mercedes de la Garza. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- Sagard, Gabriel. 2007 [1632]. *Le grand voyage du pays des Hurons*. Edición de Réal Ouellet y Jack Warwick. Quebec: Bibliothèque Québécoise.
- Sahagún, Bernardino de. 1950-82. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Traducción de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research/University of Utah.

- Sahagún, Bernardino de. 1961. *Vida económica de Tenochtitlan. Pochtecayotl (arte de traficar)*. Traducción de Ángel M. Garibay K. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Sahagún, Bernardino de. 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. 3 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Salazar Delgado, Óscar. 2017. “Tlacoyotl. ¿Esclavitud entre los nahuas del Posclásico tardío (1200-1521)?” Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Schele, Linda y Mary Ellen Miller. 1986. *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*. Nueva York/Fort Worth: George Braziller/Kimbell Art Museum.
- Scholes, France V. y Eleanor B. Adams, eds. 1938. *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565*. México: Porrúa (Biblioteca Histórica de Obras inéditas, vols. 14-15).
- Seler, Eduard. 1985 [1894]. “¿Dónde se encuentra Aztlán, la patria [original] de los aztecas?”. En *Mesoamérica y el centro de México*, edición de Jesús Monjarás Ruiz, Rosa Brambila y Emma Pérez Rocha, 309-30. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Serna, Jacinto de la. 1987 [1892]. “Manual de ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México”. En *El alma encantada*, edición de Fernando Benítez, 261-475. México: Fondo de Cultura Económica.
- Socha, Dagmara M, Johan Reinhard y Ruddy Chávez Perea. 2020. “Inca Human Sacrifice on Misti Volcano (Peru)”. *Latin American Antiquity* 32 (1): 138-53.
- Staden, Hans. 2005 [1557]. *Nus, féroces et anthropophages*. Traducción de Henri Terneaux Compans. París: Suites Éditions Métailié.
- Strecker, Matthias y Jorge Artieda. 1978. “La relación de algunas costumbres (1582) de Gaspar Antonio Chi”. *Estudios de Historia Novohispana* 6: 89-107.
- Stuart, David y George Stuart. 2008. *Palenque. Eternal City of the Maya*. Londres: Thames & Hudson.
- Thevet, André. 1878. *Les singularitez de la France antartique*. Edición de Paul Gaffarel. París: Maisonneuve.
- Torquemada, Juan de. 1975-83. *Monarquía Indiana*. Edición de Miguel León-Portilla. 7 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1993. “Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage”. En *Mémoire de la tradition*, edición de Aurore Monod-Becquelin y Antoinette Molinié, 365-431. Nanterre: Société d'Ethnologie.

SOBRE EL AUTOR

Guilhem Olivier es historiador, investigador en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Es autor de *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca* (FCE, 2004) y de *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de Nube”* (FCE, 2015). Es coordinador de los siguientes libros colectivos: *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas* (con Johannes Neurath) (UNAM, 2017); *Adivinar para actuar. Miradas comparativas sobre prácticas adivinatorias antiguas y contemporáneas* (con Jean-Luc Lambert) (UNAM, 2019); y *Tetzáhuatl. Los presagios de la conquista de México* (con Patricia Ledesma) (INAH, 2019).

Entre *cuauhxicalli* y *temalacates*

Between Cuauhxicalli and Temalacates

Yolotl GONZÁLEZ TORRES

<https://orcid.org/0000-0001-7249-4511>

Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)

Dirección de Etnología y Antropología Social

yolotlgonzaleztorres@gmail.com

Resumen

En este artículo se presentan algunos testimonios que se tienen sobre la Piedra del Sol y otras esculturas afines, como el *temalacatl* y el *cuauhxicalli*. Principalmente nos centraremos en las descripciones hechas por Diego Durán, Hernando Alvarado Tezozómoc, Bernardino de Sahagún y Juan de Torquemada. Veremos las peculiaridades que existieron entre esas obras, con el fin de destacar sus formas y diferentes funciones y usos. A través de la comparación de las fuentes, indagaremos los significados simbólico, político y económico que esas esculturas monumentales tenían para los mexicas, en ocasión de las ceremonias en honor de dioses como Xipe Totec, en el mes Tlacaxipehualiztli, y de Huitzilopochtli, con el sacrificio de cautivos de guerra. Además, acudiremos a diversos estudiosos contemporáneos con el fin de profundizar en los significados de los monumentos. Debe remarcarse que un punto sobresaliente atañe, también, al templo que se construyó a espaldas del Templo Mayor de Tenochtitlan y que posiblemente alude al templo original.

Palabras clave: mexica, *temalacatl*, *cuauhxicalli*, Sol, ofrendas, rituales, templos, esculturas

Abstract

In this article we explore some testimonies about the Sun Stone and similar sculptures, such as temalacatl and cuauhxicalli. Primarily referring to descriptions written by Diego Durán, Hernando Alvarado Tezozómoc, Bernardino de Sahagún, and Juan de Torquemada, we focus on the distinctive characteristics of these sculptures, emphasizing their forms, functions, and uses. Through a comparison of these sources, we will try to elucidate the symbolic, political, and economic meaning that these sculptures had for the Mexica, and their use in ceremonies honoring gods such as Xipe in the month of Tlacaxipehualiztli and Huitzilopochtli with the sacrifice of war captives. We will also examine theories of modern scholars who have studied these monuments. The possibility that the temple constructed behind the Templo Mayor of Tenochtitlan may have been the original temple first built by the Mexica is also discussed.

Keywords: Mexica, *temalacatl*, *cuauhxicalli*, Sun, offerings, rituals, temples, sculptures

Fecha de recepción: 1 de abril de 2022 | Fecha de aceptación: 23 de junio de 2022



© 2023 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>

*Relación histórica de las piedras con las que se confunde
o asemeja la Piedra del Sol*

Después de leer prácticamente todo lo que se ha escrito sobre la Piedra del Sol, también conocida como Calendario Azteca, e intentar hacer un pequeño recuento de las interpretaciones que se han elaborado sobre lo que expone en su superficie, encontré algunas descripciones que, a mi parecer, aportan nuevos datos, no sólo sobre la Piedra del Sol, sino también sobre otros monolitos.¹ La comparación y análisis de las menciones acerca de ellos en las crónicas del siglo xvi permiten aproximarnos a comprender su historia, sus funciones y su iconografía.

Dichas descripciones se encuentran principalmente en la *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme* escrita por fray Diego Durán en 1581 y en la *Crónica mexicana* elaborada por Hernando Alvarado Tezozómoc en 1598. Ambos autores abrevaron, seguramente, en la misma fuente, la *Crónica X*, por lo que sus textos presentan similitudes. Las obras aludidas incluyen abundante información sobre las grandes piedras: el *cuauhxicalli* o “vasija del águila” y el *temalacatl* o “malacate de piedra”, así como la llamada Piedra del Sol, cada una con una función particular que explicaré en el presente trabajo. Desde luego, este tópico está referido, aunque en menor medida, en las obras de fray Bernardino de Sahagún y fray Juan de Torquemada, al igual que en la *Historia tolteca chichimeca*.

Debido a la gran cantidad de datos que hallé, decidí abocarme al análisis de las menciones sobre los tres tipos de monolitos en las fuentes mencionadas, así como a la comparación entre ellos y su papel en los rituales mexicas. Para comenzar con este estudio, expondré las características de las tres grandes piedras bajo revisión, a través de sus citas en las crónicas.

La llamada Piedra del Sol es un monolito de forma discoidal en cuya superficie fueron grabados distintos glifos que se distribuyen en siete zonas o círculos concéntricos. En su núcleo se observa el *nahui ollin*, símbolo del Sol, con rasgos peculiares, como el rostro humano que se ubica en el centro (Matos Moctezuma y Solís 2004, 62-64). Las posibles funciones de esta obra aún son controvertidas. Su descubridor, el astrónomo e historiador don Antonio de León y Gama pensaba que era un gran reloj solar; sin embargo, se ha propuesto que sirvió como un monumento para adorar

¹ Agradezco a Alfonso Arellano Hernández y a José Carlos Escobar Gómez su apoyo en la revisión editorial del presente trabajo.

al Sol y como piedra de los sacrificios, en donde, una vez efectuada la oblación del guerrero cautivo, se alimentaba al astro representado en ella. Una de las dificultades que encontramos para adentrarnos en el estudio de la Piedra del Sol atañe a las variadas formas con las que en las fuentes son referidos los monolitos: braseros, tajones, piedras del sol, *cuauhxicalli* y *temalacates*. Estas dos últimas se relacionan con las posibles funciones del llamado “Calendario Azteca”, por lo que es necesario precisar los conceptos (véase figura 1).

El *cuauhxicalli* y el *temalacatl* son grandes piedras cilíndricas que cumplían funciones específicas en los sacrificios. Se caracterizan por los relieves en su exterior, en los cuales se representan escenas de importantes guerras de los mexicas.

El término *cuauhxicalli* sirve para designar a los contenedores de corazones y sangre, que pueden ser vasijas de madera, de cerámica, o las piedras monumentales a las cuales nos referimos en este trabajo (Solís 1991, 221 y ss).² En la cara superior del *cuauhxicalli* se encuentra grabada la figura del Sol en su modalidad de *nahui ollin* y en su centro tiene un agujero para recibir la sangre y los corazones de las víctimas del sacrificio, así como una hendidura alargada que funciona como canal para que escurra el preciado fluido.

En un pasaje de la peregrinación, que ocurre en Coatepec, se relata que los mexicanos erigen la morada de Huitzilopochtli, construyen el *cuauhxicalli* y el *tlachco* (cancha del juego de pelota), y sitúan a los dioses de quince *calpulli* (Tezozómoc 1975, 32). Después se narra la matanza de los Centzonhuitznahua (tíos y sacerdotes de Huitzilopochtli) y Coyolxauhcihuatl. Huitzilopochtli, que, según relata Durán (1967, 2: 26), venía metido en un arca de juncos y era cargado por cuatro ayos, aparece como protagonista en la migración mexica y como su ídolo. En todos los lugares donde se detenían le erguían templos (Durán 1967, 2: 29), después de lo cual sembraban maíz.

Por su parte, el *temalacatl* tiene un agujero al centro; sin embargo, éste es más profundo, pues su función era sostener con un travesaño la cuerda con la cual se sujetaba al personaje que lucharía uno a uno, en condiciones desventajosas, contra los guerreros mexicas libres y bien armados, en el

² Alonso de Molina dice en su *Vocabulario* (1977, 88): “Quauhxicalli. Batea o cosa semejante hecha de madera”. López Austin y López Luján (2009, 464) dan una lista de los diversos nombres que ha recibido el *cuauhxicalli*, que revela sus funciones diversas, entre ellas las de brasero, base sacrificial y depósito de corazones, sangre y otros alimentos ofrendados a los dioses.



Figura 1. Calendario Azteca. Fuente: Antonio de León y Gama. 1990.

Descripción histórica y cronológica de las dos piedras que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la Plaza Principal de México se hallaron en ella el año de 1790. 2a ed. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (facsimil)

ritual llamado *tlahuahuaniliztli* o “rayamiento”. Cuando alguno de éstos hería al prisionero, lo “rayaba”, y los cuatro sacerdotes lo tomaban para que el llamado Yohuallahuan o sacrificador procediera a extraer su corazón en la misma piedra o en el *cuauhxicalli*, que se encontraba cerca. Esta práctica es mejor conocida como sacrificio gladiatorio, el cual sabemos está relacionado con el dios Xipe Totec y la fiesta de Tlacaxipehualiztli o “desollamiento”.³

³ Es probable que este ritual se realizara también en otras ocasiones. Véase González González 2011, *passim*.

Tezozómoc afirma que Moctezuma el Viejo fue quien inventó el sacrificio del *tlahuahuaniliztli*. No obstante, hallamos referencias a su práctica en periodos anteriores. Torquemada, por ejemplo, menciona que Chimalpopoca construyó un *temalacatl*, y en la *Historia tolteca chichimeca* (f. 28r) encontramos una imagen de un *tlatoani* sacrificado por “rayamiento”.

Existen algunos ejemplos de *temalacatl* descubiertos arqueológicamente, en especial la llamada Piedra de Tizoc, y la exhumada en el Antiguo Palacio del Arzobispado de la calle Moneda, en el Centro Histórico de la ciudad de México, que se supone mandó hacer Moctezuma Ilhuicamina (véase figura 2). Cabe destacar que las fuentes históricas mencionan otros monolitos de este tipo; sin embargo, no todos han sido localizados hasta el momento.

Además de su función sacrificial, todas nuestras grandes piedras tienen en común que se colocaban sobre unas bases o plataformas llamadas *momoztli*.⁴ Se trata de estructuras de piedra de forma cuadrangular con escaleritas en cada uno de sus lados. Algunas de ellas se situaban sobre una plataforma de mayor tamaño que recibe el nombre de *cuauhxicalco*,⁵ término que remite a su vez a un *cuauhxicalli* (véase figura 3). El “Conquistador Anónimo” informa que:

en medio de las plazas de las ciudades, había ciertos macizos redondos de cal y canto, tan altos como altura y media de hombre [2.5 m]. Se subía a ellos por gradas, y encima quedaba una plazoleta, redonda como tejo, y en medio de esta plazoleta estaba asentada una piedra, también redonda, con un ahugero en el centro (*apud* López Luján 2019, 60-61).

Orozco y Berra comenta acerca del primer altar o templete a Huitzilopochtli:

⁴ Son varios los investigadores que han escrito sobre los *momoztli*. Entre ellos destacan Seler (1993), Nicholson (1979), y Navarrete y Heyden (1974), quienes los han definido como plataformas bajas (máximo 2.5 m. de altura), en medio de los patios, con escaleras en cada fachada, sobre las cuales se colocaban las grandes piedras como la del Sol y la de Tizoc. Por su parte, Umberger (1981, 78) propone que el *momoztli* es una “pirámide pequeña” que se concebía como asiento de Tezcatlipoca y basa su interpretación en el *Códice Florentino*: “y el dicho Titlacahua [Tezcatlipoca] todos lo adoraban y rogaban; y en todos los caminos y divisiones de calle le ponían asiento, hecho de piedras, para él, que se llamaba *momoztli*” (Sahagún 1969, lib. 3: f. 8r- 8v). Yo lo extendería también, por lo menos, a las Cihuateteo o Mocihuaquetzque.

⁵ López Austin y López Luján (2009, 474) aclaran que son cinco los edificios denominados *cuauhxicalco*.



Figura 2. Piedra de Moctezuma.
Fuente: Fotografía tomada de Solís 1991, 231

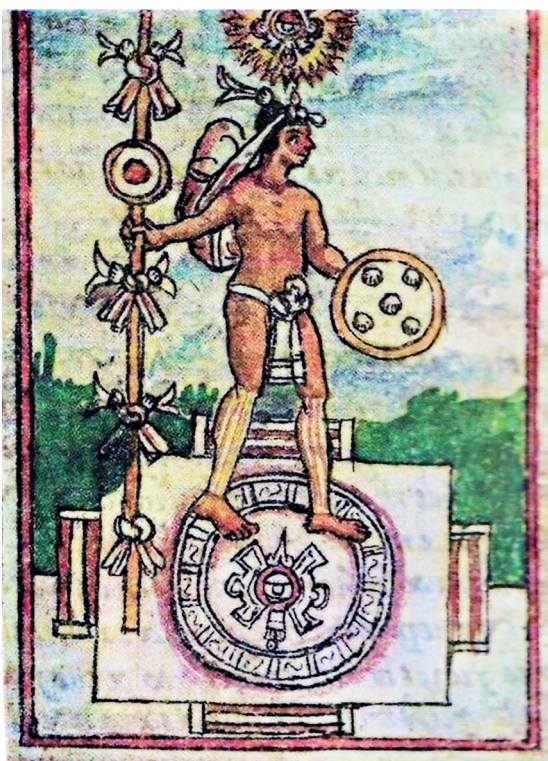


Figura 3. Cuauhxicalli y momoztli. Fuente: Durán 1967, 2: 107

el humilde *momoztli* de césped fue aumentando en las épocas subsecuentes de Chimalpopoca, que lo ensanchó; Izcoatl le dio mayor apariencia y Moctezuma le puso manos antes de éste [...] dándole mayores dimensiones en base y altura, de piedra labrada a rostro [...] para que por tres partes se subiese [...]. Este *teocalli* de tres cuerpos, de tres escaleras, fue transformado en tiempo por Tizoc y por Ahuizotl (Orozco y Berra 1880-81, 2: 231).

Al parecer, en los *cuauhxicalco* también se realizaban ritos relacionados con el fuego, donde quizás eran cremados los gobernantes. En relación con los descubrimientos arqueológicos sobre el enorme basamento del Templo Mayor, Raúl Barrera nos dice:

En la parte superior de la estructura se hallaron dos lápidas asociadas a un piso de lajas. La primera tiene representado un Chimalli con una bandera de papel, cuatro dardos y borlas de plumón. La otra contiene una representación solar asociada a un *chalchihuitl*; alrededor del disco tiene varias plumas de águila que simbolizan rayos solares, dos pequeños *chalchihuitl* de cada lado y volutas de humo. Es posible que originalmente estas lápidas con relieves hayan formado parte de un piso de la Etapa IVa, de donde fueron desprendidas para ser colocadas sobre la parte superior y en los límites del Cuauhxicalco. De manera conjunta, en el lado este del edificio también encontramos parte de un brasero [posiblemente un *cuauhxicalli*] sobre uno de los pisos (Barrera 2019, 95).

Por las características de los monolitos antes expuestas, estoy segura de que la Piedra del Sol no tenía las mismas funciones que los *cuauhxicalli* o los temalacates.⁶ De hecho, se trata de otro tipo de monumento. No obstante, se relacionaba con ellos en los rituales y compartían la intención con que fueron elaboradas: mostrar el poderío mexica.

La elaboración de las grandes piedras durante los reinados de Moctezuma el Viejo, Axayacatl, Tizoc, Ahuizotl y Moctezuma el Joven

Prosigo con la exposición del estudio histórico de los tres tipos de monolitos ya citados, específicamente en las épocas de mayor poderío mexica,

⁶ López Austin y López Luján (2009, 463) aluden a Durán y Tezozómoc por cuanto en la cúspide del Templo Mayor se dice que estaban los monolitos. La referencia a dichas piedras ha causado confusión entre los estudiosos por sus denominaciones distintas y sus ubicaciones diferentes, y ambos autores corroboran que estaban expuestos a la vista pública en sus días.

es decir el lapso comprendido entre los reinados de Moctezuma el Viejo y Moctezuma el Joven (1440-1519). Hasta donde sabemos, fueron varios gobernantes quienes ordenaron la elaboración de esas grandes piedras cuando ya tenían la capacidad y el poder para hacerlo (recursos económicos, control de la sociedad, trabajadores especializados en la obtención de los materiales y en la escultura, etcétera). Al hablar de tales monumentos, hechos con una clara intención política y religiosa, no podemos dejar de mencionar el desarrollo de la construcción del templo de Huitzilopochtli, pues los rituales dedicados a la deidad, así como la consagración de otros templos, implicaban la realización de sacrificios en los cuales los monolitos tenían un papel de suma importancia.

Casi todos los cronistas relatan cómo, a lo largo de su peregrinación, los mexicas construían un pequeño adoratorio a su numen en cada lugar donde podían asentarse. Al respecto, se sabe que edificaron un templo humilde a Huitzilopochtli desde su llegada a la Cuenca de México, en donde se había arrojado el corazón de Copil. Considero que por su importancia simbólica éste fue el santuario que perduró con algunas modificaciones hasta la construcción del Gran Templo en época de Ahuizotl (1486-1502). Durante la peregrinación y la edificación de los templos previos, es posible que se utilizaran también *cuauhxicalli* más pequeños y de materiales perecederos como madera o jícara (López Austin y López Luján 2009, 464), pero con el mismo fin que posteriormente tuvieron los de piedra: contener la sangre y los corazones de las víctimas, en este caso las sacrificadas en el camino, según había ordenado Huitzilopochtli.

El proceso de agrandamiento del templo se convirtió en un pretexto para exigir tributo a los pueblos cercanos y para organizar guerras con otros pueblos. No es de extrañar que, ya ganadas algunas importantes batallas, lo primero que intentó Moctezuma Xocoyotzin junto con su inseparable asesor, el *cihuacoatl* Tlacaelel, fue acrecentar el edificio, en el que ya habían llevado a cabo numerosos sacrificios como el de los chalcas.

Es claro que se trataba de hacer un templo nuevo, y Durán (1967, 2: *passim*) señala cómo se llevó a cabo. Es evidente que la estrategia consistía en obtener los recursos necesarios por medio de la guerra. Además, en este contexto, Moctezuma Xocoyotzin y Tlacaelel se abocaron también a ordenar la elaboración de las grandes piedras con el propósito no sólo de agradecer a los dioses, sino también de comunicar a los otros pueblos el enorme poder de los mexicas.

En la política de expansión de Moctezuma, con la influencia de Tlacaelel, la construcción de un nuevo templo para Huitzilopochtli es de gran relevancia, al igual que la hechura de los monolitos con funciones religiosas (*cuauhxicalli*, *temalacatl* y una llamada “Piedra del Sol”) y la consiguiente necesidad de víctimas para las consagraciones e inauguraciones. En la obra de Tezozómoc encontramos numerosas referencias a lo ya mencionado. Una de ellas es la que sigue, correspondiente al momento posterior al triunfo de Moctezuma y Tlacaelel ante los huastecos:

Que puesto que eran muchos los cautivos que habían obtenido que los ocuparan en que ayudaran haciendo más alto el templo de Huitzilopochtli y que ellos ensalzasen y aventajasen la altura y casa de Huitzilopochtli, y que allí ni más ni menos se comenzase el sacrificio de Huitzilopochtli, con matar allí a los huastecos presos, y que estos tales después de haber hecho el gran *cu* muy alto, le hicieran gradas, y en medio se puso el tajón⁷ [...] adonde habían de ser muertos los tales esclavos habidos en guerra, y para recordación del rey Chimalpopoca que lo había comenzado a hacer [...].

Respondió Cihuacóatl Tlacaeleltzin que estaba muy bien acordado, y que el tajón no fuese de madera, sino de piedra redonda, en medio agujerada para echar los corazones de los cuerpos que allí muriesen, después de haber gustado la sangre de ellos caliente Huitzilopochtli, y que esta piedra no la labrasen los huastecas sino los de Atzcaputzalco y Cuyuacan, excelentes albañiles, labrando en dicha piedra cuando por vosotros fueron vencidos y muertos y sujetados a este nuestro imperio mexicano [...] (Tezozómoc 1944, 113 y ss).

Según se comprueba en estos párrafos, el mismo *cihuacoatl* dice que los *cuauhxicalli* podían ser hechos de otro material que no fuera piedra. De hecho, los más comunes deben haberse fabricado con madera, barro e incluso jícara, y solamente en el caso de las grandes exhibiciones de poder se mandaron hacer los de piedra. Podemos conjeturar que aún los temalacates, que cumplen la función de un estrado o escenario para exhibir la lucha desigual de un cautivo, pudieron fabricarse con un gran tronco de madera.

La versión de Durán (1967, 2: 171) es que, después de la guerra, Tlacaelel le recordó a Moctezuma que “era menester labrar una piedra ancha que

⁷ Orozco y Berra (*apud* Tezozómoc 1944, 114-15) en una larga nota aclara que con tajón se refiere al *techcatl* y expone lo que varios cronistas expresan acerca del tema. El mismo autor aclara que Tezozómoc confunde las piedras, y que la mandada hacer por Moctezuma era un *cuauhxicalli*.

sirviese como de altar, o mesa, donde se celebrasen y se matasen los que habían de ser sacrificados”. El rey le ordena que la mande hacer, pero especificándole que mandase esculpir en ella “la guerra que tuvieron los antepasados con los azcaputzalcas, cuando se libertaron, para que estuviese allí en perpetua memoria esculpida” (Durán 1967, 2: 171). Y así Tlacaelel ordena a los canteros y entalladores:

Maestros, el rey nuestro señor manda que se haga una piedra, grande y redonda, la cual se ha de llamar *temalacatl*, que quiere decir “rueda de piedra”. En la haz [sic] de la cual han de estar pintadas las guerras que tuvimos con los tepanecas. Y ruegos que celebréis vuestros nombres [...].

Los maestros dijeron que les placía de lo hacer, y buscando una gran piedra, que tenía de ancho braza y media [2.5 m.], la alanzaron y en ella pintaron la guerra de Azcapotzalco, muy bien esculpida. Y acabándola en tan breve, que no tardaron muchos días, cuando dieron aviso al rey de que la mesa del sacrificio estaba acabada. El cual mandó que se le hiciese un poyo alto y encima de ella mandaron poner que señorease un gran estado [3.5 m.] de hombre (Durán 1967, 2: 171-72).

El mismo Durán (1967, 2: 172-75) nos hace saber que la dicha piedra fue estrenada en un ritual de Tlacaxipehualiztli, con el sacrificio de *tlahuahuaniliztli*, “rayamiento”, del cual hace una larga descripción. La piedra que se estaba inaugurando era un *temalacatl*: “malacate o rueda de piedra”. De la obra de Durán (1967, 2: 188-89), en particular sobre la elaboración de las grandes piedras, podemos rescatar lo siguiente: la elaboración de una “verdadera” Piedra del Sol, pero a la cual llaman *cuauhxicalli*. Así, regresando victoriosos de la guerra contra Coaixtlahuaca, con gran número de cautivos, Tlacaelel propone a Moctezuma:

Señor, hagamos una piedra a semejanza del Sol y ponerla hemos en un lugar alto y llamarla hemos *cuauhxicalli*, que quiere decir “vaso de águilas”, porque *xicalli* en la lengua es un lebrillo, o como batea, que se hace de unas calabazas grandes, y *cuauhtli* quiere decir “águila”, así la llamaban *cuauhxicalli* que quiere decir “vaso o lebrillo de águilas”. Algunos entendían, y yo [Durán] primero, que quería decir “lebrillo de palo”, pero venido a entender, no quiere decir sino “vaso de águilas” (Durán 1967, 2: 188-89).

Con respecto a la elaboración de este monumento, el mismo autor describe que se mandó a los canteros

que se buscara una gran piedra y, buscada, se pintase en ella una figura del Sol, redonda, y que del bordo de la pileta saliesen unos rayos, para que en aquella pileta se recogiese la sangre de los sacrificados, para que la semejanza del Sol gozase de ella, y que de esta pileta saliese un caño, por donde se derramase aquella sangre, y mandaron que alrededor de ella, por orla o zanefa, pintasen todas las guerras que hasta entonces habían tenido y que el Sol les había concedido de que las venciese con su favor y ayuda (Durán 1967, 2: 191).

Fray Diego se asombra del trabajo tan delicado que realizaron los canteros, sobre todo ante la carencia de herramientas comparables a las de los europeos, pues, además de labrar la figura del Sol en la superficie de la piedra, representaron también las guerras contra Tepeaca, Tochpan, y las batallas de la Huasteca, de Cuetlaxtlan y de Coaixtlahuaca. Y luego informa que terminada la piedra:

mandó se le hiciese un asiento [*momoztli*] alto de la estatura de un hombre, y que tuviese cuatro escaleretas por donde se subiese a ella [...]. Puesta ya y asentada [...] mandó que se presentasen todos los señores de la provincia a la solemnidad y fiesta del Sol [...]. Llegados todos los invitados los llevaron a ver la piedra, repitiendo se trataba de la imagen del Sol (Durán 1967, 2: 192).

El día de la fiesta, Moctezuma y Tlacaelel se situaron uno por una de las escalerillas y el otro por la otra arriba de la piedra, mientras los sacerdotes, embijados de almagre (pintados de rojo), tomaban a uno de los presos que estaban a un lado del *tzompantli*:

subíanlo a donde el rey estaba, y encima de la piedra, figura y semejanza del Sol, echábanlo de espaldas y asíanle aquellos cinco ministros [...]. El rey alzaba el cuchillo y cortábale el pecho, en abriéndole, sacaba el corazón y ofrecíase al Sol, con la mano alta, y enfriándose, echábanlo en la pileta y así seguía Tlacaelel, los reyes de Tetzco y el de Tacuba y otros sacerdotes (Durán 1967, 2: 192).

Después bajaba de donde estaba Huitzilopochtli una como serpiente hecha de papel, la *xiuhcoatl*, que traía un sacerdote, y encendida rodeaba la piedra con ella y después la echaba así ardiendo sobre la piedra.

Al día siguiente, *nahui ollin*, tenía lugar la fiesta de los guerreros águila, *cuacuauhtin*, cuando “enviaban a un mensajero con un mensaje al Sol”, sacrificándolo arriba “de la piedra del Sol”. Este hecho ofrece un enigma, pues no queda claro dónde estaba colocada la piedra: ¿arriba en el templo,

abajo en el *cuauhxicalco*, junto al *temalacatl*? (Durán 1967, 2: 193-94). Además, se dice que en el templo la imagen que adoraban estaba pintada en una tela.

Sobresale la importancia de la terminación del templo de Huitzilopochtli, así como de sus correspondientes monumentos, durante el gobierno de Moctezuma. Se encomienda a los tres reyes aliados y a otros subordinados que se encarguen de la construcción de una parte del nuevo santuario (Durán 1967, 2: 226 y ss.):

Mandó que el señor de Tetzcuco que él y su provincia tomasen cargo de la delantera del edificio, y al de Tacuba que él y su reino todo tomase la parte trasera, y a Chalco encomendó un lado y a toda la Chinampam, que es nación xuchimilca, dio el otro lado, y a los mazahuques, que es la nación otomí ... mandó que su oficio no fuese otro sino traer arena para el edificio, y a los de tierra caliente [...] mandó sirviesen con cal [...] (Durán 1967, 2: 226-27).

Fueron tan diligentes que

en poco tiempo recogieron gran suma de materiales [...] los cuales recogidos fueron llamados los maestros para que midiesen el sitio e hiciesen e mirasen la traza y asiento del edificio, y dieron por respuesta que sería acertado hacer sobre estacas una plancha y cimiento de cien brazas [170 m] en cuadro, donde se fundase lo del edificio y circunferencia del templo. Lo cual así fue recibido por el rey y por todos los de su consejo y luego, midiendo las cien br[azas] en cuadro, hicieron la estacada, y haciendo sobre ella una plancha de argamasa, siguieron el edificio y empezó a crecer con tanta presteza que, en muy poco espacio, lo subieron a gran altura.

[...] concluido el edificio, en ciento y veinte grados de alto [36 m.], pareciéndoles que bastaba, edificaron sobre lo alto la cuadra donde había de estar la imagen del ídolo, toda edificada de grandes estatuas de piedra y de bastiones de diferentes figuras y maneras [...] (Durán 1967, 2: 228-29).

Acabada la construcción y lista para su estreno, otra vez Tlacaelel pospone la inauguración, pretextando el “tianguis de los hijos del Sol” (Durán 1967, 2: 232).

Hubo entonces una guerra contra los de Coaixtlahuaca, terminada la cual, al llegar a México, los cautivos “fueron derecho al templo, aunque no al nuevo, porque aún no estaba hecha la cerimonia que ellos acostumbran [...]” (Durán 1967, 2: 232-39). Tlacaelel impide a Moctezuma que sacrifique a todos los cautivos en agradecimiento a Huitzilopochtli, porque todavía no

está completamente terminado el templo y alude que “los seis sustentadores del cielo no están terminados, ni sus altares y asentaderos, ni tampoco está terminado el *xiuhotecatl*” (Tezozómoc 1944, 162). Moctezuma insiste, pero Tlacaelel vuelve a poner pretextos: argumenta que “no está acabada la piedra puntiaguda donde han de ser echados los que se han de sacrificar” y otros objetos más (Durán 1967, 2: 232-33). Y le pide que espere.

En el relato de Tezozómoc encontramos que la mención al *cuauhxicalli* reitera que la famosa “vasija del águila” o *teocuauhxicalli* (*cuauhxicalli* sagrado) efectivamente pudo haber sido hecha de otros materiales y no sólo de piedra. Pero, además, se dice claramente que se puso en lo alto del *cu* de Huitzilopochtli y, después de sacrificado el cautivo, arrojaban la sangre al ídolo del dios, lo que desde luego significaba su cercanía. Tezozómoc agrega que

Moctezuma le dice a Tlacaeleltzin: será bien que se ponga el vaso de madera o de piedra para el sacrificio de nuestro dios Huitzilopochtli, que es *teocuauhxicalli*. Respondió *cihuacoatzin* que era muy bien dicho [...]. Puesto el vaso en el gran *cu* alto de Huitzilopochtli, hizo luego llamamiento a todos los principales vasallos de la corona de México [...] para que viesan el vaso del Sol así intitulado y llamado dios *Xiuhpilli Cuauhtlehuatl*, el cual hemos de estrenar con los vencidos esclavos de Huaxaca y Coayxtlahuaca [...]. [En cuyo estreno] el propio Moctezuma, como el primero y el principal, abría al miserable indio con el pedernal por los pechos, teniéndole tres o cuatro de los matadores, y tomando la sangre caliente la arrojaban hacia el oriente del Sol, y luego los otros le sacaban el corazón caliente y lo presentaban al ídolo Huitzilopochtli, que estaba arrimado a la pared, de bulto mayor que de estado y medio [5 m] (Tezozómoc 1944, 188).

Moctezuma y Tlacaelel tratan de terminar lo más pronto posible el templo y el “brasero de piedra” (no es otro que un *cuauhxicalli*), del cual dicen que “Ha de ser un gran *chalchíhuatl*, ancho y grueso, y la plumería de ofrenda muy ancha y larga, de más de una braza [1.7 m] y venida del cabo del mundo pues pertenece a nuestra abusión Tetzauhtéotl Huitzilopochtli” (Tezozómoc 1944, 163) (véase figura 4).

Después de los relatos acerca del traslado de gente de Oaxaca, además de la gran hambre que asoló a todo el Altiplano durante algunos años, así como el viaje chamánico de los brujos para visitar a Coatlicue y la fabricación de la escultura en Chapultepec de Moctezuma, se asevera que éste no alcanzó a inaugurar su templo a Huitzilopochtli. Tanto Tezozómoc como



Figura 4. Sacrificio sobre un *cuauhxicalli*. Fuente: Durán 1967, 2: 191

Durán relatan que el *tlatoani* falleció sin haber estrenado el nuevo templo, por lo cual esta tarea pasó a sus sucesores.

En la crónica de Tezozómoc leemos que Tlacaelel dice a Axayacatl: “ahora, hijo, tenéis hecho el cerco redondo, bien la radio de piedra pesada *cuauhtemalácatl*, y tenéis la radio del *cuauhxicalli* de piedra; todavía no se ha subido a lo alto a asentarlo y ponerlo en su perfección” (Tezozómoc 1944, 237). Con respecto a las piedras que nos interesan vemos en la obra de Durán (1967, 2: 288 y ss.) que Tlacaelel pide a Axayácatl: “no aguardes a más tarde a poner las mesas y piedras del sacrificio pues [...] se llega la fiesta del desollamiento de hombres [Tlacaxipehualiztli]” (véase figura 5). En vista de que:

la Piedra del Sol⁸ está acabada y que es necesario que se ponga en alto y que se le haga la misma solemnidad que a esta otra [¿la que mandó a hacer Moctezuma?] se ha hecho. Para lo cual envía tus mensajeros para que vengan a edificar el lugar donde se asiente, el cual ha de ser de veinte brazas [34 m.] en redondo, donde esté en medio esta insigne piedra... (Durán 1967, 2: 288).

⁸ Quienes asignan este nombre a la obra en piedra son aparentemente Tlacaelel y el mismo Axayacatl.



Figura 5. Ceremonia de Tlacaxipehualiztli. Fuente: Durán 1967, 2: 96

En el fragmento antes presentado se trata claramente de un *cuauhxicalli* que va a ser colocado en un *cuauhxicalco* y en un *momoztli* de 34 metros de perímetro (8.5 m por lado), y desde luego se inventará otra guerra para su consagración. Se planeaba realizar esta celebración con los cautivos de Michoacán. Sin embargo, los mexicas son derrotados y emprenden la lucha contra los de Tliluhquitepec para obtener los prisioneros necesarios para el ritual. Al regreso de esta guerra, el ejército entró a Tenochtitlan después del rey, donde “hicieron hacer un caracol a todos los capitanes y soldados alrededor de la nueva Piedra del Sol, en señal de la honra a la semejanza del Sol” (Durán 1967, 2: 290).

Para la inauguración de esa escultura son enviados embajadores o mensajeros especiales con el fin de invitar a los jefes de estados enemigos: Cholula, Huejotzingo, Meztitlan y Tlaxcala. En la consagración del monolito

actúan como sacrificadores Axayacatl y Tlacaelel acompañados por trece sacerdotes para ofrendar la vida de 700 cautivos, “vestidos todos estos dioses para sacrificar encima de la piedra, todos subidos” (Durán 1967, 2: 292-93). Antes de empezar el sacrificio bajó la *xiuhcoatl*, y luego de darle tres vueltas a la piedra, la arrojaron encendida sobre ésta y después empezó el sacrificio de los 700 hombres, “quedando el patio todo ensangrentado” (Durán 1967, 2: 292-93). La descripción nos hace suponer que se trataba de la piedra *cuauhxicalli* que estaba junto al *temalacatl*, en el *cuauhxicalco*.

Axayacatl murió poco después de la consagración de la Piedra del Sol sin emprender más guerras o construir más monumentos. Sabemos que sus cenizas fueron enterradas “en una olla nueva y junto a la Piedra del Sol, que ellos llaman *cuauhxicalli*, y esta piedra es la que hoy día está a la puerta de la Iglesia Mayor” (Durán 1967, 2: 395).

Posteriormente, Tizoc fue nombrado nuevo monarca (1481). Los cronistas relatan que encabezó una guerra fallida contra los de Metztitlan, volviendo a la ciudad con sólo cuarenta cautivos y con pérdida de 300 hombres del ejército mexica. A su regreso, de acuerdo con Durán, lo primero que hacen los guerreros y sus prisioneros es pasar por delante de la estatua de Huitzilopochtli y rodear la Piedra del Sol. Al respecto, Tezozómoc (1944, 260) explica lo siguiente: al volver de la batalla, subieron al templo de Huitzilopochtli y “comenzó por el rey la adoración, hincadas las rodillas, y con un dedo de la mano tomó y besó la tierra en señal de humillación, y tras de él todos los cautivos, y anduvieron rodeando la piedra que llaman *cuauhxicalli*”. Otro dato significativo sobre las grandes piedras en el relato de la coronación de Tizoc, celebrada en el día *cipactli*, indica que en ella “sacaron a los presos que de Metztitlan habían traído [...] y encima de la Piedra del Sol, los sacrificaron” (Durán 1967, 2: 311).

Aunque Tizoc intentó terminar el templo de Huitzilopochtli, no tuvo tiempo y, tras su muerte, Ahuizotl fue nombrado nuevo rey (1487). Al igual que en las otras celebraciones de coronación, a ésta fueron invitados los reyes de las provincias enemistadas con México y se realizaron numerosos sacrificios. En esta época hay un nuevo combate contra la Huasteca, y al regresar los guerreros victoriosos y los cautivos: “hechas las ceremonias ordinarias de comer tierra ante la presencia del ídolo y de rodear las piedras y lugares consagrados [...] eran repartidos los presos” (Durán 1967, 2: 331). Ahuizotl siguió las recomendaciones de Tlacaelel para terminar el templo, y puso

la piedra sobre la que habían de sacrificar, puntiaguda [el *techcatl*], y junto a ella una Diosa que se llamaba Coyolxauhqui y, a las esquinas, dos figuras que tenían dos mangas como de cruz, todas de ricas plumas; pusieron dos bastiones que ellos llaman *tzitzimites*. En fin dieron fin a todo el edificio, sin quedar cosa que hacer (Durán 1967, 2: 333).

Desde luego, la consagración del templo fue un gran evento registrado en muchas fuentes. Se dice que inmolaron 80 400 víctimas, aunque la cifra es cuestionable. Los cautivos fueron aportados también por reyes amigos y tributarios, y los victimarios fueron los tres *tlatoanime*, Tlacaelel y los sacerdotes. Después hicieron guerra contra Teloloapan, con la consiguiente victoria y el sacrificio de los cautivos para la próxima fiesta de Tlacaxipehualiztli (Durán 1967, 2: 349), y más tarde otra guerra contra Tecuantepec, Izhuatlan, Miahuatlan y Amaxtlan, a quienes también vencieron (Durán 1967, 2: 358). Otros grandes acontecimientos durante el reinado de Ahuizotl fueron la inundación de la ciudad, por no prestar atención a los consejos de Tzutzumatzin (al cual mandó matar por contrariarlo) y el desvío del *acuecuex* o acueducto proveniente de Coyoacan. También murió Tlacaelel (1487).

Al morir Ahuizotl por supuesto se celebraron grandes exequias y sus cenizas fueron colocadas en una olla nueva, que “enterraron junto a la Piedra del Sol, que ellos llaman Cuauhxicalli, que quiere decir ‘jícara de águilas’” (Durán 1967, 2: 395).

Moctezuma Xocoyotzin es nombrado siguiente *tlatoani* y en su unción volvemos a oír nombrada una de las grandes piedras. Recién elegido, los reyes de Tetzco y de Tacuba “le llevaron al templo y subiéndose el electo sobre la piedra que llamaban de las águilas, con las mismas puyas [con las que se había sangrado frente al dios del fuego] se tornó a sangrar los mismos lugares, orejas, espinillas y molledos, y sacrificó otras tantas codornices” (Durán 1967, 2: 400).

Poco queda por relatar acerca de la construcción de monumentos y piedras de este monarca, pues nos llevaría a otros temas. Por lo tanto, terminamos aquí.

Datos sobre la ubicación de los monolitos y su función en los rituales

Para comenzar con el análisis de algunos fragmentos escritos, en los cuales hallamos pistas para indagar sobre la ubicación de los monolitos en el templo y su función en los rituales de sacrificio, volveremos al momento en

que Tezozómoc relata que, una vez finalizada la obra en piedra ordenada por Moctezuma, el rey pidió a los sacerdotes que se entrenaran para el próximo sacrificio que se llevaría a cabo en el mes de Tlacaxipehualiztli. Tezozómoc (1944, 237) dice que el Yohuallahuan, sacerdote encargado de la extracción del corazón, “trae en las manos un navajón ancho y le abre [al cautivo] por el pecho sacándole el corazón caliente, se lo dan y presentan al ídolo, y con la sangre del muerto rocían al Sol, y con la demás sangre untaban todo el cuerpo del ídolo Huitzilopochtli”.

Al hablar de la construcción del templo y los monolitos, el cronista relata:

cada día se remudaban, unos iban y otros venían; acabada la labor de la cuadra, paredes y pinturas de los dioses figurados, se dieron también mucha prisa en la labor del *cuauhxicalli*, vaso o brasero de piedra, y en ella estaba de labor la figura del Sol. Después llamaron a la gente mexicana y a los comarcanos, que subieron en lo alto la gran piedra del brasero, con ser que tenía de altura el templo más de ciento y sesenta estados [48 m.], con todo eso la subieron y la asentaron en su lugar (Tezozómoc 1944, 237).

Aunque no se especifica dónde estaba ubicada la piedra, consideramos que sería en el Templo del Sol a partir de la información ofrecida en la obra de Durán. Él mismo dice que uno de los cinco sacerdotes ayudantes de los gobernantes en el sacrificio:

bajaban y tomaban uno de los presos que estaban en ringlera en el lugar de las calaveras [*huey tzompantli*] y subíanlo al lugar donde el rey estaba, y encima de la piedra figura y semejanza del Sol, echábanlo de espaldas y asíanle aquellos cinco ministros, [...] y teníanle que no se podía menear. El rey alcanzaba el cuchillo y cortábale el pecho [...] (Durán 1967, 2: 191).

Curiosamente para nosotros, al día siguiente los “caballeros y comendadores” del Sol o *cuacuauhtin* (“águilas”) celebraban su fiesta de *nahuollin*. En esta fecha del *tonalpohualli* sacrificaban sólo a un cautivo como mensajero del Sol, haciendo después una gran fiesta. Los guerreros se reunían en su casa particular, el *cuauhcalli*, “casa del águila”, la cual ha sido objeto de excavaciones arqueológicas, así como el Templo del Sol (Durán 1967, *passim*). Fray Diego Durán ubica el *cuauhxicalko* al lado del *cuacuauhtin-ichan* (“casa de las águilas”) o templo del Sol, y dice que “estaba en el mismo lugar [en] que ahora edifican la Iglesia Mayor de México” (Durán 1967,

1: 100-06), lo cual apunta al lapso entre 1570-1581 (Toussaint 1948, 27-29). Sin duda, el fraile infirió la ubicación del templo del Sol a partir del hallazgo de una piedra que, algunos siglos más tarde, se adjudicaría a Tizoc, y que identificó como un *cuauhxicalli*. Sin embargo, es posible que Durán también viese varios basamentos prehispánicos en el área, si se consideran las siguientes palabras de Torquemada: “yo me acuerdo haber visto ahora 35 años [es decir hacia 1570], parte de los edificios que rodeaban el templo mayor en la plaza, a la parte de la Iglesia Mayor, que me parecían cerrillos de piedra y tierra, los cuales fueron consumiendo en los cimientos del edificio de Dios y de su iglesia nueva” (Torquemada 1975, 2: 146).

En los fragmentos presentados encontramos dos datos que nos llaman la atención: la descripción de que las piedras estaban colocadas en lo alto del Templo Mayor y la especificación de que se situaban frente a la imagen de Huitzilopochtli. Alfredo López Austin y Leonardo López Luján consideran que esto no era posible; sin embargo, Tezozómoc y Durán lo afirman:

Acabada de labrar la gran piedra o rodezno de molino, la subieron en lo alto, y la pusieron en la gran sala, frontero de la puerta principal, y del ídolo de Huitzilopochtli, que éste era labrado de piedra, arrimado a la pared, cosa que estuviera mirando a la piedra o rodezno... y esta dicha piedra se ve en la esquina de la casa de un vecino, hijo de conquistador; y la piedra de sacrificio está hoy junto a la Iglesia Mayor de la ciudad de México (Tezozómoc 1944, 197).

Contamos además con otras menciones acerca de la colocación de monolitos en lo alto de los templos, por ejemplo sobre el de Tlatelolco, cuando la guerra contra los tenochcas: “Subió un principal tlatelolca llamado Xochicóatl, y puesto en lo alto y encima del brasero infernal *cuauhxicalli*, comenzó a bailar y dijo a voces a los mexicanos: ahora bajaré con mis armas contra vosotros” (Tezozómoc 1944, 197).

En la narración sobre los acontecimientos durante el reinado de Axayacatl existe un pasaje que cita una vez más la ubicación de los monolitos: “un gran número de personas para mover semejantes piedras convenía; las cuales fueron puestas en lo alto del templo” (Tezozómoc 1944, 197). Aquí el cronista no aclara de cuál edificio se trata, pero suponemos que se refiere a Yopico, el templo de Xipe Totec, pues menciona brevemente que la celebración era a Tlatlahuqui Tezcatlipoca. Sin embargo, las dos grandes piedras en las que se llevaba a cabo el *tlahuahuaniliztli* para la fiesta de Tlacaxipehualiztli estaban en el *cuauhxicalco*, sito frente al Yopico y no en lo alto del edificio. Esto significa evidentemente que había más de un *cuauhxicalli*.

Acerca de la función religiosa de las piedras encontramos interesantes descripciones de los rituales en el mes de Tlacaxipehualiztli, específicamente el *tlahuahuaniliztli* o sacrificio gladiatorio:

Concurría al espectáculo toda la ciudad, al mismo templo del ídolo en el cual se ofrecía aquel sacrificio. Era templo particular y vistoso, así por su altura, como por haber en él tantas particularidades de piedras para sacrificar. El oratorio o aposento donde este ídolo estaba era pequeño, pero bien y galanamente aderezado. Delante de la cual pieza estaba aquel patio instalado, de siete a ocho brazas [11.9 a 13.6 m], donde estaban aquellas dos piedras fijadas, que para subir a ellas había cuatro escalerillas, de a cuatro escalones cada una; en la una de ellas estaba pintada la imagen del sol, y en la otra la cuenta de los años, meses y días [...] (Tezozómoc 1944, 197-98).

Es conveniente señalar que el mencionado ritual de *tlahuahuaniliztli* se efectuaba alrededor del equinoccio de primavera; sin embargo, también se menciona su realización en otras ocasiones (González 2011, *passim*). Hay mucho que indagar sobre dicho ritual, pero en este momento nos interesan las piedras en sí. Como hemos visto, el *temalacatl* (véase figura 6) servía como escenario para la batalla entre un cautivo atado y los guerreros, y después del sacrificio, el *cuauhxicalli* servía para contener el corazón y la sangre.

Reflexiones finales

A partir de lo investigado, estoy segura de que la Piedra del Sol no es ni *cuauhxicalli* ni *temalacatl*. Sé que habrá muchas cosas que añadir y seguir investigando. Quienes tienen en primer lugar la tarea de la búsqueda son los arqueólogos. Posiblemente mucho de lo que aquí he planteado, según nos muestran Tezozómoc y Durán, ya lo han explorado otros estudiosos, pero no lo he encontrado.

Toda la actividad ritual que se llevó a cabo antes de la inauguración del Templo Mayor por Ahuizotl se realizó en otro edificio, uno del que no se ha hecho caso pero que estaba situado a las espaldas del Gran Templo, según se ve en alguna ilustración de los *Primeros Memoriales* de Sahagún (véase figura 7), y se identifica por un águila, es decir un *cuauhxicalco*.⁹ Ahí fue

⁹ La arqueología ha documentado algunos de estos templos a las espaldas de los Templos Mayores, por ejemplo en Teopanzolco (Morelos) y quizá en Tlatelolco.



Figura 6. *Temalacatl*, Tepeaca, Puebla. Museo Regional de Puebla.
Fotografía de Jorge Pérez de Lara, 2012

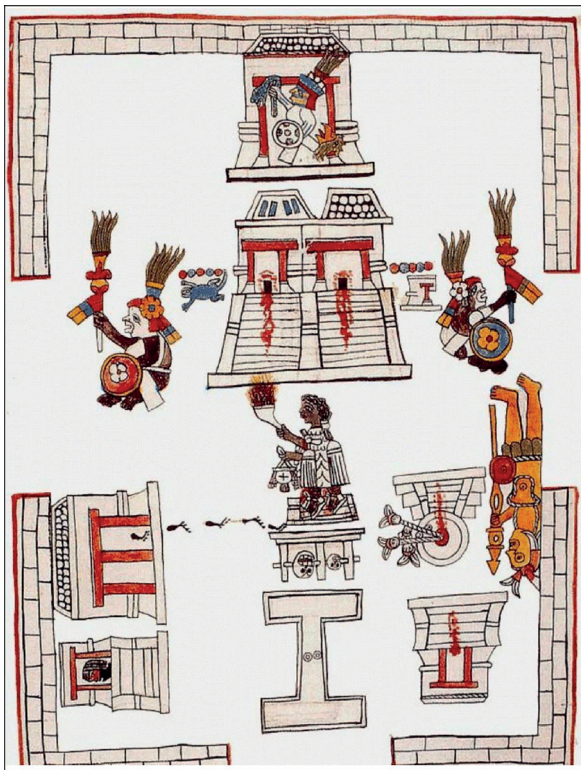


Figura 7. Edificios del Templo Mayor de México en los *Primeros Memoriales*.
Fuente: Sahagún 1997, f. 269r



Figura 8. *Tlahuahuaniliztli*. Fuente: *Historia tolteca chichimeca*, f. 28r

donde se situaron las grandes piedras fabricadas antes de Ahuizotl: los *cuauhxicalli* y *temalacates*. La Piedra del Sol responde a otros objetivos y edificio.

Por otra parte, cabe la duda acerca de si un *temalacatl*, tan íntimamente relacionado con Xipe Totec y perfectamente ubicado en el *cuauhxiccalco* frente al Yopico, en determinado momento no estuvo sobre ese templo de Huitzilopochtli, anterior al estrenado por Axayacatl. La referencia ya mencionada de López Austin y López Luján sobre cinco *cuauhxiccalco* no ayuda a resolver el problema. Así, es posible que hubiera tales monumentos tanto en el Gran Templo como en otros distribuidos por la ciudad.

Ya señalamos que la piedra redonda que se mandó hacer tenía talladas las figuras de la batalla contra los tepanecas y que tendría un alto de más o menos un metro y una circunferencia cercana a 2.5 metros. Era utilizada para el ritual del *tlahuahuaniliztli*, en el cual un cautivo era atado por la cintura o un tobillo al centro de la piedra redonda (véase figura 8), dándole armas ficticias, para que luchara contra enemigos bien armados, descritos de diferente forma: jóvenes del *telpochcalli*, guerreros comunes, sacerdotes *ixiptla* de dioses importantes, el mismo Yohuallahuan, o más comúnmente guerreros águila y jaguar, y aún un guerrero zurdo. Desde luego, el ritual se efectuaba sobre todo en el mes de Tlacaxipehualiztli en

honor del dios Xipe Totec, acerca de quien González González (2011) escribió una magnífica monografía.

Falta mucho que averiguar. Pero hasta aquí es suficiente para darse cuenta de la importancia de las piedras llamadas *cuauhxicalli*, *temalacatl* y la famosa Piedra del Sol.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 1944. *Crónica mexicana*. México: Editorial Leyenda.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 1975. *Crónica mexicáyotl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Arellano Hernández, Alfonso. 2017. “Ideas sueltas sobre la Piedra del Sol”. México: Proyecto de Investigación Formativa “Cosmovisión, Imagen y Escritura en Mesoamérica”, Escuela Nacional de Antropología e Historia. Mecanuscrito inédito en posesión del autor.
- Avilés Solares, José. 1957. *Descifraciones de la Piedra del Calendario*. México: sin pie de imprenta.
- Barrera Rodríguez, Raúl. 2019. “Las exploraciones del Cuauhxicalco, el Huei Tzompantli, el Templo de Ehécatl-Quetzalcóatl, La cancha de Juego de Pelota y el Calmécac”. En *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*, coordinación de Leonardo López Luján y Ximena Chávez Balderas, 87-113. México: El Colegio Nacional.
- Beyer, Hermann. 1921. *El llamado “Calendario Azteca”. Descripción e interpretación del Cuauhxicalli de la Casa de las Águilas*. México: Liga de Ciudadanos Alemanes/ Universidad Nacional de México.
- Durán, Diego. 1967. *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la Tierra Firme*. Edición de Ángel María Garibay K. México: Porrúa.
- 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.
- González Torres, Yolotl. 1994. *El sacrificio humano entre los mexicas*. 2a ed. México: Fondo de Cultura Económica/Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Graulich, Michel. 1998. “El rey solar en Mesoamérica”. *Arqueología Mexicana* 6 (32): 14-21.
- Graulich, Michel. 2013. “Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: la Piedra del Calendario y el Teocalli de la Guerra Sagrada”. En *De hombres y dioses*, coordinación de Xavier Noguez y Alfredo López Austin: 141-86. Zina-

- cantepec: El Colegio Mexiquense/Gobierno del Estado de México/El Colegio de Michoacán.
- Heyden, Doris. 2000. *El Templo Mayor de Tenochtitlán en la obra de fray Diego Durán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- “Historia de los mexicanos por sus pinturas”. 1965. En *Teogonía e historia de los mexicanos: tres opúsculos del siglo XVI*, edición de Ángel María Garibay K., 21-66. México: Porrúa.
- Historia tolteca-chichimeca*. 1976. Edición de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García. México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Ibarra Grasso, Dick Edgard. 1978. “La interpretación del Calendario Azteca”. Buenos Aires: sin pie de imprenta.
- León y Gama, Antonio de. 1990. *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la Plaza Principal de México se hallaron en ella el año de 1790*, 2a ed. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 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 Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. 2012. “The Posthumous History of the Tizoc Stone”. En *Fanning the Sacred Flame: Mesoamerican Studies in Honor of H. B. Nicholson*, edición de Matthew A. Boxt, Brian B. Dillon y David Carrasco, 439-60. Boulder: University Press of Colorado.
- López Luján, Leonardo. 2019. “Al pie del Templo Mayor: excavaciones arqueológicas en torno al monolito de la diosa Tlaltecuhli y el Huei Cuauhxicalli”. En *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*, coordinación de Leonardo López Luján y Ximena Chávez Balderas, 60-71. México: El Colegio Nacional.
- Matos Moctezuma, Eduardo. 1992. *La Piedra del Sol*. México: Grupo Editorial Azabache.
- Matos Moctezuma, Eduardo. 2022. “Anecdotario arqueológico de la Piedra del Sol”. *Arqueología Mexicana* 29 (175): 82-83.
- Matos Moctezuma, Eduardo y Leonardo López Luján. 2012. *Escultura monumental mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica/Fundación Conmemoraciones.
- Matos Moctezuma, Eduardo y Felipe Solís Olguín. 2004. *El Calendario Azteca y otros monumentos solares*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Grupo Editorial Azabache.
- Melgarejo Vivanco, José Luis. 1971. *La Piedra del Calendario*. Xalapa: Ayuntamiento de Xalapa.

- Molina, Alonso de. 1977. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa.
- Navarrete, Carlos y Doris Heyden. 1974. "La cara central de la Piedra del Sol. Una hipótesis". *Estudios de Cultura Náhuatl* 11: 355-76.
- Nicholson, Henry B. 1979. "An Aztec Stone Monument Dedicated to the Solar cult: An Iconographic Analysis". En *Program and Abstracts: XLIII International Congress of Americanists, Vancouver, Canada, August 11-17, 1979*. Vancouver: University of British Columbia/Simon Fraser University.
- Nicholson, Henry B. 1993. "The Problem of the Identification of the Central Image of the 'Aztec Calendar Stone'". En *Current Topics in Aztec Studies: Essays in Honor of Dr. H. B. Nicholson*, edición de Alana Cordy-Collins y Douglas Sharon, 3-15. San Diego: San Diego Museum.
- Nicholson, Henry B. 1995. "Three Fragmentary Aztec Monuments Dedicated to the Solar Cult: Iconographic Interpretations". En *Mille ans de civilisation mésoaméricaine. Des Mayas aux Aztèques. Mélanges en l'honneur de Jacques Soustelle. La quête du Cinquième Soleil*, edición de Jacqueline de Durand-Forest y Georges Baudot, 2: 331-56. París: Éditions L'Harmattan.
- Nicholson, Henry B. 1996. "Aztec Calendar Stone". En *Encyclopedia of Latin American History and Culture*, edición de Barbara Tenenbaum, 1: 254-55. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- Noguez, Xavier. 2000. "La Piedra del Sol". *Arqueología Mexicana* 7 (41): 32-39.
- Noguez, Xavier, 2022a. "La imagen central de la Piedra del Sol". *Arqueología Mexicana* 29 (174): 11-13.
- Noguez, Xavier. 2022b. "La diadema de turquesa (xihuitzollí) y el complejo de los dioses Huehuetéotl, Xiuhtecúhtli e Ixcozauhquí". *Arqueología Mexicana* 29 (175): 14-19.
- Olivier, Guilhem y Patricia Ledesma Bouchan, eds. 2019. *Tetzáhuitl. Los presagios de la Conquista de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Orozco y Berra, Manuel. 1880-81. *Historia antigua y de la conquista de México*. 2 t. México: Imprenta Tipográfica de Gonzalo A. Esteva.
- Orozco y Berra, Manuel. 1882. "La Piedra del Sol. Estudio arqueológico". *Anales del Museo Nacional de México* 1a. época, 3: 105-26.
- Palacios, Enrique Juan. 1921a. *La Piedra del Calendario Mexicano, su simbolismo*. México: Talleres Gráficos de la Nación.
- Palacios, Enrique Juan. 1921b. "The Stone of the Sun and the First Chapter of the History of Mexico". 81 páginas. *Bulletin VI*. Chicago: University of Chicago.
- Preuss, Konrad Theodor. 1998. "Nueva interpretación de la llamada Piedra del Calendario mexicano". En *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, compilación de Jesús

- Jáuregui y Johannes Neurath, 421-30. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista. Disponible en línea: <https://books.openedition.org/cemca/2254#ftn1>
- Riva Palacio, Vicente y Alfredo Chavero (coords.). 1974. *México a través de los siglos*. 5 t. México: Editorial del Valle de México.
- Sahagún, Bernardino de. 1969. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. 2 t. Edición de Ángel María Garibay K. México: Porrúa.
- Sahagún, Bernardino de. 1997. *Primeros Memoriales*. Paleografía y traducción de Thelma D. Sullivan. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sahagún, Bernardino de. 2002. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. 3 t. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Seler, Eduard. 1993. *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*. Traducción de Charles P. Bowditch y edición de J. Eric S. Thompson y Francis B. Richardson. Culver City: Labyrinthos.
- Solís Olguín, Felipe. 1991. *Tesoros artísticos del Museo Nacional de Antropología*. México: Aguilar.
- Solís Olguín, Felipe. 2000. "La Piedra del Sol". *Arqueología Mexicana* 7 (41): 32-39.
- Stuart, David. 2016. "The Face of the Calendar Stone: A New Interpretation". En *Maya Decipherment*. <https://mayadecipherment.com/2016/06/13/the-face-of-the-calendar-stone-a-new-interpretation/>
- Stuart, David. 2017. *The Face of the Cosmos: Further Interpretations of the Aztec Calendar Stone*. San Francisco/Austin: Precolumbia Mesoweb Press/The University of Texas Press.
- Stuart, David. 2018. "El emperador y el cosmos. Nueva mirada a la Piedra del Sol". *Arqueología Mexicana* 25 (149): 20-25.
- Stuart, David. 2021. *King and Cosmos: An interpretation of the Aztec Calendar Stone*. San Francisco: Precolumbia Mesoweb Press.
- Taube, Karl. 2009. "The Womb of the World: The Cuauhxicalli and other Offering Bowls of Ancient and Contemporary Mesoamerica". En *Maya Archaeology*, edición de Charles W. Golden, Stephen Houston y Joel Skidmore, 87-112. San Francisco: Precolumbian Mesoweb Press. Disponible en línea: <https://www.mesoweb.com/articles/Taube2009.pdf>
- Torquemada, Juan de. 1975. *Los veintiún libros rituales y monarquía indiana*. 7 v. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Historiadores y Cronistas de Indias, 5).
- Toussaint, Manuel. 1948. *La catedral de México y el sagrario metropolitano. Su historia, su tesoro, su arte*. México: Porrúa.

- Townsend, Richard Fraser. 1979. *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Umberger, Emily. 1981. "Aztec Sculptures, Hieroglyphs and History". Tesis de Doctorado, Columbia University, Nueva York.
- Umberger, Emily. 1987. "Events Commemorated by Date Plaques at the Templo Mayor: Further Thoughts on the Solar Metaphor". En *The Aztec Templo Mayor*, edición de Elizabeth H. Boone, 411-51. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Umberger, Emily. 1988. "A Reconsideration of Some Hieroglyphs on the Mexica Calendar Stone". En *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, edición de Kathryn Josserand y Karen Dakin, 345-88. Oxford: British Archaeological Reports.
- Villela, Kristaan D., Matthew Robb y Mary Ellen Miller. 2010. "Introduction". En *The Aztec Calendar Stone*, edición de Kristaan D. Villela, Matthew Robb y Mary Ellen Miller, 1-41. Los Ángeles: Getty Research Institute.
- Widdifield, Stacie. s. f. "The Aztec Calendar Stone: A Critical History". Tesis de Maestría, Universidad de California, Los Ángeles.

SOBRE LA AUTORA

Yolotl González es doctora en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México y tiene estudios de posgrado por la Universidad de Delhi, India. Actualmente es profesora-investigadora emérita de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia. También es investigadora emérita del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Es miembro honorario vitalicio de la International Association for the History of Religion. Sus líneas de investigación son la antropología de la religión, la religión mesoamericana y la religión de las culturas de Asia. Entre sus publicaciones destacan: *El sacrificio humano entre los mexicas*, *El culto a los astros entre los mexicas*, *Danza tu palabra: la danza de los concheros*, y recientemente coordinó el libro *Herejía*.

Nahua Perspectives and Linguistic Expressions in the Colonial Pictographic Catechisms: The Examples of Counting and Making

Perspectivas y expresiones lingüísticas nahuas en los catecismos pictográficos coloniales: los ejemplos de contar y hacer

Elizabeth Hill BOONE

Tulane University (Estados Unidos)
eboone@tulane.edu

Abstract

The pictographic catechisms from colonial Mexico usually employ figural representations that depict the persona, actions, and objects expressed in the Catholic doctrinal texts. Although some images work via rebus to represent Nahua words and phrases, others represent ideas and actions that could be expressed by a range of words related to the same concept, usually some variation of the same indigenous root. This paper examines this process and shows how such symbolic images could convey a richer meaning not necessarily obvious in the specific words they signified. Rather, the images touched upon fundamental understandings and perspectives that were grounded in the practice of ordinary Nahua life. Two expressions in particular, those related to counting (*pohua*) and making (*chihua*), exemplify how Nahua understandings of the fundamental cultural actions shaped the expression of Catholic knowledge. These occur in a catechism from the colonial barrio of San Sebastián Atzacualco in Mexico City that is particularly rich in Nahuatl linguistic signification.

Keywords: Pictographic catechisms, Catholic doctrine, Nahua linguistic expressions, counting, weaving, Atzacualco

Resumen

Los catecismos pictográficos coloniales suelen emplear representaciones figurativas que describen las personas, las acciones y los objetos expresados en los textos doctrinales católicos. Aunque algunas imágenes funcionan vía rebus para representar palabras y frases nahuas, otras representan ideas y acciones que podrían ser expresadas por una gama de palabras relacionadas con un mismo concepto, generalmente alguna variación de la misma raíz indígena. Este artículo examina este proceso y muestra cómo tales imágenes simbólicas pueden transmitir un significado más rico que no es necesariamente obvio en las palabras específicas que significan. Más bien, las imágenes tocaban significados y perspectivas fundamentales que se basaban en la práctica de la vida cotidiana de los nahuas. Dos expresiones en particular, las relacionadas con contar (*pohua*) y hacer (*chihua*), ejemplifican cómo la comprensión nahua de acciones culturales

Fecha de recepción: 2 de marzo 2022 | Fecha de aceptación: 22 de junio 2022



© 2023 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>

fundamentales dio forma a la expresión del conocimiento católico. Éstas aparecen en un catecismo del barrio colonial de San Sebastián Atzacualco en la Ciudad de México que es particularmente rico en significado lingüístico náhuatl.

Palabras clave: *Catecismos pictográficos, doctrina católica, expresiones lingüísticas nahuas, contar, tejer, Atzacualco*

Throughout his long and distinguished career, Alfredo López Austin brought to light the perceptions, understandings, and labors of Nahua men and women. His focus was not on the aspirations and achievements of the political lords, but instead on the worldviews, ideologies, and situations of the population as a whole. Brilliantly, he has allowed us to understand how the Nahuas thought and to know something about the circumstances that shaped their daily lives. In this present essay, I pay tribute to Alfredo by showing how the mundane human tasks of counting items and making things came to be translated after the conquest into pictographic images that functioned purposefully in sacred Catholic orations and doctrinal texts. The painters who were versed in indigenous pictography drew on their Nahua linguistic roots to advance Catholic efforts.

When the Catholic catechism was introduced into Mexico shortly following the conquest, it represented a challenge for indigenous pictography, which had to confront, recognize, and eventually accommodate and embrace these new texts. Pictography had previously recorded and communicated indigenous ideologies by means of images organized in spatial grammars, in a pictographic writing system that recorded data, relationships, and systems but did not usually preserve the linear streams of linguistic texts. In contrast, Catholicism, as a religion of the book, was grounded in the “word” and was inextricably tied to texts written linguistically. The friars brought with them printed *cartillas* and *doctrinas* written in Latin and Spanish to spread knowledge of essential Catholic texts; soon they had versions printed in indigenous languages. As they taught and preached across languages, they sometimes also employed didactic *lienzos* featuring images of Catholic entities and events as visual aids. But they and the early indigenous converts both recognized the value of having a detailed pictographic expression of the catechism as an aid to instruction and memory. Indigenous painters accommodated this need by rendering the catechistic texts by means of serial images; these they organized horizontally across the pages of small books in the same way that the catechism was written in

Europe. This process effectively pulled the figuration of Mexican pictography out of its spatially constructed syntax and repurposed it to approach linear word writing.

Although some of the new images that were created for the pictographic catechisms conveyed phonetic information via rebus (where sounds were identified by images of items whose names resemble these sounds), many more were symbolic, representing ideas and actions that could be expressed by a range of words related to the same concept, usually some variation of the same indigenous root. This paper examines this process and shows how such symbolic images could convey a richer meaning not necessarily present in the specific words they signified. Rather, the images touched upon fundamental understandings and perspectives that were grounded in the practice of ordinary Nahua life. Two expressions in particular, those related to counting (*pohua*) and making (*chihua*), exemplify how Nahua phenomena shaped the expression of Catholic knowledge.¹

Pictographic catechisms

About 30 pictographic catechisms survive today: these include about 24 principal ones that date to the seventeenth and eighteenth centuries as well as some half dozen nineteenth-century copies (see Figure 1).² Although no surviving examples can be securely and uncontestedly dated to the sixteenth century, three chroniclers describe their properties and use during that century when the friars first arrived. Bartolomé de Las Casas ca. 1555 and Geronimo Mendieta in the 1590s both describe pictorial catechisms that employed symbolic images and phonetic hieroglyphs, the phonetic hieroglyphs rendering the sounds of Latin words. According to Las Casas (1967, 505) the indigenous painters use figures and symbols to represent the Christian doctrine by means of rebus. He gives as an example, the word

¹ This essay develops arguments advanced briefly by Burkhart and Boone in Boone, Burkhart and Tavárez (2017, 56-57, 64, 164, 182, 219, 231). I am very grateful to Louise Burkhart for her important comments and suggestions on an earlier draft of this essay. The Nahuatl readings are drawn from her knowledge. I am also grateful to Bérénice Gaillemin, whose 2013 dissertation is a comprehensive analysis of the pictorial catechisms, especially their graphic vocabulary; she read a version of this article and offered thoughtful and valuable suggestions.

² See Boone, Burkhart and Tavárez (2017, 1-31) for a descriptive summary and census of the surviving corpus.



Figure 1. Pictographic catechism from the Mexico City barrio of San Sebastián Atzacualco, f. 2v-3r. Each page 15x10.5 cm, Bibliothèque nationale de France, Fonds Mexicain 399. Used with permission

Amen, which he said was signified by juxtaposing the signs for water (*atl*) and maguey (*metl*). Mendieta (1971, 246) notes how the phrase *Pater Noster* was represented by a banner (*pantli*) and nopal cactus (*nochtli*). None of the existing catechisms has this kind of rebus or this degree of phoneticism, however, nor do any clearly cue Latin texts. Instead, their pictography aligns more closely to José de Acosta's 1585 description of a catechism expressed in figural iconography, whereby images visually represented beings and concepts. Acosta gives the examples of God and the Virgin represented by figural likenesses and the phrase "I a sinner, I confess" by a figure kneeling before a friar (Acosta 1590, 409). When it is possible to discover the specific language of a catechism, the language most often being cued is Nahuatl, the principal language spoken in central Mexico at the time of the conquest.³

³ Burkhart (personal communication 2018) pointed out that two (BNF 78 and its cognate BNF 76) are presumed to cue Otomi, as Soustelle (1936, 16) proposed. Gaillemin (2013,

The corpus of pictographic catechisms is heterogeneous, which suggests that different versions were developed somewhat independently by different authors in different places over time; other variations then arose through copying. Five major families of cognates have survived, and there are another five individual exemplars.⁴ They vary in physical size, date, and figural style; they employ different pictorial and ideographic conventions; and they differ in their use of phoneticism. Most of the complete pictographic catechisms—those that are not clearly fragmentary—contain the basic orations and laws of the Catholic catechism, but they also include various other texts and order them differently. They are largely unsigned and undated, but excepting those that were created in the nineteenth-century out of antiquarian interest, most probably date to the seventeenth and eighteenth centuries, although a sixteenth-century date is possible for some. Physically most are like small manuscript books in the European bookmaking tradition, sized so that one could carry them around easily.

As one would expect, the iconography of the images derives from both European and Precolumbian traditions. Images that pertain to entities and things that are specifically Christian—God and Jesus Christ, for example—tend to follow European Catholic conventions (see Figure 2a, b), and these are the great majority. Other images, however, derive from indigenous Mexican conventions or reflect Precolumbian conceptual paradigms; for example, a speech scroll is used to signal speech, and a banner can signify the quantity of twenty (see Figure 3a, b). Indigenous conventions also qualify and shape some forms that are otherwise European, in a subtle conflation of traditions; jaguar spots, for example, can decorate thrones to signify the elite quality of these seats and the high status of those who occupy them (see Figure 4). Additionally, a number of signifying images are unique creations, not clearly derived from one tradition or the other but representing a new iconography developed out of the particularly colonial situation. The two examples discussed here—pertaining to counting and making—occur in a catechism that is particularly rich in Nahuatl linguistic signification; it is a manuscript from the ancient barrio of San Sebastián

538-40) determined that the nineteenth-century catechisms of the García Icazbalceta Group have a syntax close to Spanish and the others correspond to the syntax of Nahuatl, although she also notes that some manuscripts (e.g., Humboldt Fragment 16) are composed of symbols and illustrative scenes that could have been understood by speakers of multiple languages.

⁴ Anne Norman's pioneering study organized the manuscripts into families and unique works (1985, 455-58); her table is updated in Boone, Burkhart and Tavárez (2017, 22-29).



Figure 2. Glyphs of the European tradition: *a*) God the Father (P361), *b*) Christ on the cross to signify Jesus Christ (P53). Atzacualco catechism f. 12r and 3v. Drawings by Mary Kate Kelly

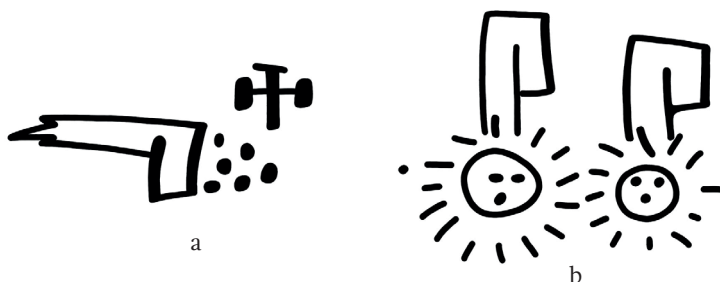


Figure 3. Glyphs of the indigenous tradition: *a*) speech scroll to signify speech acts, rulership, and command/commandments, here with a cross to signify holy speakership (P70); *b*) two banners on suns to signify forty (2 x 20) days (P355). Atzacualco catechism f. 14r and 11r. Drawings by Mary Kate Kelly



Figure 4. Mixed glyph: Friar seated on a jaguar-spotted throne hearing confession (P508). Atzacualco catechism f. 15v. Drawing by Mary Kate Kelly

Atzacualco in Tenochtitlan/Mexico City, probably painted in the seventeenth century and now in the Bibliothèque nationale de France (BNF 399) (see Figure 1).⁵

Other pictographic examples of the culturally mixed symbols for counting and making also appear in other members of the corpus, and I discuss the major representatives here. Most of them, like the corpus of pictographic catechisms in general, are identified by the name of the institution that houses them or the individuals with whom they have been associated (erroneously or not). The comparative examples include three cognates with the Atzacualco manuscript—Brown 25, Bodmer, and Tulane—and five manuscripts that represent different families, some with their own set of cognates—BNF 77, BNF 78, Egerton, Gante I, and Libro de Oraciones.⁶ Following the convention established by Justino Cortés Castellanos (1987) for the Gante I catechism that consecutively numbers the individual pictographs, I refer to the pictographs with a P prefix (e.g., P224); for those manuscripts whose pictographs have not yet been numbered, I refer to the page and register.

Pohua and the concept of counting, pertaining

A pictographic convention that draws on both European and indigenous figuration is the composite glyph that involves the Nahuatl word family of *pohua*. The composite glyph is composed of a hand pointing down toward

⁵ Sometime after it was painted, glosses were added to seventy-two of its figures erroneously identifying these figures as Spanish and Nahua rulers, nobles, and officials. The glosses do not pertain to the content of the catechism itself.

⁶ Locations and major explanatory publications are: Brown 25: John Carter Brown Library, Codex Indianorum 25, unpublished, image online through library catalog. Bodmer: Foundation Marin Bodmer, Cod. Bodmer 905 (Bernand 2009). Tulane: Tulane University Latin American Library, Ms. Collection 49(8), unpublished, images online through library catalog. BNF 77: Bibliothèque nationale de France, Fonds Mexicain 77, Nahuatl text transcribed in Thouvenot (1994); images <http://amoxcalli.org.mx> (077 Testeteriano 2). BNF 78: Bibliothèque nationale de France, Fonds Mexicain 78 (Resines Llorente 1992, 255-374; 2007b, 119-48). Egerton: British Museum, Egerton Ms 2898 (Berger 2002). Gante I: Biblioteca Nacional de España, Ms. Vit 26-9 (Cortés Castellanos 1987; 1992; Resines Llorente 2007a; 2007b, 75-81). Libro de Oraciones: Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Mexico, 35-53 (Basich de Canessi 1963; Anders 1988; Dean 1989; Resines Llorente 1996). See Boone, Burkhart and Tavárez (2017, 22-29) for fuller descriptions and more complete publication information.

several small disks or short vertical lines, qualified by a feather, and a small affix like an H (which has serifs on the bottom of the verticals but not the top) (see Figure 5). In the Atzacualco catechism this construction represents the Nahuatl phrase *itech pohui* (to him pertain) (Figure 5a) or *itech-tzinco pohui* (to him-honorific pertain) (see Figure 5b), which appears six times in the catechism.⁷ For example, it is used in the longer expression “The first seven Articles of the Faith pertain to our Lord God as a deity.” Louise Burkhart has suggested that the disks or short lines may cue *pohui* through its transitive form *pohua* “to count” (Boone, Burkhart and Tavárez 2017, 231). Indeed, the pointing hand is the kind of gesture one might use to count out a number of items before one.

The verb *pohua* covers a range of meanings. Molina (1970, second pagination 82v) translates *poa* thusly:

Poa.nite. contar a algunos, o encartarlos, o tener respecto a otro

Poa.nitla. contar cosa de cuenta o numero, o relatar proceso e historia, o leer, [...]

Poa.itechnic. aplicar algo a otro, dandole su parte delo que se reparte

Thus, *poa* not only has the meaning of reading and relating, but also of counting and pertaining. It is the last definition, the concept of pertaining, that the Atzacualco author required. He reached it by picturing the action of counting, which conjures up the same root and sound, and he added to this gesture two figural qualifiers to approach the intended meaning more closely, as explained below.

Pohua’s counting definition is a principal one; it cues the semantic arena of the Spanish *contar*, which also embraces reading and thus by extension also the reading of painted books. Most obvious is the use of *pohua* in the term *tonalpohualli*, literally day-count, which is the cycle of 260-days in the divinatory calendar. The *tonalpouhqui*, the one who counts the days, is the diviner who reads out the fates of the *tonalpohualli* (Molina 1970, second pagination 149v). An artist of Bernardino de Sahagún’s Florentine Codex pictures him holding a divinatory book and reading the fate for a young child born on the day 10 Rabbit; in this illustration the diviner points down to indicate the day sign in much the same way the hand points to the disks in the Atzacualco catechism (see Figure 6).

⁷ The “pertaining” construction in the Atzacualco catechism is at P224, P229, P236, P287, P432, and P436. Glyphs P229, P432, and P436 use short vertical lines rather than disks.

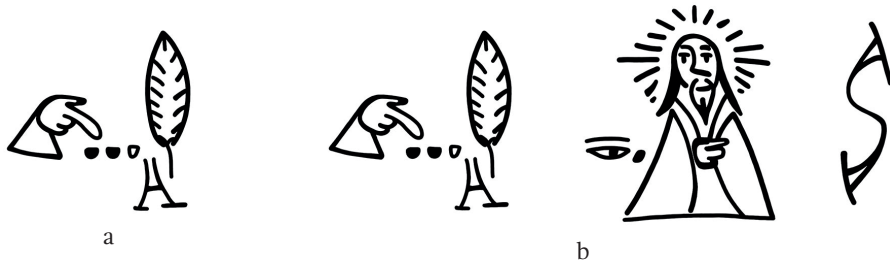


Figure 5. a) Composite glyph for *in itechtzinco pohui* (that to him pertain) (P236), and b) the fuller phrase *in itechtzinco pohui in totecuyo Dios* (that to him pertain our lord God) (P236-238). Atzacualco catechism f. 8v. Drawings by Mary Kate Kelly



Figure 6. An aged day keeper reading the fate of a child who was born on the day 10 Rabbit, here pointing to a divinatory book. Florentine Codex, Bk. 4, f. 34v (vol. 1, f. 277v). Manuscript in the public domain. World Digital Library, *General History of the Things of New Spain* by Fray Bernardino de Sahagún: The Florentine Codex, image 566

Similarly, Sahagún (1950-82, bk. 10: 31) uses the term *tlapouhqui* (a counter of things) to refer to soothsayers: “*In qualli tlapouhqui tetonapouiani*,” (translated by Anderson and Dibble as “The good soothsayer [is] one who reads the day signs for one”).⁸ *Pohua* also figures in *xiuhpohualli* (literally year count), the cycle of 52-years. The *xiuhpouhqui* is then the one who reads the year count, who reads out the annals histories.⁹

Counting is implicated in the act of divination not just by the counting of the days but also by the counting of grains. According to several Nahuatl texts and accounts of the chroniclers written in Spanish, the first human couple created the calendar and other divinatory systems.¹⁰ Cipactonal, the male, is said to have devised the *tonalpohualli*, while Oxomoco, the female, invented the practice of divining by scattering and counting grains of maize.¹¹ Usually the two appear together in figural representations. They are thus carved together on a boulder near Yauhtepec, where the woman extends her cup of grains while the man points with a bone awl toward a divinatory codex, which he is either writing or reading (Anders and Jansen 1988, 112). They are painted together in the Codex Borbonicus, where, surrounded by year signs and augural lords, the woman scatters her grains (see Figure 7); in the Florentine Codex, it is Cipactonal who divines with scattered maize, while Oxomoco reads the fates in knotted cords (*Códice Florentino* 1979, bk. 4: f. 3v [1: f. 246v]). In the Codex Magliabechiano (f. 78r) a female physician divines by casting both maize and beans.¹² Since the hand in the Atzacualco catechism points to three disks, the gesture may refer to the counting of individual separate items, as in the counting of maize grains.

However, the Atzacualco author intended the sign to signify *pohui*, the transitive form of *pohua*, which means “to be counted” or “to count [for something]” (Burkhart personal communication 2018; Molina 1970, first

⁸ See also Molina 1970, second pagination 132v.

⁹ Motolinía (1951, 74) describes features of the year count annals history.

¹⁰ Sahagún (1950-82, bk. 4: 4), *History and Mythology of the Aztecs* (1992, 25), “Historia de los mexicanos por sus pinturas” (1979, 25), Mendieta (1971, 97), Ruiz de Alarcón (1984, 56, 151), Serna (1953, 252, 263). See also discussion in Seler (1963, 1: 114, 138; 1990-96, 2: 45), López Austin (1988, 1: 238), and Boone (2005, 13-15).

¹¹ See Tedlock (1982, 62-64, 153, 158-70) for divination by mixing, dividing, arranging, and counting seeds among the Quiche Maya of Momostenango. For rituals involving the precise counting and arrangement of objects among the Tlapanec and Mixe see Schultze Jena (1938, 140-51), Loo (1982), and Lipp (1985).

¹² The Magliabechiano text (f. 77v) explains that the arrangement of the fallen objects indicated the fate of the illness (Boone 1983, 214-15).



Figure 7. Oxomoco (left) and Cipactonal (right) in the *tonalamatl* section of the Codex Borbonicus, page 21, Bibliothèque de l'Assemblée Nationale, France. Used with permission

pagination 8v). He therefore added two affixes—the feather and the H—to guide the reader. Bérénice Gaillemín (2013, 324, 341–42) proposed that the feather (*ihhuítl*) could refer to *pohui* by way of a homophony of the *hui* of the second syllables (Boone, Burkhart and Tavárez 2017, 231). Indeed, as Gaillemín (2013, 341–45) has shown, the feather itself also carries connotations related to numbers, counting, and increase, likely derived from its Aztec use to signify the quantity of 400 (or, metaphorically, innumerable). As she notes, elsewhere in the Atzacualco catechism the feather rises vertically from a hand pointing straight to the right to signify the conjunction “and;” in Gante I it signifies totality (e.g., Figure 12f); and in

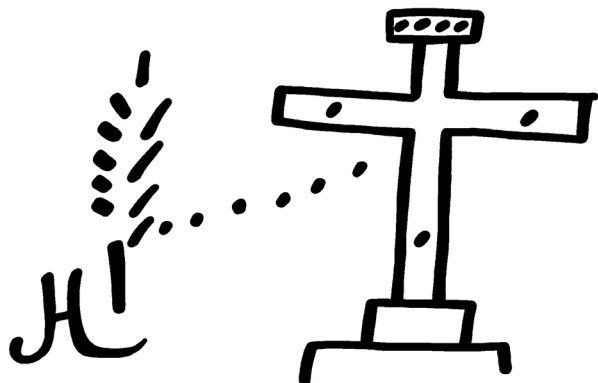


Figure 8. The phrase *itech cruz* (on the cross), with reference to Christ's having died on the cross (P738), where the H signals that the feather is to be read as *itech* rather than *ihhuítl*. Atzacualco catechism f. 24r.

Drawing by Mary Kate Kelly

BNF 78 and Atzacualco it contributes to the graphic expression of counting and pertaining.¹³

However, in the Atzacualco catechism, the author consistently adds the H to the graphic construction, which points to a specific phonetic reading. The added H suggests that the feather should be read as *itech*, for the feather corresponds to *itech* in four other instances when it is added before a cross to signify *in itech cruz* ("on the cross") (see Figure 8) (P323, P329, P738, P757); twice the H is also present (P738, 757). Throughout the catechism, the H is often employed as a phonetic complement that cues *x* or *ech* (Boone, Burkhart and Tavárez 2017, 64). Therefore, as part of the *itech pohui* construction it likely tells the viewer to read the feather as *itech* rather than *ihhuítl* (see Figure 8). Indeed, as Burkhart (personal communication 2018) pointed out *pohui* only means "pertain" when it is combined with the postposition *tech* to mean "it counts toward [the subject of *tech*]" or "is counted in connection with" that subject.

Thus, in order to signify the abstract concept of "pertain," which would be difficult to represent visually, the author began with the fundamental *pohua*/counting glyph, which carries the relevant Preconquest Nahuatl associations of "counting" and "pertaining." To this he added the

¹³ Soustelle (1936, 16) suggested that in the Otomi catechism BNF 76 the feather refers phonetically to the Otomi verbal prefix *xí-*.

feather, which carries its own associations with quantities and counting. Since the feather could be read variably as *ihhuatl* or *itech*, he applied the H affix then to specify the desired *itech* reading. The glyphic elements in the compound work together via Nahua understandings of counting, reading, relating, and pertaining.

Chihua and the concept of making and doing

The Atzacualco catechism, like most others, signifies many phrases that employ forms of the verb family “to make/create” and “to do” in English, “*hacer*” in Spanish, and “*chihua*” in Nahuatl. The catechisms speak often of good and sinful works and deeds, and they invoke God as the “creator of heaven and earth” and the “maker of all things;” his other title— “all powerful”— comes as a variation of this. Moreover, they close their prayers with versions of *Amen*, translated into Nahuatl as *ma iuh mochihua* “may it thus be done.”

Some manuscripts signify doing and making by figural action or gesture. For example, BNF 78 presents a figure holding a stick angled to the ground, which suggests the action of digging or working the soil and, by extension, working/doing in general.¹⁴ In this way the painter signifies “God as maker [of heaven and earth]” in both the Apostles Creed and the fifth Article of the Faith by using the image of a profile, bearded God—identified with the triangular halo of the trinity or a tripartite aura—holding such a stick as well as a smaller figure also holding a stick (P131, P385) (see Figure 9a). For this phrase, Gante I employs a profile figure pointing distinctly to the right, with two to four dots over the finger for emphasis, as if to direct attention to the hand as a principal agent of making things (P82, P545) (see Figure 9b).¹⁵

In other instances—for example, when the text says that Christ becomes or “is made” man—Gante I uses the glyph of a hand holding an indistinct rectangular shape bifurcated horizontally (P29, P161, P354, P384, P392, P827) (see Figure 10a). Cortés Castellanos (1987, 206-07) and Resines

¹⁴ It is not decidedly a digging stick, for some other figural images hold a similar stick as they walk (e.g., the “living” man [P165]), but the stick does appear elsewhere when a “doing/making” word might be called for (e.g., when Christ is made in the womb of Mary [P138, P144]).

¹⁵ A variation is the use of the pointed, dotted finger to signify a speech act, as when a kneeling confessor points before the seated priest (P797, P864) and a seated priest points and thereby advises the confessor (P951).



Figure 9. Figural images that signify God as the maker [of heaven and earth].

a) holding a stick and a small figure also with a stick (BNF 78 P131, f. 4r),

b) pointing with dots for emphasis (Gante I P82, pg. 9).

Drawings by Mary Kate Kelly

Llorente (2007a, 90) have suggested that this rectangular shape may be a fabric cloth or cape or a piece of paper, although it is not possible to identify the form with any certainty.¹⁶ In BNF 77 the glyph for doing/making is occasionally a hand pointing diagonally to the upper right and flanked by three differently colored triangles (see Figure 10b).¹⁷ This construction may well be related to the similar Gante I glyph, but it too is equally indecipherable. Both Gante I and BNF 78 use other glyphs to signify the concept of making/doing in other contexts, so this glyph of a gesturing hand that seems to hold geometric items is only one of the options available to the scribes.

A number of catechisms, including occasionally BNF 78 and Gante I, signify the “make/do” verb family with distinct and somewhat more abstracted symbols. In particular, many, including the Atzacualco catechism, use images related to fabric production and weaving.¹⁸ Since the verbs “to make/do” (*chihua*) and “to weave” (*ihquiti*) are very different in Nahuatl (Gaillemin, personal communication, 2022), the connection between the two is cognitive rather than phonetic.¹⁹ Cloth production was a particularly labor-intensive occupation in Aztec Mexico, where all fabric was hand wo-

¹⁶ The form differs from the glyph for a paper document—e.g., the Commandments (P681)—which more clearly pictures the pages of an open book with rows of text.

¹⁷ It appears on f. 1r registers 5 and 7, f. 1v registers 3 and 6, f. 3v register 1, and f. 4v register 1.

¹⁸ The late manuscripts of the García Icazbalceta group use what appears to be a wing (León 1900; Resines Llorente 2007b, 201-02), for reasons unknown.

¹⁹ Gaillemin (2013, 277-81, 368, 562-63) has analyzed the full range of images used in the catechisms to signify expressions involving making and doing.

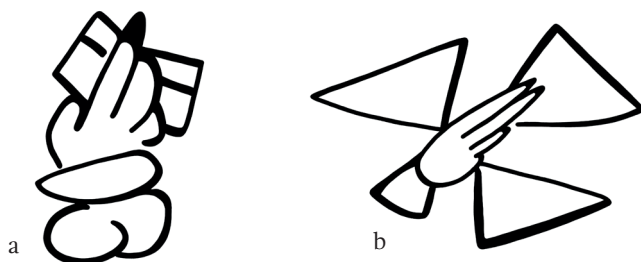


Figure 10. Gestural glyphs for making/creating/doing.

a) Gante I (P29, pg. 5). b) BNF 77 (f. 3v, register 1). Drawing by Mary Kate Kelly

ven from threads that were hand spun, from cotton that was laboriously picked, cleaned, and carded. Before the conquest, woven cloth was a major and valuable commodity sent regularly as tribute to Tenochtitlan.²⁰ The symbol employed by the Atzacualco author is a vertically concave arc that cups a round form qualified by parallel lines angled to the right (see Figure 11a). Burkhart and I have interpreted this as a ball of spun thread cupped by a form that preserves and echoes the ball's roundness (Boone, Burkhart and Tavárez 2017, 56-57). The edges of the arc turn back on themselves and work visually with the diagonal lines to impart energy to the glyph.

This identification of the symbol as a ball of thread finds support in related symbols for making/doing employed in several other catechisms. Two cognates of the Atzacualco catechism (Brown 25 and Tulane [see Figure 11c, d]) use an elongated diamond shape that resembles a spindle covered by its thread; these glyphs likewise feature parallel lines to suggest the continuous wrapping of the thread. Another cognate, Bodmer, employs what appears to be an abstracted, somewhat degenerated representation of a thickly threaded spindle that is rounded on the top and pointed on the bottom where the spindle meets the cup on which it twirls (see Figures 11b). The same glyph appears in Gante I in the phrase “May it thus be done” (see Figure 12f). In these instances, angled lines similarly indicate the winding of the thread around the core. A triangular base completes the glyph in Bodmer and Gante I.²¹

²⁰ For example, cotton mantles are included as tribute from many provinces in the Codex Mendoza and Matricula de Tributos.

²¹ Cortés Castellanos (1987, 198-99) identified this motif in Gante I (where it appears before Christ's initial in the *Amen* ending) as a baton, which he felt was in harmony with

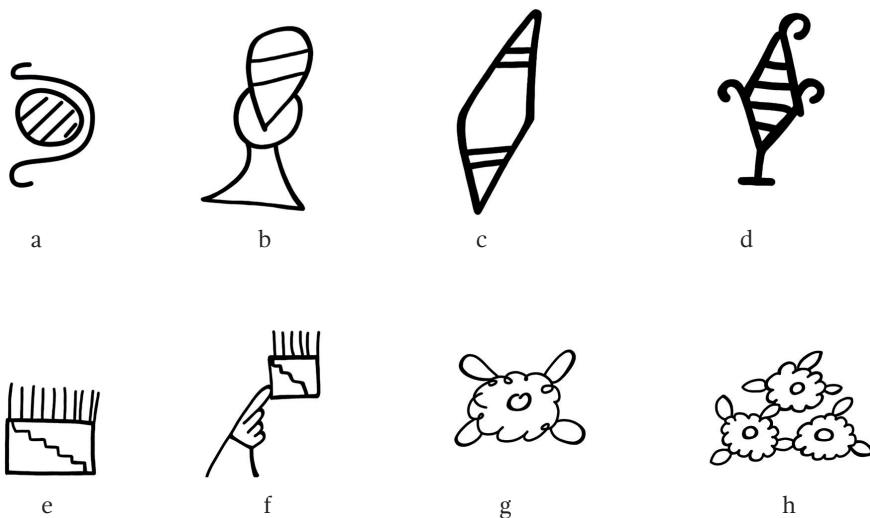


Figure 11. Symbols for words and phrases involving *chihua* (making, doing): a) Atzacualco (P215, f. 7v); b) Bodmer (f. 27r, register 4); c) Brown (f. 2r, register 4); d) Tulane (f. 4r, register 4); e) and; f) Libro de Oraciones (f. 1v, register 4; f. 2r, register 4); g) BNF 78 (P75, f. 2v); h) “works” in BNF 78 (P50, f. 2r).

Drawings by Mary Kate Kelly

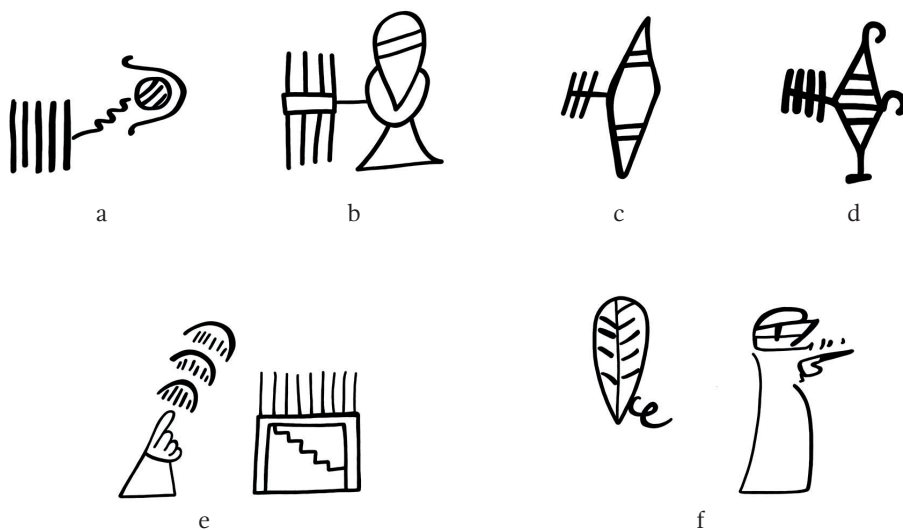


Figure 12. Glyph compounds for “Maker of all Things” or “All Powerful” as a title of God: a) Atzacualco (P131, f. 5v); b) Bodmer (f. 14v, register 3); c) Brown (f. 2r, register 4); d) Tulane (f. 2r, register 2); e) Libro de Oraciones (f. 4v, register 1); f) Gante I (P81-82, pg. 8). Drawings by Mary Kate Kelly

There are variations in other manuscripts that also seem to carry a fundamental reference to fabric production. In the *Libro de Oraciones* the motif is a rectangular piece of woven cloth, usually pictured with a fringed edge and having a stepped pattern (see Figure 11e, f).²² In BNF 78 it is a white scalloped oval that has a red disk in its center and two red and two green oblongs extending out like a St. Andrews cross (see Figure 11g); this is used on the occasions when a symbol rather than a figure in action is used to signify making/doing, as in the phrase “as is done.” Resines Llorente (1992, 276, 280; 2007b, 201-02) and Gaillemin (2011, 216) have identified this motif as a flower, and, indeed, the red center and green oblongs point in this direction. But elsewhere in the BNF 78 manuscript, flowers are consistently represented in the form of a green stem with a red and yellow bloom (e.g., P104, P74). Given the use of fabric imagery in the other manuscripts, I suggest that the scalloped form in BNF 78 more likely refers to a ball of cotton, which would fit the general fabric template. The red oval center and the oblongs might then be visual vestiges of the rust colored center and bracts of picked cotton. When, in BNF 78, three of these cotton-like scalloped ovals are grouped together they signify the plural “deeds” (P50, P567) or “works [of mercy]” (P467) (see Figure 11h).

The figural images and symbols for “do/make” frequently coordinate with glyphs that signify “all” or “many” to yield the title of God as the “maker of all things” or “all powerful.”²³ In the Atzacualco catechism and its cognates (Brown 25, Bodmer, and Tulane), “all” and “many” are symbolized by a set of four or five parallel lines, sometimes joined (see Figure 12a-d).²⁴ The *Libro de Oraciones* employs a related device: a hand pointing up to three sets of five or six short parallel lines, each set grouped by an arc, this being a version of the frequent practice of tallying units of

Christ’s persona and works. Resines Llorente (2007a, 87) described but did not attempt to identify it. Gaillemin (2011, 216) read it as a flower (*xochitl*), noting the flower that is part of the *Amen* in Egerton that signifies *mochicha*. This would be an attractive identification, given Gaillemin’s interpretation of the element in BNF 78 as a flower, but it does not hold when the motif appears apart from the *Amen* construction, and it fails to explain the ball in BNF 399 and the tall diamond-shaped “making/doing” motifs in Brown 25 and Tulane.

²² Anders (1988) and Dean (1989) associated this rectangular motif in *Libro de Oraciones* with the concepts of making and doing, but they did not identify it.

²³ León (1900, 728) was the first to identify the motif in Brown 26. Normann (1985, 295) first recognized the reading in Atzacualco (BNF 399), Brown 25, and Tulane. Dean (1989, 219) and Anders (1988, 238) recognized it in *Libro de Oraciones*.

²⁴ In the cognates the lines are joined together through the middle.

five (see Figure 12e).²⁵ Gante I symbolizes “all” with a feather, the common Aztec symbol for 400 or innumerable (see Figure 12f).²⁶ Consistently in these manuscripts the “all” glyph precedes the “do/make” glyph. Burkhart has linked this glyphic phrase in the Atzacualco catechism to *ixquich ihueli* (“able to do everything”), equivalent to “todopoderoso/all powerful,” according to the Nahuatl text that the Atzacualco catechism tracks (Boone, Burkhart and Tavárez 2017, 175). In this expression, then, the pictographer reached the phrase “all powerful” through the metaphor of the universal maker.

The individual versions of the doing/making glyphs usually then reappear at the end of many prayers to help signify the closing word *Amen*, translated as “may it thus be done”—*ma iuh mochihua* in Nahuatl (see Figure 13). The “make/do” symbol clearly signifies *mochihua*. The glyph often follows the head or body of a rodent, which represents the subordinating conjunction “as/so/like” (*iuh* in Nahuatl).²⁷ This construction is employed throughout the Atzacualco catechism, Bodmer, Tulane, BNF 78, and Libro de Oraciones, among others (see Figure 13 a-e).²⁸ Although this rodent has usually been identified as a mouse (*quimichin* in Nahuatl), Gaillemin (2011, 215-17; 2013, 366-69) has recently suggested it is better interpreted as an *ahuizotl* (water beast), which she felt is a better phonographic match to *iuh*.²⁹ Together the rodent and do/make glyph signify *Amen* in the Atzacualco manuscript, Bodmer, Brown 25, Tulane, BNF 78, and Libro de Oraciones.

Given the heterogeneity of the corpus of pictographic catechisms, one expects variations in how the *Amen* is ultimately signified and how the closing phrase of Catholic prayers are expressed. Several manuscripts add

²⁵ This device is employed to tally units of five in the Codex Xolotl and in various plans of property holdings: e.g., Humboldt Fragment 8, Codex Santa María Asunción, and Codex Vergara. See Williams and Harvey 1997.

²⁶ The feather glyph appears throughout the tribute section of the Codex Mendoza to signify the quantity of 400.

²⁷ This reading was first made by Orozco y Berra (1877, 203).

²⁸ These catechisms that use the rodent to signify “as” in the *Amen* also use the rodent elsewhere to cue the word “as,” which appears in statements such as Christ creating his kingdom “on earth as in heaven” in the *Our Father*.

²⁹ Orozco y Berra (1877, 203) was the first to identify the rodent as a rat, which he correctly noted stood for the subordinating conjunction “as” (*como* or *ansi* in Spanish) in the catechism he studied; that catechism (Orozco y Berra) uses a bird’s wing to represent “*Amen*.” Most other scholars (e.g., Normann 1985, 254-59; Van Acker 1995, 413) have agreed with the rat/mouse identification. Bernand (2009, 36) inexplicably identified the animal in the Bodmer as an ocelotl.

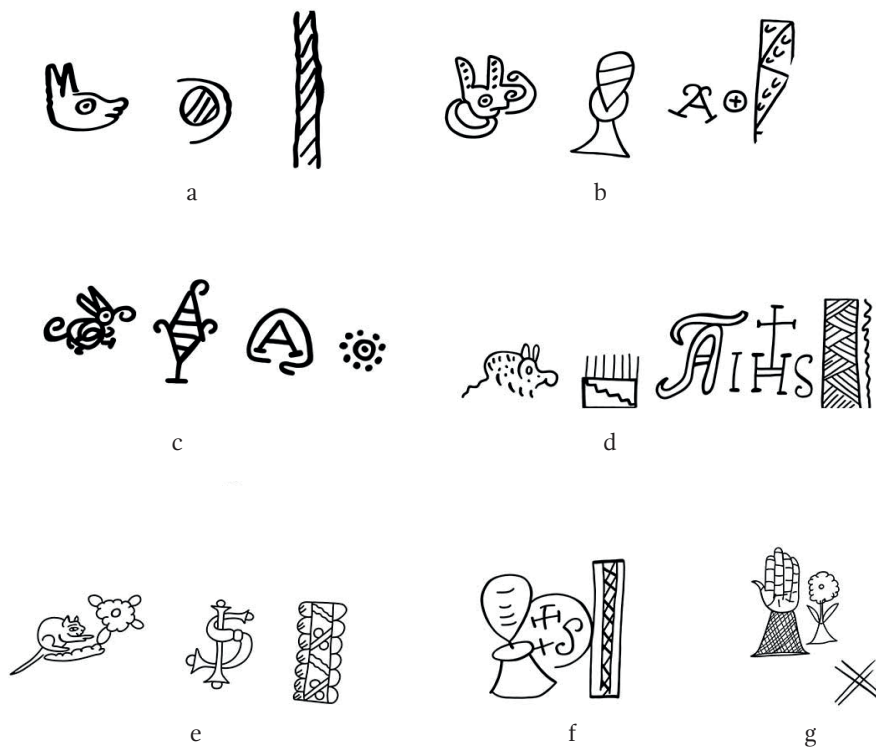


Figure 13. Pictograms for the phrase “Amen” and variants: translated as *ma iuh mochihua* (“may it thus be done”): a) Atzacualco (P125-126, f. 6r); b) Bodmer (27r, register 4); c) Tulane (f. 4r, register 4); d) Libro de Oraciones (f. 2r, register 6); e) BNF 78 (P65-66, f. 2r); f) Gante I (P48, pg. 7); g) Egerton (f. 2r, register 4).

Drawings by Mary Kate Kelly

to the “may it thus be done” glyphs a capital letter A and sometimes also a cross, symbol, and/or Christ’s monogram (e.g., Bodmer, Tulane, Libro de Oraciones [see Figure 13b-d]); BNF 78 follows with just an IS as Christ’s initials (see Figure 13e). Gante I and its cognates omit the rodent and feature only the stylized spindle, to signify only “done,” adding at the end a final cartouche with Christ’s initials or a cross (see Figure 13f).³⁰ BNF 77

³⁰ As explained earlier, Gante I does not use this spindle to signify “done” or “make” elsewhere in the catechism, but reserves it solely for the *Amen*. However, two manuscripts in the Gante group—Harvard and Orozco y Berra—do employ the rodent

uses only the “done” glyph (see Figure 10b). Uniquely, Egerton uses none of these motifs to signify *Amen* but instead relies on phonetic rebus to represent the Nahuatl voicing. It uses an upright hand (*mahtl*) to cue the *ma* and a flower (*xochitl*) to cue the *mochihua*, yielding the phrase “*ma iuh mochihua*,” or “may it thus be done” (see Figure 13g) (Galarza and Monod Becquelin 1980, 96-97, 120-21; Berger 2002, 72). Burkhart (personal communication 2018) points out that the flower can read as “something growing,” since *mochihua* can also mean “it is growing,” a nice analogy to “making/doing.” As a concluding phrase to every prayer in these catechisms, *Amen* can be compressed into a single compound glyph (BNF 77, Gante I) or stretched out into a long statement of four images signifying “As is, Done, *Amen*, Jesus Christ” (Bodmer, Tulane, and Libro de Oraciones).

At the core of these words and phrases that relate to “doing,” “making/creating,” and “deeds/works” is a glyph that, although it varies somewhat from manuscript to manuscript, references the products and process of fabric making and weaving. It thus invokes weaving as a fundamental metaphor for creating and making, as well as things created and made. This conceptual link is found in other areas of indigenous ideology as well, as Cecelia Klein (1982) has shown. In arguing that Mesoamericans conceived of the heavens and surface of the earth as woven, in opposition to the tangled disorder of the underworld, Klein (1982, 6) proposed weaving as a paradigm for much Preconquest Mesoamerican thought. Relevant here to us the connection she noticed between weaving and creation, that Maya and Aztec creation and fertility goddesses, for example, were great weavers (Klein 1982, 15). Klein (1982, 25-29) and Alfredo López Austin (2016, 35-39) after her have also suggested that the Mesoamerican universe was conceptualized as being folded like cloth.

These making/doing glyphs that allude to fabric production are notable for uniting the symbolic vocabularies of a number of pictographic catechisms, including those within a family of cognates and those that belong to separate families. These include Atzacualco and its cognates Bodmer and Tulane, as well as the separate manuscripts Gante I, BNF 78, and Libro de Oraciones. It is one of the only sets of abstract symbols to appear so extensively. In contrast, the other glyphs that are found throughout the corpus tend to be figural images of Catholic being and concepts, such as versions

for “as” in other contexts, although not as part of the *Amen* (Orozco y Berra 1877, 203; León 1900, 728-29).

of God, Jesus, Christ, the Holy Spirit, Mary, and the sacraments. The remarkably wide distribution of the doing/making symbol points to the fundamental importance of indigenous labor.

Most of the pictography in the colonial Mexican glyphic catechisms is highly iconic in that its images represent figurally an aspect of what they signify. They picture the sacred actors and acts, e.g., confession. Despite written testimonies from sixteenth-century friars that describe rebus glyphs, there is relatively little use of rebus in the surviving corpus. The Atzacualco catechism is the exception in that it often employs phonetic complements to cue different sounds, thereby signaling to the reader which voicing is desired. The *pohua* [counting] glyph is one such example, where the feather and the H affix work together to signify that the glyph is to be read as “pertaining” rather than “counting.” The *chihua* [making/doing] glyphs in their several variations remain ideographic, so the reader relies on the context to reach the desired word or phrase in each passage. Both glyphs, however, carry with them associations that continue to channel Preconquest indigenous thought and action.

Pictographic catechisms are themselves a uniquely colonial blend of European and indigenous methods of graphic discourse. Physically they are small books in the European book tradition with texts displayed linearly across the pages in registers. And their purpose was specifically to document the laws and orations of the Catholic faith. However, these catholic texts are expressed in glyphs and figural images that reflect and draw on the deep tradition of Mexican pictography and painted codices. Although many of the images naturally stem from European Catholic iconography, others come directly from preconquest figuration, and still others were novel creations that reflect indigenous cultural practices and ways of thinking that continued after the conquest. The concepts of counting/pertaining and making/doing are two that represent the conceptual transport from the preconquest to the colonial world. They add to the well-established understanding that Nahua cognitive patterns, ways of expression, and practice continued vigorously after the conquest and profoundly shaped the early colonial world. Such transfers as these helped to mold European Catholicism into Mexican Catholicism, experienced, expressed, and understood according to Nahua cultural traditions.

BIBLIOGRAPHY

Documents

- BnF 77: Bibliothèque nationale de France, Fonds Mexicain 77.
 BnF 78: Bibliothèque nationale de France, Fonds Mexicain 78.
 Bodmer: Foundation Marin Bodmer, Cod. Bodmer 905.
 Brown 25: John Carter Brown Library, Codex Indianorum 25.
 Egerton: British Museum, Egerton Ms 2898.
 Gante I: Biblioteca Nacional de España Ms. Vit 26-9.
 Libro de Oraciones: Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Mexico, 35-53.
 Tulane: Tulane University Latin American Library, Ms. Collection 49.

Published Works

- Acosta, José de. 1590. *Historia natural y moral de las Indias*. Seville: Juan de León.
 Anders, Ferdinand. 1988. "¿Hizo o no hizo? Von der Aussagekraft Mexikanischer Schrift." In *Continuity and Identity in Native America: Essays in Honor of Benedikt Hartmann*, edited by Maarten Jansen, Peter van der Loo, and Roswitha Manning, 193–249. Leiden: E. J. Brill.
 Anders, Ferdinand, and Maarten Jansen. 1988. *Shrift und Buch im alten Mexiko*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
 Basich de Canessi, Zita (ed.). 1963. *Un catecismo del siglo XVI*. Mexico City: Editorial Offset.
 Bernand, Carmen. 2009. *Teotl: Dieu en images dans le Mexique colonial*. Paris/Cologne: Presses Universitaires de France/Fondation Martin Bodmer.
 Berger, Uta. 2002. *Gebetbücher in mexikanischer Bilderschrift: Europäische Ikonographie im Manuskript Egerton 2898 aus der Sammlung des Britischen Museums, London*. Münster: LIT.
 Boone, Elizabeth Hill. 1983. *The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*. Los Angeles/Berkeley: University of California Press.
 Boone, Elizabeth Hill. 2005. "In Tlaminime: The Wise Men and Women of Aztec Mexico." In *Painted Books and Indigenous Knowledge in Mesoamerica: Manuscript Studies in Honor of Mary Elizabeth Smith*, edited by Elizabeth Hill Boone, 9-25. New Orleans: Tulane University.
 Boone, Elizabeth Hill, Louise Burkhart, and David Tavárez. 2017. *Painted Words: Nahuatl Catholicism, Politics, and Memory in the Atzaqualco Pictorial Catechism*. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks.

- Codex Borbonicus: Bibliothèque Nationale, Paris (Y120)*. 1974. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- Codex Magliabechiano, CL XIII. 3 (B.R. 232)*, *Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*. 1970. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- Cortés Castellanos, Justino. 1987. *El catecismo en pictogramas de Fr. Pedro de Gante*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Cortés Castellanos, Justino. 1992. *Catecismo de fray Pedro de Gante*. Madrid: Testimonio.
- Dean, Carolyn. 1989. "Praying with Pictures: A Reading of the *Libro de Oraciones*." *Journal of Latin American Lore* 15 (2): 211–74.
- Gailllemin, Bérénice. 2011. "Images mémorables pour un texte immuable: Les catéchismes pictographiques testériens (Mexique, xvie–xixe siècles)." *Gradhiva: Revue d'anthropologie et d'histoire des arts* 13: 204–25.
- Gailllemin, Bérénice. 2013. "'L'art ingénieux de peindre la parole et de parler aux yeux': Élaboration et usages des catéchismes en images du Mexique (xvii–xix siècles)." PhD dissertation, Université Paris-Ouest Nanterre-La Défense, Paris.
- Galarza, Joaquín, and Aurore Monod Becquelin. 1980. *Doctrina christiana: méthode pour l'analyse d'un manuscrit pictographique mexicain du xviii siècle avec application à la première prière: le Pater Noster*. Paris: Société d'Ethnographie.
- "Historia de los mexicanos por sus pinturas". 1979. In *Teogonía e historia de los mexicanos: Tres opúsculos del siglo xvi*, edited by Ángel María Garibay K., 23–90. México: Porrúa.
- History and Mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca*. 1992. Translated by John Bierhorst. Tucson/London: University of Arizona Press.
- Klein, Cecelia F. 1982. "Woven Heaven, Tangled Earth: A Weaver's Paradigm of the Mesoamerican Cosmos." In *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, edited by Anthony F. Aveni and Gary Urton, 1–35. New York: New York Academy of Sciences.
- Las Casas, Bartolomé de. 1967. *Apologética historia sumaria*. Edited by Edmundo O'Gorman. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- León, Nicolás. 1900. "A Mazahua Catechism in Testera-Amerind Hieroglyphics." *American Anthropologist* 2 (4): 722–40.
- Lipp, Frank. 1985. "Mixe Ritual: an Ethnographic and Epigraphical Comparison." *Mexicon* 7 (5): 83–87.
- Loo, Peter van der. 1982. "Rituales con manojos contados en el Grupo Borgia y entre los Tlapanecos de hoy día." In *Coloquio internacional: Los indígenas de México en la época prehispánica y en la actualidad*, edited by Maarten Jansen and Ted Leyenaar, 232–43. Leiden: Rutgers B. V.
- López Austin, Alfredo. 1988. *The Human Body and Ideology: Concepts of the Ancient Nahuas*. 2 vols. Translated and edited by Thelma Ortiz de Montellano and Bernardo Ortiz de Montellano. Salt Lake City: University of Utah Press.

- López Austin, Alfredo. 2016. "El tiempo-espacio divino." In *La cosmovisión de la tradición mesoamericana, Segunda parte. Arqueología Mexicana*, Edición Especial 69: 23-39.
- Mendieta, Gerónimo de. 1971. *Historia eclesiástica indiana*. Edited by Joaquín García Icazbalceta. Facsimile of the 1870 edition. México: Porrúa.
- Molina, Alonso de. 1970. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Edited by Miguel León-Portilla. Facsimile of the 1571 edition. México: Porrúa.
- Motolinía, o Toribio de Benavente. 1951. *Motolinía's History of the Indians of New Spain*. Translated and edited by Francis Borgia Steck. Washington, D. C.: Academy of American Franciscan History.
- Normann, Anne Whited. 1985. "Testerian Codices: Hieroglyphic Catechisms for Native Conversion in New Spain." PhD dissertation, Tulane University, New Orleans.
- Orozco y Berra, Manuel. 1877. "Doctrinas en geroglíficos." *Anales del Museo Nacional*, época 1 (1): 202-16, and 1 plate.
- Resines Llorente, Luis. 1992. *Catecismos americanos del siglo XVI*. Vol. 1. León: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.
- Resines Llorente, Luis. 1996. "Estudio sobre el catecismo pictográfico tolucano." *Estudio agustiniano* 31: 245-98.
- Resines Llorente, Luis. 2007a. *Catecismos pictográficos de Pedro de Gante, incompleto, y mucagua*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Resines Llorente, Luis. 2007b. *Diccionario de los catecismos pictográficos*. Valladolid: Diputación de Valladolid.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. 1984. *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live among the Indians Native to This New Spain, 1629*. Translated and edited by J. Richard Andrews and Ross Hassig. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1577. General History of the Things of New Spain by Fray Bernardino de Sahagún: The Florentine Codex / Historia general de las cosas de Nueva España. Biblioteca Medicea Laurenziana, MS 218-220. World Digital Library, <https://www.loc.gov/item/2021667837>.
- Sahagún, Bernardino de. 1950-82. *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*. Edited and translated by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research/University of Utah.
- Sahagún, Bernardino de. 1979. *Códice Florentino*. 3 vols. México: Archivo General de la Nación.
- Schultze Jena, Leonhard. 1938. *Indiana. III. Bei den Azteken, Mixteken un Tlapaneken der Sierra Madre del sur von Mexiko*. Jena: Verlag von Gustav Fischer.
- Seler, Eduard. 1963. *Comentarios al Códice Borgia*. Translated by Mariana Frenk. 3 vols., including a facsimile of the codex. México: Fondo de Cultura Económica.

- Seler, Eduard. 1990-96. *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*. 5 vols. Translated and edited by Charles P. Bowditch and Frane E. Combarato. Culver City: Labyrinthos.
- Serna, Jacinto de la. 1953. "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpación de ellas." In *Tratado de las idolatrias, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. 2nd edition. Edited by Francisco del Paso y Troncoso, 40-368. México: Ediciones Fuente Cultural.
- Soustelle, Jacques. 1936. "Notas sobre un documento otomí de la Biblioteca Nacional de París." *El México antiguo, Revista internacional de arqueología, etnología, folklore, prehistoria, historia antigua y lingüística mexicanas* 4 (1-2): 13-20.
- Tedlock, Barbara. 1982. *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Thouvenot, Marc. 1994. "P077A: Manuscrit Testeriano no. 77." SUP-INFOR. Editions sur Support Informatiques, www.sup-infor.com/navigation.htm [accessed 10 May 2018].
- Van Acker, Geertrui. 1995. "Dos alfabetos amerindios nacidos del diálogo entre dos mundos." *Amerindia: Revue d'ethnolinguistique amérindienne* 19-20: 403-20.
- Williams, Barbara J., and H. R. Harvey. 1997. *The Códice de Santa María Asunción: Facsimile and Commentary: Households and Lands in Sixteenth-Century Tepetlaoztoc*. Salt Lake City: University of Utah Press.

SOBRE LA AUTORA

Elizabeth Hill Boone es doctora en historia del arte por la Universidad de Texas en Austin. Es profesora emérita de historia del arte en la Universidad de Tulane, miembro de la Academia Americana de las Artes y las Ciencias y miembro correspondiente de la Academia Mexicana de la Historia. Sus intereses de investigación incluyen los sistemas de escritura y notación y la forma en que se registra gráficamente el conocimiento, especialmente en el México prehispánico, pero también un siglo después de la invasión española. Entre sus libros más recientes se encuentran *Painted Words: Nahuatl Catholicism, Politics, and Memory in the Atzaqualco Pictorial Catechism* (2017, con Louise Burkhart y David Tavárez) y *Descendants of Aztec Pictography: The Cultural Encyclopedias of Sixteenth-Century Mexico* (2021).

Yolyemani huan nalhuayotia, ablandar el corazón y poner raíces: palabras rituales nahuas para asegurar el cariño de una mujer

Yolyemani huan Nalhuayotia, Softening the Heart and Putting Down Roots: Nahua Ritual Words to Ensure a Woman's Affection

Alessandro LUPO

Sapienza Università di Roma (Italia)

alessandro.lupo@uniroma1.it

Resumen

En este artículo se proponen algunas reflexiones sobre la forma en que se conciben y representan el amor, los roles conyugales y las relaciones entre un hombre y una mujer entre los nahuas del municipio de Cuetzalan del Progreso (en la Sierra Norte de Puebla). Para ello nos basaremos esencialmente en el examen de algunas plegarias pronunciadas por especialistas rituales para obtener la ayuda de figuras del mundo extrahumano con el fin de asegurar a un hombre el afecto, el consentimiento y la fidelidad de una mujer. Las fórmulas, las analogías y las metáforas utilizadas, así como las entidades invocadas y las acciones que les piden, nos ayudan a captar las peculiaridades del pensamiento nahua acerca de la naturaleza de la relación hombre-mujer, la finalidad que puede tener, los principios y las normas de conducta que la guían. Aun cuando están impregnadas de valores y expresiones inspirados por el catolicismo, esas palabras revelan la persistencia de algunos modelos axiológicos profundamente arraigados en el imaginario de la población de lengua náhuatl y su estrecha correlación con la actividad agrícola y la interdependencia con el ambiente natural en que los seres humanos transcurren sus existencias.

Palabras clave: nahuas de la Sierra Norte de Puebla, amor, textos rituales, metáforas

Abstract

This essay offers some thoughts on the way in which love and the matrimonial roles and relations between man and woman are conceived and represented among the Nahua in the township of Cuetzalan del Progreso (in the Sierra Norte de Puebla), based essentially on the examination of prayers that ritual specialists use to secure the help of extra-human figures in order to ensure the affection, consent, and fidelity of a woman for a male client. The formulas, analogies, and metaphors employed, as well as the beings invoked and the actions requested from them help us grasp the distinctive features of Nahua thought on the nature of the man-woman relationship, the purposes it may have, and the principles and rules of conduct that govern it. Although deeply imbued with values and expressions inspired by Catholicism, these words reveal the persistence

Fecha de recepción: 23 de agosto de 2022 | **Fecha de aceptación:** 22 de noviembre de 2022



© 2023 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>

of some axiological models deeply rooted in the imaginary of the Nahuatl population and its close relation to agricultural activity and the interdependence with the natural environment in which human beings spend their existence.

Keywords: Nahuas of the Northern Sierra of Puebla, love, ritual texts, metaphors

INTRODUCCIÓN

Muchos años de frecuentación del ambiente académico me inducen en general a desconfiar de la tentación de asociar demasiado de cerca la obra de los estudiosos con la personalidad y la biografía de sus autores. No es raro que ideas brillantes y análisis rigurosos y convincentes sean producto de personas cuyo conocimiento directo decepciona y cuya vida no parece particularmente coherente con sus escritos; por el contrario, personas fascinantes en el plano de las relaciones y en contextos públicos resultan ser autores de textos que no están a la altura de las expectativas. ¿Por qué entonces me resulta tan difícil, al recordar a Alfredo López Austin, mantener separadas la afabilidad de su carácter y su generosidad intelectual, su dimensión privada y familiar y su producción científica? Más allá de la frecuencia e intensidad de los encuentros y los intercambios que constelaron los 37 años de nuestra amistad,¹ que ciertamente hacen que sea difícil disociar el carácter seductoramente innovador y la solidez argumentativa de sus proposiciones analíticas de la cordialidad y prodigalidad nada comunes con que dedicaba tiempo y atención a colegas de todas las edades y grados, está probablemente el hecho de que Alfredo siempre encontró en su familia, y en particular en la mujer junto a la cual recorrió su larga parábola existencial, un raro complemento a su pasión por el estudio y la enseñanza, hecho de estímulo, apoyo y sentido crítico. Ya en 2013, en ocasión del *Coloquio de Homenaje* que se le dedicó en el Museo Nacional de

¹ Conocí a Alfredo en el otoño de 1984 junto con mi maestro Italo Signorini, cuando iniciábamos nuestras investigaciones etnográficas sobre las concepciones acerca del cuerpo, los componentes espirituales y los “males del alma” entre los nahuas de Cuetzalan: habíamos leído su *Cuerpo humano e ideología* (López Austin 1984 [1980]) y nos parecía indispensable compartir con él nuestro proyecto y confrontar nuestras perspectivas. Su prefacio (López Austin 1989) a la edición mexicana del volumen surgido de esa investigación (Signorini y Lupo 1989) fue así consecuencia natural de ese primer encuentro, además del prelude de innumerables otras ocasiones de colaboración y crecimiento científico (entre las cuales me limito a recordar el volumen que editamos juntos en memoria de Italo Signorini: Lupo y López Austin 1998).

Antropología y la Universidad Nacional Autónoma de México (Matos Motezuma y Ochoa 2017), advertí la exigencia de incluir una dedicatoria a Martha Luján en mi contribución, centrada en el examen de los modelos valorativos y de conducta en que se inspiran las relaciones amorosas entre los dos sexos entre los ikoots (o huaves) de Oaxaca (Lupo 2017). Ahora que la muerte ha separado a esa pareja inseparable, quiero centrar este escrito en un tema afín, pero ahora no a partir de una narración tradicional, sino basándome en una serie de textos rituales pertenecientes a la tradición oral nahua de la Sierra de Puebla y tendientes a asegurar a un hombre el amor, el consentimiento al matrimonio, el apoyo y la fidelidad de una mujer. Eso me permitirá, entre otras cosas, inspirarme en las páginas que Alfredo acertó a escribir acerca de las multifacéticas competencias de los especialistas de la palabra ritual y de la manipulación mágica de la realidad (López Austin 1966; 1967a), de la compleja exégesis de las fórmulas rituales (López Austin 1967b; 1970), incluyendo fórmulas con finalidades eróticas (López Austin 1966, 107; 1972, iii), de la sexualidad y complementariedad de hombres y mujeres (López Austin 1982; 1984 [1980]), sobre la educación de los jóvenes (López Austin 1985) y sobre la persistencia, incluso después del trauma de la colonización y de la evangelización, de muchos aspectos profundamente arraigados en el sistema de pensamiento y en el ethos nahua (López Austin 1997; 2001).

Desde que en los años ochenta me dediqué al estudio de las concepciones y las prácticas de los nahuas de Santiago Yancuictlalpan² relativas a la constitución del ser humano, la salud, la enfermedad y la interacción de las personas entre ellas y con el mundo circundante, fui desarrollando lazos perdurables de interlocución y de amistad con numerosos individuos en los cuales —en virtud de cualidades innatas y saberes aprendidos— la colectividad delega la intermediación con las figuras y las fuerzas del mundo extrahumano, sobre todo en lo que se refiere al amplio ámbito de la esfera privada de las actividades domésticas y de la producción agrícola (Lupo 1995), mientras que en cambio la esfera pública corresponde prioritariamente a las competencias de sacerdotes, fiscales, sacristanes y catequistas. En forma no muy diferente de lo que ocurría ya entre los nahuas en el siglo xvi, esos operadores rituales ejercen competencias mixtas y bastante fluidas

² Santiago es una de las agencias municipales de Cuetzalan del Progreso (Puebla), cuya población consiste mayoritariamente en indígenas hablantes de una variante oriental del náhuatl, en la que el fonema /tl/ es sustituido por el alófono [t]. En el texto se sigue la grafía adoptada por los autores citados.

que incluyen sus personales y peculiares “técnicas del cuerpo” —como por ejemplo la capacidad de dirigir “activamente” sus propias experiencias oníricas (Lupo 2022a) o la de manipular con fines terapéuticos los cuerpos de los pacientes (Signorini y Lupo 1989; Lupo 2012)—, pero también la memorización de largos textos rituales para recitar en las ocasiones más variadas (consistentes en súplicas en lengua vernácula que exponen las demandas de los beneficiarios del rito y las finalidades que se persiguen con él, combinadas con las plegarias católicas tradicionales en español, utilizadas también con finalidades performativas en razón de la “fuerza” intrínseca que se les atribuye; cf. Lupo 1995; 2013; 2022b). Esto obviamente sumado a la capacidad de descifrar, gracias a un conocimiento capilar de las relaciones sociales existentes dentro de la comunidad, los sentimientos, las tensiones y los conflictos a los que pueden atribuirse el origen y el significado de los problemas y de la crisis por la que se recurre a la intervención de los ritualistas, y con base en los cuales es posible orientar la acción ritual y alcanzar la eficacia esperada. A menudo un mismo operador puede desempeñar varias funciones distintas, y entonces es designado genéricamente como *tamatque* (/el que sabe/ ‘sabio’³), *tapalehuihque* (/el que ayuda/ ‘abogado’), *tetahtohuihque* (/el que habla por la gente/ ‘rezandero’), *tapah-tihque* (/el que cura/ ‘sanador’), o más específicamente como *tanotzque* (/el que llama/, en el caso de que el tratamiento consista en “llamar” a un componente espiritual perdido), *pilmachiaque* (/la que sabe de niños/ ‘partera’), *omitpahtihque* (/el que cura los huesos/ ‘huesero’) u *omiyectaliuhque* (/el que pone bien los huesos/ ‘huesero’), etcétera. Como es evidente, también esos epítetos “corresponden al tipo de actividad, no a las funciones que en forma limitada ejer[ce] una persona”, y no es posible trazar “una división tajante entre unos y otros” (López Austin 1967a, 87): en la mayoría de los casos un mismo sujeto puede desempeñar, en contextos y momentos diferentes, más de una de las funciones expresadas por las designaciones mencionadas. Sin embargo, siempre son posibles limitaciones ligadas a las actitudes individuales o al dominio de técnicas particulares: si bien nada impide que una partera (*pilmachiaque*) opere también como rezandera (*tetahtohuihque*) o practique las “llamadas” (*tanotzaliz*) del componente anímico perdido por un susto (*nemouhtil*), es muy probable que un rezandero no sepa reducir las luxaciones o componer las fracturas tan

³ Al traducir al español los términos nahuas indico entre barras transversales (/.../) las traducciones literales y entre comillas únicas (‘...’) las traducciones libres.

bien como un huesero (*omitpahtihque*), y que, por el contrario, este último no necesariamente sepa memorizar y pronunciar las largas súplicas que deben acompañar la colocación de la ofrenda inaugural de una nueva casa (*calyolot* /corazón de la casa/; cfr. Lupo 1995, 154 y sigs.) o propiciar la lluvia (Lupo 1995, 243 y sigs.), además de las ingentes cantidades de oraciones católicas que sirven (como veremos también en el caso presentado aquí) para aplacar y “satisfacer” a los destinatarios extrahumanos del rito y propiciar su intervención en favor de los humanos (Signorini y Lupo 1989, 189 y sigs.; Lupo 2013, 135-56; 2022b).

LA “MAGIA AMOROSA”

Entre las muchas competencias eclécticas de los especialistas rituales nahuas figura, previsiblemente, la de hallar soluciones mágico-religiosas para los momentos críticos de la vida económica y afectiva, por ejemplo encontrando los objetos o los animales domésticos perdidos, para no ser sorprendido si por necesidad inexcusable uno se viera obligado a apropiarse de algún bien ajeno,⁴ o finalmente para vencer la resistencia de una mujer amada. Este último tipo de intervención corresponde a la categoría de la “magia amorosa” que, como sabemos, constituía una de las especializaciones de los magos amerindios prehispánicos así como de sus colegas indígenas y mestizos coloniales, y contra los cuales desde los primeros años siguientes a la conquista se lanzaron los dardos de las autoridades eclesiásticas (Aguirre Beltrán 1980 [1963]; Quezada 1984 [1975]; 1987; 1988; 1989). Tenemos abundante testimonio de ello en los escritos de los primeros cronistas, los de los posteriores extirpadores de idolatrías y durante todo el periodo colonial en los archivos de la Inquisición. Así como con los contextos y las fases históricas probablemente cambiaron los modos de concebir el sentimiento amoroso, de orientar y satisfacer el deseo sexual, de dar forma, contenidos y reglas a la institución matrimonial, análogamente se transformaron también las modalidades en que los aspirantes tímidos, los admiradores rechazados o los amantes insatisfechos buscaron la ayuda para coronar sus deseos fuera de sus propias capacidades concretas de acción y seducción.

⁴ En este caso específico, siempre que el robo que uno se apresta a cometer sea motivado por verdadera indigencia, como por ejemplo por la necesidad de alimentar a los propios hijos en un momento de particular escasez de comida, se invocará a san Dimas, el buen ladrón crucificado junto a Jesús y llevado por él al cielo (Lc, 23, 39-43).

En el periodo prehispánico, sabemos que quien deseaba satisfacer sus propias ansias eróticas podía dirigirse a las divinidades del amor carnal, como las diosas Tlahzolteotl y Xochiquetzal (Garibay 1967, 35; Ruiz de Alarcón 1892 [1629], 153-54, 180 y sigs; Serna 1892 [1656], 407, 411). Más rápidamente, también podían pedir a algún operador ritual que tuviese la competencia necesaria que indujese a la persona deseada al sueño, a fin de poder aprovecharse libremente de su cuerpo sin sentido (Ruiz de Alarcón 1892 [1629], 153-54, 180 y sigs; Serna 1892 [1656], 407, 411); en esa variada categoría de truhanes del eros caben muchas de las *Cuarenta clases de magos* sobre las que ha escrito Alfredo López Austin (1966; 1967a): el *temacpalihotli* /el que hace danzar a la gente en la palma de la mano/ (López Austin 1966; 1967a, 94), el *moyohualihitoani* /el que se habla de noche/ “el que se acomode en la noche” (López Austin 1966, 107; 1967a, 94), el *cihuanotzqui* /el que llama a la mujer/, el *xochihua*⁵ /el que [adorna con] flores/ ‘el que hechiza’ “el que posee embrujos para seducir”, el *cihuatlahtolleh* /dueño de palabras para la mujer/ (López Austin 1967a, 94) y, por último, el *yolcuepcatzin* /el que cambia el corazón/ “el que trueca sentimientos” (Ruiz de Alarcón 1892 [1629], 180; 1984 [1629]: 245; López Austin 1967a, 94), todas figuras de operadores mágicos que con sus artes apuntaban a provocar en sus víctimas un estado de inconsciencia o de docilidad que permitiera a sus clientes, o a él mismo, aprovecharse sexualmente de ellas.

De esos magos del eros precoloniales conocemos los nombres y las acciones (descritas por cronistas como Sahagún 1979 [1577], 39, 101, 103; 1961 [1577], 31-32), y casi nada de las palabras que pronunciaban (Garibay 1967, 29-32). Por el contrario, varias décadas después, uno de los religiosos dedicados a la extirpación de prácticas idolátricas se tomó el trabajo de hacerse dictar y de anotar, traducir y comentar algunos de los conjuros pronunciados con ese objeto: Hernando Ruiz de Alarcón (1892 [1629], 153-54; 1984 [1629], 78-80) dedica un capítulo de su segundo tratado al “encanto que usan para echar sueño”, por medio del cual quien lo pronunciaba creía hacer caer a sus víctimas en un letargo inconsciente que le permitía “haçer de ellos quanto se les antoja” (Ruiz de Alarcón 1892 [1629], 154; 1984 [1629], 80). Un siglo después del inicio de la erradicación del

⁵ Molina (1977, II: f. 160r) traduce el verbo [*te*]xochihua como “encantar, o enlabiar a la muger para llevarla a otra parte, o hechizarla” (cf. también Sahagún 1979 [1577], 42; 1961 [1577], 31); Wimmer (2006) observa que *xochihuah* significa también /el que tiene flores/. Para un ejemplo de hechizo tendiente a seducir mujeres en el que aparece el término *texochihua*, véase el *Códice Carolino* (Garibay 1967, 35).

paganismo, el hechizo todavía basaba su eficacia en la identificación de quien lo pronunciaba y de su presa con entidades extrahumanas protagonistas de eventos míticos que el rito mágico quería replicar en el presente; figuras que remiten a algunas de las principales deidades nahuas, como Tezcatlipoca, Xipe Totec, Xolotl y Xochiquetzal (Ruiz de Alarcón 1892, 153-54; 1984 [1629], 79-80, 220, 231, 244, 325). Aun sin querer extraer generalizaciones incautas de un único ejemplo, parece evidente que la anomalía seguida al derrumbe del antiguo orden político y religioso prehispánico dejó un amplio espacio para iniciativas individuales tendientes al consumo de relaciones sexuales ilícitas que la moral católica no lograba desalentar y reprimir: “el adulterio antes severamente castigado es tolerado con más facilidad (Motolinía 1971 [1549], 312), sobre todo porque los españoles han contribuido mucho a difundirlo y de alguna manera a legitimarlo” (Gruzinski 1979, 24).

En los tres siglos de dominio colonial, en los que la sociedad indígena sufrió un terrible desastre demográfico y la violenta violación masiva de su componente femenino, también se introdujeron en la Nueva España —junto con los sacramentos y las figuras del mundo sobrenatural católico— creencias y prácticas ibéricas ligadas a la hagiografía popular y a las competencias de magos y proxenetas no demasiado distintos de la Celestina de Fernando de Rojas (Gareis 2004). Los numerosos testimonios que de los archivos han sabido extraer Gonzalo Aguirre Beltrán (1980 [1963], 163-80) y Noemí Quezada (1984 [1975]; 1987; 1988; 1989) nos muestran que los hechizos, las invocaciones y las oraciones tendientes a reclutar o dominar a santos y demonios para servir a los apetitos de cuantos no lograban hacer realidad sus sueños eróticos y/o matrimoniales estaban muy difundidos y eran buscados y empleados todos los días. Los numerosos textos de oraciones, conjuros y hechizos contenidos en los archivos de la Inquisición interpelan a figuras de la naturaleza más variada, que van de los santos (Quezada 1974, 159; 1987, 276 y sigs.), a las estrellas (Quezada 1987, 280-81), a las almas de muertos por muerte violenta (Quezada 1974, 160) y hasta auténticos demonios, como Belcebú, Satanás y varios “diablos” más (Quezada 1974, 158; 1987, 281-82; 1988, 354). Animados por la urgencia de sus propias pulsiones, los orantes anteponen la eficacia de las peticiones a la ortodoxia de los enunciados y a las connotaciones morales de sus destinatarios: la propia santa Marta, hermana de Lázaro y María que en los Evangelios recibe y sirve a Jesús (Lucas 10, 38-42; Juan 11, 1-40; 12, 1-8), puede ser concebida ya como “buena” —y se le implora con devota sumisión—, ya como “mala”, una verdadera

hechicera “que los demonios ata y encanta” y que se evoca en términos imperiosos junto “con Barrabás, / con Sathanás, con Calcazar, / y con cuantos Diablos en el infierno son” (Quezada 1988, 354-55).

El examen de las diversas fuentes de que disponemos muestra además la variabilidad observable en los roles, los apetitos, los pedidos y los interlocutores extrahumanos llamados a intervenir: la principal preocupación de los hombres, como se ha visto, era tener libre acceso sexual a las mujeres, objetivo que se podía alcanzar tanto con la manipulación de sustancias como con fórmulas dirigidas a figuras del mundo extrahumano; las mujeres, por el contrario, mucho más que una satisfacción ocasional de sus propios deseos carnales perseguían la sujeción del hombre a una verdadera relación amorosa duradera, en lo posible conyugal, y para asegurársela no desdeñaban doblegar la resistencia u obstaculizar otras relaciones del hombre elegido, causándole una transitoria impotencia mediante la “ligadura” (Quezada 1988, 360-62; 1989, 287-90). Los testimonios que han llegado hasta nosotros, sacados de los archivos de la Inquisición, inevitablemente evidencian las conductas más pervertidas y reprobables, ignorando las que, por el contrario, imitaban modelos tolerables de propiciación de la ayuda divina y elección de la pareja con lícitos fines matrimoniales. Además, como en general contienen fórmulas, conjuros y plegarias que expresaban en forma estereotipada y en español las prácticas perseguibles de la población no indígena, no nos permiten conocer cuáles eran las invocaciones que los nativos probablemente dirigían a las figuras extrahumanas de la religión introducida poco antes y los modelos axiológicos, familiares y sociales expresados en esos enunciados. Los primeros evangelizadores no dejaron de recoger y transcribir las elaboradas amonestaciones que los miembros más sabios y autorizados de la sociedad indígena precolonial dirigían a los jóvenes para que disciplinasen sus pulsiones y se conformasen a los ideales de moderación, autocontrol e interacción armoniosa que debían inspirar la vida sexual y las relaciones conyugales (Sahagún 1969 [1577], 112-18, 127-33; 1989 [1577], 378-83, 386-92), pero sólo gracias a la reciente atención de los etnólogos podemos conocer las normas y los valores de las comunidades aborígenes de hoy, sus modelos de comportamiento y la tradición oral inherente a la interacción entre hombres y mujeres y los enunciados que la acompañan.⁶

⁶ En la vastísima literatura etnográfica sobre el tema de las formas de cortejo, de los discursos ceremoniales dirigidos a los novios y a los esposos, de las narraciones ejemplares

LAS SÚPLICAS DE AMOR DE LOS NAHUAS DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

En el curso de mis investigaciones entre los nahuas del municipio de Cuetzalan⁷ tuve ocasión de recoger de la viva voz de tres “sabios” (*tamatiani*) o “rezanderos” (*tetahtohuiani*) ancianos y respetados, otras tantas versiones de las súplicas que acostumbran pronunciar cuando un cliente o una clienta acude a sus competencias para obtener ayuda de entidades extrahumanas en cuestiones amorosas. Los textos orales que registré en el otoño de 1996 de mis tres interlocutores difieren sensiblemente entre ellos en la forma, el contenido y los destinatarios, aunque todos reflejan el esquema que inspira el recitado de las invocaciones rituales en la región estudiada: ese esquema prevé una parte muy variable en lengua náhuatl, reservada al contenido informativo, y una parte predeterminada en forma mucho más rígida, hecha de plegarias y letanías en español que se ofrecen a los santos y a la divinidad en señal de devoción, pero también como receptáculos de “fuerza”. La súplica propiamente dicha, llamada *tatatauhtiliz*, tiene la función de dar las coordenadas del acto ritual: el *setting* espacial y temporal, la identidad de quien la encomendó y de los demás sujetos eventualmente involucrados (como la persona objeto del deseo), las motivaciones y las finalidades de quien solicitó los servicios del rezandero, la identidad de los destinatarios de la súplica, sus capacidades y el tipo de intervención que se pide que realicen, la descripción de los bienes (en su mayoría flores, velas, incienso, oraciones...) que se les ofrecen a cambio de su benevolencia. Las oraciones en lengua española, llamadas *tiahtolme* /palabras divinas/, se pronuncian en cambio serialmente en cantidades variables dependiendo de la urgencia y la delicadeza de la situación que inspira el rito, de la importancia de los destinatarios y de la dificultad de lo que se les solicita (Signorini y Lupo 1989, 175 y sigs.; Lupo 1995; 2013, 201-17; 2022b). A

sobre las insidias y las alegrías del eros y de la vida conyugal, me limito a señalar los siguientes textos: Beaucage 1985; Beaucage, Boege y Taller de Tradición Oral 2004; Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012; Collier 1968; Cruz López Moya 2010; Franco Pellotier 2003; 2011; Good Eshelman 2003; Horcasitas 1965; Laughlin 1980; Lupo 2017; Monaghan 1995; Robichaux 2003; Rodríguez Cuevas 2013; Taggart 1983; 1997; 2011; 2015; Wolgemuth 1971.

⁷ Entre 1984 y 2022, he pasado 26 temporadas de investigación, alrededor de 31 meses en total, entre los nahuas de Cuetzalan del Progreso (Puebla), en el ámbito de las actividades de la Misión Etnológica Italiana en México. Esas investigaciones fueron posibles gracias al constante apoyo del *Ministero degli Affari Esteri* y a las contribuciones menos regulares del *Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca* y de la *Sapienza Università di Roma*.

diferencia de otras súplicas grabadas por mí en el pasado, las tres destinadas a obtener el amor de una mujer fueron pronunciadas a pedido mío, y por lo tanto fuera de contexto, por lo que no pueden ser consideradas como testimonios directos de procedimientos rituales específicos ni ser analizadas en lo que se refiere a la enunciación en vivo en el contexto de la ejecución y a los sujetos involucrados. En dos de los tres casos, los autores hablan en primera persona, como si personificaran al hombre en busca del éxito amoroso. Sin embargo, como en toda formulación de una súplica ritual, los contenidos del enunciado representan sólo un ejemplo imaginario entre los muchos posibles, que varían constantemente según las circunstancias y los clientes (véanse Signorini y Lupo 1989; Lupo 1995). A pesar de esto, los tres especialistas unánimemente afirmaron que estaban acostumbrados a recibir con frecuencia pedidos de ese tipo⁸ (tanto de hombres como de mujeres) y no mostraron ninguna vacilación en improvisar los textos como si se los hubiera pedido un hombre joven nahua, y no el etnólogo italiano. Lo estereotípico de las fórmulas utilizadas, la soltura con que identificaron a los destinatarios extrahumanos y enumeraron con los paralelismos y metáforas habituales los conceptos y los pedidos instrumentales para persuadirlos y obtener de ellos los favores solicitados me inducen a creer que esas súplicas son representantes de un arte verbal arraigado y vital, útiles para proponer un análisis de sus contenidos capaz de hacer emerger algunos aspectos significativos del pensamiento nahua en torno a las relaciones entre hombres y mujeres, al vínculo matrimonial y a los roles que corresponden a los cónyuges, a los modelos axiológicos y de conducta en los que se piensa que éstos deben inspirarse, y con cuya observancia el orador y el cliente confían en inclinar a los destinatarios divinos a dar respuesta favorable a sus pedidos de ayuda.

Como el espacio de que dispongo es limitado, he decidido incluir por entero sólo una de las tres súplicas recogidas, con referencias parciales a las otras dos para mostrar los ámbitos de variación del repertorio local y las libertades expresivas de los distintos especialistas. Lo que me indujo a elegir el texto pronunciado por Francisco “Pala”⁹ Tejero (véase figura 1), en lugar

⁸ Hablando de las súplicas para resolver cuestiones amorosas, la hija de Francisco Tejero, Francisca, me confirmó recientemente que “mi papá hacía mucho de eso” (entrevista del 3 de junio de 2022).

⁹ Pala es el apodo tradicional en náhuatl de quienes se llaman Francisco.

de los de José Morales e Miguel Cruz,¹⁰ fueron su vasta fama de rezandero incansable, la extensión de su súplica (221 versos contra 52 y 151, respectivamente; correspondientes a 7'12", 1'40" y 7'30"), el elevado número de coadjutores extrahumanos invocados (treinta y tres, más multitudes de ánimas benditas anónimas, en contraste con uno solo de José Morales y cinco, más cuatro categorías colectivas como ángeles, profetas, apóstoles y patriarcas, de Miguel Cruz) y la rica variedad de expresiones retóricas, fórmulas y metáforas con que solía rellenar sus enunciados rituales, convencido de que eso aumentaba su eficacia. En relación con la misma súplica pude asimismo integrar la perspectiva masculina del orante con la femenina, ya que en varias ocasiones pude recoger también los comentarios de la hija, Francisca Tejero (véase figura 1), y de otra mujer, Celina Martínez.¹¹

Comparadas con los ya recordados textos de corte sustancialmente mágico recogidos a comienzos del siglo xvii por Ruiz de Alarcón y con los referentes a la “magia amorosa” de la época colonial, las súplicas registradas por mí en 1996 tienen un tono mucho más manifiestamente devoto e inevitablemente —puesto que se dirigen todas a personajes del mundo extrahumano católico— están inspiradas en los valores y las normas de la doctrina cristiana, negando explícitamente que el beneficiario de las súplicas pueda tener intenciones que no sean “honestas” y respetables. Sin embargo, esos preceptos son declinados según las peculiaridades del *ethos* nahua

¹⁰ No puedo dar aquí más que escasas indicaciones biográficas de los tres especialistas, observando que una descripción más detallada de sus trayectos existenciales y profesionales se puede encontrar en mi libro *La tierra nos escucha* (Lupo 1995). Francisco “Pala” Tejero (1905-1999) era un campesino de Cuauhtapanaloyan que ya en edad avanzada se mudó a vivir con su hija Francisca a Santiago Yancuictlalpan, donde murió con noventa y cuatro años; hasta cerca de los 60 años vivió sólo de la agricultura, la carrera de curandero la inició a raíz de una grave enfermedad; muy devoto y orgulloso de haber patrocinado la fiesta del santo patrono, se jactaba de una resistencia nada común en su capacidad oratoria de *rezandero*, que mostraba en el recitado de innumerables oraciones católicas (véase Lupo 1995, 69-71; 2022b). José Morales era un campesino de Tacuapan y un apreciado músico del grupo de danza local de los *Cuezalime* (denominados en español —impropiamente— “Quetzales”); aprendió su profesión de terapeuta de un tío abuelo paterno y la ejerció hasta su muerte, que lo alcanzó con más de ochenta años en 2002 (véase Lupo 1995, 67-69). Miguel Cruz (1928-2022) fue un renombrado terapeuta tradicional que vivió de su profesión, ejercida en su casa en las cercanías de Santiago Yancuictlalpan y, los domingos, en un “estudio” a un lado de la plaza de Cuetzalan (véase Lupo 1995, 64 y sigs.); además de trabajar como catequista y rezandero, también actuó como líder de un grupo de danza ritual de *Cuezalime*.

¹¹ Doña Celina Martínez Ahuat (1947-), residente en Zuapilaco, enviudó joven y ha dedicado su vida al hogar, cuidando de sus hijas y numerosos nietos y nietas. Desde hace varias décadas me ayuda a entender los aspectos más recónditos de su lengua y cultura.



Figura 1. El especialista ritual Francisco “Pala” Tejero con su hija Francisca y su nieta Inés. Tepetitán, Cuetzalan, Puebla. Fotografía del autor, Misión Etnológica Italiana en México, 11 de noviembre de 1988

y recurriendo al repertorio de símbolos y formas expresivas de la arraigada tradición autóctona. A continuación propongo la transcripción y la traducción de la súplica grabada el 14 de septiembre de 1996 en la voz de Francisco “Pala” Tejero en su último domicilio de Yancuictlalpan, donde vivía con la familia de su hija Francisca.

Mi señor Padre eterno,¹² 1

Mi señor Padre eterno,
Nuestro Señor Jesucristo,
 Nuestro Señor Jesucristo,
 nehhua nimotatauhia monahuac,
 yo suplico frente a ti,
 nimotatauhico monahuac,
 vine a suplicar frente a ti,
 nimocahcahua monahuac, 5
 me entrego a ti.

Ne moconeuh,

Esta hija tuya,

[éste le vas a trabajar a Leonor¹³]

moconetzin, mopilitzin, moconetzin, mopilitzin Leonor.

tu hijita, tu niñita, tu hijita, tu niñita Leonor.

[...]

Ne

Esta

moconetzin, mopilizin Leonor,
 tu hijita, tu niñita Leonor,
 tehhuatzin moconetzin, mopilitzin 10

Tú [es] tu hijita, tu niñita,
 tictali iixco *mundo*,
 la pusiste en la cara de la Tierra,
 ticahuac.
 la dejaste [aquí].

Y bueno...

Y bueno...

¹² Dejo en cursiva los muchos préstamos del español. En cuanto a los criterios de transcripción del náhuatl, pese a que los propios nahuas de Cuetzalan adopten soluciones modernizadas (que emplean las letras *k*, *s* y *w*; cfr. Taller 1994), he preferido seguir usando la llamada “ortografía clásica” de mis escritos anteriores (cfr. Lupo 1995, 111-12), que siguen las reglas expuestas en Karttunen (1983, xxiii-xxiv) y Andrews (1975), normalmente adoptadas por la mayoría de los autores publicados en *Estudios de Cultura Náhuatl*.

¹³ Indico entre corchetes mis eventuales agregados al enunciado y los comentarios que el locutor dirigió a quien escribe, que no forman parte del texto de la súplica. Leonor es el nombre de fantasía dado a la mujer imaginaria amada, cuyo consentimiento se desea conseguir.

tacuaco, huan atico, huan cichico, huan motequipanoco, huan
 huehuehtico, huan ilamahtico, huan mocaltalico,
 vino a comer, y a beber, y a mamar, y a mantenerse, y
 a envejecer, y a hacerse vieja, y a poner su casa,
 mocalyolotico, monalhuayotico, motactzontalico. 15
 a poner su *calyolot*,¹⁴ a poner sus raíces, a hacerse como
 una mata [grande].
 Mah nechitta *en todo tiempo*,
 Que me vea [con favor] todo el tiempo,
 mah nonovia, mah noseñora,
 que [sea] mi novia, que [sea] mi señora,
 mah moquepa de noseñora.
 que se vuelva mi señora.
 Mah nechitta *en todo tiempo*
 Que me vea [con favor] todo el tiempo
 sólo nehhua, huan nehhua neh 20
 sólo a mí, y a mí solito
 hasta ehcoz nhora.
 hasta que llegue la hora [de la muerte].
 Mah amo quemán nechcambiaro,
 Que nunca me cambie [con otro hombre],
 [mah] amo quemán quichihua ce
 [que] nunca haga un
 mal pensamiento.
 mal pensamiento [sobre mí].
 Huan xitechayocoli 25
 Y regálanos
 tzopec,
 algo dulce [dulzura],
 xitechayocoli huelic.
 regálanos algo sabroso.
 Mah huiqui in oro, huiqui in plata,
 Que venga el oro, que venga la plata [la prosperidad],

¹⁴ El *calyolot* /corazón de la casa/ es la ofrenda inaugural que se entierra bajo el piso de una casa en el momento de construirla (véase *infra*), pero en este caso es evidentemente una metáfora por el vínculo entre la mujer y el espacio en que se desarrollan la relación conyugal y la vida doméstica.

<i>divino oro, divino plata,</i>	
el divino oro, la divina plata,	
<i>Jesús oro, Jesús plata</i>	30
Jesús oro, Jesús plata	
<i>en todo tiempo,</i>	
en todo tiempo,	
mah amo ce <i>envidioso</i> ,	
que no [haya] un envidioso	
mah amo ce <i>desgracia</i> ,	
que no [haya] una desgracia,	
mah amo ce...	
que no [haya] un...	
ce ne tatempahuil,	35
un desbarrancamiento,	
amo ce ne taixpetzcahuil,	
[que] no [haya] una caída,	
amo ce ne taixolahuil.	
[que] no [haya] un resbalón.	
Mah nochipa ehco in <i>tiempo</i>	
Que llegue siempre el tiempo	
nochipa onca <i>para</i> [ti]tacuazqueh,	
[en el que] siempre haya con qué comamos,	
nochipa mah huiqui <i>para</i> titacuazqueh,	40
que siempre venga con qué comamos,	
<i>para</i> mah cualtzin tipanocan.	
para que pasemos [vivamos] bien.	
Mah amo timochicotilican,	
Que no nos hagamos a un lado [nos “disparejemos”	
entre nosotros],	
mah amo timotehuican,	
que no nos peleemos,	
mah amo nechitta <i>mal</i> ,	
que no me vea mal [malmire],	
mah amo queman nechtahuelitta,	45
que nunca me vea con odio [se enoje conmigo],	
mah amo queman nechitta	
que nunca me vea	

que *nifiero*.
 que soy feo.
Todo tiempo,
 Todo el tiempo
 mah nechchixto,
 que me esté esperando,
 mah nechchixto *de yohual in tonal* 50
 que me esté esperando día y noche
 huan mah cuali tipanocan.
 y que pasemos [vivamos] bien.
 Mah huiqui *semillas*, huiqui *nayudos*...
 Que venga la semilla, [que] venga la ayuda...
 [...]
 Nican nimitzaxcatilia huan nimitzmactilia yin *rosarios, oraciones*.
 Aquí te hago dueño y te presento estos rosarios, [estas] oraciones.
Recibe usted...
 Reciba usted...
 Xicrecibiro, 55
 Recíbelo,
 nopapacito *Eterno Padre*,
 mi papacito Padre Eterno,
 huan ompa *Gloria*;
 y allá en la Gloria;
 nican nimitzmactilia yin lugar.
 aquí te lo entrego en este lugar.

[Entonces lo nombras el lugar 'onde Usted va a trabajar, cómo se llama;
 y como aquí se llama aquí Yancuictlalpan sección primera...]

Yin *lugar*,
 Este lugar,
 yin *lugar*, 60
 este lugar,
 yin *sección primera*
 esta [es] la Primera Sección de
Santiago Yancuictlalpan, Cuetzalan, Puebla.
 Santiago Yancuictlalpan, Cuetzalan, Puebla.

Yin *oración* nican nehhuá nimitzmactilia, *nonombre*

Esta oración aquí yo te la presento, mi nombre [es]

Francisco Antonio Tejero.

Francisco Antonio Tejero.

Nimitzmactilia *Señortzin*,

65

Te la presento Señor,

¡xicrecibiro,

¡recíbela,

huan niveladoraxochit, xicrecibiro!

y [también] su veladora florida, recíbela!

Huan mah amo canah huehhuelihui,

Y que en ninguna parte se destruya [se descomponga],

amo canah xamani,

[que] en ninguna parte se desmorone,

amo canah cehui, amo canah pati.

70

[que] en ninguna parte se apague, [que] en ninguna parte se derrita.

Mah amo quitzacuili nion no quiahuit, nion no ehecac, nion no...

Que no la ataje ni la lluvia, ni el viento, ni la...

mixti.

nube.

Derechito mah ahci moGloria

Que llegue derecho a tu Gloria

campa tehhuatzin tiyetoc timocehui, tech mosan...

donde Tú estás descansando, en tu san...

tech mosanta silla,

75

en tu santa silla,

santa mesa,

santa mesa,

santo asiento.

santo asiento.

Huan yin *oraciones* ompa tehhuatzin *papá grande* hueyi *nopapá*

Y estas oraciones allá Tú papá grande mi papá grande

Dios milagro

Dios milagroso

eterno,

80

eterno,

¡xicatequitilti *Gloria*,

¡haz que trabaje [lo que hay en] la Gloria,

- huan *veladoraxochit*, xictequitilti *Gloria!*
 y la veladora florida, haz que trabaje [lo que hay en] la Gloria!
 ¡Xitafocaró quemeh yetoc
 ¡Alumbra como está
 nochin *Gloria!*
 toda la Gloria!
- Huan *oración* ¡xicmoyahua quemeh yetoc 85
 Y la oración ¡desparpájala como esté
 nochin *Gloria*
 [en] toda la Gloria
 para nochin *ángeles*, *apóstoles!*
 para todos los ángeles, los apóstoles!
Cientos miles ángeles, *cientos miles apóstoles*,
 Cien mil ángeles, cien mil apóstoles,
cientos miles
 cien mil
ángeles 'vangelios, *cientos miles apóstoles 'vangelios.* 90
 ángeles evangelios, cien mil apóstoles evangelios.
Mi Dios,
 Mi Dios,
mi Dios mayor apóstol,
 mi Dios mayor de los apóstoles [san Pedro],
mi Dios mayor de ángeles,
 mi Dios mayor de los ángeles [san Miguel],
señor san Ramos Jesucristo,
 señor Jesucristo de Ramos,
Santiago caballero, 95
 Santiago caballero,
san Jorge bendito,
 san Jorge bendito,
san Martín caballero,
 san Martín caballero,
san Rafael ángel, *san Gabriel ángel*, *san ángel custodio*,
 san Rafael ángel, san Gabriel ángel, santo ángel de la guarda,
san Andrés apóstol, *san Antonio milagro*,
 san Andrés Apóstol, san Antonio milagroso,
san Francisco de Asís, *san Juan Bautista*, 100
 san Francisco de Asís, san Juan Bautista,

papacito mooraciones

papacito [Dios] tus oraciones
 ¡xquinmoyahuili,
 ¡desparpájaselas,
 huan xiquinaxcatili mah quirecibirocan
 y hazlos dueños [de ellas], que las reciban
república de Gloria!

[en] la república de la Gloria!

Iveladoritaxochit

105

[Con] su veladorita florida
 ¡xiquintahuili
 ¡alúmbrales
 huan [xi]quinmactili, [xiqui]naxcatili, [xi]quinmactili
 y preséntaselas, hazlos dueños de ellas, preséntaselas
 [mah] quirecibirocan,
 que las reciban,

para xiquinmaca ce bendición!

para que les des una bendición!

Ica mah mopaquiltican,

110

Con eso que se alegren,
 ompa onca [mah mo]paquiltican [mo]pacmacacan.
 [que] allá haya [algo con] que se alegren y se den gusto.

Para mah quichihuaqui yin milagro

Para que venga a hacer este milagro
 tein nican nimotatauhitia,

por el que aquí estoy suplicando,
 nimotatauhitia monahuac,
 estoy suplicando frente a ti,

notequiuh monahuac.

115

[estoy realizando] mi trabajo frente a ti.

Leonor,

[A] Leonor,

¡[xic]yolyemani *Dios en tiempo santa vida,*

mah nechhualcuican, nechcuexanoltican, huan...

¡ablándole el corazón [oh] Dios en el tiempo de la santa vida,
 que me la traigan, que me la pongan en el regazo, y...

mah... ihuan nitacua, mah ihuan nimotequipano *hasta tiempo de*
ehcoz *nhora!*

que... con ella coma, que con ella me sustente hasta el tiempo
en que llegue la hora!

Tehhua ticpiya

Tú tienes [sabes]

catin tonal, catin *hora.*

120

qué día, en qué hora [vamos a morir].

Axto nehhuatinechnotzaz, axto yehhuaticnotzaz,

Sea que me llames [primero] a mí, sea que la llames [primero] a ella,
yetoc *lista ompa tech in mosanto archivo de Gloria.*

está la lista [de todo lo que nos va a tocar] allá en tu santo archivo
de Gloria.

Mah amo quemaman ce...

Que nunca [nos toque] una...

ce cocoliz,

una enfermedad,

amo quemaman ce tayocol,

125

[que] nunca [nos aflija] una tristeza,

amo quemaman ce chahuiz,

nunca una plaga,

amo quemaman ce *trompezón.*

nunca un *trompezón.*

Cualtzin mah tipanocan,

Que pasemos [vivamos] bien,

cualtzin ompa...

bien allá...

Notazohma[huiz]nantzin *María santísima Virgen de Guadalupe,*

130

Mi Madre venerada *María santísima Virgen de Guadalupe,*
ixitatiochihua tein nican nimotatauh[tia]!

¡bendice lo que aquí te suplico!

Inahuac *nopapá mah mochihua milagro.*

Ante mi papá [Dios] que se haga el milagro.

[Ahora de vamos ya:]

Señor san José de patriarca,

Señor san José patriarca,

<i>purísima Virgen de inmaculada de concepción,</i>	
<i>purísima Virgen de la inmaculada concepción,</i>	
<i>Virgen del Carmen,</i>	135
<i>Virgen del Carmen,</i>	
<i>Virgen de Ocotlán,</i>	
<i>Virgen de Ocotlán,</i>	
<i>María de dolores,</i>	
<i>María de dolores,</i>	
<i>corazón de María,</i>	
<i>corazón de María,</i>	
<i>corazón de Jesús,</i>	
<i>corazón de Jesús,</i>	
<i>María santísima de la soledad,</i>	140
<i>María santísima soledad,</i>	
<i>María santísima de natividad nota[zohma]huiznanzin,</i>	
<i>María santísima de la natividad Madre mía venerada,</i>	
<i>perpetuo socorro,</i>	
<i>[Virgen del] perpetuo socorro,</i>	
<i>madre san Augustina,</i>	
<i>madre santa Agustina,</i>	
<i>madre santa Magdalena,</i>	
<i>madre santa Magdalena,</i>	
<i>madre santa Margarita,</i>	145
<i>madre santa Margarita,</i>	
<i>madre santa Rosa,</i>	
<i>madre santa Rosa,</i>	
<i>madre santa Teresa,</i>	
<i>madre santa Teresa,</i>	
<i>madre santa Ana,</i>	
<i>madre santa Ana,</i>	
<i>madre santa Verónica,</i>	
<i>madre santa Verónica,</i>	
<i>madre santa Martha,</i>	150
<i>madre santa Martha,</i>	
<i>madre santa Isabel.</i>	
<i>madre santa Isabel.</i>	

Nopapacito hueyi,
 Mi papacito grande [Dios],
 mooraciones ¡xiquinmoyahuili,
 tus oraciones ¡desparpájaselas,
 xquinaxcatili,
 hazlas [las santas] dueñas de ellas,
 xquinemactili mah quirecibirocan 155
 entrégaselas que las reciban
república de Gloria!
 en la república de Gloria!
 Iveladoritaxochit,
 [Con] su veladorita florida,
 ¡xquintahuili,
 ¡alúmbrales,
 xquinemactili, xquinaxcatili, mah quirecibirocan
 entrégaselas, hazlas dueñas de ellas, que las reciban
república de Gloria 160
 en la república de Gloria
para xicmaca ce bendición!
 para que des una bendición!
 [Mah] mopaquiltican,
 Que estén alegres,
 mopacmacacan,
 [que] se den gusto,
 mopaquiltican, mopacmacacan,
 [que] estén alegres, [que] se den gusto,
para ne 165
 para aquella
 moconetzin, pilitzin Leonor.
 tu hijita, [tu] niñita Leonor.
 ¡[Xi]quihualyolyemani,
 ¡Ven a ablandarle el corazón,
 xic-hualmaquili,
 ven a entregarla,
 xinechhualcuexanoltiqui,
 ven a ponerla en mi regazo,
 xi[nech]napaloltiqui 170
 ponla entre mis brazos

para mah yehhua nitacua, mah yehhua niati, yehhua [ni]motequipano
para que [junto con] ella yo coma, que [con] ella yo beba, [con]
ella me sustente

in tiempo de santa vida!

[en] el tiempo de [nuestra] santa vida!

Mah amo queman ce *enfer...*

Que nunca [nos toque] una enfer...

ce cocoliz, amo queman ce tayocol

una enfermedad, nunca [nos toque] una tristeza

en todo tiempo.

175

en todo el tiempo.

Mah hualahtoc huelic,

Que esté viniendo algo sabroso,

mah hualahtoc paquiliz.

que esté viniendo la alegría.

Mah timonalhuayotican,

Que echemos raíces,

mah timoitzmolotican,

que retoñemos,

[mah] timotactzontalican,

180

[que] nos hagamos como una mata [grande],

sí,

sí,

huan mah timotequipanocan.

y que nos sustentemos.

[Ya ompa ihcui /Ya allá así/... Así dice:]

Santos ánimas benditos, santo Purgatorio,

Santas ánimas benditas, santo Purgatorio,

nopapá,

mi papá [Dios],

mooraciones...

185

tus oraciones...

ánimas benditas, santo Purgatorio,

[a las] ánimas benditas, [al] santo Purgatorio,

¡xquinmoyahuili!

¡despárpájaselas [repárteselas]!

¡Xquinahhuachhui!	
¡Rocíaselas!	
¡Xquinmaca <i>rociada</i>	
¡Dales una rociada	
<i>república de Purgatorio!</i>	190
[en la] república del Purgatorio!	
<i>Iveladoritaxochit</i> ¡xquintahuili!	
[Con] sus veladoritas floridas ¡alúmbrales!	
¡Xquinemactili!	
¡Preséntaselas!	
Mah <i>quinrecibirocan</i>	
Que las reciban	
<i>república de Purgatorio</i>	
en la república del Purgatorio	
<i>para...</i>	195
para...	
ica mah moamiccehuican	
que con ellas apaguen su sed,	
ica moamiccehuican,	
[que] con ellas apaguen su sed,	
huan ica [incomprensible]	
y con eso [¿...?]	
Ica mah moamiccehuican,	
Que con ellas apaguen su sed,	
ica [mah] moyolcehuican,	200
[que] con ellas refresquen su corazón,	
mah [mo]maquixtican,	
[que] se salven,	
huan ¡xquinmaca <i>ce santo descanso!</i>	
y ¡dales un santo descanso!	
Ce <i>momentito</i> mah cualtzin cehuican,	
Que un momentito descansen bien,	
mah cualtzin talnami[qui]can,	
que se acuerden bien [de nosotros],	
mah tachiyacan <i>Gloria</i>	205
que vean la Gloria	

*para yequinzin mah huiqui*¹⁵ *yehhuan.*
 para que ahorita venga[n] ellas.
 [Mah] quichihuaqui ce hueyi *santo milagro*
 [Que] venga[n] a hacer un gran y santo milagro
 tein nimitztahtanilia hueyi netatautiliz *favor:*
 del que te estoy pidiendo con insistencia una gran súplica por favor:
 yehhuan mah...
 que ellas...
 mah mochoctiqui monahuac, 210
 que vengan a llorar en tu presencia,
 mah panoqui monahuac,
 que vengan a pasar en tu presencia,
 [mah] tancuanehnemiltiqui monahuac,
 que vengan a caminar de rodillas en tu presencia,
 huan notequiuh monahuac,
 y mi trabajo frente a ti,
 mah mochihua *milagro*,
 que se haga el milagro,
 mah mochihua *milagro.* 215
 que se haga el milagro.
 Leonor mah nechtazohta *en todo tiempo*,
 Que Leonor me ame todo el tiempo,
 mah amo queman nechelcahua,
 que nunca se olvide de mí,
 [mah] amo queman nechtahuelitta.
 [que] nunca me mire con odio [se enoje conmigo].
 Mah titacuacan, mah tiatican.
 Que comamos, que bebamos.
 ¡Xtatiochihuahto 220
 ¡Bendice[nos]
en todo tiempo!
 todo el tiempo!

¹⁵ Debería decir *hualacan* /vengan/.

ESTRUCTURA Y CARACTERÍSTICAS DE LA SÚPLICA

Retomando el esquema adoptado por Andrews y Hassig para su examen de los conjuros recogidos por Hernando Ruiz de Alarcón (1984 [1629], 260 y sigs.) y ya utilizado por mí en el pasado (Lupo 1995, 119 y sigs.), podemos subdividir los rasgos salientes del largo texto transcrito y traducido aquí en la tabla siguiente:

<i>Lugar, fecha y duración</i>	Santiago Yancuictlalpan, 14 de septiembre de 1996, 7'12"
<i>Orante</i>	El rezandero (<i>tetahtohuihque</i>) Francisco “Pala” Tejero
<i>Destinatarios</i>	Dios Padre eterno, Jesucristo / Virgen de Guadalupe, s. Pedro, s. Miguel, s. Ramos, Santiago, s. Jorge, s. Martín, s. Rafael, s. Gabriel, s. ángel custodio, s. Andrés, s. Antonio, s. Francisco, s. Juan bautista / Virgen de Guadalupe, s. José, V. inmaculada, V. del Carmen, V. de Ocotlán, V. de dolores, Corazón de María, Corazón de Jesús, María soledad, M. natividad, M. del socorro, s. Agustina, s. Magdalena, s. Rosa, s. Teresa, s. Ana, s. Verónica, s. Martha, s. Isabel / ánimas benditas, s. Purgatorio
<i>Antagonista</i>	La mujer deseada (Leonor), que se teme que se oponga a las proposiciones del orante
<i>Tiempo</i>	Cualquier momento del día o de la noche
<i>Setting</i>	En la casa del que habla, frente a su altar doméstico
<i>Intención</i>	Invocar la ayuda de Dios, de los santos, de los ángeles y de las almas de los difuntos para inclinar en favor del orante la disposición de la mujer, propiciar su unión y hacer que la bendición divina haga ese connubio duradero, armonioso, próspero y fecundo
<i>Objetivo final</i>	Obtener que la mujer deseada acepte unirse al orante y llevar con él una larga y próspera vida conyugal
<i>Oraciones católicas ofrecidas</i>	Un número variable (hasta 16) de grupos de oraciones (“rosarios”) constituidos cada uno por cinco series de cinco padrenuestros y cinco avemarías (en total, 400 padrenuestros y 400 avemarías)

Como el lector habrá notado, el anciano rezandero¹⁶ habla en primera persona, simulando ser él mismo el hombre interesado en obtener el amor de la imaginaria mujer amada (con el nombre ficticio de Leonor), y dirige sus invocaciones directamente al Padre eterno, aunque en el curso de la súplica invoca una primera lista de 13 santos de género masculino y ángeles (vv. 88-100), después una segunda lista de 19 entidades predominantemente femeninas (entre las cuales hay 17 vírgenes y santas, san José y el Sagrado Corazón de Jesús y de María; vv. 130-151) y por último todas las almas de difuntos (vv. 183-186) que —por no haber sido condenadas al infierno— gozan (en cuanto ya bienaventuradas o, en perspectiva, desde el Purgatorio) de una proximidad de Dios que hace de ellas intermediarios preciosos en favor de los humanos (cf. Lupo 2019a). En la óptica fuertemente “cuantitativa” que inspira la súplica, su eficacia es directamente proporcional al mayor número posible de coadjutores extrahumanos invocados y de plegarias que se les ofrecen. Sin embargo, aun cuando el rezandero intenta involucrar activamente a toda la comparsa de las figuras mencionadas, de hecho se dirige directamente sólo a Dios Padre, a quien pide que reparta entre todos los potenciales ayudantes extrahumanos sus “oraciones y veladoras” (metonimia dual de todo lo que les ofrenda, incluyendo incienso, flores y cualquier otra eventual ofrenda). En caso de que don “Pala” Tejero la hubiera recitado realmente, no para dar al etnólogo una muestra de su repertorio, al término de la súplica (o tal vez en un punto intermedio, que no se especifica),¹⁷ él habría iniciado el recitado de un número elevadísimo de oraciones católicas, empleando su propio rosario, siguiendo un esquema habitual de él llamado *mahmacuil* ‘cinco a cinco’. Cada serie de diez cuentas del rosario (que en la liturgia católica normalmente corresponden a otras tantas avemarías) es subdividida en cinco padrenuestros y cinco avemarías, saltando tanto las cuentas solas (que habitualmente corresponden al padrenuestro) como las del apéndice que termina en la cruz: se obtiene así una serie de cinco por cinco (25) avemarías y cinco por cinco (25) padrenuestros, que se puede repetir muchas veces, según la capacidad y resistencia del orante. En el caso específico, “Pala” Tejero acostumbraba ofrecer hasta 16 rosarios *mahmacuil*, llegando así a la impresio-

¹⁶ Que en el momento de recitar esta súplica (el 14 de septiembre de 1996) había cumplido poco antes 90 años.

¹⁷ Con base en el sentido de lo enunciado, quizá sería posible identificar una posible pausa para recitar el rosario a la altura del verso 64, pero en todas las otras súplicas recogidas en la voz de “Pala” Tejero el recitado de oraciones católicas queda relegado por entero al final.

nante cifra de 400 padrenuestros y 400 avemarías, para un total de 800 oraciones; sin embargo admitía que quien no tuviera su resistencia podía limitarse a dosis más moderadas. Lo importante era repetir regularmente la súplica y los rosarios: “Vas a dilatar [tardar] como un mes o mes y medio, diario... no diario: por ratillos, por ratillos. Y andas hablando, y andas hablando. Y después [la mujer] se halla con Usted, pues se vuelve [tu] señora” (Francisco Tejero, entrevista del 14 de septiembre de 1996).

Por lo demás, en cuanto a la estructura interna de la larga súplica, satisface los requisitos de casi todas las oraciones religiosas, que prevén siempre la clara identificación de los destinatarios extrahumanos y del orante (o de los beneficiarios de la oración) y la enunciación más o menos minuciosa del pedido (cfr. Lupo 1995, 97-98; 2013, 138-40). De hecho, si bien durante toda la súplica “Pala” Tejero se dirige siempre directamente a Dios Padre, el texto se puede dividir en varias partes que pueden resumirse así:

I parte	vv. 1-15	Invocación a Dios Padre e identificación del antagonista (la mujer llamada Leonor)
	vv. 16-52	Pedido de que la mujer tenga disposición benévola hacia el orante, que Dios conceda a la pareja bienes, protección contra las adversidades, prosperidad y armonía
	vv. 53-64	Oferta del rosario de oraciones e identificación del orante y del lugar
	vv. 65-87	Deseo de que los bienes ofrendados (oraciones y veladoras) sean equitativamente distribuidos por Dios entre las figuras del mundo extrahumano
II parte	vv. 88-100	Enumeración del primer bloque de santos y ángeles cuya intervención se invoca
	vv. 101-115	Reanudación del pedido de que oraciones y veladoras sean distribuidas a los santos
	vv. 116-129	Pedido de que todas las entidades invocadas actúen en relación con la mujer para disponerla favorablemente y asegurar prosperidad a la futura pareja
III parte	vv. 130-151	Enumeración del segundo bloque de vírgenes y santas (con s. José)

	vv. 152-182	Reanudación del pedido de que oraciones y veladoras sean distribuidas adecuadamente y que las entidades invocadas actúen favorablemente sobre la mujer
IV parte	vv. 183-215	Invocación del tercer bloque de destinatarios (las almas de los difuntos) y pedido de que intervengan ante Dios
	vv. 216-221	Invocación conclusiva

Para fines comparativos puede resultar útil observar que las otras dos súplicas sobre el mismo tema registradas en 1996 (y que por razones de espacio no se incluyen) presentan una estructura bastante distinta, que refleja el estilo personal de cada uno de los especialistas y se puede encontrar también en los textos rituales pronunciados por ellos para otras ocasiones rituales (cf. Signorini y Lupo 1989, 204 y sigs.; Lupo 1995, 116 y sigs.; 2013, 157 y sigs.).

<i>Lugar, fecha y duración</i>	Zuapilaco, 7 de septiembre de 1996, 7'30"
<i>Orador</i>	El rezandero (<i>tetahtohuihque</i>) Miguel Cruz
<i>Destinatarios</i>	Jesucristo / Padre Adán-[s. José] / Virgen María-Eva / Madre Madgalena / Virgen de Guadalupe (abuela) / <i>tamatinime</i> 'sabios': Ángeles, Profetas, Apóstoles, Patriarcas
<i>Antagonista</i>	La mujer deseada (Patricia), que mira con desprecio al orante
<i>Tiempo</i>	En cualquier momento del día o de la noche
<i>Setting</i>	En la casa del orador, frente a su altar doméstico
<i>Intención</i>	Invocar la ayuda de las figuras extrahumanas interpeladas para que, en virtud de sus poderes y con base en las felices experiencias por ellos vividas, cambien la actitud de la mujer deseada y hagan que acepte unirse al orante en un connubio próspero y estable
<i>Objetivo final</i>	Obtener que la mujer deseada (Patricia) deje de despreciar al pretendiente y acepte su cortejo con miras a una feliz vida conyugal

<i>Oraciones católicas ofrendadas</i>	Un conjunto fijo de un padrenuestro y diez avemarías ofrecidos a cada uno de los primeros cinco destinatarios, más un padrenuestro y un Salve Regina conclusivos (en total seis padrenuestrros, cincuenta avemarías y un Salve)	
<i>Estructura interna</i>	vv. 1-32	Invocación y pedido de intervención a Jesucristo y ofrenda de oraciones
	vv. 33-62	Invocación y pedido de intervención al padre Adán-[s. José] y ofrenda de oraciones
	vv. 63-89	Invocación y pedido de intervención a la Virgen María-Eva y ofrenda de oraciones
	vv. 90-118	Invocación y pedido de intervención a la Madre Magdalena y ofrenda de oraciones
	vv. 119-139	Invocación y pedido de intervención a la Virgen de Guadalupe y ofrenda de oraciones
	vv. 140-151	Invocación y pedido de intervención a los Ángeles, Profetas, Apóstoles y Patriarcas y oraciones conclusivas
<i>Lugar, fecha y duración</i>	Tacuapan, 11 de septiembre de 1996, 1'40"	
<i>Orador</i>	El rezandero (<i>tetahtohuihque</i>) José Morales	
<i>Destinatario</i>	Virgen de la [inmaculada] concepción	
<i>Antagonista</i>	La mujer deseada	
<i>Cliente</i>	Un hombre célibe que corteja a la mujer sin éxito	
<i>Tiempo</i>	En cualquier momento del día o de la noche, preferentemente durante los nueve días anteriores a la fiesta de la inmaculada Concepción, el 8 de diciembre	
<i>Setting</i>	En la casa del orador, frente a su altar doméstico	
<i>Intención</i>	Invocar la ayuda de la Virgen para que intervenga haciendo que la mujer deseada por el cliente cambie de actitud	

<i>Objetivo final</i>	Obtener que la mujer deseada acepte a su cortejante e instaure con él un vínculo conyugal	
<i>Oraciones católicas ofrecidas</i>	cinco padrenuestros, cinco avemarías y un Salve Regina	
<i>Estructura interna</i>	vv. 1-52	Invocación a la Virgen de la [inmaculada] concepción y ofrenda de oraciones

EXAMEN DEL CONTENIDO DE LA SÚPLICA

Como casi siempre ocurre en las invocaciones dirigidas a seres extrahumanos para obtener su intervención, la súplica (*tatatauhtiliz*) pronunciada por don “Pala” Tejero expresa verbalmente en forma bastante explícita sus concepciones acerca de la naturaleza y las prerrogativas de las figuras interpeladas, sus modalidades de acción y el orden vigente en la esfera extrahumana, la función atribuida a las ofrendas, la condición y el destino de los seres humanos y en particular los roles que los modelos axiológicos locales asignan a los cónyuges, la esencia de la vida matrimonial, y por último lo que generalmente se considera el Bien deseable. A diferencia de los ejemplos más remotos de textos orales de contenido moral pertenecientes a la tradición nahua (como los *huehuetlahtolli* recogidos por los primeros evangelizadores, los consejos dirigidos a los jóvenes recién casados o las fórmulas rituales para propiciar los connubios; cf. Garibay 1943; García Quintana 1974; 1978; Olmos 2011 [1533]; Sahagún 1969 [1577]), no encontraremos en las palabras de este especialista ritual fórmulas esotéricas, nombres calendáricos ni alusiones a figuras o prácticas relacionables con formas de religiosidad “pagana”. Al mismo tiempo, como por lo demás era de esperar en una súplica devotamente dirigida al Dios cristiano, tampoco hay ninguna alusión a los apetitos sexuales, que sin embargo están implícitos en las iniciativas tendientes a conseguir los favores de una mujer (como en las ya recordadas fórmulas mágicas para practicar amores ilícitos recogidas por Ruiz de Alarcón) y que en todo caso se pueden explicitar en un género muy diferente de textos orales;¹⁸ sin embargo, en eso,

¹⁸ Me refiero a los textos de los cantos llamados genéricamente *xochipitzahua* /flor delgada/ (Arizpe 1973, 213-14; Taggart 1975, 110; Taller 1984; Reyes García y Christensen 1976, 97-99; Beaucage y Taller 2012, 244 y sigs.), que se entonan en ocasión de las

además de la obvia disciplina moral impuesta por la evangelización, es posible reconocer una característica perdurable de la cultura nahua, que desde los tiempos precoloniales “en muy contadas ocasiones va a lo erótico manifiesto” (López Austin 1982, 162) en sus expresiones artísticas y verbales, en razón también de un *ethos* que desde siempre está fuertemente orientado hacia la templanza y el severo control de las pulsiones. A la luz de los comentarios obtenidos de viva voz del propio autor y de sus coterráneos será posible reconstruir el rico significado de las analogías y las metáforas empleadas, la peculiaridad de las concepciones acerca de la existencia humana, las figuras del mundo sobrenatural católico y las propiedades de los actos y las palabras rituales.

Primera parte (vv. 1-87)

Desde las primeras frases, aun antes de identificarse y dar sus más precisas “coordenadas topográficas” (vv. 59-64), el orador recalca el rol fundamental de Dios Padre en cuanto hace vivir, “poniéndola sobre la faz de la tierra” (v. 11), a la mujer deseada, lo que implícitamente le confiere el poder de orientar según los deseos del orante sus elecciones amorosas. Inmediatamente después, éste enumera en forma difusa las diversas actividades que califican la existencia femenina (vv. 14-15). Parte de las meramente biológicas, como “comer, beber, mamar, mantenerse, envejecer, hacerse una vieja mujer” (*tacua, ati, cichi, motequipanoa, huehuehtia, ilamahtia*), para llegar después a las que revelan la idea de lo que corresponde al destino de una mujer, expresada no por casualidad en verbos emparejados, según el omnipresente recurso de los paralelismos típicos de la oralidad indígena mesoamericana (Garibay 1992 [1953-54]; Dehouve 2009; Montes de Oca 2013): primero “a poner su casa” (*caltalia*), a lo que se suma el acto ritual de depositar la ofrenda inaugural (*calyolotia*) de cada vivienda nueva, el llamado “corazón/alma de la casa” (*calyolot*), que tiene el objeto de asegurar prosperidad, salud, longevidad y armonía a cuantos vivan en ella (cfr. Lok 1987; Lupo 1995, 154 y sigs.; Beaucage y Taller 2012, 241). En cuanto a los dos últimos verbos, “poner raíces y formar una mata” (*nalhuayotia*

bodas tradicionales y que pueden contener referencias incluso bastante explícitas al acto sexual (cf. Beaucage y Taller 2012, 247-48; Beaucage, Taller y Grupo *Yohualxochit* 2012, 182-84).

y *tactzontalia*), introducen una de las metáforas centrales de la ideología nahua, la metáfora vegetal, en que los seres humanos son equiparados a plantas (a menudo, pero no exclusivamente, de maíz), que echan raíces (*nalhuayot*)¹⁹ y forman matas (*tactzon*: literalmente /cabellera/ *tzonti*, o ‘brote’, de un /fruto/ *tac*; Toumi 1984) con muchos retoños, exactamente como un hombre y una mujer que forman una familia y procrean muchos hijos. Ya en esas primeras frases, don “Pala” Tejero delinea con mucha claridad las principales actividades vitales y funciones sociales de la mujer a la que ansía unirse: nutrirse, fundar un núcleo doméstico, sustentar a los miembros de ese núcleo y multiplicar su número. Un destino social concebido expresamente según la antiquísima y omnipervasiva analogía vegetal.

Comentando recientemente ese paso de la súplica con la hija, Francisca Tejero,²⁰ ella inmediatamente quiso recordar los consejos recibidos, junto con sus hermanas, siendo pequeña, de su abuela paterna, que hablaba precisamente así de su destino reproductivo y de la propia vida conyugal:

Aha, *quema* porque *quipiya nipilhuan quemeh ce cuohuit: yoli niretoños* /Sí, porque [la mujer que se va a casar] tiene sus hijos como un árbol: nacen sus retoños/. [...] Una palabra —no sé si vas a entender— nos decía mi abuelita, *quihtohuaya in noabuelita* /decía mi abuelita/, cuando *catca ce /éramos/ chiquitas* [...]: “*Namehhuan cihuapipil, ¡ximocuidarocan huan ximotazohtacan!* /Ustedes muchachitas, ¡cuídense y quíeranse! / Porque *hualaz tonal nanhuehhueyi cihuapipil yezti* /Porque vendrá el día [en el cual] serán muchachas muy grandes/, *nanhuehhueyi cihuame, hueyi, huehcapa* /serán mujeres muy grandes, grandes, altas/. Eh, mujeres ya casi. *Huan yazquih —quihtohua— ce lugar, ce talpan tacualca o ohhuica o teyoh* /Y se irán —decía— a un lugar, a una tierra bonita o peligrosa o pedregosa/. Porque *namehhuan nanpozonizqueh quemeh ce xochit* /Porque Ustedes van a brotar como una flor/” (Francisca Tejero, entrevistada por el autor, 3 de junio de 2022).

Si bien en su momento doña Francisca no había comprendido plenamente el sentido de ese consejo, con el tiempo vio claramente que esa “tierra

¹⁹ Es oportuno señalar que en la variante del náhuatl que se habla en Cuetzalan, la vocalización de algunos términos difiere del náhuatl del Altiplano. Así ocurre por ejemplo con los vocablos *nalhuayot* /raíz/, que los diccionarios del náhuatl clásico escriben *nelhuayot*, y *yemani* /ablandar/, que habitualmente se escribe *yamani*.

²⁰ Doña Francisca (1938-), una de las siete hijas de Francisco “Pala” Tejero, fue casada muy joven y, tras la separación del primer marido, pasó su vida junto al segundo; acogió en su casa a su anciano padre en sus últimos años, asistiendo a sus prácticas rituales diarias, aunque nunca quiso seguir su huella. Vive con su esposo, dos de sus hijas y numerosos nietos y nietas.



Figura 2. Francisca Tejero Telón con su nieta Valeria.
Santiago Yancuictlalpan, Cuetzalan, Puebla. Fotografía del autor, Misión
Etnológica Italiana en México, 17 de septiembre de 2019

bonita o peligrosa o pedregosa” no era otra cosa que el compañero que le tocaría en suerte. Respecto a eso, haciendo referencia a un pasaje del evangelio de Lucas (8: 4-8) reinterpretado para las circunstancias, agregó: “Pero no sabemos dónde vamos a caer. Como la palabra de Dios dice: ‘No sabemos dónde vamos a caer: en una piedra, en una tierrita buena, y un —éste— un [lugar] feo’”. Y al día siguiente, comentando las palabras de la abuela:

De que ya cuando una planta se cae en una piedra, pues con [el] sol se seca. Cuando se cae en cualquiera parte, un cerro, pues ahí se queda porque no puede crecer. [...] Así somos nosotras, así decía mi abuelita. Y [a] nosotras nomás nos daba risa; hasta ahorita estoy viendo así, toda esta palabra lo que decía. [Entonces] yo era así como Valeria [su nieta pequeña, de 9 años], y mira ahorita: ¡tengo harto retoño, harto *tactzon!* (Francisca Tejero, entrevistada por el autor, 4 de junio de 2022) (véase figura 2).

La metáfora del cónyuge como tierra donde echar raíces para después dar fruto resultó de inmediato clara también para la anciana Celina Martínez, la cual agregó:

No se refiere tanto al terreno. [...] Eso varias cosas quiere significar: si caes con una pareja o con una persona buena, vas a vivir bien. Y si caes en la... *ohhuihca* o *teyoh* /lugar peligroso o pedregoso/, [significa] que has de encontrar a una pareja [que] no lo conoces, no te va a llevar bien. Y *teyot* /pedregal/, pues, sería [que], pues, te vas a topar con esta persona que no va a ser tan fácil para que vivas con él (Celina Martínez, entrevistada por el autor, 4 de junio de 2022).

Aun sin decirlo explícitamente, en sus comentarios mis dos interlocutoras parecen aludir claramente al altísimo riesgo que corre toda mujer nahua de ser víctima de violencia doméstica por parte de su pareja: una dolorosa realidad que las investigaciones etnográficas realizadas en los últimos años en la región documentan detalladamente (González Montes 2005; Cosentino 2013; 2014; Micheli 2020). Sin embargo, éste es un problema que obviamente no está contemplado en las súplicas que he recogido, ya que fueron pronunciadas por hombres para hombres;²¹ en cambio, emerge a través de las metáforas agrícolas evocadas por las dos mujeres al comentar la expresión “poner raíces y formar una mata”. La súplica que me dictó don “Pala” Tejero, entonces, hace referencia, desde el punto de vista de un hablante hombre, a un tropo ampliamente difundido en el mundo campesino mesoamericano, que puede ser tomado como emblema del destino previsto para los cónyuges y de las finalidades principales de su unión.

Volviendo al texto de la súplica, la intervención divina que se invoca no apunta solamente a favorecer el consentimiento de la pareja deseada, sino a hacer que la unión de ambos dure toda la existencia terrena, hasta el momento que Dios mismo fije como término de sus vidas (vv. 18-26): lo que se anhela es que ella “no mire a ningún otro” hasta que “llegue la hora” ya establecida en los imaginarios documentos (la *lista*) que —en la visión de este especialista iletrado— el Creador tiene en su “santo archivo de Gloria” (v. 122). A las antiquísimas metáforas vegetales de la ideología

²¹ Esto no implica que los hombres no tengan consciencia de la violencia de la que a menudo son responsables: en nuestras conversaciones recientes sobre la súplica de su padre, Francisca Tejero citó algunos trozos de otra súplica, gracias a la cual un vecino —también especialista ritual— logró que su mujer, que había abandonado el hogar debido a sus constantes golpizas, volviera a vivir con él.

agrícola mesoamericana se unen aquí los símbolos burocráticos del poder colonial y poscolonial, con la idea de un ineludible archivo con fichas de todos los vivientes y la correspondiente fijación del momento de su deceso: una expectativa de vida ignorada por los interesados, pero que se piensa que puede ser determinada en alguna medida en el momento del bautismo mediante la correspondencia creada por el sacramento entre la duración de la vela donada por los padrinos y la de la existencia física de los ahijados (Signorini y Lupo 1989, 48-50). En cuanto a la indisolubilidad que se desea para el matrimonio monogámico, no es imputable sólo a la enseñanza doctrinal de los religiosos católicos, ya que desde antes de su llegada “uno de los valores centrales de los antiguos nahuas [fue] la constitución de una firme unidad doméstica, la familia monogámica estable, en calidad de centro de confluencia y base consistente de una gran cantidad de mecanismos económicos y sociales” (López Austin 1982, 154): en la idealización del matrimonio contenida en los consejos morales dirigidos por los mexicas a los jóvenes, “la unión ejemplar era la que en forma única ligaba los destinos de dos personas a través de toda la existencia” (López Austin 1984 [1980], 1: 340). En este aspecto, como se ve, la convergencia con el cristianismo fue completa y duradera.

Para realizar plenamente los ideales de la perfecta unión matrimonial que el orante ambiciona, las intervenciones solicitadas a Dios y a las multitudes celestiales bajo su mando deben actuar tanto *en positivo*, concediendo alimentos apetecibles y riquezas materiales, como *en negativo*, apartando las insidias que siempre amenazan cualquier unión. En el primer caso la expresión “regálanos algo dulce... algo sabroso” (vv. 25-27), si bien se refiere a la esfera sensorial del gusto, y por lo tanto prioritariamente al alimento que desea que nutra a la pareja durante toda su vida natural, no deja de aludir a la esfera moral y a lo que en sentido amplio da placer y hace feliz: el paralelismo *tzopec, huelic* /dulce, sabroso/ aparece aquí utilizado en términos no muy diferentes de cómo empleaban los nahuas del siglo xvi ese *tzopelic, ahhuiyac* /dulce, fragante/, con que definían “la calidad suprema de las cosas” concedidas por el favor divino (López Austin 1984 [1980], 1: 278). Pragmáticamente, al pedido de satisfacción de los sentidos se yuxtapone también el de prosperidad material, expresada mediante otro paralelismo: “oro y plata” (vv. 28-30). Sin embargo, como en la tradición local todos los pedidos más venales de dinero se dirigen habitualmente al demonio (véanse Lupo 2013, 241-59; Pérez Téllez 2014, 86-87; Reynoso Rábago y Taller 2006, 2: 212 y sigs.; Taggart 1983, 75 y sigs.), es probablemente

para dar a su petición una connotación éticamente inequívoca que el orante recalca por dos veces la asociación de esos metales con Jesús como su fuente divina.

Pero la anhelada concesión de placer y prosperidad también puede, sobre todo en un mundo rural caracterizado por precariedad y miseria persistentes, suscitar sentimientos antisociales como la envidia (*nexicol-huiliz*), considerada como la principal causa de todo tipo de desgracias (Signorini y Lupo 1989, 141 y sigs.; 1992; véase también Foster 1965; 1972). De ahí que pida a Dios su intervención defensiva para alejar, junto con la envidia que la pareja feliz podría suscitar, cualquier tipo de “desgracia” (vv. 32-34). La triple metáfora con que el orador expresa los peligros contra los que pide protección proviene esta vez del ámbito motor del caminar (vv. 35-37) y también alude a riesgos mucho más amplios que los varios tipos de “caídas” a los que corresponden los vocablos *tatempahuil* ‘desbarrancamiento’ (de *tatempān* /en el borde/ > *tatempahui* ‘desbarrancarse’), *taixpetzcahuil* ‘caída [deslizándose]’ (de *petzcahui* /deslizarse/) y *taixolahuil* ‘resbalón’ (de *xolahua* /resbalar/). Imposible no recordar cuán arraigado estaba en el siglo xvi el uso de esas metáforas para representar los peligros de la existencia, la dificultad de seguir un camino recto y así evitar incurrir en los castigos divinos. Así glosa Michel Launey la máxima del *Codice Florentino* “*tlaalahui, tlapetzcahui in tlalticpac* ‘está escurridizo, está resbaloso sobre la tierra’” (Sahagún 1969 [1577], 228): “la vida en la tierra se parece [...] a un ejercicio en la cuerda floja en medio de peligros de aniquilación (aquí: en la forma de la caída)” (Launey 1988, 181; traducción mía). Un concepto que los primeros evangelizadores no dejaron de adaptar a sus propias enseñanzas respecto al pecado, formuladas en náhuatl para la conversión de los nativos, a las que Louise Burkhart (1989) ha dedicado una parte de su libro. Sin embargo, respecto a esa bien documentada acepción de la antigua fórmula alegórica, el enunciado de “Pala” Tejero antepone a los dos verbos relacionados con el acto de resbalar (*petzcahui* y *xolahua*) el elemento *ix-* /rostro, ojo/, que según la opinión de mi anciana interlocutora Celina Martínez (véase figura 3) introduce una connotación explícitamente moral, en el primer caso (*taixpetzcahuil*) aludiendo a sentimientos censurables como “algo contrario de admiración”, o como la ambición (*ixpetzcauh* definiría justamente a un ‘ambicioso’), en el segundo caso (*taixolahuil*) aludiendo a un “resbalón” de orden ético, una “tentación, acción mala”, en cuanto “siempre nos hace caer el ojo” (Celina Martínez, entrevista del 1 de junio de 2022). Comentario que recuerda



Figura 3. Celina Martínez Ahuat. Santiago Yancuictlalpan, Cuetzalan, Puebla.
Fotografía del autor, Misión Etnológica Italiana en México,
24 de septiembre de 2019

cuánto poder maléfico se considera que alberga el órgano de la vista, del que surge esa forma de agresión mágica que es el mal de ojo (expresada en náhuatl con el verbo *xoxa*; cfr. Signorini y Lupo 1989, 157 y sigs.; Lupo 2019b) y que por lo tanto con frecuencia induce al que mira a “caer” en sentimientos antisociales.

Siempre en relación con la mirada (expresada por el verbo transitivo *itta* /ver, mirar/), la súplica que se dirige a Dios es que la mujer deseada no sólo reserve su atención visual (e implícitamente afectiva) únicamente para el orante (como en los versos 16-19), sino que al hacerlo su mirada no esté viciada por sentimientos que podrían distorsionar su percepción en sentido

negativo (v. 44-47): es en razón del /mirar mal/ (*itta* mal) o con ‘aversión’ (*tahuel* /ira/), que ella podría ser inducida a “verme feo” (*nechitta* que *ni-fiero*), teme el orante, preocupado por que la protección divina oriente favorablemente esa función mental sumamente variable y subjetiva que es la percepción estética.

Como conclusión de esta primera parte introductoria dirigida exclusivamente a Dios Padre (vv. 1-52), el rezandero proclama (vv. 53-57) que entrega (*axcatilia* ‘hacer dueño de’, *mactilia* ‘presentar formalmente’) —exactamente como si fuesen bienes materiales, tan concretos como las velas y el incienso que arden sobre el altar— los rosarios de oraciones católicas (padrenuestros y avemarías) que, gracias a su abundancia y en razón de la “fuerza” devocional de la que son vehículo, constituyen el principal instrumento de persuasión que los humanos pueden utilizar para congraciarse con la divinidad. Como ya he analizado detalladamente en otra parte (Lupo 2013, 135-56; 2022b) las peculiares concepciones acerca de la fuerza ilocutiva y el poder performativo que las oraciones católicas asumen para los especialistas rituales nahuas, me limito aquí a observar que son consideradas como un don precioso para todas las diversas entidades que pueblan el mundo extrahumano (santos y santas, ángeles, apóstoles, patriarcas, profetas y almas de los difuntos), capaz de “nutrirlos” y “refrescarlos”. En otras palabras, aprestándose a satisfacer —según la visión antropomórfica que los nahuas tienen de esas figuras— sus apetitos y carencias, en una perspectiva de *do ut des* y de reciprocidad cósmica que atribuye a los humanos la posibilidad (y el deber) de devolver a la divinidad las energías que ésta dispensa a los vivos, en forma generosa pero no inagotable (véase Lupo 1995). Aún en la sustitución manifiestamente definitiva de las antiguas divinidades paganas por el Dios cristiano, la relación con la Tierra (denominada Santísima Trinidad), los santos y demás entidades extrahumanas sigue pareciéndose a “una relación mercantil [en la que] los númenes [son concebidos] como seres carentes, deseosos de obtener lo que el hombre [...] sí posee; necesitados de la ofrenda que consumirían como alimento” (López Austin 1984 [1980], 1: 82-83).

Además de la consistencia energética atribuida a las oraciones católicas, está también la de las /veladoras floridas/ (*veladoraxochit*, v. 67) y se expresa el deseo de que la entrega de su radiación luminosa a los destinatarios celestes no se vea obstaculizada por su perecibilidad material —corren el riesgo de romperse y deshacerse (*huehhuelihui* /destruirse/, *xamani* /desmoronarse/, *cehui* /apagarse/ e *pati* /derretirse/)— o por

obstáculos materiales, como el viento, la lluvia y las nubes (vv. 69-73). Tanto las oraciones como las velas deben llegar a su destino celestial para que Dios —descansando en su “santa silla” (vv. 73-77)— pueda /hacer trabajar/ (*tequitilti*, vv. 81-83) a todas las figuras que pueblan la Gloria: tal como si se tratara en realidad de una especie de suprema oficina divina, donde están “archivadas” en la “santa lista” las prácticas de cada uno de los habitantes de las repúblicas de Purgatorio y de Gloria, de manera que las oraciones y las velas ofrendadas por el ritualista se configuran como una erogación energética necesaria para hacer funcionar el aparato burocrático, haciendo posible la concesión de la intervención solicitada. Con ese fin, es necesario que Dios “desparpaje” (*moyahua*, v. 85) velas y oraciones en forma equitativa, como quien riega (véase *infra*), entre la multitud de los que actúan allá.

Segunda parte (vv. 88-129)

Llegado a este punto, además de las categorías genéricas de “cientos miles ángeles y apóstoles”²² (vv. 87-90), el orador despliega una lista de trece santos y ángeles (vv. 91-100) que incluye a casi todas las principales figuras masculinas a las que habitualmente se dirigen los pedidos de ayuda de los especialistas rituales nahuas (véanse Signorini y Lupo 1989, 185-89; Lupo 1995, 260-62). No por casualidad, hay entre ellas muchas figuras aladas o a caballo o dotadas de armas y símbolos sagrados que hacen de ellas aliados poderosos, capaces de alcanzar instantáneamente los lugares donde se requiere su acción prodigiosa (además de los patronos de la mayoría de las comunidades del municipio de Cuetzalan).

Al conjunto de esos potenciales coadjutores se pide que Dios Padre reparta oraciones y velas (vv. 101-109), con el agregado de su bendición, para que tengan “alegría y gusto” (*mah mopaquiltican*, *mopacmacacan*; vv. 110-111) y en consecuencia estén más dispuestos a realizar el “milagro”

²² La transformación del pequeño círculo de los apóstoles que acompañaron la trayectoria terrena de Jesús en una hueste tan enorme forma parte de la libre interpretación de los tipos de personajes venerables de la doctrina católica por los especialistas rituales nativos: como se habrá podido observar en el esquema presentado más arriba, en otra súplica el rezandero Miguel Cruz agrega a los ángeles y apóstoles también profetas y patriarcas, siempre en profusión.

(v. 112) que constituye el objetivo final de toda la súplica y del recitado de tantos padrenuestros y avemarías. Es decir (v. 117) “ablandar el corazón/ánimo” (*yolyemani*) de la mujer deseada y traérsela al orante, con una acción que en la expresividad nahua resume en forma emblemática la esencia gestual del amor materno (y por lo tanto carente de valencias sexuales): “poner en el regazo” (*cuexanoltia*),²³ un verbo que normalmente describe el modo como una madre tiene *cuexanco* /en su regazo/ a su niño, y que se retoma poco más adelante (vv. 169-170) en paralelo con el de ‘poner en los brazos’ (*napaloltia*). Significativamente, se trata del mismo verbo que el autor del *Nican mopohua* —la primera narración en lengua náhuatl de las apariciones de la Virgen de Guadalupe— atribuye a esta última cuando ella manifiesta su protección de Juan Diego (*nocuexanco*, *nomamalhuazco* ‘en mi regazo, en donde yo te protejo’; León-Portilla 2013 [2000], 117), y con el cual describe su gesto de depositar las rosas que se transformarán en la imagen milagrosa “en el hueco de la tilma [*icuexanco*] de Juan Diego” (León-Portilla 2013 [2000], 121). Esta referencia a uno de los textos fundadores de la cristianización de los indígenas no debe parecer fuera de lugar, pues precisamente a él (y al pasaje que se acaba de citar) recurren con frecuencia los sacerdotes adherentes a la Teología India en sus propios sermones, en ocasiones litúrgicas en las que los rezanderos sobre los cuales estoy escribiendo participaron asiduamente (véase Lupo 2009, 222).

Pero para que el “milagro” de la entrega de Leonor al orante se produzca, es indispensable que se realice en ella otra transformación fundamental, que escapa totalmente a las limitadas capacidades de él: que la indiferencia de ella hacia él —concebida en términos de “dureza de ánimo” (*yoltacuahuac* /corazón duro/)— sea literalmente “ablandada” (*yemani*) por la intervención divina. El hecho de que el verbo *yolyemani* /ablandar el corazón/ánimo/ aparezca en las súplicas de todos los tres rezanderos interpelados confirma la centralidad de esa acción para la consecución de su común objetivo, transversalmente a las variaciones de sus formas expresivas y procedimientos rituales. Otra prueba de hasta qué punto la invocación entera se coloca en la línea de la más armoniosa correspondencia

²³ Que el gesto se refiere primariamente a la esfera femenina lo demuestra la raíz del verbo *cuexanoltia*, que hace referencia al indumento femenino por antonomasia: la *cueit* /falda/ (Karttunen 1983, 72).

con el ethos católico es el hecho de que la cualidad moral expresada con el sustantivo *yolyemaniliz* /blandura del corazón/ se identifique con la virtud teologal de la ‘caridad’ (Celina Martínez, entrevistada por el autor, 12 de mayo de 2006). Permítaseme otra alusión a los modelos axiológicos de la sociedad nahua posclásica: entre las cualidades ideales descritas por los informantes de Sahagún está precisamente la de ser “*yolyamanqui, yol-ceuhqui*” /de corazón tierno, de corazón fresco/, glosada como “*kind, gentle*” por Dibble y Anderson (Sahagún 1961 [1577], 48) y “*elle a un caractère doux, un caractère paisible*” por Wimmer (2006).

Para cerrar esta segunda parte de la súplica, el rezandero evoca de nuevo en tono fatalista el hecho de que sólo de la voluntad divina, registrada en el “archivo de Gloria”, depende cuándo llegará la hora de partir, y a cuál de los cónyuges le tocará primero (vv. 118-122), exhortando a Dios Padre a tener alejados de ambos todo tipo de males físicos y morales, nuevamente evocados —además de por las enfermedades y la tristeza— por otra causa de “caídas”: un “*trompezón*” (vv. 121-129).

Tercera parte (vv. 130-182)

En la parte siguiente, con evidente intención de completar el involucramiento de todas las principales entidades extrahumanas que pueblan los cielos, “Pala” Tejero despliega una larga lista de no menos de 17 vírgenes y santas (vv. 130-151), en la que aparece en segundo lugar —como miembro inseparable de la pareja de padres de Dios— san José, esposo de María inmaculada.

Esta última advocación de María es la única destinataria de la breve súplica recogida de la voz de José Morales (véase figura 4), prueba de la posición central de esa figura paradigmática de la maternidad en la invocación de la ayuda divina para formar un núcleo familiar y asegurar su duración:

Porque es su esposa del señor san José, que es la dueña del matrimonio. Sí, por eso a ella se le reza. Y al san José también se le rezan unos Cremos: tres Cremos a san José. También, para que le dé permiso a la señora, que ceda al trabajo que nosotros queremos. [...] Sale bien. Yo a mis hijos todos les recé [antes de pedir sus novias]. Sí, [para mi hijo] José María, primero recé y luego la [novia] fui a pedir con su papá: no me dijo que no (José Morales, entrevistado por el autor, 11 de septiembre de 1996).



Figura 4. El especialista ritual José Morales, músico de los danzantes *Cuezalime* de Tacuapan. Santiago Yancuictlalpan, Cuetzalan, Puebla. Fotografía del autor, Misión Etnológica Italiana en México, 12 de diciembre de 1988



Figura 5. El especialista ritual Miguel Francisco Cruz ante el altar de su casa. Zuapilaco, Cuetzalan, Puebla. Fotografía del autor, Misión Etnológica Italiana en México, 13 de septiembre de 2018

Sí, porque esas dos personas que dicen que son casados nunca se apartan, nunca se dejan, nunca se pelean: [...] san José, san Patriarca, y la santísima Virgen inmaculada madre de Jesucristo, madre de nosotros (Francisca Tejero, entrevistada por el autor, 4 de julio de 2022).

También el tercer rezandero interpelado, Miguel Cruz (véase figura 5), invoca en su súplica a la pareja prototípica formada por María y José, a quienes identifica con la “madre Eva” y el “padre Adán”,²⁴ otra prueba de cuánto pesan, en la retórica persuasiva de las invocaciones rituales nahuas, las gestas fundadoras (o “incoativas”, para usar el léxico de López Austin) realizadas en el tiempo del mito por los personajes a los que se implora. Este rezandero invoca nada menos que el hipotético difícil cortejo de

²⁴ En una paráfrasis en español enunciada antes de la versión en náhuatl de la misma súplica, dice expresamente: “Padre Adán, señor san José, tú te llamas José, tú eres el carpintero. Yo te pido: ¡protéjeme! ¡defiéndeme! Para que me ame esta mujer que quiero” (Miguel Cruz, entrevistado por el autor, 7 de septiembre de 1996).

Adán-José en relación con Eva-María como evento mítico que pide que se repita *hic et nunc* en su beneficio:

[...] Ah *padre Adán*,

Ah padre Adán,

[...]

Neh nicnehnequi neca cihuat,

Yo deseo a aquella mujer.

neh nictazohta ne cihuapil

yo amo a esa muchacha

huan [nic]nequi ihuan motequipanoz,

y quiero sustentarme con ella,

nicnequi ihuan moserviroz.

quiero servirme con ella [que nos sirvamos los dos].²⁵

Huan yeh nechdespreciaroa nehin moconetzin.

Y ella me desprecia esta tu hijita.

¿Queyeh?

¿Por qué?

Nechchiuhtoc quemeh tehhuca ica neca *tiempos*

Me está haciendo como contigo en aquellos tiempos

mitzdespreciaroaya

te estaba despreciando

nomadre Eva.

mi madre Eva.

Por eso nech...

Por eso me...

neh no ihcon nechchihua nehin cihuapil.

a mí también me está haciendo así esta muchacha.

Huan teh mitzmaca[c] *fuerza*,

Y a ti te dio fuerza,

mitzmaca[c] chicahualiz noteco *Jesucristo*

te dio fuerza mi señor Jesucristo

para hueliz ticnohnotza ica neca cihuapil,

para que pudieras platicar con aquella muchacha,

²⁵ Celina Martínez (entrevistada por el autor, 1 de junio de 2022) comentó así este pasaje: “Que comamos juntos, que lo que tengamos sea junto, que sea igual. Tú [mujer] me sirves en la casa todo lo que hay y yo [marido] te traigo lo que puedo, [lo] que se consigue”.

hueliz tictapohuiz
 [y] pudieras contarle
 lo que tein mitzyolcocohuaya.
 lo que te hacía doler el corazón.
 Huan mitzacceptaro.
 Y te aceptó.
 No ihcon nicnequi nehhua.
 Así también quiero yo.
 ¡Xinechmaca *fu*erza
 ¡Dame fuerza
 para mah nechacceptaro ne cihuapil,
 para que me acepte esa muchacha,
 tein nictazohta,
 que amo,
 tein nicnehnequi!
 que deseo [me gusta]!
 Para yezqui nonamic,
 Para que sea mi esposa,
 para yezqui nocihuatzin.
 para que sea mi Mujer.

En cuanto a la lista de santos enunciada por “Pala” Tejero, a la que quiero regresar, allí aparecen las principales santas católicas vinculadas con la gestación y el parto (como las diversas vírgenes y santa Ana, madre de María), las que se consideran capaces de favorecer los matrimonios en la tradición popular europea (como la ya recordada Marta; Quezada 1973; 1988), o también las asociadas con la sexualidad redimida, como en el caso de la Magdalena. Y no sorprende que el especialista Miguel Cruz dirija también a esta última una parte específica de su súplica, claramente en virtud de la familiaridad que por su antigua profesión ella tiene con las cuestiones eróticas.

A la pareja de José y María, a todas las vírgenes y santas y al Sagrado Corazón de María y de Jesús el orante vuelve a pedir que Dios distribuya sus oraciones y sus velas (vv. 152-161), para que “se alegren y se den gusto”, de manera que después puedan a su vez intervenir sobre la mujer amada. A continuación (vv. 162-175) recalca el pedido de hacer que, alejada toda enfermedad o causa de tristeza, la pareja pueda toda la vida “comer, beber y sustentarse” (*tacua, ati, motequipanoa*), realizando plenamente esa indispensable complementariedad que la división del trabajo vigente en la

sociedad nahua prescribe. Para que pueda mantenerse adecuadamente, en efecto, no basta con una genérica disponibilidad de bienes, sino que es necesario que los cónyuges contribuyan ambos al bienestar común en las funciones de sus respectivas competencias, completando el entero del que cada uno de ellos es solamente una parte (cf. Signorini y Lupo 1989, 228). Bien lo expresa el dicho recordado por Celina Martínez, que justamente en relación con este pasaje comentó:

Sacrificio, pero juntos. Se ayudan uno a otro: no ven la pobreza. [...] Lo que venga [de Dios]. [...] El hombre ya viene [a su casa] con gusto, con alegría, siente el apoyo. [...] Diferente trabajo, pero todo levantan. [...] Por eso [se] dice “media naranja”: *nitahco xocot. Nicelti, zan ninechpoloa notahco ya*, [...] *noxocot /soy media naranja*. Estoy solo, nomás me hace falta mi mitad, [...] mi [media] naranja/ (Celina Martínez, entrevistada por el autor, 1 de junio de 2022).

Sería difícil expresar en forma más icásticamente ejemplar la dependencia recíproca de los cónyuges, que es estructuralmente la base de la durabilidad de su unión y que induce a célibes y viudos a buscar siempre una compañera: “El señor se aburre de que no tiene mujer, no tiene quien lava su ropa, no tiene quien le hace algo de comer, de beber. Ya entonces allí empieza ése, *quilhuia ya in toDios* /ya le ruega a nuestro Dios [con una súplica para obtener su pareja]/” (Francisca Tejero, entrevistada por el autor, 3 de junio de 2022).

Cerrando esta tercera parte de la súplica, dedicada mayoritariamente a las figuras femeninas, don “Pala” Tejero vuelve a repetirles el anhelo de que con la mujer deseada él no sólo reciba alimentos sabrosos (*huelic*) y felicidad (*paquiliz*),²⁶ sino que juntos puedan formar una familia próspera y con numerosa descendencia (vv. 176-182), como lo expresa la triple metáfora del “echar raíces, retoñar y formar un matojo grande” (*monalhuayotia, moitzmolotia, motactzontalia*). Es lo que explica la hija Francisca:

‘*Monalhuayotico*’: pues *quemeh ce palito quitoca, huan* después *quiza niretoños* /‘Vino a echar raíces’: pues es como [si uno] planta una plantita, y después salen sus retoños/. Le dicen ‘*itzmolini*’, porque *yin pilli yin, itzmol* /aquel niño allí, es un retoño/.

²⁶ Tal vez valga la pena señalar que el sustantivo *paquiliz* ‘alegría, gozo’ en otros contextos también podría ser empleado para expresar el placer sexual. Sin embargo, aquí resulta evidente que el tono, el registro expresivo y los destinatarios de la súplica no justifican una interpretación en este sentido, como también lo confirmaron los comentarios de las dos mujeres (Francisca y Celina) interrogadas al respecto.

Itzmol quiere decir ‘retoño’. [...] Como teh, mopillihuan es monalhuayo, que yolic de tehhu huan de moesposa /Como para ti, tus hijos son tus raíces, que nacieron de ti y de tu esposa/. Pues así dice que ‘monalhuayoti’, pues yolic. Yolic, huan momozcal-ti /‘echó raíces’, pues nació. Nació y creció/, lo mismo. No se acaba, amo tamic, amo queman tamic /no se acabó, nunca se acabó/ (Francisca Tejero, entrevistada por el autor, 3 de junio de 2022).

Cuarta parte (vv. 183-221)

La continuidad genealógica entre las generaciones evocada por la reiterada metáfora vegetal hace que resulte totalmente natural la invocación de las almas de los difuntos, a la que se dedica la cuarta y última parte de la súplica (vv. 183-196). En trabajos anteriores (Lupo 2019a; 2022b) he aclarado el papel fundamental que los muertos desempeñan en la intermediación con Dios y la erogación a los vivos de los bienes (no sólo alimenticios) necesarios para su existencia. Las ofrendas que cada año los humanos preparan en los altares para sus familiares difuntos permiten instaurar con ellos una relación de reciprocidad cuyo fin es inducirlos a desempeñar exitosamente su rol de intercesores con Dios, a fin de que Él conceda a los humanos un poco de la prosperidad necesaria para que vivan un año más y de esta manera puedan a su vez volver a “nutrir” a las ánimas (Lupo 2019a). Una concepción muy difundida en el México indígena y sobre la cual existe una amplia literatura etnográfica (véanse, entre otros, Nutini 1988; Lok 1991; Good Eshelman 1996; Baez y Rodríguez Lascano 2008). Esto hace que las ánimas beatas y del Purgatorio también formen parte de los destinatarios de esta súplica, cuyo autor ruega a Dios que distribuya entre ellas las oraciones y las velas que le ofrenda, haciendo que esos regalos puedan, a la vez, hacer menos penosa su permanencia en el Purgatorio (vv. 197-205): las oraciones de los vivos, que de acuerdo con la doctrina católica tienen la facultad de acortar la penitencia ultraterrena de los pecadores, en la heterodoxa acepción de “Pala” Tejero son consideradas capaces literalmente de ‘apagar la sed’ (*amiccehui*) y ‘refrescar el corazón/ánimo’ (*yolcehui*) de los difuntos, según una concepción del cansancio y el reposo que para los nahuas ve en el primero un proceso de excesivo “calentamiento” del cuerpo y en el segundo su regreso a una condición de equilibrio (cf. Beaucage y Taller 2012, 231 y sigs.; Lupo 2012, 61 y sigs.; 2022b, 181): “*iximocehui* /refréscate/!” es la fórmula de cortesía con que se

invita a cualquier visitante —presumiblemente recalentado por el camino bajo el sol tropical— a ‘descansar’, tomando asiento. A esto se agrega después la iconografía religiosa, que suele representar a las almas del Purgatorio en la oscuridad y envueltas en llamas. Por eso el reparto de oraciones y velas tiene el efecto combinado de “refrescarlas e iluminarlas”: una versión del camino hacia la salvación (*maquixtiliz*) que —retomando las consideraciones de Louise Burkhart sobre el modo sensorialmente muy anclado en la corporeidad en que los nativos del siglo xvi “sentían” los tropos con que se ilustraba la prédica evangélica— nos sentiríamos tentados de definir como “metonímica” antes que “metafórica”, ya que está hecha más de experiencias corporales (saciar la sed, refrescarse, descansar, ser alumbrados, ver la Gloria) que de intangibles procesos morales (Burkhart 1989, 13, 98 y sigs.). El hecho es que el acto divino de literalmente ‘rociar’ (*ahhuachhui*) a las ánimas del Purgatorio (y también a las bienaventuradas) mantiene el discurso en un registro de simbología agrícola para el cual

la distribución de tal cantidad de oraciones/regalos entre la muchedumbre de los espíritus del Purgatorio se asimila a la lenta y rítmica caída de las gotas de lluvia [...]. Paralelamente a la identificación general del ser humano con la planta de maíz, este verbo asimila las acciones del Dios cristiano a las de divinidades agrícolas precoloniales [...], cuya principal forma de intervención en favor de los humanos consistía en mandar lluvia (Lupo 2022b, 184).

Más aun que los santos invocados en las primeras dos partes de la súplica, las ánimas no condenadas se encuentran en una condición de dependencia de los vivos, que además de destinarles sus oraciones “refrescantes” los reciben una vez por año con conspicuas ofrendas de alimentos aptos para aplacar sus apetitos por cosas terrenales perdidas (cfr. Lupo 2019a). Eso hace que en cierto sentido sea más fácil reclutarlas para acudir en socorro de quienes las invocan. Poniendo en movimiento un peculiar mecanismo circular, el orante ofrece a Dios sus oraciones (y sus veladoras), pidiéndole que las reparta entre todas las almas de los difuntos, para inducirlos a realizar a su vez un “gran y santo milagro” (vv. 207-215), consistente en ir todas, “llorando y andando de rodillas” (*choca, tancuanehnemi*) a defender su causa ante el Padre eterno, con el objetivo último de obtener (vv. 216-222) que éste haga que la mujer deseada “ame” (*tazohta*) perennemente y nunca “olvide” (*quielcahua*) a su enamorado, disponiéndose a ejercer con él las paradigmáticas funciones vitales de “comer, beber y sustentarse” bajo la bendi-

ción divina. En la economía de la invocación entera, no me parece un detalle insignificante el hecho de que sólo en estas palabras de clausura el rezandero decida emplear el verbo *tazohta* “amar” (v. 216), casi como si fuese el clímax retórico del discurso y pudiera equivaler performativamente a la consecución del objetivo de todo su considerable esfuerzo ritual.

CONCLUSIÓN

Espero que la presentación y el comentario de la súplica de don “Pala” Tejero y las más sumarias referencias a las otras dos que recogí en 1996 puedan dar testimonio de la vitalidad del repertorio oral nahua, su riqueza expresiva y la creatividad con que sus poseedores pasados y presentes han sabido plasmar y reinterpretar de manera muy original, adaptándolos a su propio legado autóctono, los preceptos, la doctrina y las formas litúrgicas de la religión católica. Tengo muy presente que el léxico, los tropos y las fórmulas de esa súplica, así como los valores que se enuncian en ella y los interlocutores a los que se dirige, arrojan luz sólo sobre una parte bien circunscrita del pensamiento y las palabras nahuas en torno al eros, al matrimonio, a los roles sociales de los cónyuges, a la familia, a la continuidad genealógica y al destino de los seres humanos dentro de la dinámica del cosmos. Basta pensar cuán diferentes (y complementarios a éste) son los textos del rico repertorio narrativo, los cantos que se entonan en ocasiones lúdicas y ceremoniales, los intercambios verbales con que los jóvenes instauran formas de cortejo, los discursos pronunciados por familiares y padrinos en ocasión de las etapas hacia el matrimonio y —aunque mucho menos accesibles y documentadas— las fórmulas mágicas que pese a todo sabemos que existen para doblegar el objeto del deseo a la propia voluntad. Sin embargo, me parece que aun en los poco más de siete minutos de esta muestra de oralidad ritual (y en los fragmentos de las varias horas de conversación con mis interlocutores nahuas que utilicé para comentarla) es posible encontrar una pingüe cosecha de conceptos, imágenes, símbolos, valores, narraciones y recuerdos de la que emergen la sedimentación histórica, el arraigo en relación con el ambiente natural y las formas de subsistencia, los modelos habitacionales y las prácticas sociales, así como las profundas transformaciones que siguieron a la evangelización y a la introducción del régimen colonial, y también a la modernización y la burocratización. En resumen, un objeto reconocible como inequívocamente nahua, aunque también manifiestamente contemporáneo.

Para quien haya frecuentado por mucho tiempo a los miembros de las comunidades nahuas de la Sierra de Puebla está claro que más allá de la profunda compartición de los repertorios lingüísticos y culturales comunes, cada individuo tiene la capacidad de imprimir un estilo personal propio a las palabras y los actos en los que vierte su propio saber, especialmente si en razón de sus señaladas dotes de memoria, facundia, vivacidad intelectual, sensibilidad social y empatía ha sido investido por la colectividad con el rol de profesional de la palabra (como son los *tetahtohuiani* ‘los que hablan por cuenta de la gente’): y en eso don “Pala” Tejero fue un maestro reconocido. Sin embargo, para que la acción de un especialista como ése tenga éxito y merezca la aprobación de sus clientes y la atención e imitación de sus sucesores, es necesario que satisfaga sus expectativas, refleje sus modelos y esté en sintonía con los presupuestos del ethos comunitario y con sus determinantes estructurales. Es en razón de esa coherencia con el sustrato cultural y de la plástica funcionalidad en relación con las instancias sociales que el repertorio de un especialista de la palabra ritual —objeto efímero como pocos— logra perdurar en el tiempo, adaptándose a los procesos históricos y a las transformaciones de los contextos en que se usa (véanse Bauman 1984; Metcalf 1989; Finnegan 1992).

Más allá de la profunda adhesión a los modelos doctrinales y litúrgicos cristianos que indudablemente esta súplica connota, también revela la obstinada resistencia y al mismo tiempo la flexibilidad adaptativa del modo como la población de lengua náhuatl continúa concibiendo el carácter cíclico de las fases de la vida, la complementariedad entre los cónyuges, la continuidad entre las generaciones, la necesidad del compromiso individual para el desempeño de las actividades cotidianas básicas y la ineluctabilidad del fin. Así como Alfredo López Austin no tuvo dificultad para subrayar la continuidad con los más antiguos temas mitológicos mesoamericanos de las narraciones de los indígenas de hoy que tienen como protagonista a Jesucristo (López Austin 1997), me parece igualmente reconocible la huella de la tradición nahua en los pasajes de esta invocación referentes a la representación de la pareja como un tronco de raíces sólidas y numerosos retoños, armónicamente dedicada a integrar sus respectivos deberes para poder mantenerse a sí misma y su progenie; o bien en la adaptación de los personajes de la doctrina católica a las modalidades relacionales que hacen de los humanos posibles dadores de energía en relación con divinidades carentes o de alguna manera animadas por apetitos, además de inclinadas a dispensar sus propios beneficios en forma de algo que se rocía como

un líquido fecundante; o también en la representación de la existencia humana como un difícil camino por senderos expuestos y superficies resbaladizas, a lo largo del cual se corre el perenne riesgo de resbalar y caer; o por último en la trasposición de los conceptos teológicos y los preceptos morales cristianos en el estilo paralelista típico del canon mesoamericano de las formas de discurso “alto”. En todos estos aspectos me parece posible percibir la acción “ordenadora” del núcleo perdurable del legado nahua, el cual “ubica los elementos adquiridos en la gran armazón tradicional; produce las concertaciones eliminando los puntos de contradicción y da sentido a lo novedoso —incluso un sentido profundo y complejo— reinterpretándolo para su ajuste” (López Austin 2001, 61).

Con respecto al estudio de las formas de expresión oral nahua a la luz del examen de esta súplica quisiera agregar algunas breves consideraciones que surgen de las características peculiares del texto. En primer lugar, la profunda diferencia en la actitud del hablante respecto a la que se puede observar en los antiguos conjuros mágicos: en los recogidos por Ruiz de Alarcón, por ejemplo, el hablante se identificaba con divinidades prehispánicas moralmente ambivalentes y por medio de palabras imperativas (y también de gestos y objetos) se proponía actuar directamente sobre la realidad, doblegándola a sus propios deseos (ilícitos); en cambio, aquí adopta humildes fórmulas exhortativas (donde el modo verbal imperativo sólo se usa retóricamente para impulsar al Dios cristiano a distribuir las oraciones católicas y las velas a los santos y las ánimas), rogando con respeto al Padre Eterno —e indirectamente a las otras figuras extrahumanas bajo su control (santos y difuntos, todos éticamente connotados en términos positivos)— para que intervenga orientando la disposición de la mujer deseada en favor del suplicante. El marco moral de la acción está totalmente determinado por la naturaleza del interlocutor divino, que no autoriza peticiones menos que legítimas y excluye que se pueda forzar a la mujer hacia comportamientos que le desagraden. En segundo lugar, está la orientación marcadamente masculina de la actitud y los objetivos perseguidos, que reflejan el género del locutor-cliente, dado que en esta circunstancia el anciano *tetahtohuihque* imagina que actúa directamente en su propio interés. Es fácil imaginar que si el objetivo de la súplica hubiera sido propiciar que una mujer obtuviera el amor de un hombre (y más aún si el orador hubiera sido una especialista ritual mujer contratada por la cliente), los contenidos, los destinatarios e incluso la forma verbal del texto habrían sido muy diferentes. Finalmente, si bien esta súplica constituye un rico testimonio de los modelos ideales y valores que pueden inspirar la

relación amorosa entre hombres y mujeres para los nahuas de la Sierra, es evidente que proporciona una representación manifiestamente idealizada de ella; como es, además, inevitable, dada la naturaleza de los destinatarios y la relación devocional hacia ellos. La realidad de los hechos —como se ha mencionado sólo marginalmente— es a menudo mucho menos idílica de lo que sugieren las palabras de don “Pala” Tejero: pero la insistencia con la que se reiteran las invocaciones para una existencia próspera, laboriosa, estable, apacible, armoniosa y con una descendencia numerosa nos revela como, por el contrario, la vida de las parejas nahuas suele estar salpicada de relaciones, actitudes y problemas de signo contrario. Es suficiente desplazar la atención hacia las fórmulas de amonestación ritual que los padrinos dirigen a los recién casados para tener testimonios mucho más realistas sobre las dificultades que amenazan la vida conyugal.

Sin embargo, la evidencia etnográfica muestra que no es imposible —hasta en las difíciles condiciones en que aún hoy se encuentran muchas familias de las comunidades indígenas serranas— que la fuerza ejemplar de los modelos axiológicos, la devota adhesión a los preceptos evangélicos, el sentido de responsabilidad, el compromiso personal y el afecto recíproco de los cónyuges les permitan llevar una vida no muy alejada de esos modelos aparentemente inalcanzables; casi cuarenta años de asidua frecuentación de las comunidades cuezaltecas me permiten afirmarlo. Por lo tanto, concluiré volviendo a anudar el hilo de mis palabras iniciales, dedicadas a Alfredo López Austin: si he optado por escribir tantas páginas sobre un texto que indudablemente presenta un modelo ideal (y las más de las veces bastante utópico) de lo que para los nahuas de hoy debería ser la elección de la pareja y la vida conyugal y familiar, cualquier lector que tenga un mínimo conocimiento de la larga existencia que este gran estudioso compartió con Martha Luján, su “media naranja”, comprenderá plenamente por qué mi elección recayó en esta súplica.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1980 [1963]. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Andrews, J. Richard. 1975. *Introduction to Classical Nahuatl*. Austin: University of Texas Press.
- Arizpe, Lourdes. 1973. *Parentesco y economía en una sociedad nahua. Nican Pehua Zacatipan*. México: Instituto Nacional Indigenista.

- Baez Cubero, Lourdes y Catalina Rodríguez Lascano (coords). 2008. *Morir para vivir en Mesoamérica*. Veracruz: Consejo Veracruzano de Arte Popular/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bauman, Richard. 1984. *Verbal Art as Performance*. Prospect Heights: Waveland Press.
- Beaucage, Pierre. 1985. "La jeune fille, les fleurs et l'orphelin. Notes sur la poésie amoureuse nahuatl de la Sierra Norte de Puebla". *Recherches Amérindiennes au Québec* 15 (4): 79-90.
- Beaucage, Pierre, Eckart Boege y Taller de Tradición Oral. 2004. "Le couple Nature/Culture (encore!). Les femmes, l'Ours et le Serpent chez les Nahuas et les Mazatèques". *Recherches Amérindiennes au Québec* 34 (1): 53-68.
- Beaucage, Pierre y Taller de Tradición Oral del CEPEC. 2012 [2009]. *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Dialog. Red de Investigación y de Conocimientos Relativos a los Pueblos Indígenas/Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske/Plaza y Valdés.
- Beaucage, Pierre, Taller de Tradición Oral y Grupo Yohualxochit. 2012. "Belleza, placer y sufrimiento: reflexiones sobre cuerpo y género entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla". *Cultura y representaciones sociales* 6 (12): 165-96.
- Burkhart, Louise M. 1989. *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Collier, Jane F. 1968. *Courtship and Marriage in Zinacantan, Chiapas, Mexico*. New Orleans: Middle American Research Institute.
- Cosentino, Chiara. 2013. "'No soy un animal' Un'etnografia sull'autodeterminazione riproduttiva in situazioni di violenza tra le donne nahua della Sierra Norte de Puebla, Messico", tesis de maestría en Antropología, Sapienza Università di Roma.
- Cosentino, Chiara. 2014. "Pratiche di ordinaria violenza contraccettiva. Il contesto biomedico e l'autodeterminazione riproduttiva tra le donne nahua della Sierra Norte di Puebla, Messico". *L'Uomo* 4 n.s. (1): 61-79.
- Cruz López Moya, Martín de la. 2010. *Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales*. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Dehouve, Danièle. 2009. "El lenguaje ritual de los mexicas: hacia un método de análisis". En *Image and Ritual in the Aztec World*, edición de Sylvie Peperstraete, 19-33. Oxford: British Archaeological Reports.
- Finnegan, Ruth. 1992. *Oral Traditions and the Verbal Arts. A Guide to Research Practices*. London: Routledge.
- Foster, George M. 1965. "Peasant Society and the Image of Limited Good". *American Anthropologist* 67 (2): 293-315.
- Foster, George M. 1972. "The Anatomy of Envy: a Study in Symbolic Behavior". *Current Anthropology* 13 (2): 165-202.

- Franco Pellotier, Víctor Manuel. 2003. "El ritual de petición matrimonial entre los amuzgos: arreglo de relaciones interfamiliares". En *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, edición de David Robichaux, 137-56. México: Universidad Iberoamericana.
- Franco Pellotier, Víctor Manuel. 2011. *Oralidad y ritual matrimonial entre los amuzgos de Oaxaca*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Angel Porrúa.
- García Quintana, Josefina. 1974. "Exhortación de un padre a su hijo. Texto recogido por Andrés de Olmos". *Estudios de Cultura Náhuatl* 11: 137-82.
- García Quintana, Josefina. 1978. "Exhortación del padre que así amonesta a su hijo casado, *tlazopilli*". *Estudios de Cultura Náhuatl* 13: 49-67.
- Gareis, Iris. 2004. "La magia del amor o las herederas de la Celestina en el Nuevo Mundo". En *Los mundos de abajo y los mundos de arriba. Individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá. Tomo de homenaje a Gerhard Baer en su 70 cumpleaños*, edición de María Susana Cippolletti, 529-54. Quito: Abya-Yala.
- Garibay K., Ángel María. 1943. "Huehuetlahtolli, Documento A". *Tlalocan* 1 (1): 31-53; 1 (2): 81-107.
- Garibay K., Ángel María. 1967. "Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo xvi en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina". *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 12-58.
- Garibay K., Ángel María. 1992 [1953-54]. *Historia de la literatura náhuatl*. México: Porrúa (Sepan Cuántos).
- González Montes, Soledad. 2005. "La violencia conyugal y la salud de las mujeres desde la perspectiva de la medicina tradicional en una zona indígena". En *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, edición de Marta Torres Falcón, 153-94. México: El Colegio de México.
- Good Eshelman, Catharine. 1996. "El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero". *Estudios de Cultura Náhuatl* 26: 275-87.
- Good Eshelman, Catharine. 2003. "Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del Alto Balsas de Guerrero". En *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, edición de David Robichaux, 157-84. México: Universidad Iberoamericana.
- Gruzinski, Serge. 1979. "La mère dévorante: alcoolisme, sexualité et déculturation chez les Mexicas (1500-1550)". *Cahiers des Amériques Latines* 20: 5-36.
- Horcasitas, Fernando. 1965. "La boda en Ameyaltepec. Un texto guerrerense". *Estudios de Cultura Náhuatl* 5: 123-28.
- Karttunen, Frances. 1983. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Austin: University of Texas Press.
- Laughlin, Robert M. 1980. *Of Shoes and Ships and Sealing Wax. Sundries from Zinacantan*. Washington: Smithsonian Institution Press.

- Launey, Michel. 1988. "Le linguiste et le funambule. Reflexions sur la spécificité et l'universalité linguistiques et culturelles". *Amerindia* 13: 169-71.
- León-Portilla, Miguel. 2013 [2000]. *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*. México: El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica.
- Lok, Rossana. 1987. "The House as a Microcosm. Some Cosmic Representations in a Mexican Indian Village". En *The Leiden Tradition in Structural Anthropology. Essays in Honour of P.E. de Josselin de Jong*, edición de R. de Ridder y J.A.J. Karremans, 211-33. Leiden: E.J. Brill.
- Lok, Rossana. 1991. *Gifts to the Dead and the Living. Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexico*. Leiden: Leiden University.
- López Austin, Alfredo. 1966. "Los *temacpalitotique*. Brujos, profanadores, ladrones y violadores". *Estudios de Cultura Náhuatl* 5: 97-117.
- López Austin, Alfredo. 1967a. "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 87-117.
- López Austin, Alfredo. 1967b. "Términos del *nahuallatolli*". *Historia Mexicana* 17: 1-36.
- López Austin, Alfredo. 1970. "Conjuros médicos de los nahuas". *Revista de la Universidad de México* 24 (11): 1-16.
- López Austin, Alfredo. 1972. "Conjuros nahuas del siglo xvii". *Revista de la Universidad de México* 27 (4): i-xvi.
- López Austin, Alfredo. 1982. "La sexualidad entre los antiguos nahuas". En *Familia y sexualidad en Nueva España. Memoria del Primer Simposio de Historia de las Mentalidades: "Familia, matrimonio y sexualidad en Nueva España"*, 141-76. México: Secretaría de Educación Pública/Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. 1984 [1980]. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo, ed. 1985. *Educación mexicana. Antología de documentos sahuaguntinos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 1989. "Presentación". En Italo Signorini y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Alma, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra*, 5-8. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- López Austin, Alfredo. 1997. "Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial". En *De hombres y dioses*, edición de Xavier Noguez y Alfredo López Austin, 203-24. México: El Colegio Mexiquense/El Colegio de Michoacán.
- López Austin, Alfredo. 2001. "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana". En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, edición de Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, 47-65. México: Fondo de Cultura Económica.

- Lupo, Alessandro. 1995. *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas de la Sierra a través de las súplicas rituales*. México: Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Lupo, Alessandro. 2009. "I semi della croce. Nuova evangelizzazione e valorizzazione del passato preispanico". En *Idem, Il mais nella croce. Pratiche e dinamiche religiose nel Messico indigeno*, 211-53. Roma: CISU.
- Lupo, Alessandro. 2012. *Corpi freddi e ombre perdute. La medicina indigena messicana ieri e oggi*. Roma: CISU.
- Lupo, Alessandro. 2013. *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena*. Xalapa: Instituto Veracruzano de la Cultura/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Lupo, Alessandro. 2017. "El armadillo y la serpiente. Modelos del ser hombre y ser mujer en la narrativa huave". En *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*, edición de Eduardo Matos Moctezuma y Angela Ochoa, 2: 263-86. México: Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Lupo, Alessandro. 2019a. "Comer (con) los difuntos: las ofrendas comestibles de Todos los Santos y las lógicas de la comensalía entre vivos y muertos en la Sierra de Puebla". *Estudios de Cultura Náhuatl* 58: 223-64.
- Lupo, Alessandro. 2019b. "Sostanze, attori e sensi: la temporalità della percezione nel corso dei rituali nahua". *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo* IX n.s. (2): 7-40.
- Lupo, Alessandro. 2022a. "Tlacochitta, ver cosas durmiendo: enunciados y reflexiones sobre las prácticas oníricas de los nahuas". *Estudios de Cultura Náhuatl* 63: 157-92.
- Lupo, Alessandro. 2022b. "Heaps of Prayers: The Materiality of Catholic Prayers, Their Temporal Dimension and Ritual Effectiveness within Nahua Ritual Discourse". En *Materializing Ritual Practices*, edición de Lisa M. Johnson y Rosemary A. Joyce, 162-91. Louisville: University Press of Colorado.
- Lupo, Alessandro y Alfredo López Austin, eds. 1998. *La cultura plural. Reflexiones sobre diálogo y silencios en Mesoamérica (Homenaje a Italo Signorini)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Matos Moctezuma, Eduardo y Angela Ochoa, coords. 2017. *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*. 2 vols. México: Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Metcalf, Peter. 1989. *Where are You, Spirits? Style and Theme in Berawan Prayer*. Washington: Smithsonian Institution.

- Micheli, Lavinia. 2020 “‘Romper las cadenas de la sumisión’. Una etnografía delle donne nahua della Sierra di Puebla”, tesis de maestría en antropología, Sapienza Università di Roma.
- Molina, Alonso de. 1977 [1571]. *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*. México: Porrúa.
- Monaghan, John. 1995. *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Montes de Oca Vega, Mercedes. 2013. “Los difrasismos en el náhuatl del siglo xvi”, tesis doctoral en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Motolinía, Toribio de Benavente. 1971 [1549]. *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.
- Nutini, Hugo G. 1988. *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A Syncretic, Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*. Princeton: Princeton University Press.
- Olmos, Andrés de. 2011 [1533]. *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*. Estudio introductorio de Miguel León-Portilla, traducción y notas de Librado Silva Galeana. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pérez Téllez, Iván. 2014. *El inframundo nahua a través de su narrativa*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Quezada, Noemí. 1973. “Santa Marta en la tradición popular”. *Anales de Antropología* 10: 221-40.
- Quezada, Noemí. 1974. “Oraciones mágicas en la colonia”. *Anales de Antropología* 11: 141-67.
- Quezada, Noemí. 1984 [1975]. *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Quezada, Noemí. 1987. “Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo xvi”. *Anales de Antropología* 24: 263-87.
- Quezada, Noemí. 1988. “Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo xvii”. *Anales de Antropología* 25: 329-69.
- Quezada, Noemí. 1989. “Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo xviii”. *Anales de Antropología* 26: 261-95.
- Reyes García, Luis y Dieter Christensen. 1976. *Der Ring aus Tlalocan. Mythen und Gebete, Lieder und Erzählungen der heutigen Nahua 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*. Berlin: Gebr. Mann Verlag.
- Reynoso Rábago, Alfonso y Taller de Tradición Oral CEPEC. 2006. *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*. 2 vols. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

- Robichaux, David (ed.). 2003. *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas 1*. México: Universidad Iberoamericana.
- Rodríguez Cuevas, Lydia. 2013. “Repetición y paralelismo en una ceremonia de pedida matrimonial chol”. *Entre Diversidades* 1: 121-47.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. 1892 [1629]. “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España”. En *Anales del Museo Nacional de México* 6: 123-223. México: Imprenta del Museo Nacional.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. 1984 [1629]. *Treatise on the Heathen Superstitions and Customs that Today Live Among the Indians Native to this New Spain*. Traducción y edición de J. Richard Andrews y Ross Hassig. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1961 [1577]. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book 10 - The People*. Traducción y edición de Charles E. Dibble y Arthur J.O. Anderson. Santa Fe: The School of American Research/University of Utah Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1969 [1577]. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book 6 - Rhetoric and Moral Philosophy*. Traducción y edición de Charles E. Dibble y Arthur J.O. Anderson. Santa Fe: The School of American Research/University of Utah Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1979 [1577]. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book 4 - The Soothsayers and Book 5 - The Omens*. Traducción y edición de Arthur J.O. Anderson y Charles E. Dibble. Santa Fe: The School of American Research/University of Utah Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1989 [1577]. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 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.
- Serna, Jacinto de la. 1892 [1656]. “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas”. En *Anales del Museo Nacional de México* 6: 263-480. México: Imprenta del Museo Nacional.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo. 1989. *Los tres ejes de la vida. Alma, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo. 1992. “The ambiguity of Evil among the Nahuatl of the Sierra (Mexico)”. *Etnofoor* 5 (1/2): 81-94.
- Taggart, James M. 1975. *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad de habla nahuatl de Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Taggart, James M. 1983. *Nahuatl Myth and Social Structure*. Austin: University of Texas Press.
- Taggart, James M. 1997. *Remembering Victoria. A Tragic Nahuatl Love Story*. Austin: University of Texas Press.

- Taggart, James M. 2011. "Relatos, ritos y emociones entre los nahuatl de la Sierra Norte de Puebla, México". En *La quête du serpent à plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, edición de Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier, 119-34. Turnhout: Brepols.
- Taggart, James M. 2015. "Las historias de amor de los nahuatl de la Sierra Norte de Puebla, México". En *Múltiples formas de ser nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas*, edición de Catharine Good Eshelman y Dominique Raby, 175-94. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC. 1984. *Xochipitsaua. Sones indígenas de la región de Cuetzalan, Pue.* San Miguel Tzinacapan: Sociedad Agropecuaria del CEPEC.
- Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC. 1994. *Tejuan tinkentkakiliayaj in toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Toumi, Sybille. 1984. *Vocabulario Mexicano de Tzinacapan.* Paris: Chantiers Amérindia.
- Wimmer, Alexis. 2006. *Dictionnaire de la langue nahuatl classique.* <http://sites.es-video.net/malinal/> [consultado el 15 de junio de 2022]
- Wolgemuth, Carl. 1971. "Marriage Customs of our Forefathers. Nahuatl Text from Mecayapan, Ver.". *Tlalocan* 6 (4): 347-73.

SOBRE EL AUTOR

Alessandro Lupo es doctor en ciencias etno-antropológicas. Actualmente, se desempeña como catedrático de etnología en la Universidad de Roma "La Sapienza", es director de la Misión Etnológica Italiana en México y miembro corresponsal de la Academia Mexicana de la Historia. En 2006 le fue otorgada la condecoración del Águila Azteca. Desde 1979 ha realizado investigaciones entre los ikoots (huave) de Oaxaca y los nahuas de la Sierra de Puebla, sobre tradición oral (narrativa y textos rituales), cosmovisión, etnoastronomía, religión, medicina tradicional, dinámica cultural y negociación identitaria. Entre sus publicaciones más recientes están *Corpi freddi e ombre perdute. La medicina indigena messicana ieri e oggi* (2012); *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena* (2013); *Civiltà e religione degli Aztechi* (ed. con L. Pranzetti, 2015); *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico* (ed. 2019).

Ra bi: acerca de un eco escatológico en la metafísica otomí

Ra bi: On an Eschatological Echo in Otomi Metaphysics

Jacques GALINIER

Centre National de la Recherche Scientifique (Francia)
jacques.galinier@cnr.fr

Resumen

El autor discute la pertinencia de las nociones de contaminación y suciedad, expuestas por Mary Douglas, a la luz del contexto otomí de la Sierra Madre oriental. Señala que en el sistema de clasificación nativo los excrementos ocupan una posición central que pone en tela de juicio las fórmulas canónicas del dualismo cosmológico.

Palabras clave: indios otomíes, metafísica, excrementos, mancha, religiones mesoamericanas

Abstract

The author discusses the relevance of the notions of contamination and dirt, expounded by Mary Douglas, in light of the Otomi context of the eastern Sierra Madre. He points out that in the native classification system, excrement occupies a central position, which calls into question canonical formulas of cosmological dualism.

Keywords: Otomi Indians, metaphysics, excrement, stain, Mesoamerican religions



En un texto seminal, que ha marcado un hito en la historia de la antropología, Mary Douglas ha formulado una serie de interrogantes contundentes acerca de las filosofías que teorizan la cuestión de la suciedad como elemento clave dentro del espacio social, y aquellas que la rechazan (Douglas 1966, 164). En sintonía con el célebre aforismo “donde hay suciedad, hay un sistema” (Douglas 1966, 35), cualquier orden implicaría exagerar las diferencias entre polaridades (Douglas 1966, 4) para definir los límites de las categorías.¹ La prioridad de las sociedades humanas consistiría entonces en conceder un espacio específico a la suciedad —que la autora atribuye a la contaminación— en los márgenes del orden establecido, para definir una relación sistémica entre profano y sagrado. Según Douglas, la suciedad representaría “una ambigüedad en la frontera de las categorías y es fuente de una anomalía” (Douglas 1966, 15). Un punto perjudicial de la contienda sería una terminología imprecisa, en la que suciedad, desorden, peligro, poder y las creencias a las que se asocian tornan confuso el problema de la autora respecto de la “polución ritual” (Spiro 1968, 391). De hecho, *Purity and Danger* ha generado una literatura robusta y ha alimentado incontables debates y controversias en todos los continentes no solamente en tiempos de su publicación, sino medio siglo después, provocando hoy en día debates transdisciplinarios como lo comprueba este nuevo *Flagschiff* de las ciencias sociales *Purity and Danger Now New Perspectives* (Duschinsky, Schnall y Weiss 2016).² En cuanto a Leathem, destaca su comentario de *Our (Dis)Orderly World: Thinking with Purity and Danger in the 21st Century*, en el cual considera que “*Purity and Danger* takes on new salience in the present and for the future” (Leathem 2020).³

Si nos referimos a los estudios mesoamericanos, destaca el artículo magistral de Cecelia Klein “*Teocuitlatl, ‘Divine Excrement’. The Significance of*

¹ “Where there is dirt there is a system. Dirt is the by-product of a systematic ordering and classification of matter, in so far as ordering involves rejecting inappropriate elements” (Douglas 1966, 35).

² En la diacronía sobresale un artículo de 1971 de Peter Brown “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, en el cual el autor se opone a Mary Douglas respecto de la sexualidad en la obra de Agustín (Brown 1971, 80-101). No obstante, como lo subraya Stofferahn, la lectura de Douglas incitó a Brown a incorporar una dimensión antropológica en la reevaluación del papel del *Holy Man* en la antigüedad tardía (Stofferahn 1998, 29).

³ Agrega la autora: “It may prove useful to ‘think with’ for anthropologists and historians of science who are engaged with ontology and the constitution of concepts that govern and order the world today. Studies of cosmology prefigure and anticipate both the ‘ontological turn’ and posthumanist approaches to anthropological issues” (Leathem 2020).

‘Holy Shit’ in Ancient Mexico” (Klein 1993), un texto que concede un papel de primer plano a la iconografía de los códices (*Borgia, Fějerváry-Mayer, Telleriano-Remensis, Laud y Vaticano B*). En 1988, fuera de los recintos académicos, una obra sorprendente salió a la luz con discreción: no era un ensayo teórico ni una monografía o una simple recopilación de datos para ilustrar rituales y mitologías del México indígena. Era más bien un texto sutil en clave de *impromptu* poético, una suerte de variación retórica de un historiador inspirado, Alfredo López Austin, acompañado por las obras de un pintor de renombre, Francisco Toledo: *Una vieja historia de la mierda* (López Austin 1988).⁴ A pesar de una púdica difusión, con el tiempo el libro encontró un público de aficionados tanto de la versión original como de la traducción al francés (López Austin y Toledo 2009). Hoy resulta útil confirmar la pertinencia intelectual de un texto inclasificable: lejos de designar una obra menor y marginada respecto del corpus polifacético de López Austin, *Una vieja historia de la mierda* funge como un hápax que desbroza pistas insospechadas de investigación acerca de la construcción cultural de los sentidos químicos en Mesoamérica —de la olfacción, en primer lugar— y subraya algunas aporías teóricas remanentes de la antropología occidental en su confrontación difícil con las epistemologías nativas.

En esta presentación en forma de tributo a un amigo querido, quisiera explicar cómo *Una vieja historia de la mierda* ha asentado, para no decir que ha resuelto, las interrogantes que he planteado a partir de mi trabajo de campo en las comunidades otomíes de la Sierra Madre oriental desde finales de la década de 1960. En esencia, que la “metabolización” de los excrementos en la vida cotidiana de los pueblos otomíes resultó un tema de relevancia cardinal en mi trayectoria académica, en particular el ciclo ritual del Carnaval y la fiesta de muertos (Galinier 1990, 342-55; Báez Cubero 2009). En cuanto a mi lectura de *Purity and Danger*, trataré de demostrar que los otomíes teorizan que una sociedad ordenada contiene y preserva desechos. En el caso que examinaremos, esta sociedad tolera sustancias como los excrementos (repugnantes para la mirada occidental) hasta el punto de asimilar una propuesta clave del *ethos* nativo a una metáfora de la suciedad: cuando están ebrios, los hombres afirman en una carcajada “el viejo otomí está sucio”, *šüns’o ndō n’yũhũ*, es decir, se comporta igual que el “gran (señor) de la palabra sucia”, *tâmas’o*, alter del Diablo.

⁴ Es de notar que el libro se menciona en diversas ocasiones en el artículo de Klein (López Austin 1988, 27, 32, 69, 77).

Freud versus la coprofilia del chamán

La repulsión del pensamiento occidental acerca de los miasmas y los excrementos ha obstaculizado de manera considerable una percepción ecuánime de su papel en el universo cosmológico de los pueblos amerindios, pues supone que este rechazo es una actitud universal, incluso cuando se afirma que la ambigüedad o contradicción cultural de las categorías de los nativos es rechazada hacia la periferia de la sociedad (Douglas 1966, 4). A continuación, al oponer de manera sistemática suciedad y pureza, observaremos que esta construcción estructuralista no coincide con la perspectiva otomí, que descansa en el juego incansable de pares contrastivos inestables en riesgo de ser desbaratados, cuando un marcador cultural, excremento, *bi*, ocupa el centro del paisaje mental de las comunidades de la Sierra Madre. Antes de proceder con el examen del lexema *bi*, es imprescindible hacer dos observaciones triviales. Primero, considerar *in situ* el papel sorprendentemente activo del imaginario social de los excrementos, tanto en el albur como en las glosas chamánicas más secretas. Segundo, no separar la materia fecal de los demás miasmas, de las sustancias nocivas (orina, sangre menstrual, mocos), es decir, de todos los fluidos corporales cuya gestión plantea un problema de clasificación, para retomar a Douglas. Por eso, de aquí en adelante se contemplará la agencia de *clusters* simbólicos, en los que la mierda, *ra bi*, funciona como elemento focal, sin disociarla de otros referentes significativos de la suciedad. De acuerdo con esta trayectoria, recordemos que tanto la historia de las religiones como el psicoanálisis freudiano han hecho hincapié en las ficciones de las excreciones respecto del perfil psicopatológico de los humanos.⁵ De regreso a la Sierra Madre Oriental, resulta menester observar que todos los sectores de la cultura otomí aparecen saturados de la presencia de la mierda como referente de la expresión de la autoridad y la ancestralidad, como lo señala el lexema *bi* en el término “juez” (*s’üt’abi*), que se aplica a distintas figuras matriciales que gobiernan el mundo,

⁵ Sigmund Freud en particular ha teorizado que durante la fase sádica anal se verifica la búsqueda de la satisfacción mediante la “función de excreción” (Freud 1941e, 76), la coprofilia y su relación con la fase erótica anal (Freud 1941b, 462). Además, ha interpretado el interés por el dinero en los sueños y el papel del Diablo que expulsa oro por el ano, como la personificación de la vida pulsional inconsciente reprimida (“*die Personifikation des verdrängten unbewussten Trieblebens*”; Freud 1941a, 207-08). El autor atribuye la repulsión por la mierda, desconocida entre los niños en su más temprana edad (Freud 1941d, 454), a que en las producciones del inconsciente se intercambian excrementos —o sea dinero o regalo— y pene (Freud 1941c, 404).

como *s'üt'abi šimhoi* (Dueño del Universo). De hecho, el asombro del observador, al percatarse de la recurrencia de comentarios humorísticos acerca de sustancias apesotosas en la vida cotidiana, hace eco de la metapsicología freudiana al considerar una serie de interrogantes mayúsculas. Según la doxa popular, la contaminación es parte de procesos cuyo control es “delicado”, que remiten no sólo a las interacciones entre los humanos y su ecosistema, sino también a fenómenos de contagio solicitados, canalizados, como en los episodios más emblemáticos del Carnaval y los rituales chamánicos. En efecto, la mancilla (*ra s'o*), tanto en el sentido material como de la moralidad pública, expresa una dualidad conceptual insecable, la ambigüedad funciona como una propiedad intrínseca del binomio *ho/s'o*. Si el campo semántico de *ho* califica el orden social, el de *s'o* combina elementos que expresan el deseo, el erotismo, la suciedad, que se aplican a los excrementos, lo indecible, lo peligroso o patógeno. Esas polaridades se combinan en un sistema que no encaja con el canon de una visión higienista de tipo occidental, presente en el horizonte de la pastoral misionera protestante, ni con los requerimientos de la religión católica, cuyo eco lejano se insinúa en las creencias de los vecinos de las comunidades otomías.

Religión de los ancestros, higiene pentecostal

En la religión nativa, híbrida, que asocia elementos cristianos y creencias reconfiguradas oriundas del pasado prehispánico, resiste un sistema cognoscitivo que no reconoce la continuidad ontológica entre las dos corrientes, en gran parte inconsciente. Los pentecostales tienen la convicción de que en la evangelización está en juego la salvación de las almas en una “cruzada” contra los elementos más arcaicos de la religión de los chamanes. En cuanto al Diablo, *zithũ*, “él que come el nombre”, y sus avatares, se asume su papel como vector de la etnicidad, figura ambivalente tutelar de la nación otomí, cuyas negociaciones diplomáticas con los vivos descansan en manos de los chamanes más poderosos o *bâdi*, “los que saben”. Nos interesa este personaje en particular porque puede considerarse el dueño de los excrementos, capaz de expulsar oro por su ano. Lo fascinante de los pueblos de la alta Sierra es la doble valencia de *zithũ*, como epónimo de la tradición católica nativa y el pentecostalismo a la vez, en el que se impone como defraudador, engañoso y adversario frontal de los creyentes (Garrett Ríos 2013). Gabriela Garrett Ríos (2013) presenta un cuadro muy

explícito de las dos figuras del Diablo en forma de pares contrastivos, como ser ambivalente y ortógeno para los católicos, y totalmente patógeno para los evangelistas. Por último, los pentecostales hacen las veces de portadores de la Palabra Sagrada, son los emisarios del “mundo de arriba” frente a las fuerzas del “mundo de abajo”. Esta actitud agonística apoya una posición cultural original que matiza el *ethos* local de manera que en ningún momento se presenta como una ideología exocentrada. Mientras rechazan su afiliación a la religión de los ancestros, arcaica, asimilan sus códigos y premisas. Al negarse a la adoración devota del Diablo, lo reconocen como interlocutor, como actor en una obra dirigida por Dios Padre, y de esta manera incorporan una serie de significantes culturales que los definen, a pesar suyo, como portadores de una religión “étnica” (Dow 2005; Lazcarro 2012).

Al observar el ciclo ritual, destaca la preeminencia del Carnaval como momento clave de celebración de la palabra “sucia”, excremental, que hace las veces de vitrina de las entidades que conforman el marco de la autoridad y la antigüedad, mediante este proceso anual de destrucción y reconstrucción del mundo. Durante todo el ciclo ritual, las *performances* se asocian a un complejo anal que sirve de tela de fondo al imaginario social relativo a la acción de las potencias tutelares, asimiladas a la figura omnipresente del Diablo y sus hazañas (Gallardo Arias 2009; Báez Cubero 2016). Según este hilo de Ariadna, se deduce que la escatología nativa, a partir de un sistema coherente del mundo, pone énfasis en la preeminencia de ciertos sentidos químicos⁶ que evalúan los procesos de retroalimentación entre alimentos ortógenos, como el esperma, y patógenos, como la mierda —cuando se utiliza como instrumento en prácticas de brujería—, considerando los lugares “delicados” en los que se reporta la presencia de excrementos sospechosos (monte, cuevas, caminos), a los que corresponde una serie de prohibiciones específicas; por ejemplo, un cagajón en el monte puede identificar la presencia de una “piedra de antigua”, que difunde energía patógena. Resulta necesario ubicar *ra bi* en función de su posición estratégica en el espacio (doméstico, social o salvaje) y en un complejo global de objetos que comparten las mismas propiedades.

⁶ En particular el olfato, convocado para estimar los productos deletéreos del cuerpo: mocos, esperma, vómito, orina, heces, todo lo que entra y sale.

Asimetrías constitutivas y descontaminación selectiva

Surge una pregunta acerca de la concepción nativa de los procesos vitales, considerados en el marco de una cosmogonía fundamental. Siguiendo esta suerte de mística de los excrementos, ¿cómo resuelven los otomíes el *double bind* entre contaminación y descontaminación, la disociación entre lo appestoso y las fragancias agradables? ¿Cómo se justifica la asimetría entre lo malo deseable, *šün s'o*, y lo bueno constreñido, *šün ho*, si consideramos la omnipresencia en el espacio social de la mancha, *s'o*? De hecho, si *ra bi* acumula características de la alteridad y combina repulsión y atracción, ¿cómo integran los otomíes en su cosmovisión y vida cotidiana la presencia de la alteridad marcada por la presencia imborrable de la mierda?

Esta paradoja descansa en el hecho de que los excrementos se perciben de manera alternativa como deyecciones inútiles o como ofrenda, sustancia fértil. La doble valencia de la mierda connota un mundo de dicotomías entre pureza y basura, parte superior *versus* parte inferior, en un perfecto isomorfismo de la imagen corporal, de todo lo que procede del bajo vientre, *bipho*, literalmente receptáculo de mierda (Galinier 2017, 335-45). El deber de descontaminación selectiva es relevante para una acción colateral, subordinada, en una palabra, que no regula la vida cotidiana de los otomíes como una operación inversa de la contaminación por basura, sustancias deletéreas, tóxicas, en un ámbito tanto práctico como metafórico. Me explico: según la creencia popular, para eliminar los efectos mortíferos de la “mala obra” (un *cluster* de procesos agresivos dirigidos por el Diablo), se impone convocar a esta instancia apical para obsequiarle más “suciedad” en forma de enfermedades o disturbios mentales, para que después el Diablo los retire del espacio habitado. De la misma manera se disocian los rituales que ensucian, como el Carnaval, de los que purifican, afiliados a las religiones católica y protestante, con la salvedad de que se reportan “limpias” dirigidas por “chamanes”, los “viejos”, durante el Carnaval, que circulan entre el público sobando a los actores con hojas de albahaca. Es decir, no puede concebirse un acto apotropaico o profiláctico que no implique una contaminación previa, y la mierda es el contaminante por excelencia. En acciones repetidas de la vida cotidiana, como barrer cada día el interior de la casa y el solar para eliminar los excrementos de los animales, se verifican operaciones rituales en espacios afectados por una intensa carga simbólica, como la iglesia, el oratorio o la entrada de una cueva.

Según un orden de secuencias inmutables, el acto de descontaminación implica un proceso anterior de ensuciamiento del mundo, empezando por la convocación de la “mala obra”, las fuerzas del inframundo controladas por el Diablo. Lógicamente, existe un *análogo* perfecto entre la captura de la basura durante un acto curativo, fase I, y el despliegue de la secuencia global del Carnaval, fase II, y fiesta del santo epónimo, como el equilibrio entre orden y desorden. *Ra bi* se ubica del lado de la “mala obra” y se convoca con los demás elementos que corresponden al trabajo del Diablo, al que se le pide que retire las espinas, los miasmas, todas las sustancias “sucias” que afectan la salud de los vecinos. La propuesta nativa que se desprende de esta acción es que los excrementos son un elemento no sólo indisociable de la presencia del Diablo, sino imprescindible para restablecer el orden y el buen funcionamiento de un cosmos debilitado.⁷

Priapismo ancestral y confesión de los pecados

Por último, la identificación de la mierda como palabra “sucias” resalta la inadecuación de las discriminaciones binarias entre lo malo y lo bueno. *Ra s'o*, a pesar de su connotación negativa, implica la acción de atraer, capturar, como consecuencia de una demanda que se origina en la parte inferior del cuerpo. *S'o* es la expresión material e inmaterial de *nzahki*, la “fuerza” universal. En este espacio conceptual, se confirma el papel roborativo de *ra bi* en la creación de vida, como la presencia de semen en la médula de los huesos de los esqueletos. En el Carnaval, la posición del Diablo, que simula la expulsión de excremento, pone énfasis en la relación entre suciedad, *s'o*, y pecado, *s'oki*, que confirma de manera subliminal el ritual del palo volador respecto de la *performance* de los diablos al volar, cuando se precipitan hacia el inframundo para confesarse con la “mujer loca de amor”, *hōrasu*, cónyuge del Dueño del Volador, *alter ego* del ancestro primordial, instalado al pie del palo. Formulamos la hipótesis de que los danzantes consideran que el pecado equivale a un excremento. Si esta analogía no es explícita, cobra una consistencia evidente una vez que se declina en relación con las creencias sobre los “excrementos de las estrellas”, *bi s'ö*, término

⁷ El campo semántico y conceptual de la contaminación, *ra s'o*, nos orienta hacia la violencia, el coito, la embriaguez, el trance, episodios que encuentran su resolución en las modalidades diversas de la actividad chamánica, tanto en los rituales terapéuticos como en los “costumbres” que celebran la fertilidad agraria (Rainelli 2019; Reinoso Niche 2018).

que designa a las estrellas fugaces. Según la creencia local, su trayectoria nocturna en el firmamento da testimonio de las tentativas de las piedras de cambiar de género y adoptar el estatus de nahual. Se deduce que la defecación hace las veces de respuesta a una acción pecaminosa. Recordemos que el término que designa a los meteoritos, *zōnde*, “lo que alumbra”, se aplica a las “brujas”, las mujeres que aclaran el cielo con su rodilla. Esta acción es resultado de un proceso de transformación, en este caso la ablación voluntaria de una pierna que la protagonista dejó al lado del fogón para circular en el cielo nocturno en busca de sangre de recién nacidos (Galinier 2019; Caro Sevilla 2019). En este contexto, los excrementos celestes resuenan en las metamorfosis: su fuerza corrobora la capacidad de los acontecimientos de la noche para transformar las competencias “diurnas” de los existentes del mundo (humanos vivos y ancestros, híbridos o excéntricos).

En el *Diccionario yuhú*, Artemisa Echegoyen y Katherine Voigtlander hacen una observación determinante acerca de las estrellas que defecan: “dice la gente que cuando una piedra se mueve, es que quiere volverse animal salvaje y morder a la gente. Entonces, las estrellas la ven y luego defecan. Lo que la estrella defeca se llama meteorito, dicen que es con lo que le golpea a la piedra, y ésta ya no sigue transformándose” (Echegoyen y Voigtlander 2007, 39). La articulación entre el movimiento y las transformaciones corporales, en este caso, de piedra a jaguar, aparece como una fórmula inversa de la conversión de humano, o protohumano, a piedra, evento que sucedió al final de la era de los gigantes, acompañado de la creación del excremento-meteorito, es decir, de una fuerza que contrarresta el poder nocivo de las piedras y elimina el peligro de convertirse en animal (López Austin 2015, 161-97). Estas glosas confirman la conexión entre producción de “excrementos” y protección de los sujetos. Esto subraya el papel profiláctico de la mancilla cuando interviene en el curso de la vida de los humanos. Destaca entonces una posible relación con las brujas, cuyo moño dibuja una luz en el cielo nocturno. En este caso, sería sinónimo de una acción depredadora.

Excrementos en el firmamento

Las transformaciones de los elementos físicos observables en la naturaleza comprueban la labilidad genérica de las piedras: los gigantes sufren una litomorfosis y los metates se transforman en jaguares durante las fases nocturnas del nictémero. La depredación resulta entonces una capacidad

potencial de todos los seres víctimas de litomorfosis. Al respecto, la defecación de las estrellas señala los procesos de circulación de sustancias activas. La calidad de los excrementos evoca la presencia de una energía de origen cósmico que se despacha en los puntos sensibles del ecúmeno, como se presenta durante la noche.

De las creencias populares en la Sierra, que rezan que la defecación es una propiedad de seres cargados de energía, representantes de los mundos anteriores, se deduce que las estrellas desempeñan un papel de control de la actividad de los seres prediluvianos, convertidos en piedras. Después de transformaciones sucesivas, los excrementos, a su vez, se vuelven objetos peligrosos, en especial en el caso de la defecación en un espacio sagrado, generador de enfermedades. En otros términos, si los otomíes veneran los productos de la defecación, es porque su fuerza, *nzahki*, irradia y contamina los existentes presentes en el medio ambiente.

Consideremos ahora otra creencia ampliamente compartida y difundida por los expertos rituales, según la cual el mundo es atacado constantemente por fuerzas antagónicas en desequilibrio perpetuo. Entre estas energías ortógenas (arriba) y patógenas (abajo) se ubican la mierda y los distintos humores que salen de los cuerpos. A cada uno le corresponde una eficacia particular. En cuanto al espectro de las fuerzas que manejan los excrementos, el fuego destaca como “come mierda” (*ših̄ta sibi*), padre (*hta*) podrido, envoltura (*š̄i*), comiendo (*si*) excrementos (*bi*), que remite a una función del ancestro primordial, numen de los otomíes, que se nutre de esta materia crítica expulsada por el Diablo, otra figura apical. El fuego se asocia a los zopilotes y las mujeres lascivas, *hpada š̄isu*, de las que el pájaro es epónimo. En esta configuración, el zopilote se define como el pájaro emblemático de la relación entre mancilla y pureza, expresa el balance y el desequilibrio entre polaridades sexuadas, lo masculino y lo femenino, arriba y abajo (Galinier 2017). Como ave carroñera, acompaña a la madre tierra, que devora a sus propios hijos. Excrementos y hediondez caracterizan el contacto con los muertos, adentro de la tierra, *mpo hoi*, y son *ipso facto* índices de poder y respeto.

La autoridad carismática del “come mierda”

En mi juventud, un oratorio de San Pedro Tlachichilco albergaba los rituales del fuego nuevo, *dayo sibi*, una acción repetida en el oratorio comunitario

de Santa Ana Hueytlalpan. En San Pedro había un altar que domina una fosa en la que ardía un fuego durante el ritual. Cerca de la fosa se divisaba un *huehuetl*, tambor parado, y un *teponaztle*. El juego de los dos instrumentos simbolizaba la unión de los contrarios, de los principios masculino y femenino. A su vez, el fuego expresaba la decrepitud de los cuerpos y la hiperpotencia sexual (Galinier 1990, 234-38).

En cuanto a los otomíes de la Huasteca poblana, Antonella Fagetti observa que “entre los Antiguas, que existen ‘desde que formaron la tierra’, está *Xihta Sibi*, el Abuelito de la Lumbre, un viejo de barba, y su consorte” (Fagetti 2019, 13). Según mis interlocutores, los antiguos más “primitivos” crearon la lumbre de la hoguera del sol en el tiempo de una humanidad anterior, hecha de barro, débil, que desapareció en un diluvio. Los gigantes también aparecen como formas incoativas, incapaces de resistir el ciclo diurno del nictémero. En cambio, se supone que la tierra es una materia primitiva que tiene la doble función de asimilar a los difuntos y proveer la vida mediante la energía solar. Así, los cuatro elementos sirven de marcadores semióticos para orientar la acción de los hombres y los protocolos rituales. En esta configuración, lo más enigmático es la posición apical de la parturienta de *zithũ*, la abuelita de la Tierra, como entidad englobante, que encapsula el mismo *s’ütabi šimhoi*, el dueño del mundo.

Si el fuego es un instrumento central en el proceso de civilización —los gigantes no sobrevivieron porque comían carne cruda—, su principal lugar de residencia es el fogón, donde ocupa el lugar de “come mierda”. El fuego tiene fuerza, por esta razón se le solicita durante los rituales domésticos. La construcción del cosmos aparece marcada por un intercambio permanente entre sustancias que circulan entre el interior y el exterior de las envolturas corporales, que se transforman, cuya fuerza se negocia a través de una materia buena para pensar: las heces. Si se presta atención a los orificios, se puede apreciar cómo se negocian los intercambios de fluidos y materias, en particular cómo se expresa el énfasis en la salida de sustancias más que en la incorporación de otras, más en la apertura de abajo que en la de arriba. Esto hace referencia al marco conceptual que organiza el equilibrio y el desequilibrio entre sustancias patógenas y materias purificadoras (Galinier 2012, 369). La mierda permite reconstruir todo un sistema conceptual y las operaciones lógicas que dan testimonio de las interacciones entre sectores del espacio y de las relaciones entre conjuntos de existentes, y de éstos como generadores de coacciones. La mierda aglutina las propiedades de los sentidos químicos, y por extensión, de los pares

contrastivos articulados con el binomio pureza/mancilla. La mierda explicita la clave de la ética otomí de la podredumbre, tanto en el entorno inmediato como en los dispositivos rituales. Representa el soporte físico de un *modus cognoscendi* mediante el cual se teorizan las características de lo humano y los procesos que lo definen. Es el síntoma más significativo de la presencia de los ancestros, lo que señala la continuidad de las generaciones y de la acción fertilizante de los antepasados en el mundo de los vivos. Se relaciona con la senectud, con todo lo que expresa la putrefacción de las materias orgánicas, que termina como basura, es decir, deyecciones activas que constelan el espacio social.

Categorías y fronteras lábiles

La característica intrínseca del mundo es que está contaminado más allá de cualquier medida por la omnipresencia de la basura, los excrementos, como objetos “delicados” que expresan la presencia activa de los ancestros. En consecuencia, la acción de los humanos, mediante actos terapéuticos o simplemente la limpieza de escombros, consiste en controlar los excesos de esta mancilla, cuyos efectos se duplican mediante actos rituales de recontaminación del ecúmeno, como el Carnaval y la fiesta de muertos.

Al final, la mierda combina las propiedades del mundo de antes y de hoy, de los espacios cerrados y abiertos, mediante el trayecto de los excrementos entre el interior del cuerpo y el mundo exterior. La olfacción evoca tanto la muerte y los cadáveres como la hediondez de los genitales, del “plátano negro” del ancestro y de la vagina en estado de excitación. Según esta narración, el Carnaval hace las veces de glorificación de los excrementos mediante las performances que ritualizan los conceptos de mancilla, putrefacción, acto sexual, combinación de propiedades opuestas, confusión entre lo limpio y lo sucio, activación de la presencia del Diablo, y palabras obscenas, todo mediante un arte oratorio orientado a la valoración de la putrefacción como recapitulación del origen del mundo en los excrementos.

La mierda da a entender que las categorías se solapan constantemente, pues las clasificaciones sociales, rituales y cosmológicas se ubican dentro de un espacio conceptual muy inestable que no reconoce más que las transformaciones permanentes de lo indivisible en lo divisible, de lo masculino en lo femenino, de lo lleno en lo vacío, lo que despeja un paisaje conceptual ambiguo, en perpetuo desequilibrio. En esas condiciones, la mierda explicita con

sutileza cómo una sustancia puede servir de objeto semiótico complejo, a partir del cual se declinan las propiedades antitéticas de los existentes del cosmos, tanto los de aquí y ahora como los de allá y antes.

Las apariciones del Diablo en clave de animal alado (zopilote de cabeza roja, murciélago, búho) son el resultado de conductas deshonestas de individuos que negociaron un pacto con esta instancia. En cuanto a la diabolización de la mujer, se considera un atributo de la dinámica de los géneros y se explica a partir de la fusión de dos fuentes de influencia: por un lado, cristiana, popular y europea; por el otro, mesoamericana y colonial. El comercio del Diablo con la brujería da a entender que se trata de un fenómeno de importancia cardinal, mediante el papel de la mujer del Diablo, *suzithũ*, o del mismo Diablo en su posición de *Janus bifrons*. Si por un lado el Diablo resulta feminizado, con su pecho prominente y su cosmética exagerada que imita la de las prostitutas mestizas, por el otro, la mujer Diablo aparece masculinizada por la singularidad de sus órganos genitales: un pene retráctil que cambia de forma cada dos meses. Esta curiosidad anatómica debe conectarse con el poder de metamorfosis atribuido al Diablo, este incesante ir y venir de lo masculino a lo femenino, que rebasa los géneros y acumula las transformaciones intergenéricas e interespecíficas (Galinier 2016, 39). En cuanto a la mujer, ésta posee la capacidad de agredir a un “contrario” con su sangre menstrual, su orina o sus excrementos, mediante los cuales puede dirigir una maldad. Además, sus humores representan una amenaza para la cocción del chicharrón, en particular cuando está embarazada.

En términos anatómicos, aparecen dos elementos centrales en cuanto a la morfología del Diablo: los órganos reproductores (masculino y femenino) y el ano. En una constelación de creencias que subrayan el papel de la vía rectal y connotan las ideas sobre la defecación y la podredumbre, son numerosas las glosas que ponen de relieve el priapismo del Diablo y su tropismo erotómano y que ocupan un lugar primordial en la cosmovisión otomí. El deber de mancilla es una clase de imperativo metafísico y un juicio de existencia que pone en evidencia la necesidad de preservar un mundo “apestoso”.

Un vortex metafísico

Ahora, la distribución de *nzahki* en el espacio social no deja de recordar la infinita variedad de “puntos críticos” en los que puede verificarse su presencia

activa, incluso en los lugares donde se reportan excrementos (Galinier 1990, 148). Cuando un chamán muere, el terreno debe ser abandonado y la nueva casa debe construirse más lejos (Galinier 1990, 149). El suelo sigue siendo la “tierra sucia”, *s’o hoi*, cuerpo de los ancestros, madre devoradora y nutricia a la vez. El umbral de la casa es el lugar significativo de vectorización de las fuerzas patógenas, donde el chamán dispone las ofrendas que sirven de protección del lugar. La energía de la casa, de la “tierra muerta”, aparece como un elemento patógeno que pone en peligro la existencia misma del grupo doméstico: en tierra caliente se menciona el temor de la “fuerza” de la madera de la casa y las divinidades del monte (Galinier 1990, 150). Se reporta la omnipresencia de los antiguas, que suelen ocupar todo el territorio serrano, mediante sus testimonios materiales: los tepalcates encontrados en el suelo, los adornos en el altar del chamán, como elementos geofísicos antropomorfizados, y fuerzas móviles que circulan entre el monte y el pueblo, las cuevas y los espacios habitados. En especial, la abuelita de la tierra, uno de los antiguas de mayor importancia, se considera fuente de bienes, alimentos y agua. Se cree que las “semillas” son antiguas, de hecho, sus hijas. La ecuación semilla = antigua es en particular relevante en toda la Sierra y el Altiplano, y explica las precauciones que presiden su conservación en los baúles sagrados o los oratorios. Se reporta que la “tierra muerta” ocupa un lugar central en los dispositivos rituales de los chamanes. El suelo sigue siendo la “tierra sucia”, *s’o hoi*, cuerpo de los ancestros y receptáculo de toda clase de miasmas y sustancias odorantes. Por eso se impone evitar el solar de un difunto y no radicar en el terreno antes ocupado por un chamán. Por otra parte, los cimientos de la casa están en contacto con la madre tierra, *hmũhoi*. En San Pablito, cuando se construía una vivienda, se colocaba un árbol dentro y enseguida se cubría con figuras de papel que marcaban la presencia del “alma de la madera”. Se hacía un ritual para eliminar el enojo del “árbol muerto” (*tuyonza*), que desprendía una energía considerable. Con este fin, se edificaba una casa en medio y el chamán se dirigía al “Señor del árbol muerto”, *hmũyonza*, para controlar la energía nefasta, incluidos los excrementos.

Las interacciones entre los vivos y los elementos de la naturaleza son constantes, empezando por la tierra, asimilada a una mujer. El camposanto es considerado una entidad viva, cuyos efectos patógenos se mencionan con frecuencia: es “delicada”. Además, existen creencias que remiten a la geofagia de las mujeres embarazadas. La “tierra sucia”, *s’o hoi*, se relaciona con el placer y la fecundidad (Galinier 1990, 543-44). En los relatos míticos

también se mencionan mujeres “devoradoras de cenizas”, *sipospi*, y de muertos (Galinier 1990, 544), de cara y miembros hinchados, lo que refleja perversiones del orden social como eco de la defecación de sustancias nocivas. En los actos terapéuticos, se agrega un puñado de tierra a las ofrendas a la “mala obra”, antes de abandonarlas en el monte.

Conclusión

Para concluir, regresemos a la fórmula canónica en clave de binarismo universal postulada por Douglas, en la que se ordenan series congruentes de pares contrastivos dentro de un esquema estructural en el que la contaminación funge como una categorización que genera la oscilación entre los polos de la putrefacción y de la pureza. En el contexto otomí, esta visión no encaja con la omnipresencia de la suciedad como polo energético. Los excrementos, en particular, son parte del equipo de objetos que no se expulsan de acuerdo con los límites de las categorías por ser un material esencial en el proceso de reconstrucción del cosmos. Su eco repercute en un *vortex* desconcertante que concluye con la confesión de los pecados, suerte de *clinamen* en el que los diablos se embarran metafóricamente la mancilla del inframundo, el lugar en el que uno puede descubrir los últimos fundamentos del cosmos. Por esta razón, los excrementos son, como señalamos, buenos indicadores del acceso ritual a una experiencia metafísica. La ambigüedad que marca las fronteras de las categorías, en el idioma de Douglas, resuena en la ambivalencia sutil que caracteriza los preceptos nativos desconcertantes respecto de los excrementos. Para Douglas, la suciedad se presenta como una categoría relativa: “la suciedad fue creada por la actividad diferenciadora de la mente, fue un subproducto de la creación del orden” (Douglas 1966, 161).⁸ Si la suciedad se ubica necesariamente en esta suerte de *limes* de la sociedad humana, por ser investida de lo sagrado, en términos de la autora, en la Sierra Madre se admite que cualquier *quantum* de energía requiere una gestión cautelosa, como sugiere el término *šünt üški*, “delicado”, literalmente lo que se arranca, como la piel del sacrificado, el himen de la doncella y básicamente el *liber* de la corteza de ficus

⁸ “dirt was created by the differentiating activity of mind, it was a product of the creation of order” (Douglas 1966, 161).

con el que se elabora el papel amate, que se recorta en figurillas que el chamán utilizará en la acción ritual.

Por último, los excrementos evocan las propiedades específicas de un objeto transgeneracional, legado de los ancestros, lazo de unión entre humanos y animales, y hasta fenómenos astronómicos. Por eso *Una vieja historia de la mierda* merece una reconsideración de este abanico de glosas sutiles a la luz del corpus teórico de la obra de Alfredo López Austin. El lector descubrirá una pléyade de datos discretos u ostentosos, pero siempre relevantes, para definir los contornos de una sensibilidad mesoamericana de la defecación como una inclinación de tipo místico. Se evoca una “vieja” historia, es decir, una condición que remite a los eventos clave de la historia de la civilización. Como bien señala el autor: “la mierda tiene sus historias” (López Austin 1998, 14). Por eso, esta crónica hace las veces de vademécum sensible para orientar al lector en la maraña abrumadora de símbolos relacionados con los excrementos, que abarca todos los aspectos de la vida cotidiana, el ciclo ritual, el universo conceptual y la cosmología de un abigarrado complejo cultural. Nos incita con malicia a retomar una lectura lúdica —guiada por la impecable erudición de Alfredo López Austin, en el laberinto poético de las creencias y los ritos que albergan algunos pueblos del México indígena—, a recorrer una obra modesta, un gran libro.

BIBLIOGRAFÍA

- Báez Cubero, Lourdes. 2009. “Cuando los muertos llegan a jugar. El carnaval otomí en Santa Ana Hueytlalpan, Tulancingo, Hidalgo”. En *Los rostros de la alteridad. Expresiones carnavalescas en la ritualidad indígena*, compilación de Lourdes Báez Cubero y Gabriela Garret Ríos, 295-322. Veracruz: Consejo Veracruzano de Arte Popular.
- Báez Cubero, Lourdes. 2016. “El ciclo de los ancestros: ritualidad y recomposición del tejido social entre los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan, Tulancingo, Hidalgo”. En *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*, compilación de Lourdes Báez Cubero, 3: 297-323. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Brown, Peter. 1971. “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”. *The Journal of Roman Studies* 61: 80-101
- Caro Sevilla, Víctor. 2019. *Puxk'uai. Un ser de la oscuridad en la cosmovisión otomí*. México: Instituto Humboldt de Investigaciones Interdisciplinarias en Huma-

- nidades/Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo/El Colegio del Estado de Hidalgo.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Londres: Routledge/Kegan Paul.
- Dow, James. 2005. "The Expansion of Protestantism in Mexico. An Anthropological View". *Anthropological Quarterly* 78 (4): 827-51.
- Duschinsky, Robbie, Schnall Simone y Weiss Daniel, comps. 2016. *Purity and Danger Now. New Perspectives*. Londres: Routledge.
- Echegoyen, Artemisa y Katherine Voigtlander. 2007. *Diccionario yuhú (otomí de la Sierra Madre Oriental)*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Fagetti, Antonella. 2019. "Xüñfö Dëni o Santa Rosa, 'la que nos abre la mente y el corazón': ágape enteogénico y ritualidad otomí". En *Xüñfö Dëni. Santa Rosa. Trance enteogénico y ritualidad otomí*, compilación de Antonella Fagetti, Lourdes Báez Cubero, Gabriela Garret Ríos y Jorgelina Reinoso Niche, 9-84. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego".
- Freud, Sigmund. 1941a. "Charakter und Analerotik". En *Gesammelte Werke*, 7: 200-09. Frankfurt: Fischer.
- Freud, Sigmund. 1941b. "Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose". En *Gesammelte Werke*, 7: 378-463. Frankfurt: Fischer.
- Freud, Sigmund. 1941c. "Mythologische Parallele zu einer plastischen Zwangsvorstellung". En *Gesammelte Werke*, 10: 37-426. Frankfurt: Fischer.
- Freud, Sigmund. 1941d. "Vorreden". En *Gesammelte Werke*, 10: 447-56. Frankfurt: Fischer.
- Freud, Sigmund. 1941e. "Abriss der Psychoanalyse". En *Gesammelte Werke*, 17: 63-94. Frankfurt: Fischer.
- Galinier, Jacques. 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista.
- Galinier, Jacques. 2006. "Atracción y repulsión entre cuerpos humanos y animales en el México oriental. Concatenaciones simbólicas". En *Cuerpo y medicina. Textos y contextos culturales*, compilación de Beatriz Muñoz González y Julián López García, 243-55. Cáceres: Cicon.
- Galinier, Jacques. 2012. "Equilibrio y desequilibrio en el cosmos. Concepciones de los otomíes orientales". En *Los pueblos indígenas de Hidalgo. Atlas etnográfico*, compilación de Lourdes Báez Cubero, Gabriela Garrett Ríos, David Pérez González, Beatriz Moreno Alcántara, Ulises Julio Fierro Alonso y Milton Gabriel Hernández García, 369-79. México: Gobierno del Estado de Hidalgo/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Galinier, Jacques. 2016. "Un pensamiento de la noche. El dualismo crítico de los otomíes contemporáneos". En *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, compilación de Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier, 39-46. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Galinier, Jacques. 2017. "Signos coalescentes. Suturas del cuerpo-mundo en el panteón otomí central". En *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*, compilación de Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa, 2: 335-345. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Cultura/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Galinier, Jacques. 2019. "Ontologías reversibles. Las 'brujas' y las formas elementales de la depredación entre los otomíes del México oriental". En *Sinestesias, brujería y hechicería en el mundo hispánico*, compilación de Gerardo Fernández Juárez y Francisco Gil García, 365-90. Quito: Abya-Yala/Universidad de Castilla La Mancha, Seminario de Historia Social de la Población/Diputación de Toledo.
- Gallardo Arias, Patricia. 2009. *Ar xoke. El Carnaval entre los otomíes de San Bartolo Tututepec*. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo (Cuadernos de la Tradición).
- Garrett Ríos, Gabriela. 2013. "Identidad y alteridad entre los pentecostales otomíes de la sierra otomí-tepehua". Tesis de doctorado en historia y estudios regionales, Universidad Veracruzana.
- Klein, Cecelia. 1993. "Teocuitlatl, 'Divine Excrement'. The Significance of 'Holy Shit' in Ancient Mexico". *Art Journal* 52: 20-27.
- Lazcarro Salgado, Israel. 2012. "Los límites de la conversión religiosa: pentecostalismo sincrético en la Huasteca hidalguense". En *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*, compilación de Julieta Valle Esquivel, Diego Prieto Hernández y Beatriz Utrilla Sarmiento, 393-404. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Lenguas Indígenas/Universidad Autónoma de Querétaro/Instituto Queretano de la Cultura y las Artes.
- Leathem, Hilary. 2020. "Our (Dis)Orderly World: Thinking with Purity and Danger in the 21st Century". *History of Anthropology Review* 44: <https://histanthro.org/bibliography/generative/our-disorderly-world/>.
- López Austin, Alfredo. 1988. *Una vieja historia de la mierda*. México: Ediciones Toledo.
- López Austin, Alfredo. 2015. "Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones metodológicas". *Estudios de Cultura Náhuatl* 49: 161-97.
- López Austin, Alfredo y Francisco Toledo. 2009. *Une vieille histoire de la merde*. Montreuil: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Le Castor Astral.

- Rainelli, Federica. 2019. “Detrás de la máscara. Usos y significados del cuerpo en los rituales otomí (México)”. Tesis de doctorado en antropología social y etnología, Università degli Studi di Padova/École des Hautes Études en Sciences Sociales, Padua/París.
- Reinoso Niche, Jorgelina. 2018. “Recortando en el mundo: cuerpo, curandero y recortes de papel brujo entre los otomíes”. Tesis de doctorado en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Spiro, Melford. 1968. “Religion and Myth. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*”. *American Anthropologist* 70 (2): 391-93.
- Stofferahn, Steven. 1998 “The Power, the Body, the Holy: A Journey through Late Antiquity with Peter Brown”. *Comitatus* 29: 21-46.

SOBRE EL AUTOR

Jacques Galinier es doctor en etnología (Universidad de Burdeos, 1975) y doctor ès-Lettres por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París, 1985). Entre sus publicaciones pueden citarse *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (1990), *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología sicoanalítica* (2009) y *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad* (2016).

El *calpulli*: la perspectiva etnológica

The Calpulli: The Ethnological Perspective

Andrés MEDINA HERNÁNDEZ

Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Instituto de Investigaciones Antropológicas
tacubaya18@gmail.com

Resumen

El *calpulli* ha sido objeto de una amplia discusión entre los estudiosos del México antiguo; para unos es una organización gentilicia, para otros es una categoría político-administrativa. En este ensayo analizamos ambas propuestas, planteando que constituye parte de un tema más amplio, el de la organización social de las comunidades mesoamericanas en las que se articula el trabajo agrícola, el parentesco y la cosmovisión.

Palabras clave: *calpulli*, organización social, comunidades mesoamericanas, parentesco, agricultura mesoamericana, Mesoamérica

Abstract

The calpulli has been a subject of intense discussion among researchers focusing on ancient Mexico. On the one hand we find those who assume it is a kinship organization, while on the other, there are those who regard it is a political-administrative unit. In this essay we propose, based on ethnographic information, that the calpulli is an aspect of the broader theme of social organization among Mesoamerican communities, in which there is a profound relationship with agricultural work, kinship, and worldview.

Keywords: *calpulli*, social organization, Mesoamerican communities, kinship, Mesoamerican agriculture, worldview



Introducción

En un coloquio celebrado el 17 de octubre de 2016 en el Instituto de Investigaciones Antropológicas, Alfredo López Austin presentó una ponencia titulada “Recapitulación de un viejo debate suspendido” en la que recuperaba una polémica en torno al *calpulli*. En ella se enfrentan dos interpretaciones: una que enfatiza sus características como organización gentilicia, es decir basada en el parentesco; otra que prioriza su función político-territorial, es decir administrativa. Ya antes Pablo Escalante Gonzalbo (1990) había publicado una síntesis de esta discusión en la que revelaba las dos posiciones en juego, aunque sus autores no mencionaban directamente a sus opositores. Por un lado estaban Pedro Carrasco, Luis Reyes y Mercedes Olivera, que defendían la caracterización del *calpulli* como entidad político territorial; por el otro, Alfredo López Austin y Víctor Castillo, en la posición opuesta, la gentilicia. Sin embargo, la discusión quedaba abierta y sin resolverse con nuevos argumentos, de tal manera que López Austin la recuperó y reactivó, pues seguía siendo una cuestión fundamental para entender la base económica y social de las sociedades mesoamericanas.

La importancia de esta discusión quedó expresada desde la obra fundamental de L. H. Morgan, quien, en su secuencia evolutiva de la humanidad, sitúa al *calpulli* en la etapa media de la barbarie, definiéndolo como un clan igualitario, semejante al de los iroqueses. Su discípulo Adolph Bandelier defendió inicialmente la tesis contraria, la de la complejidad social y económica del *calpulli*; sin embargo, posteriormente se alineó con la posición de su maestro. Años más tarde, en 1929, Manuel M. Moreno, discípulo de Alfonso Caso, presentó su tesis sobre la sociedad “azteca” en la que mostró su carácter estatal. Finalmente, ya en los años cuarenta del pasado siglo, Paul Kirchhoff planteó la existencia de un clan cónico, base de sociedades complejas, frente a los clanes unilineales, propuesta que Arturo Monzón empleó como marco teórico en su tesis de etnología, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en 1949. De acuerdo con Monzón, “los habitantes de Tenochtitlan pertenecían a calpules, los cuales presentaban características de clanes ambilaterales, con gran tendencia a la endogamia y fuertemente estratificados. Estos clanes determinaron la propiedad de las tierras, la división social del trabajo, la división territorial y la estratificación social” (Monzón 1949; Medina 1990, 32). Sin embargo, esta propuesta no fue aceptada por los especialistas y quedó marginada. Posteriormente, los trabajos históricos de Pedro Carrasco y Alfredo López

Austin establecieron los términos de la polémica que reveló Pablo Escalante (1990) y confirmó claramente López Austin en la ponencia presentada en 2016.

En este ensayo abordaremos el tema del *calpulli* desde la perspectiva etnológica, es decir a través del método comparativo, particularmente con los datos de la etnografía mesoamericanista, de la lingüística y de la historia. Partimos de la premisa que reconoce los procesos milenarios de continuidad de las lenguas amerindias hasta nuestros días, así como de la presencia, también milenaria, de la agricultura mesoamericana, es decir el agroecosistema sintetizado en la milpa. Este agroecosistema requiere de una organización del trabajo específica que se expresa en las características de los sistemas de parentesco y en la organización del trabajo agrícola.

Hasta ahora el tema del *calpulli* se ha mantenido en sus límites históricos y se ha centrado en la situación del Altiplano, particularmente los pueblos nahuas de la Cuenca de México en el siglo xvi bajo el dominio de la Triple Alianza, pero en particular bajo la administración del gobierno de Mexico-Tenochtitlan, en la fase final del Posclásico. Sin embargo, la base económica y social de los pueblos mesoamericanos es la misma en toda la extensión de esta civilización, es decir la producción agrícola centrada en la milpa, la cual a lo largo de su milenaria historia ha desarrollado numerosas técnicas para obtener la mayor productividad. Como sabemos por contribuciones recientes, como la de Silvia Terán y Christian Rasmussen (2009), la manipulación genética de las plantas que componen la milpa ha generado, a lo largo de los siglos, nuevas razas y variedades que responden a las condiciones específicas donde se realiza esta agricultura, lo que ha contribuido a una mayor productividad y una adaptación a las diferentes regiones que abarca este agroecosistema.

La tesis hidráulica, que ha ocupado a varias generaciones de arqueólogos a partir de los planteamientos de Pedro Armillas, abrió el conocimiento de las numerosas y creativas técnicas para el manejo de las milpas, particularmente el manejo del agua y la modificación de las condiciones del terreno, para garantizar la productividad y la reproducción social y cultural de sus practicantes. No obstante las contribuciones de esta perspectiva teórica, particularmente en el campo de las técnicas agrícolas, ha dejado fuera de sus planteamientos cuestiones fundamentales para entender el sistema mesoamericano, como el papel que tiene la reproducción de las concepciones del mundo, por las que se establecen las bases de su pensamiento —sobre todo el refinamiento de la organización del trabajo en la

milpa, donde se producen los elementos básicos de su subsistencia y se reproduce la fuerza de trabajo— y las premisas de su cosmovisión.

La milpa constituye una matriz espacio-temporal en la que se producen y reproducen las concepciones del mundo que caracterizan a la civilización mesoamericana (Medina 1990), y la organización del trabajo define los procesos más eficaces para la producción de la milpa. En este movimiento se produce y reproduce la concepción del mundo tal como se advierte en los complejos rituales que se realizan a lo largo del ciclo agrícola tanto en la milpa misma como en los centros comunales y regionales. La expresión plástica y sintética de la cosmovisión es el quincunce, figura que marca las cuatro esquinas y el centro y que se desdobra tanto en las ricas expresiones rituales de las comunidades contemporáneas como en las elaboradas expresiones simbólicas de los *altepeme*, incluso en las concepciones que se reconocen en las grandes ciudades estudiadas y reconstruidas por la arqueología.

La base social y económica de los pueblos mesoamericanos es lo que Claude Meillassoux (1977) ha llamado la comunidad doméstica. Dicha comunidad está constituida por grupos de trabajo patrilineales y es característica de las sociedades cerealeras en contraste con las sociedades que se sustentan con el cultivo de tubérculos y se organizan en sistemas matrilineales. La unidad social mínima es un grupo doméstico patrilineal en el que los varones trabajan en los campos de cultivo (las milpas) mientras las mujeres despliegan su trabajo en el solar, donde está la vivienda y el área de plantas cultivadas empleadas mayormente para la alimentación y en menor medida para el cultivo de plantas medicinales, de ornato y condimentos. El huerto, ubicado también en el espacio del solar, es el que provee de materiales para la construcción de las casas, la elaboración de muebles, las artesanías, la hechura de herramientas de trabajo y la producción de frutales, entre otros usos. Además, las mujeres cuidan de los menores de edad y de los ancianos, así como de los animales domésticos, de los cuales el más importante, por su simbolismo, es el guajolote (*meleagris pavo*). Con la colonización hispana se incorporaron otros animales domésticos a este espacio, como las gallinas y los cerdos, también bajo la responsabilidad de las mujeres. A este espacio se incorporaron, asimismo, el ganado ovino y caprino, atendido por niños y ancianos.

Podemos decir que en la tradición mesoamericana el perro se asocia con la actividad masculina, pues acompaña a los hombres a la milpa, tanto para cuidarla como para cazar a sus depredadores, en tanto que el guajolote se asocia con el espacio femenino. Esta relación se advierte sobre todo

en las ceremonias de entrega del “pago de la novia”, el cual, aunque incluye varios componentes, está constituido principalmente por guajolotes —vivos o preparados en viandas rituales específicas—. Así, la base organizativa de la milpa se compone del espacio masculino, un grupo de varones ligados por un parentesco patrilineal, y el femenino, representado por las mujeres situadas en el solar. Ambos espacios, y sus actividades respectivas, son complementarios y constituyen la unidad social y económica mínima. Esto se confirma en las concepciones sobre la unidad social básica en las prácticas rituales, compuesta de marido y mujer. De hecho, en los pueblos me-soamericanos se considera al matrimonio la expresión de madurez y ciudadanía: la pareja de marido y mujer actúan como unidad mínima en los rituales. Los solteros permanecen en la condición de niños mientras no se casen, no importa la edad que tengan.

Los grupos de trabajo se constituyen patrilinealmente, como lo muestra la residencia patrilocal, y se organizan en familias extensas, sea que éstas residan en la misma casa o que se instalen en viviendas próximas para constituir una unidad mayor como la ranchería, el paraje o el barrio. Una característica importante de estos grupos familiares es que son exógamos, por lo que un acontecimiento fundamental para su reproducción es el complejo proceso de adquisición de mujeres de otros grupos patrilineales. Esto conduce a un largo proceso de negociación entre las dos familias involucradas, una situación delicada que implica resistencias y genera un ambiente tenso que con frecuencia requiere de intermediarios representantes de ambas familias. Como apunta Meillassoux (1977, 41), se trata de una relación política en la que se establece una alianza entre las dos familias involucradas, las cuales intercambian elementos rituales. Sobre todo, lo que se busca es una compensación adecuada por la separación de una mujer de su grupo familiar, la cual se incorporará entonces al grupo del esposo.

En estos sistemas patrilineales las mujeres carecen de derechos sobre la tierra, pues se incorporan al grupo del marido, en algunos casos adoptando el apellido de éste, en otros manteniendo su nombre de pila, pero sin transmitirlo a sus descendientes. A la muerte del esposo, la mujer conserva el derecho a la posesión de la tierra en representación de sus hijos varones. De otra forma, la mujer es expulsada del grupo familiar en lo que al acceso a la tierra se refiere. Esto ocurre principalmente cuando no hay hijos.

Así, la célula social mínima, unidad de producción y de reproducción, es el grupo familiar ligado patrilinealmente, el cual establece relaciones de alianza y de intercambio con otros grupos patrilineales para constituir lo

que Meillassoux ha llamado la comunidad doméstica (1977, cap. 1). Esta comunidad se constituye así en una unidad de producción y de reproducción social y cultural, lo que se expresa en los rituales colectivos organizados a lo largo del ciclo agrícola y en los momentos significativos del ciclo de vida. Es, además, una unidad política.

A continuación, seguiremos varias pistas etnográficas para recoger y mostrar datos que muestran la vigencia de este planteamiento, con algunos apuntes históricos. El objetivo es mostrar que el tema del *calpulli*, y la polémica en la que participó nuestro amigo y maestro Alfredo López Austin, es parte de una temática mayor sobre las bases económicas y sociales de la civilización mesoamericana, vigentes y representadas por los pueblos que comparten esta tradición.

Los datos de la etnografía mayense

Las primeras informaciones sobre la presencia de calpules en las comunidades mayenses contemporáneas proceden de los Altos de Chiapas. Aunque existen en esta región comunidades con un asentamiento nucleado, es en las dispersas donde se ha encontrado esta forma de organización. Es habitual en todas estas comunidades de los Altos que el trabajo en las milpas constituya la base de su economía. Dichas milpas son trabajadas por grupos domésticos patrilineales agrupados en parajes, asentamientos que reúnen a varios patrilinajes exogámicos reconocidos por la posesión de un apellido tseltal.

La presencia de clanes es una cuestión un tanto controversial, pues mientras Villa Rojas (1947) los reconoce en la presencia de los apellidos hispanos en Oxchuc, comunidad tseltal, Calixta Guiteras reconoce los clanes en Cancuc, también tseltal, en los tres grupos que la componen, con un territorio definido, con un mito de origen y una cueva donde residen sus dobles nahuales. Estos clanes son exogámicos y patrilineales. Los apellidos hispanos no tienen ninguna función en su organización social. En Chenalhó, tsotsil, Guiteras (1965, 67) niega también a los apellidos hispanos la función de clanes, “que no tienen función alguna en la actualidad”.

La importancia del trabajo de Villa Rojas (1947) es la referencia a la organización social y política de Oxchuc en dos mitades (llamadas calpules): una “mayor” y otra “menor”, encabezadas cada una por una jerarquía tradicional dirigida por un funcionario llamado *k’atinab*, “el que calienta”.

Estos calpules no tienen un referente territorial, pues en ellos la pertenencia se transmite por herencia patrilineal. Los patrilineajes son llamados *ts'umbajil*, pero tampoco están localizados. Se distribuyen en todo el territorio comunal, en el que la unidad social significativa es el paraje y donde se asientan los grupos domésticos patrilineales que son exógamos en relación tanto con el apellido hispano como con el mayense.

En San Pablo Chalchihuitán, los patrilineajes “se originan en cada uno de los cinco calpules en que se divide la comunidad, e inclusive parece que tienen una localización definida dentro del calpul. Esta gran división mantiene su autonomía en relación al control social, al trabajo cooperativo, a la organización religiosa ligada a los rituales de tipo agrícola, a los matrimonios y a la administración en general” (Guiteras 1951, 199). Los ancianos encabezan la jerarquía interna del calpul y son los representantes ante las autoridades de la cabecera. Cada calpul tiende a ser endógamo. “El rasgo sobresaliente de esta comunidad es la localización de lo que se llama el calpul, y su control sobre un territorio definido”; además, la terminología de parentesco es del tipo llamado Omaha. En este sistema de parentesco “se aplica un mismo término a hermanos y primos paralelos siendo diferente la designación para los primos cruzados”, además, cambia la filiación de generación al agrupar a los “hijos del hermano de la madre y a los hijos de la hermana del padre con los hijos de las hermanas (o con hijo o hija de un Ego femenino)” (Guiteras 1982, 155).

Un dato significativo, relacionado con este tipo de parentesco, es el que anota Calixta Guiteras sobre las costumbres matrimoniales, pues encuentra en ellas la práctica del levirato y el sororato. “Un hombre generalmente se casa con la hija de la hermana del padre o con la hija de su propia hermana”, lo que refleja las especificidades de estas relaciones de parentesco con una orientación patrilineal (Guiteras 1951, 206).

San Pedro Chenalhó se organiza en tres calpules o secciones, dos de los cuales están encabezados por seis principales, en tanto que el tercero tiene solamente cinco. El papel de sus dirigentes es organizar los rituales agrícolas de cada paraje, la unidad residencial fundamental. Un documento de la primera mitad del siglo XIX nos permite reconocer aspectos fundamentales de su organización social relacionados con los calpules. Cada uno de los tres calpules o secciones, como también les llaman, tenían un gobernador y un alcalde que encabezaban a cuatro regidores y diez mayores o alguaciles, un mayordomo de cabildo y convento, tres porteros y otros cargos menores. Para el servicio del sacerdote se nombraba a cuatro sacristanes y

seis fiscales, además de los alféreces que organizaban las fiestas comunales. Todos estos cargos eran anuales. Eran importantes los alguaciles y los regidores por su conocimiento de las familias de cada calpul, “tanto para el cobro de contribuciones y llamados que se ofrecen en el Ayuntamiento, como para reunir los derechos de las festividades que se celebran y el sustento que dan al párroco” (Martínez 2021, 297).

Una comparación de las terminologías de parentesco hecha por Calixta Guiteras (1982) en tres comunidades tsotsiles (Chalchihuitán, Chenalhó y Chamula) muestra un proceso de cambio que va de un sistema Omaha, en el que se expresa una terminología con una orientación patrilineal extrema, a una bilateral, que abarca a parientes de los lados paterno y materno, lo que Guiteras explica por las condiciones de Chamula, donde la escasez de la tierra obliga a repartirla tanto entre hombres como entre mujeres, es decir donde la herencia es bilateral. Este proceso de cambio se relaciona con el despojo de las tierras de las comunidades mayenses por los terratenientes chiapanecos, fenómeno que se acentuó durante el siglo XIX con el argumento de “denunciar” las tierras ociosas en manos de particulares.

Como apunta Jan Rus (2002, 148), para 1850 las comunidades indias habían sido despojadas de sus tierras sobrantes. Así, las comunidades de tierras bajas fueron arrasadas por agricultores agresivos ansiosos de aprovechar esas tierras, y la población original fue materialmente expulsada, refugiándose en las ciudades. En las tierras altas, los acaparadores de tierras agruparon a comunidades enteras, excepto el ejido central, para formar grandes fincas. “Este fue, en mayor o menor grado, el eventual destino de las 25 aldeas tzotziles y tzeltales que aún existían en la época de la Independencia”. Este fue el caso de San Juan Chamula, cuyas tierras rodean prácticamente a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. En 1846, la familia Larráinzar “denunció” tres cuartas partes de la tierra de Chamula, es decir 476 caballerías (47 600 hectáreas) de un total de 636 (Rus 2002, 149).

Una de las mejores referencias sobre la presencia de los llamados calpules en las comunidades mayenses contemporáneas es la investigación realizada por Alain Breton en Bachajón, una comunidad tseltal integrada por dos barrios con organización social diferente debido a sus orígenes históricos. El barrio en el que se hace la investigación es San Sebastián, organizado en cuatro calpules a los que se llama, en tseltal, *k'atinajibal*. Cada calpul tiene su nombre en tseltal, aunque sus integrantes, los patrulinajes, se encuentran dispersos por todo el territorio comunal. En la cabecera se sitúan “de par en par a cada lado de la calle principal. Sin embargo, fuera

de este perímetro, es decir en la zona rural del barrio, no tienen un territorio definido” (Breton 1984, 29).

La pertenencia a uno de los calpules da derecho al cultivo de la tierra, la cual es propiedad colectiva de los patrilinajes. “La tierra pertenece a los ancestros del linaje que la han desmontado y cultivado. Se transmite dentro de cada grupo patronímico tzeltal y no puede ser objeto de venta ni de alquiler” (Breton 1984, 91). Así pues, la filiación es patrilineal, lo que conduce a una residencia patrilocal y a la transmisión de los bienes también por el vínculo paterno fundada en un sistema terminológico de tipo Omaha. “Por definición, los linajes son grupos territoriales que aseguran a sus miembros la posesión de la tierra” (Breton 1984, 130). La residencia, el trabajo en la milpa y las actividades rituales son realizados por los patrilinajes bajo la autoridad de los más ancianos de cada linaje o de su segmento local. Estos grupos patronímicos son exógamos (Breton 1984, 134).

Breton considera que la presencia y uso de los apellidos hispanos conduce de hecho a dos sistemas patronímicos distintos, en detrimento de los mayenses, los cuales son el referente central para reconocer la presencia de los patrilinajes. En total existen 44 patronímicos en los cuatro calpules, de los cuales 37 se vinculan a un solo calpul (85%), en tanto que el 15% restante se reparte en dos, tres o cuatro calpules a la vez. El calpul es una categoría cuatripartita que ocupa un nivel intermedio entre los linajes exógamos y la comunidad de San Sebastián, que es una de las dos mitades de Bachajón (Breton 1984, 139).

Los calpules de San Sebastián no tienen ninguna función matrimonial —ésta remite a los patrilinajes—, pero si constituyen la base de la organización comunitaria: no solamente distribuyen sus casas en territorios definidos, también tienen su respectivo panteón en la cabecera (Breton 1984, 144). Cada calpul está encabezado por un *k’atinab* y un alguacil (cargos permanentes), en tanto que los cargos de capitanes, encargados de los ceremoniales del ciclo festivo comunitario, son elegidos anualmente por el *k’atinab* y expresan un carácter rotativo entre los cuatro calpules.

Con respecto al sistema de parentesco —cuya terminología es del tipo Omaha, su residencia es patrilocal y su filiación patrilineal—, éste no parece estar afectado por la bilateralidad. “Las características del sistema son, pues, perfectamente definidas: clara distinción entre primos paralelos (que se asimilan a hermanos) y primos cruzados. Estos últimos son asimilados del lado materno a hermanos de madre y a madres (primas), del lado paterno a hijos de hermana o a nietos (*ichan* o *mam*) y clasificados como parientes

de generación +1 y parientes de generación -1 (o -2) respectivamente” (Breton 1984, 156). Dos términos son sintomáticos de este sistema: *lekol* (tío materno) y *tut nan*, que designa a todos los hombres y a todas las mujeres del patrilineaje de la madre; “el primero, marca la institucionalización de un matrimonio interindividual en una generación dada, bajo la forma de una alianza entre linajes, la cual se perpetúa y continúa válida para los miembros de las generaciones de descendientes” (Breton 1984, 156). Por otra parte, el término *tut nan* expresa la asimilación de las mujeres del patrilineaje materno y, en consecuencia, de las primas cruzadas matrilineales a una categoría de pariente próximo, lo que se corresponde con las primas cruzadas patrilineales asimiladas a las categorías de hermana (*ichan*) o nieto(a) (*mam*) (Breton 1984, 156).

La vigencia de esta organización social conduce a un intercambio generalizado de las mujeres por la articulación de cuatro grupos (ego, madre de ego, madre del padre de ego y esposa de ego). “Es el linaje, y en algunos casos uno de los subgrupos surgidos de su segmentación, el que controla el uso de la tierra a escala local, así como la circulación de las mujeres dentro de los distritos matrimoniales; pero es, sobre todo, como grupo territorial localizado que él asume esas funciones” (Breton 1984, 239). Es decir, a través de la vigencia de este sistema de parentesco se establecen relaciones de trabajo y cooperación que fortalecen las actividades desarrolladas en la milpa, base de la producción socioeconómica y de la reproducción social y cultural.

Los datos de la etnografía de los mayas peninsulares nos ofrecen la posibilidad de reconocer una organización social semejante a la de las Tierras Altas, basada también en el trabajo agrícola, con la milpa como eje central. Desde el punto de vista de la organización del trabajo, la milpa se compone de dos partes fundamentales: la masculina, expresada en el trabajo que se hace en el monte, luego de haber desbrozado el terreno; la femenina, correspondiente a la vivienda y su solar, o traspatio, a cargo de las mujeres, quienes cultivan también en el traspatio maíz y otras plantas alimenticias, además de plantas medicinales, de ornato y condimentos. Es la unidad de estas dos partes lo que constituye la célula básica de los pueblos mesoamericanos.

La organización patrilineal de los mayas de Tierras Bajas fue sugerida desde el trabajo de Fred Eggan (1934) a partir del análisis de fuentes coloniales. La etnografía ha confirmado la presencia de principios patrilineales con residencia patrilocal, herencia de la tierra por vía paterna y patrilineajes

exógamos, así como la práctica del matrimonio entre familias extensas, las cuales refuerzan los vínculos entre sus miembros para constituir grupos solidarios en el trabajo y en la ritualidad.

La terminología de parentesco establece distinciones significativas para la organización social. El grupo patrilineal es llamado en el maya peninsular *ch'i'ibal*, el cual se relaciona con cierta territorialidad; en cambio, al conjunto de grupos domésticos que ocupan un mismo solar, ligados patrilinealmente, se los conoce como *éet k'i'ikel*, “de la misma sangre”, término correspondiente a la familia extensa (Quintal et al. 2003, 317).

En esta organización social la herencia se establece por la línea masculina, donde el hijo menor, el *jt'uup*, hereda la casa de los padres. A los parientes de ambos lados, tanto consanguíneos como afines, se les llama *laak'o'ob*. Un conjunto de familias extensas, *éet k'i'kelo'ob*, residentes en una misma área pueden llegar a formar un *ch'i'ibal*. Una característica, referida por Eggan (1934), es el matrimonio entre primos cruzados, el cual alude a una situación más compleja: el matrimonio de varios miembros de una familia extensa con los de otra, también extensa, estableciéndose así una red de intercambios de mujeres.

El entrelazamiento de grupos patrilineales asume diferentes formas a través del matrimonio, como el que se establece entre dos o tres hermanos con dos o tres hermanas; dos hermanos y una hermana, casados con dos hermanas y un hermano; una hermana y un hermano casados con un hermano y una hermana. Estos procesos fortalecen los nexos entre familias patrilineales y tienden a constituir grupos de trabajo (y rituales) y contribuyen al control de los recursos, como la tierra. “En Ek Balam, en el oriente de Yucatán, no sólo se encontró que los de apellido Chan tendían a casarse entre ellos sino que cuando una familia iniciaba una relación exogámica con otra de alguna comunidad, varios miembros de ambas tendían a contraer matrimonio entre ellos” (Quintal 2003, 316).

La unidad básica es la familia patrilineal de tres generaciones, que incluye al padre de Ego, a los tíos paternos, a los hermanos y a los primos paternos, a los hijos y a los sobrinos paternos. Es lo que se llama, en maya, *éetk'i'ik'elo'ob* (parientes de la misma sangre). A este núcleo se incorporan otros miembros, sea por alianzas matrimoniales o por parentesco ritual. Esta lógica parental tiene semejanzas con el *kúuchte'el*, compuesto por grupos de casas de familias extensas que se identificaban con un topónimo, registrado para los mayas antes de la colonización hispana. “El *kúuchte'el* fue de algún modo una unidad de trabajo, en otros términos, las unidades

domésticas desarrollaron mecanismos de cooperación y ayuda mutua y más tarde los españoles denominaron al *kúuchte'el* barrio, parcialidad, estancia, colación, anexo y milpería” (Quintal et al. 2003, 331).

En la actualidad esta configuración espacial compuesta por parientes ligados por nexos patrilineales adquiere una denominación informal que procede del apellido paterno más importante, como “la calle de los Canules”, por encima de la denominación oficial que tenga esa calle. “En comunidades pequeñas de reciente repoblamiento y con tendencia a la endogamia como Yaxuná, la predominancia de los apellidos Canul, Poot, Chuc y Chan expresa claramente este fenómeno espacial. Aun en pueblos grandes como Popolá encontramos núcleos territoriales ocupados por parientes que comparten el mismo apellido paterno: Couoh, Pech y Chuc” (Quintal et al. 2003, 332).

Toda esta información etnográfica procedente de las comunidades mayenses muestra la importancia central que tienen las relaciones de parentesco para la configuración de los llamados patrilineajes, unidades de parentesco exógamas con residencia patrilocal y transmisión de la tierra por la vía paterna. Esta organización responde a las exigencias del trabajo en las milpas, lo que permite la constitución de grupos de trabajo grandes ligados por el parentesco con una jerarquía de autoridad encabezada por el patriarca.

La conjunción de diversos patrilineajes que comparten un mismo espacio, tanto residencial como en el trabajo, constituyen las unidades significativas en las que podemos reconocer a la comunidad doméstica señalada por Claude Meillassoux (1977) para las sociedades cerealeras. Estas comunidades reciben un nombre relacionado con características específicas de la topografía o del paisaje, o bien, como en el caso de los mayas peninsulares, son llamadas *ch'i'ibal*.

En las Tierras Altas mayenses los patrilineajes que ocupan un mismo territorio y poseen una organización político-religiosa son los calpules descritos por Calixta Guiteras para Chalchihuitán, Chenalhó y Cancuc. En Oxchuc, los patrilineajes se distribuyen en diferentes parajes, pero se organizan en dos grandes unidades político-religiosas llamadas calpules, encabezadas por un funcionario, un anciano al que se conoce como *k'atinab*. Por otro lado, en Bachajón, en el barrio llamado San Sebastián, encontramos que su organización político-religiosa se compone de cuatro calpules, cada uno de los cuales está encabezado por un anciano, el *k'atinab*, y se distribuyen en su respectivo espacio en la cabecera. Si bien la base fundamental

de los miembros de la comunidad son los patrilinajes, poseedores de la tierra, con un sistema de parentesco de tipo Omaha, éstos no tienen una filiación con los calpules. Es a través del ciclo ritual que las autoridades organizan y articulan a los patrilinajes; es decir, estos calpules son unidades político religiosas, tal como lo mostró Alain Breton (1984).

La etnografía de los nahuas contemporáneos

Resulta sorprendente no encontrar en las comunidades nahuas contemporáneas la presencia del calpul. Si nos atenemos a las etnografías publicadas, este tema parecería confinado al ámbito de la historia. Sin embargo, nuestra intención es proponer que, para reconocerlo, en tanto forma de organización social, tenemos que acudir a los datos referidos al trabajo en la milpa y a las relaciones de parentesco en lo que se refieren tanto a las categorías del sistema como al proceso de articular grupos de parientes a través de la unión conyugal de dos de sus miembros. Este planteamiento parte de la premisa de que la base de las comunidades está configurada por los requerimientos organizativos de la milpa, es decir que las comunidades milperas expresan en el trabajo y en el matrimonio los procesos de producción y de reproducción social y cultural, con lo que se establece una continuidad con las características generales de la historia y la cosmovisión mesoamericanas.

Una de las primeras monografías centradas en las relaciones de parentesco en comunidades nahuas es la llevada a cabo por Hugo Nutini en San Bernardino Contla, Tlaxcala. En esta comunidad se conjuga la actividad agrícola, el trabajo en la milpa, con el trabajo asalariado en la industria textil, en la que se elaboran cobertores y otras prendas de lana. La organización comunitaria se compone de barrios, y cada barrio es definido como un grupo de hombres ligados por parentesco patrilineal con sus hijos casados y sus descendientes, así como los hijos solteros y las nueras, o sea las esposas de sus hijos. Estas mujeres rompen con su barrio y adquieren la membresía del de su marido (Nutini 1968, 114).

Cada barrio tiene un número fijo de apellidos nahuas que remiten a alguna característica topográfica del terreno. Para Nutini cada apellido nahua representa un linaje, aunque no existe un término local, en náhuatl o español, para designarlo. El autor lo define como un grupo bien organizado de parientes que muestra un alto grado de integración económica, social, ritual y religiosa (Nutini 1968, 123).

Los linajes son unidades residenciales dentro de los barrios. En términos formales los linajes son unidades de parentesco localizadas, patrilineales, exógamas, con funciones sociales, económicas, rituales y religiosas de carácter corporativo. La pertenencia al linaje está determinada por nacimiento a través del padre. Las mujeres adquieren el apellido del marido. Además de regular el matrimonio y poseer un nombre común, el linaje tiene importantes funciones religiosas, sociales y económicas. Es el grupo de apoyo cuando se asume un cargo político o religioso (Nutini 1968, 124).

El linaje puede alcanzar de dos a once generaciones, a partir del fundador: puede ser localizado, semilocalizado o no localizado; incluye de 1 a 52 grupos domésticos, de 1 a 76 familias nucleares, o hasta 21 familias extensas (Nutini 1968, 159).

El trabajo agrícola de tiempo completo lo realizan 328 grupos domésticos, los cuales se dedican también a elaborar pulque. Mujeres e hijos ayudan en el trabajo agrícola. Los adolescentes ayudan en el trabajo desde los trece años, realizando actividades como cualquier adulto (Nutini 1968, 189).

La familia extensa entera participa en los momentos cruciales del trabajo en la milpa, como la siembra, las limpias y la cosecha. Si la familia tiene varias milpas, se trabajan primero las asignadas al jefe, el patriarca, siguiendo las de los hijos en un orden jerárquico. Cuando las familias requieren apoyo para trabajar sus milpas acuden primero a las familias nucleares de su linaje, con el sistema de manovuelta. Cuando se recibe el apoyo de personas no emparentadas es obligación de la familia proveer comida y bebida a los trabajadores. Después de las faenas, que duran uno o dos días, se ofrece una comida, dando a los ayudantes como forma de agradecimiento ollas de mole para llevar a su casa (Nutini 1968, 228).

Las autoridades de cada barrio son llamados *tiaxca* o *pipilotzin*, los cuales cumplen las siguientes funciones: 1) son representantes en relación con sus intereses económicos, con las tierras comunales o en disputas con otros barrios; 2) administran las tierras comunales, otorgándoselas a los responsables de las mayordomías del barrio; 3) constituyen la autoridad final en la designación de cofrades y fiscales; 4) actúan como moderadores en las actividades religiosas del barrio; 5) funcionan como mediadores entre los miembros del barrio que acuden con pleitos por rapto, robos, conflictos familiares o malentendidos entre linajes (Nutini 1968, 115).

Un dato significativo que apoya los requerimientos de la fuerza de trabajo para lograr mayor eficiencia en la productividad de la milpa es el que aporta H. Nutini en relación con la poliginia encontrada en Contla, pues

registra la presencia de 209 familias poligínicas, en las que dos hombres tienen cuatro mujeres, cinco tienen tres esposas y 202 tienen dos esposas, de las cuales 37 son casos de poliginia sororal. En cuanto a la residencia, de un total 49 casos: en siete el esposo vive con más de dos mujeres no emparentadas en la misma casa, en 37 lo hace con dos hermanas, y en cinco casos vive con dos mujeres no emparentadas. Otra situación, que suma 160 casos, es aquella en la que el esposo vive con una mujer y mantiene casas separadas para las otras. Más que una “continuidad prehispánica” sugerida por Nutini, se busca la fuerza de trabajo de las mujeres, pero sobre todo de los hijos varones (Nutini 1968, 305, 312). Llama la atención que el autor no consigne la terminología de parentesco ni explique la razón de esa ausencia, particularmente si se toma en cuenta la importancia que tiene en los ámbitos jurídico y ritual.

La investigación etnográfica de Alan R. Sandstrom (2010) en Amatlán, una comunidad nahua de la Huasteca veracruzana, ofrece rica información sobre el trabajo en la milpa, la presencia de grupos patrilineales exógamos y los rituales del ciclo agrícola, lo que reproduce la cosmovisión mesoamericana en un contexto social y económico precario, pues esta comunidad está formada por campesinos nahuas que, ante el crecimiento demográfico y la escasez de tierras, ha desarrollado una estrategia de invasión de tierras en la que los grupos patrilineales son los actores principales.

En la descripción de Sandstrom aparece la referencia a la relación entre la residencia y el nombre del lugar, el cual se extiende a sus habitantes (Sandstrom 2010, 160), como lo señalaron tanto Montoya Briones (1964) como Nutini (1968). La descripción del ciclo agrícola que nos ofrece señala los momentos cruciales en los que se requiere ayuda de otras personas para llevar a cabo oportunamente las tareas requeridas, tales como la roza, la siembra del maíz y otras semillas, las limpias que necesitan hacerse en la milpa y la cosecha. En estos momentos críticos se acude al sistema de manovuelta, en el cual los grupos más importantes son el de los parientes ligados patrilinealmente y el de personas vinculadas por el parentesco ritual.

El papel central que tiene la milpa en la vida de los campesinos nahuas queda expresado en la siguiente cita:

La agricultura milpera consume mucha mano de obra, en el sentido de que el rendimiento a la hora de la cosecha está en proporción directa al trabajo que se invierte para mantener la milpa. No es sorprendente que la milpa sea una fuente de inmenso orgullo para los hombres y los muchachos varones. Una milpa bien

cuidada y con alta tasa de rendimientos contribuye a la buena reputación de un hombre. En su mayoría, las milpas se mantienen en impecables condiciones y los hombres les dedican muchas horas cada semana, colmándolas de cuidados (Sandstrom 2010, 180).

Otro dato importante aportado por Sandstrom es el de la complejidad de los cultivos que forman la milpa y que le otorgan, por cierto, la calidad de un agroecosistema. También menciona la importancia del huerto o traspatio ubicado en la vivienda, el cual tiene una importancia complementaria con la milpa y “donde cultivan hierbas finas, algunos cultivos comestibles, flores y una que otra planta de plátano. Además, los árboles frutales de propiedad privada que se cultivan dentro y alrededor de los solares de las casas añaden variedad a la dieta” (Sandstrom 2010, 186). Sin embargo, no articula en un solo sistema la organización de la milpa, masculina, y la del huerto, femenina; actividades complementarias y base de la producción familiar.

En el asentamiento disperso de la comunidad se distinguen grupos de casas en medio del bosque y el monte en las que residen grupos domésticos ligados por parentescos patrilineal y ritual. Estos residentes constituyen los grupos de trabajo para las faenas requeridas por la milpa y configuran redes de intercambio de alimentos y otros bienes.

En vista de la norma exogámica y de residencia patrilocal, la articulación entre estos diversos asentamientos se establece a través del intercambio de mujeres. Sobre la terminología de parentesco, Sandstrom indica:

La terminología nahua de parentesco refleja básicamente un sistema flexible que retiene las ventajas tanto del modelo hawaiano como del esquimal. Los nahuas viven en familias nucleares y extensas, y tienen grupos de edad como en el patrón hawaiano. Pero las familias extensas son en su mayor parte no residenciales y la residencia de la familia nuclear es el modelo ideal para las parejas casadas. Esos factores, en combinación con la independencia económica de la unidad nuclear, son más compatibles con la terminología esquimal. De esta manera, los nahuas tienen las ventajas de ambos sistemas y mantienen máxima flexibilidad para enfrentarse a futuras contingencias (Sandstrom 2010, 233).

La mayor parte de los grupos domésticos son familias nucleares, miembros de familias extensas patrilineales no residenciales de mayor magnitud. “Por lo tanto, los ocupantes de una unidad doméstica mancomunan sus recursos presupuestarios, mientras que los varones que habitan un conjunto

de viviendas mancomunan sus recursos de mano de obra. Por esta razón las personas que viven en una unidad familiar siempre son parientes, mientras que los habitantes de un conjunto de viviendas no necesitan serlo” (Sandstrom 2010, 239). En este sentido destaca la importancia del trabajo conjunto que realizan los hermanos varones, una característica clave de su organización social, pues esta colaboración fraterna adquiere importancia incluso en la organización política.

La herencia de la tierra es patrilineal, es decir que las mujeres no tienen acceso a la propiedad, excepto cuando no tienen hermanos. Otra situación excepcional se da cuando muere el esposo estando los hijos todavía pequeños. En este caso, la mujer se hace cargo de las tierras que el esposo trabajaba; “sin embargo, una viuda joven sin hijos se encuentra en un estado precario y en peligro de perder las tierras a favor de los hermanos varones menores de su esposo” (Sandstrom 2010, 242). La herencia de la casa la recibe el hijo menor, el cual, cuando va a casarse, construye su casa al lado de la de sus padres para cuidarlos durante su vejez.

La familia nahua oscila entre la unidad familiar patrilineal extensa, donde los hombres trabajan la misma tierra y mantienen en común una provisión de maíz y un presupuesto, y la familia extensa no residencial compuesta de varias unidades domésticas, donde todos los varones adultos mantienen aparte sus provisiones de maíz y los presupuestos, pero trabajan juntos en las milpas de cada cual. Este patrón se refleja en lo aparentemente disperso y aleatorio del trazado en Amatlán (Sandstrom 2010, 250).

Sandstrom da cuenta de los rituales más importantes que se realizan en torno a los momentos cruciales del desarrollo de la milpa, en los que se expresa en su gran complejidad simbólica la concepción mesoamericana del mundo. En la mayor parte de las comunidades mesoamericanas contemporáneas los rituales agrícolas tienen dos ámbitos: el familiar, en el que las ceremonias se hacen en los campos de trabajo, dirigidas por un especialista; el comunitario, en el que se despliega una elaborada ritualidad, con grandes ceremonias colectivas acompañadas de música y danza, y en las que con frecuencia se hacen representaciones que aluden a la mitología.

Con la rica información ofrecida en el trabajo de Sandstrom podemos reconocer la articulación de los grupos patrilineales con el trabajo en la milpa y con la reproducción de la cosmovisión expresada en los rituales mismos, oraciones, ofrendas, comidas específicas, música y danza, expli-

cadadas localmente con una mitología específica y narrada por los especialistas rituales. Es decir, la unidad básica de producción y reproducción es un grupo de parentesco, patrilineal, patrilocal y exógamo. Estos grupos se articulan, a través de la exogamia, para constituir unidades mayores, como los barrios y las comunidades.

Una buena parte de la etnografía de las comunidades mesoamericanas se ha concentrado en la descripción e interpretación de los grandes rituales realizados a lo largo del ciclo agrícola. Ejemplo de esto son las abundantes descripciones realizadas entre los pueblos nahuas del estado de Guerrero, donde se despliega una rica ritualidad integrada por danzas, grandes ofrendas, peregrinaciones a las cimas de los cerros, con comida y bebida abundantes. Sin embargo, se ha descuidado esa otra dimensión representada por los rituales locales realizados por los grupos patrilineales en el espacio mismo de la milpa y en los que la penetración de la religión católica ha sido menor, manteniéndose las concepciones de la tradición religiosa mesoamericana, como la ha llamado Alfredo López Austin (1998).

Reflexión final

Para retornar al punto de partida —la polémica entre los grupos encabezados por Alfredo López Austin y Pedro Carrasco—, es importante señalar la ponencia que fue presentada por Paul Kirchhoff en la VI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, en 1954.¹ En este texto, el autor da la razón a A. Bandelier sobre la importancia de los calpules “como grupos de parentesco permanentes, dueños de tierras y con su propio gobierno interno”. Sin embargo, apunta Kirchhoff (2002, 71), “todas las funciones públicas que rebasaban los límites de los calpules individuales [...] estaban en manos de un grupo, el de los *pilli*, que estaban social y económicamente fuera de la organización del *calpulli*, y ejercían su fuerza y dominio económico y político sobre los calpules”.

Por otro lado, el propio Pedro Carrasco ofrece datos importantes en sendos ensayos sobre los poblados de Yautepec y Tepoztlán en el siglo xvi. Molotla, uno de los tres calpules de Yautepec, se subdivide a su vez en

¹ Escrita originalmente en inglés y publicada en el volumen XIV de la *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* (1954-1955), esta ponencia fue posteriormente revisada, traducida y publicada por García Mora, Manzanilla y Monjarás-Ruiz (2002) en el trabajo *Paul Kirchhoff. Escritos selectos*.

nueve calpules o *chinamitl*, en los que el autor registra a 128 grupos domésticos que suman 1 056 personas (Carrasco 1976, 46). En este calpul se advierte la importancia de la organización familiar extensa, en la que los vínculos patrilineales prevalecen entre los parientes que viven en una casa. Desde el punto de vista económico, las familias extensas cooperan conjuntamente en la producción y consumo. Un porcentaje menor lo constituyen familias extensas en las que los varones trabajan separadamente la tierra (Carrasco 1976, 62).

En Tepoztlán, la organización comunitaria está compuesta de nueve divisiones mayores, una de las cuales, Tlacatecpán, a su vez se integra por cuatro divisiones menores. Ambas divisiones, mayores y menores, son llamadas *calpulli*. En esta comunidad se registraron cuatro casos de poliginia con dos esposas. De las 549 casas que integran la comunidad, una es la del cacique, en tanto que 200 corresponden a sus servidores y 318 son las casas de la gente del barrio. Un contraste notable es que en la parte correspondiente a los servidores 71.7% son familias extensas, mientras que en la población de los barrios la composición es de 52.6% de familias nucleares. “Está claro que, en el conjunto de Tlacatecpán, las familias nucleares forman el tipo más numeroso, aun cuando las familias conjuntas tienen una población total mayor y una proporción mayor del total de parejas casadas” (Carrasco 1982, 133).

El 80% de las familias registradas como dependientes muestran una residencia patrilineal. Es mayor el número de los casos en que la relación con el jefe de familia es entre hermanos, mayor que los casos de hijos casados viviendo con el padre. Así, de las 125 parejas que viven con el padre de uno de los cónyuges, 95 (76%) lo hacen con el padre del marido y 30 (24%) con el padre de la esposa, lo que muestra la residencia uxorilocal, una fase temporal del ciclo doméstico (Carrasco 1982, 142). Carrasco registra también doce casos de levirato, es decir el matrimonio con el hermano del marido, un recurso de las mujeres que quedan viudas para mantener el patrimonio familiar, particularmente el acceso a la tierra.

Comparativamente, Carrasco encuentra una mayor presencia de familias extensas. Así, en Tepoztlán la mitad de las familias eran de este tipo, en tanto que en la comunidad actual son menos del 15%. Queda claro que “los lazos agnáticos entre hombres eran la base principal del establecimiento de familias conjuntas” (Carrasco 1982, 153). “En pueblos de la región de Cuernavaca, había alrededor de dos parejas casadas por casa y, en comparación con Tepoztlán, hay más casos de poliginia y se encuentran parientes

más lejanos en casas conjuntas. Además, en ocasiones grupos de dos o tres casas habitadas por personas emparentadas forman unidades llamadas *cemithualtin*, es decir, los que comparten el mismo patio (Carrasco 1982, 154).

Alfredo López Austin retomó la polémica en el libro que publicó junto con Leonardo López Luján (1996, 199), señalando la posición de Carrasco e insistiendo en la suya, que subraya el carácter gentilicio del *calpulli*. Me parece que, en tanto nos atengamos a la situación de las sociedades mesoamericanas del siglo xvi, la propuesta de Carrasco es la mejor respaldada. Esto se desprende de los datos obtenidos en los dos pueblos de Morelos, en los que el término *calpulli* es usado para designar unidades político-territoriales, lo que se acentúa al usar el mismo término para referirse a diferentes niveles de orden administrativo tanto en Yautepec como en Tepoztlán. En este sentido, es importante recuperar las condiciones impuestas por el Estado mexica a las comunidades de productores situadas en el sur de la Cuenca —particularmente la chinampería—, las cuales se caracterizaron por un fuerte control económico y político debido a las exigencias de la guerra de expansión que dominó el último siglo de la Triple Alianza.

Sin embargo, la discusión del *calpulli* tiene un marco de mayor generalidad en tanto que remite a las características de las comunidades de productores mesoamericanas, de las cuales tenemos valiosa información etnográfica. Si partimos de estos datos y los proyectamos al pasado, apoyados en la información de la arqueología y de la lingüística, podemos establecer un esquema o modelo que nos revele los elementos constantes en el largo proceso histórico que tiene como punto de partida la configuración de la milpa como agroecosistema.

En este texto proponemos la existencia de una base constante que sustenta el desarrollo de las comunidades mesoamericanas sostenidas por la producción milpera. Desde la aparición de las primeras comunidades domésticas —unidades sociales articuladas por un sistema de parentesco patrilineal e integradas por patrilinajes exógamos— se va perfilando una organización del trabajo de mayor eficiencia que logra la mayor productividad y, por lo tanto, la generación de excedentes, además de satisfacer las necesidades internas del colectivo, es decir de la comunidad doméstica.

La base fundamental del trabajo, de la reproducción social y de la construcción de una cosmovisión es la milpa, a la que podemos reconocer como la matriz espacio-temporal (propuesta planteada en Medina 1990). Los aportes de la agronomía han mostrado la complejidad de la milpa en tanto

conjunto en que se han logrado ensamblar y modificar diversas plantas para lograr su mayor productividad. La milpa es lo que Sarukhán (2013) ha llamado un laboratorio de biotecnología en el que los agricultores experimentan constantemente con nuevas plantas, mejores técnicas y condiciones ambientales apropiadas. La diversidad de razas de los principales cultígenos que integran la milpa actualmente es una muestra de esto.

Sin embargo, se ha puesto poca atención en reconocer la organización del trabajo que hace posible la producción de la milpa. Los datos de la etnografía nos permiten asumir que la unidad fundamental de trabajo, de producción y reproducción, es el grupo doméstico patrilineal compuesto por un varón, su esposa y sus hijos, el cual, en su proceso de desarrollo, crece incorporando a las esposas de los hijos a su descendencia. Debido a que esta organización familiar es exógama, obliga a buscar a las esposas potenciales entre otros patrilinajes y a desarrollar un proceso de negociación que, dada la posibilidad de conflicto, ha conducido a la emergencia de especialistas que despliegan una cuidadosa estrategia que consiga la solución pacífica, expresada en la realización del matrimonio. Esta situación condujo al desarrollo de diversos ceremoniales que incluyen el intercambio de bienes definidos por su valor simbólico, entre los cuales tiene un lugar importante el “pago de la novia”.

La experiencia milenaria de los cultivadores mesoamericanos ha encontrado en el sistema de parentesco patrilineal —cuya expresión en la terminología es la conocida como Omaha— la organización más eficaz para la producción en la milpa y para la reproducción tanto del sistema de trabajo como de los propios cultivadores. Esta organización del trabajo, y sobre todo de la familia, permite el establecimiento de alianzas entre grupos de parentesco que constituyen conjuntos sociales mayores, para constituirse entonces en comunidades domésticas.

La experiencia del trabajo colectivo en la milpa ha conducido a la generación y configuración de un conocimiento profundo de su entorno vegetal y animal, pero sobre todo a la construcción de un sistema de pensamiento de alta complejidad como la cosmovisión. Dicha experiencia ha permitido el establecimiento tanto de las categorías espacio-temporales centrales de esta cultura como de una concepción específica de la persona.

El trabajo en la milpa ha sido la actividad fundamental en el proceso histórico de la configuración de las comunidades de productores, base de las sociedades complejas que cruzan la historia milenaria de los pueblos mesoamericanos. Los datos de la lingüística histórica, recuperados a través

del análisis comparativo de las lenguas amerindias, nos permiten reconocer el largo curso de su desarrollo. Así, el grupo de lenguas otomangues tiene una antigüedad que se remite a 4 400 años antes de nuestra era, en tanto que el yuto-nahua sitúa sus orígenes hace 5 100 años y el maya 4 100 años (Lastra 2006, 33; Suárez 1995, 59). Estos troncos lingüísticos abarcan a la mayor parte de la población indígena contemporánea, y su continuidad ha sido posible gracias a la reproducción del agroecosistema de milpa, sostenida y reelaborada por los grupos de milperos organizados en comunidades domésticas que reproducen la cosmovisión mesoamericana en la matriz de sus respectivas lenguas.

La articulación compleja entre el trabajo agrícola, centrado en la milpa, y la organización del parentesco en un sistema patrilineal es una propuesta que no ha sido señalada antes. Incluso la organización misma del trabajo ha sido soslayada. No basta con indicar que hay una división sexual. Es fundamental apuntar que en las comunidades mesoamericanas de productores esta organización asume formas específicas, como el hecho de que los hombres, acompañados por los perros, trabajen en los campos de cultivo que se encuentran en los bosques y los cerros, en tanto que las mujeres se encargan de la vivienda y de tener cultivos en el traspatio o solar, donde buena parte de los alimentos producidos son para el consumo inmediato y constituyen un porcentaje significativo de los alimentos consumidos. Además, las mujeres también cuidan de los animales domésticos, originalmente guajolotes y perros, a los que se ha incorporado los traídos por los colonizadores hispanos, como el cerdo, los gallos y gallinas, así como el ganado ovino y caprino. Así, la célula básica de producción es la milpa, integrada por las actividades de los hombres en el campo y de las mujeres en sus casas y solares.

Hasta ahora los estudios de parentesco se han referido a la terminología, sin referencia al contexto socioeconómico de la milpa, como lo han expresado el resumen que presenta Calixta Guiteras, en 1952, y la revisión que hacen Andrés Medina (1975) y Víctor Franco Pellotier (1988). Por su parte, David Robichaux ha realizado un mayor esfuerzo para reunir un conjunto de trabajos sobre el parentesco, resultado de un congreso organizado en 1997, los cuales han sido publicados en tres gruesos volúmenes (Robichaux 2003, 2005a y 2007). El resultado de estas investigaciones, y de las del autor realizadas en comunidades tlaxcaltecas, le ha llevado a sintetizar su propuesta sobre el “sistema familiar mesoamericano”, cuyas características básicas son: residencia virilocal, “en familias extensas en donde predominan

parejas que habitan junto con sus hijos casados y las esposas”, con sus respectivos descendientes; el varón ultimogénito heredero de la casa paterna y del cuidado de los padres ancianos; la herencia de la tierra a los hijos varones, y el asentamiento en residencias contiguas, encabezadas “por varones emparentados por el lazo patrilineal” (Robichaux 2005b, 400).

Sin embargo, esta definición se nos presenta como un fenómeno cultural, no como un sistema que tiene una relación causal con el trabajo en la milpa, ni como un espacio fundamental para la actualización y reproducción de la cosmovisión mesoamericana fundada precisamente en el trabajo y en el conjunto de los sistemas rituales relacionados con el ciclo de trabajo en la milpa.

Así pues, la encendida discusión que presentan Alfredo López Austin y Pedro Carrasco sobre el *calpulli* rebasa con mucho la situación de las sociedades mesoamericanas en el siglo XVI para situarse en el campo de las bases sociales y económicas de las comunidades domésticas que emergen en los orígenes de la agricultura, en el cuarto milenio antes de nuestra era, y llega hasta nuestros días, como lo muestran las investigaciones etnográficas que hemos citado y los datos de la lingüística histórica.

La presencia del calpul en las comunidades mayenses de los Altos de Chiapas, precisamente con ese mismo nombre de origen náhuatl, presenta una cuestión histórica que no ha sido investigada a profundidad. Ésta posiblemente se encuentra relacionada con los movimientos de poblaciones de habla nahua que tienen su origen en la caída de Teotihuacan en el siglo VII. Dichas comunidades, según la propuesta de Wigberto Jiménez Moreno (1988), migraron primero a Cholula y después a la costa del Golfo de México, donde están los totonacos; ahí adquirieron una fuerte influencia totonaca o, como lo apunta este autor, se “tajinizaron”, para después continuar por el sur de Veracruz y el occidente de Tabasco, luego bajar por el centro de Chiapas y llegar al Soconusco, continuar por la planicie costera del océano Pacífico de Guatemala, El Salvador, cruzar también por Honduras, Nicaragua, Costa Rica y la península de Nicoya hasta llegar a Panamá, donde los hablantes de náhuatl son conocidos como “pipiles” (Jiménez 1988, 1082).

Estos pipiles ocupan esta ruta y someten a los pueblos que ahí se encuentran, imponiendo un tipo de organización tributaria que es asumida y continúa hasta nuestros días, en el caso de las comunidades mayenses que se encuentran en su ruta, como Bachajón, Sivacá, Chalchihuitán, Chelnahó y Oxchuc. La presencia de calpules también se encuentra entre los

zoques de Chiapas, como lo ha mostrado Dolores Aramoni (1995) para Tuxtla Gutiérrez.

En fin, esta presencia de calpules en Chiapas y en otras partes de Centroamérica es todavía una cuestión por investigarse. Sin embargo, podemos asumir que se trata de una característica de la presencia de los pueblos pipiles hablantes de náhuatl.

BIBLIOGRAFÍA

- Aramoni Calderón, Dolores. 1995. "La *cowiná* zoque, nuevos enfoques de análisis". En *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, coordinación de Dolores Aramoni, Thomas A. Lee y Miguel Lisbona, 97-103. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/ Universidad Autónoma de Chiapas.
- Breton, Alain. 1984. *Bachajón. Organización socioterritorial de una comunidad tzeltal*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Carrasco, Pedro. 1976. "The Joint Family in Ancient Mexico: the Case of Molotla". En *Essays in Mexican Kinship*, compilación de Hugo Nutini, Pedro Carrasco y James M. Taggart, 45-64. Pittsburgh: University of Pittsburg Press.
- Carrasco, Pedro. 1982. "Estructuras familiares en Tepoztlán en el siglo xvi". *Nueva Antropología* 18: 127-54.
- Eggan, Fred. 1934. "The Maya Kinship System and Cross-cousin Marriage". *American Anthropologist* 36:188-202.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. 1990. "La polémica en torno a la organización de las comunidades de productores". *Nueva Antropología* 38: 147-62.
- Fortes, Meyer. 1953. "The Structure of Unilinear Descent Groups". *American Anthropologist* 55: 17-41.
- Franco Pellotier, Víctor Manuel. 1988. "Los sistemas terminológicos de parentesco". En *La antropología en México. Panorama histórico*, compilación de Carlos García Mora, 15-53. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Guiteras, Calixta. 1947. "Clanes y sistemas de parentesco en Cancuc, México". *Acta Americana* 5: 1-17.
- Guiteras, Calixta. 1951. "El *calpulli* de San Pablo Chalchihuitán". En *Homenaje al doctor Alfonso Caso*, 199-206. México: Nuevo Mundo.
- Guiteras, Calixta. 1952. "Social Organization". En *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America*, edición de Sol Tax, 97-118. Glencoe (Illinois): Free Press.
- Guiteras, Calixta. 1965. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Guiteras, Calixta. 1982. "Cambio de un sistema Omaha a un sistema bilateral entre los tzotziles de Chiapas". *Nueva Antropología* 18: 155-78. (Publicación original: *Revista de Etnología y Folklore* 1: 41-63, 1966).
- Jiménez Moreno, Wigberto. 1988. "Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica". En *Esplendor del México Antiguo*, 2: 1019-1108. México: Editorial del Valle de México.
- Kirchhoff, Paul. 2002. "La tenencia de la tierra en el México antiguo. Un ensayo preliminar". En *Paul Kirchhoff. Escritos selectos*, edición de Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruíz, 65-74. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lastra, Yolanda. 2006. *Los otomíes: su lengua y su historia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 1998. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. 1996. *El pasado indígena*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Ts'ujul, Rocío. 2021. *Fiesta, memoria y autonomía. El K'in Tajimol (Los juegos del sol)*. San Cristóbal de Las Casas: El Rebozo Palapa Editorial/Ediciones Bats'il k'op.
- Medina, Andrés. 1975. "Introducción a los estudios de parentesco en México". *Anales de Antropología* 12: 197-222.
- Medina, Andrés. 1990. "Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano". En *Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosch-Gimpera*, compilación de Yoko Sugiura y Mari Carmen Serra, 447-82. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Meillassoux, Claude. 1977. *Mujeres, graneros y capitales*. México: Siglo Veintiuno.
- Montoya Briones, José de Jesús. 1964. *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Monzón, Arturo. 1949. *El calpulli en la organización social de los tenochca*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Murdock, George P. 1949. *Social Structure*. New York: Macmillan Company.
- Nutini, Hugo G. 1968. *San Bernardino Contla. Marriage and Family Structure in a Tlaxcalan Municipio*. Pittsburgh: University of Pittsburg Press.
- Quintal, Ella F., Juan Ramón Bastarrachea, Fidencio Briceño, Martha Medina, Renée Petrich, Lourdes Rejón, Beatriz Repetto y Margarita Rosales. 2003. "Solares, rumbos y pueblos: organización social de los mayas peninsulares". En *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, compilación de Saúl Millán y Julieta Valle, 1: 291-392. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Robichaux, David. 2005b. "El parentesco y su estudio entre los pueblos mesoamericanos contemporáneos". En *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo xx*, coordinación de Gloria Artís, 373-437. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Robichaux, David, coord. 2003. *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana.
- Robichaux, David, coord. 2005a. *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana.
- Robichaux, David, comp. 2007. *Familias mexicanas en transición. Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana.
- Rus, Jan. 2002. "¿Guerra de castas según quien? Indios y ladinos en los sucesos de 1869". En *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, compilación de Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, 145-74. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Sandstrom, Alan R. 2010. *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indios azteca contemporáneo*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis, A.C./Universidad Autónoma de San Luis Potosí, A.C./ Secretaría de Cultura del Estado de San Luis Potosí.
- Sarukhán K., José. 2013. "Prefacio". En *El maíz en peligro ante los transgénicos. Un análisis integral sobre el caso de México*, coordinación de Elena Álvarez-Buylla y Alma Piñeyro Nelson, 11-14. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad/Universidad Veracruzana.
- Suárez Savini, Jorge Alberto. 1995. *Las lenguas indígenas mesoamericanas*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista.
- Terán, Silvia y Christian Rasmussen. 2009. *La milpa de los mayas. La agricultura de los mayas prehispánicos y actuales en el noroeste de Yucatán*. México/Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad de Oriente.
- Villa Rojas, Alfonso. 1947. "Kinship and Nahualism in a Tzeltal Community, Southern Mexico". *American Anthropologist* 49: 578-81.
- Villa Rojas, Alfonso. 1995. "Barrios y calpules en las comunidades tzeltales y tzotziles del México actual". En *Estudios etnológicos. Los mayas*, 551-66. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

SOBRE EL AUTOR

Andrés Medina Hernández es doctor en antropología por la UNAM e investigador titular en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de esta misma entidad. Sus líneas de investigación son la historia de la antropología en México y la etnografía de México. Entre sus publicaciones recientes se encuentran el libro coordinado *Huexolotl. Pasado y presente en México* (con Raúl Valadez Azua, IIA-UNAM, 2020) y el capítulo “La ‘danza de los pavos’, *kots kal tso*”, en Dzitás, Yucatán. El lugar de los animales en la cosmovisión de los pueblos mayas peninsulares”, en *El Guajolote en Mesoamérica. Enfoques arqueológicos, históricos y antropológicos* (edición de Anath Ariel de Vidas, Nicolas Latsanopoulos y Perig Pitrou, CEMCA, 2021).

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS NAHUAS

“Nada esconderás, todo lo revelarás”
Un temprano confesionario en lengua náhuatl
en la Biblioteca Nacional de España

“You will hide nothing, you will reveal everything”
An Early Confessional Manual in the Nahuatl Language
in the Biblioteca Nacional de España

Berenice ALCÁNTARA ROJAS

<https://orcid.org/0000-0003-1889-0550>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Instituto de Investigaciones Históricas

bealr@unam.mx

Resumen

En el manuscrito RES/165/1 de la Biblioteca Nacional de España se conserva un pequeño confesionario que, muy probablemente, es el ejemplo más temprano que ha llegado a nosotros de este tipo de literatura pastoral en lengua náhuatl (c. 1547). El objetivo de este trabajo es aportar una primera descripción de este importante documento y presentar la transcripción y traducción íntegra del mismo, a fin de que esta obra pueda convertirse en fuente de futuros estudios. Como todos los manuales de confesión escritos en lenguas indígenas durante el periodo novohispano, este texto contiene valiosa información sobre las preocupaciones y las estrategias puestas en marcha por los evangelizadores y, a la vez, sobre ese mundo y esa lengua indígena que ellos pretendían expurgar.

Palabras clave: evangelización, confesión, confesionarios, náhuatl, traducción, franciscanos

Abstract

A small confessional (c. 1547), which is probably the earliest example that has come down to us of this type of pastoral literature in the Nahuatl language, is preserved in the RES/165/1 manuscript from the Biblioteca Nacional de España. The aim of this paper is to provide an initial description of this important document and present the transcription and full translation of it, so that this work can become a source for future studies. Like all confessional manuals written in indigenous languages during the colonial period, this text contains valuable information on the concerns and strategies put in place by the evangelizers, and on that world and that indigenous language that they intended to purge.

Keywords: evangelization, confession, confessional manuals, Nahuatl, translation, Franciscans

Agradecimientos

Quiero expresar mi agradecimiento a las doctoras Brígida von Mentz y Lidia E. Gómez por las valiosas informaciones que compartieron conmigo, así como a los evaluadores anónimos por sus oportunos y enriquecedores comentarios.

Fecha de recepción: 10 de marzo de 2022 | **Fecha de aceptación:** 23 de noviembre de 2022



© 2023 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 la vida colonial quienes se constituyeron
recíprocamente como otros definieron su relación
por la palabra a medias, por el silencio a medias,
porque el medio silencio y la media palabra
fueron los vehículos de un mundo en el cual las
relaciones entre los hombres se tejieron con el
hilo de la explotación.*

Alfredo López Austin,
“Herencia de distancias”, 1998.

Entre los textos de distintos géneros que se confeccionaron en la Nueva España con la intención de ayudar a los religiosos en sus tareas pastorales, los confesionarios han sido de los más estudiados. Esto se debe, en parte, a que sobreviven muchos ejemplos de este tipo de obras, a lo asequible que resulta su análisis, pues se trata, en su mayoría, de textos bilingües —lengua indígena y castellano— y al interés que despierta su contenido en el lector moderno (Gruzinski 1988; Azoulai 1993; Maritarena 1999; Christensen 2013).

Los confesionarios reproducen, de manera sucinta y pragmática, el núcleo de preceptos morales y doctrinales que se pensaba que todo cristiano debía seguir y practicar. Por haber sido escritos, en buena medida, para servir de guías a aquellos ministros de la Iglesia que no dominaban las lenguas nativas, y por haber sido compuestos, al menos en su parte medular, a la manera de cuestionarios, los confesionarios —y más aun los confesionarios breves como el que aquí presentamos— son obras en las que podemos encontrar tanto aquello que los religiosos solían preguntar a los indígenas que se acercaban a la confesión como las formas que idearon para formular sus amonestaciones y demandas de información. Los confesionarios reflejan, sobre todo, la ideología y las obsesiones de los colonizadores; de aquellos que pretendían que los naturales transformaran por completo sus costumbres y su visión del mundo y de sí mismos; de aquellos que esperaban que estos nuevos cristianos fueran capaces de dar cuenta de sus más íntimos deseos, pensamientos, acciones y omisiones de forma lineal y acumulativa, de acuerdo con los valores en los que se fincaba el catolicismo;¹ de aquellos que se valían de la confesión para vigilar y adoctrinar conciencias.

De este modo, los confesionarios dan cuenta tan solo de una parte de lo que nunca intentó ser un diálogo igualitario, pues siempre fueron los

ministros de la Iglesia los que, desde su posición de poseedores de la verdad, intentaron escrutar y normar la vida de sus feligreses indígenas. No obstante, y a pesar de ser tan solo una “palabra a medias”, los confesionarios se han convertido en fuentes importantes para conocer un poco de aquellas sociedades con las que entraron en contacto los evangelizadores. Al intentar dotar a sus palabras de eficacia y al adaptar los modelos y las inquietudes que traían consigo a las circunstancias peculiares en las que se desarrollaba la vida cotidiana de sus feligreses, los autores de estos textos recuperaron una serie de datos, voces y conceptos que nos permiten acercarnos, al menos de forma indirecta, a hombres y mujeres indígenas del pasado.² Sin embargo, no debe perderse de vista que en muchas ocasiones resulta difícil dilucidar hasta dónde llega en estos textos la reproducción de modelos europeos y hasta dónde la adecuación de dichos modelos a realidades específicamente indígenas (Gruzinski 1988; Azoulai 1993; Zietara 1997; Martiarena 1999; Christensen 2013).

“El silencio a medias”, la otra parte de ese diálogo incierto, las respuestas que decidieron dar los indígenas cristianos a todos aquellos cuestionamientos, es algo a lo que nunca podremos acceder. Aunque, como lo ha señalado Jean Delumeau para el caso europeo, la proliferación misma de este tipo de manuales es, de algún modo, muestra de su ineficacia: “Fue la tenaz resistencia del público a la confesión detallada y obligatoria de las faltas lo que llevó a elaborar una pastoral de la confesión donde constantemente la amenaza quedaba contrapesada por el aliento, la severidad por la ternura, el castigo por el perdón” (Delumeau 1992, 17).

El presente trabajo tiene como su principal objetivo poner a disposición de los interesados un confesionario breve escrito solamente en lengua náhuatl y nunca antes traducido. Este confesionario, que se localiza en el Ms. RES/165/1 de la Biblioteca Nacional de España, es quizás la muestra más temprana que ha llegado a nosotros de este tipo de literatura pastoral en lengua náhuatl (véase figura 1).

El manuscrito

El manuscrito misceláneo “Papeles varios de México”, resguardado bajo la signatura RES/165/1 en la Biblioteca Nacional de España (en adelante BNE), contiene las siguientes obras:

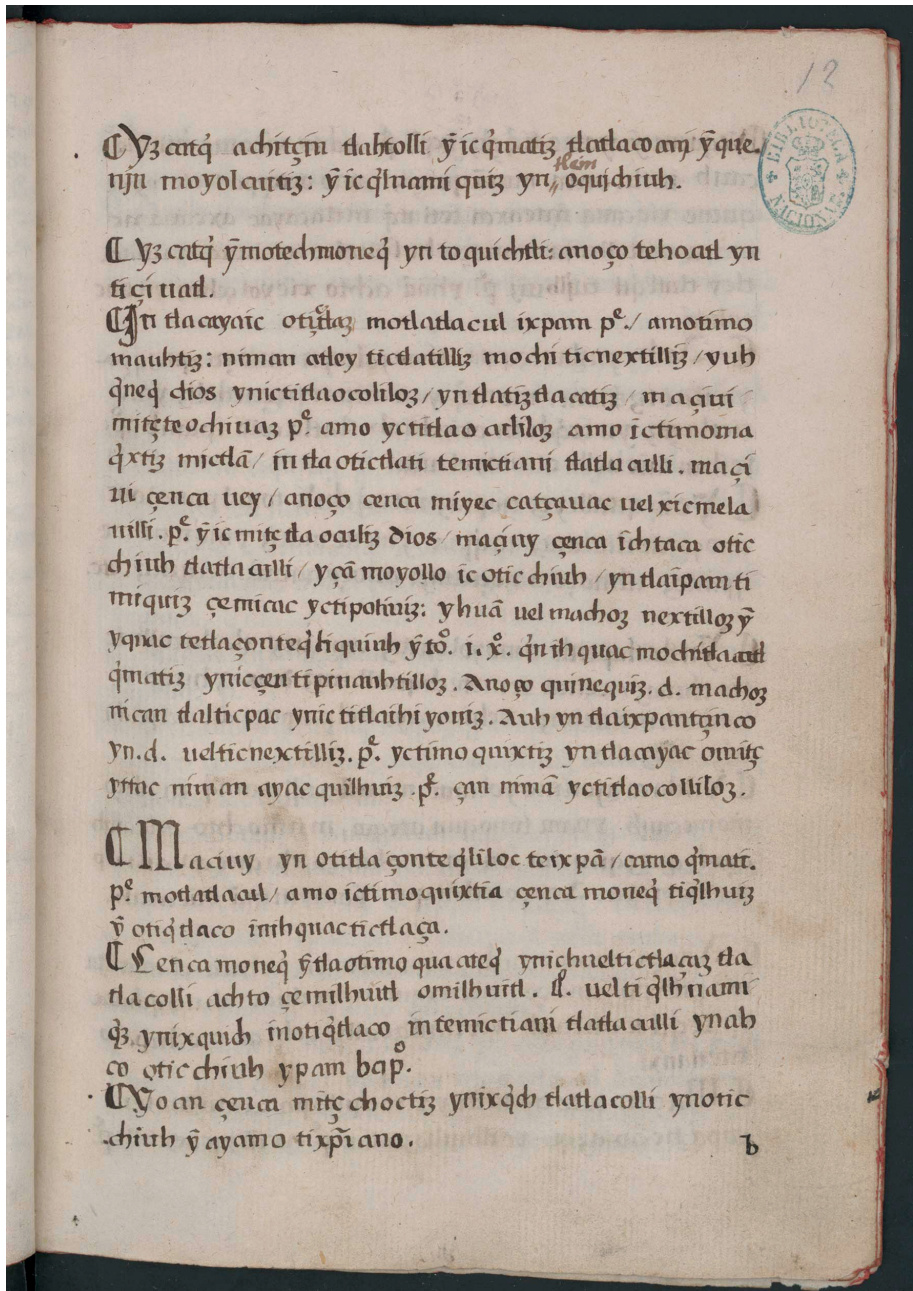


Figura 1. Yzcatqui achitçin tlahtolli ynic quimatiz tlatlacoani yn quenin moyolcuitiz.

Ms. RES/165/1, BNE, f. 12r. Imagen procedente de los fondos
 de la Biblioteca Nacional de España

- “Para llagas afistuladas y para las bubas” (f. 8r). Anotaciones sobre recetas de medicina indígena.
- “*Iohannes miseratione diuina tituli*” (f. 9r-10v). Copia de la bula del cardenal J. Poggio, en representación del papa Julio III, que otorgaba privilegios a las ordenes mendicantes para poder absolver los pecados cometidos por los conquistadores (1533). Se trata de un traslado autenticado por el notario Juan Alonso en la ciudad de Quauhnahuac (Cuernavaca, México).
- “*Yzcatqui achitçin tlahtolli ynic quimatiz tlatlacoani yn quenin moyolcuitiz*” o “He aquí el discurso breve para que el pecador sepa cómo confesarse” (f. 12r-19r).
- “*Arte de la lengua mexicana*”, de fray Andrés de Olmos (f. 20r-102v). Una de las seis copias que se conservan de esta gramática.
- “*Enchiridion baptismi adultorum et matrimonii baptisandorum*” o “Manual del bautismo de adultos y del matrimonio de los bautizados”, de fray Juan Focher (f. 369r-400r). Obra concluida en Tzintzunzan (Michoacán, México) en 1544.
- “*Declaratio litterarum apostolicarum concessarum religionis mendicantibus huius Nova Hispanie*” o “Declaración de las cartas apostólicas concedidas a los religiosos mendicantes de esta Nueva España” (f. 401r-413r). Compendio de bulas otorgadas a los mendicantes por parte de los papas León X, Clemente VII y Paulo III (Hernández y León-Portilla 2002, XXVI-XXVIII).³

Heréndira Téllez ha propuesto que este volumen formó parte de los libros que llevó consigo a España fray Francisco de Bustamante en 1561, en su calidad de Comisario General de las Indias de la orden franciscana (Téllez 2015, 170). El volumen, como esta misma autora lo refiere, ha sufrido a lo largo de su historia distintas pérdidas, reencuadernaciones y reubicaciones (Téllez 2015, 168-78). En una primera época, este manuscrito formó parte del acervo de la Biblioteca Capítular de la Catedral de Toledo, donde se encontraba encuadernado junto a un ejemplar del *Vocabulario* de Molina de 1555 (Téllez 2015, 170-78) y a las únicas dos páginas conocidas del *Manual de adultos* publicado en la Ciudad de México en 1540 por Juan Cromberger (García Icazbalceta 1954, 58-61; Hernández y León-Portilla 2002, XXVI). A principios del siglo XIX (1830), pasó a los fondos de la Biblioteca Real en Madrid, para volver poco después a Toledo. No fue sino hasta 1869 que se le trasladó definitivamente a Madrid, a la ya entonces Biblioteca Nacional de

España (Téllez 2015, 168-78). Allí, a fines de aquella centuria, el conde de Viñaza tuvo la oportunidad de consultarlo todavía íntegro:

1547

6.— *Arte de la lengua mexicana*, compuesto por el P. Andrés de Olmos, franciscano.— 4º. Letra del siglo xvi.

Ms. de la Bib. nacional de Madrid. Consta de 91 fojas no numeradas y está encuadernado juntamente con el *Vocabulario* impreso de Alonso de Molina, edición de 1555 (precioso ejemplar, pero sin portada); con las dos últimas hojas del *Manual de Adultos*, impresas en México, año de 1537; con varias recetas de medicina; un traslado ms. de una bula pontificia, testimoniado en Cuernavaca Quauhnauc, á 11 de Julio de 1562, y con el Enchiridion baptismi adultos et matrimonii baptisandos (ms. fechado en 1544). Las 8 hojas primeras del código mexicano contienen varios consejos en esta lengua «á la casada, al casado», etc., y reprobaciones «al sodomita», etc. (Debe faltar la primera hoja.) Sigue: al folio 9: «Comienza el arte de la lengua mexica compuesta por el padre fray Andrés de Olmos de la orden De los frayles menores Dirigida al muy Reuerendo padre fray Martín De Hoja Castro Comisario general de la dicha orden en todas las Indias.» (sic) — Epístola nuncupatoria (á dicho Comisario: en latín). — Prólogo al lector (en castellano). — División (índice) de la primera parte, en 13 capítulos. — Texto. — División (índice) de la segunda parte, en 13 capítulos también. — Tercera parte. — índice: 8 capítulos. — Texto: Plática de las que solía hacer antiguamente un padre á su hijo; en que se descubre mucho de la propiedad de la lengua...

Este código procede de la Biblioteca de la Catedral de Toledo (Viñaza 1892, 4-5).

Entre la segunda mitad del siglo xix —cuando lo vio Viñaza— y 1958 —fecha de su encuadernación actual (Hernández y León-Portilla 2002, XXVI)—, el manuscrito fue dividido y sufrió varias pérdidas o expolios. El *Arte* de Olmos perdió sus últimos folios (Hernández y León-Portilla 2002, XXVI-XXVIII; Téllez 2015, 174-78),⁴ se le separó del ejemplar sin portada del *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* de Molina (1555) —que ocupaba los folios 103r-368v que hoy parecieran faltarle al manuscrito—⁵ y las dos páginas del impreso conocido como *Manual de adultos* acabaron en Londres en un “puesto de libros viejos”, donde las adquirió Pascual de Gayangos, quien tuvo a bien facilitárselas a Joaquín García Icazbalceta (1954, 58-61) para su consulta y reproducción.⁶

Sobre el opúsculo que aquí nos ocupa, el conde de Viñaza se refirió a él, como “varios consejos en esta lengua «á la casada, al casado», etc., y reprobaciones «al sodomita», etc.” (1892, 4-5). Décadas más tarde, Ascensión

Hernández y Miguel León-Portilla, en su edición del *Arte* de Olmos a partir de este manuscrito madrileño, lo identificaron cabalmente como “un breve confesionario anónimo en náhuatl” (Hernández y León-Portilla 2002, XXVII).⁷ Actualmente, la ficha catalográfica del volumen refiere: “*Izcatqui achitzin tlahtolli yc quimatiz in tlatlacoani...* (breve confesionario anónimo en náhuatl que trata de sodomía, alcahuetes, casados, estériles, etcétera)” (h. 12-19).⁸

De todas las obras que hoy integran el manuscrito RES/165/1 de la BNE, sólo este confesionario breve y el *Arte* de Olmos fueron copiadas por una misma mano para formar parte de un conjunto de forma consecutiva. Estas dos obras coinciden en el estilo caligráfico —letra humanística— empleado por su amanuense,⁹ en la forma en que éste desarrolló mayúsculas, ligaduras, abreviaturas, contracciones e intituciones, y en las convenciones que utilizó para representar ciertos fonemas de la lengua náhuatl, como la alternancia entre los dígrafos *tç* y *tz* o entre *l* y *ll*, etcétera. Que ambas obras fueron copiadas, además, para conformar un mismo conjunto, salta a la vista al revisar las firmas de los cuadernillos de esta sección del manuscrito. El confesionario ocupa un solo cuadernillo (f. 12r-19r), identificado en la esquina inferior derecha de su primera página con la firma “b” (véase figura 1); mientras que el *Arte* de Olmos ocupa, en su estado actual, 11 cuadernillos (f. 20r-102v), con las firmas de la “c” a la “n” (véase el facsímil: Olmos 2002). De ello se infiere que desde su origen ambas obras estuvieron juntas y que en algún momento debió existir alguna otra obra copiada en un cuadernillo “a” que hoy no conocemos y que, al parecer, nunca llegó a España. A falta de un estudio comparativo entre las filigranas del papel en que se consignaron estas dos obras,¹⁰ la semejanza caligráfica que existe entre ellas y la prosecución de sus cuadernillos parecen indicar, al menos, que ambas se copiaron en un mismo momento. Esto convierte a nuestro confesionario breve en lengua náhuatl en el más temprano del que tenemos noticia, ya que la copia del *Arte* de Olmos que lo acompaña ha sido fechada entre 1543 y 1547 (Hernández y León-Portilla 2002, XXVI-XXVIII; Téllez 2015, 209-13).

A pesar de que estas dos obras fueron copiadas de forma consecutiva, no encuentro elementos que permitan atribuir la autoría de este confesionario breve a fray Andrés de Olmos.¹¹ De este notable franciscano, autor de numerosas e importantes obras, varios cronistas de su orden mencionaron que efectivamente escribió un confesionario, pero todos señalaron que éste fue en lengua huasteca (Torquemada 1979, VI: 250; Vetancourt 1982,

Menologio, 138).¹² En este punto, considero que debe recordarse que la época de la que datan estas obras fue un periodo de gran efervescencia intelectual en el que los esfuerzos de los frailes y sus colaboradores indígenas comenzaron a materializarse en textos —artes, vocabularios, doctrinas, confesionarios, sermones, etcétera— que, en muchos casos, fueron los primeros ensayos que circularon en forma escrita en la Nueva España. Obras de las que también se llegaron a hacer copias con el fin de mandarlas a Europa, donde debían mostrar a propios y extraños los méritos y los éxitos de los mendicantes en cuanto a su dominio de las lenguas nativas y sus tareas de evangelización. Éste parece haber sido el caso de las distintas obras que se integraron dentro del manuscrito RES/165/1, las cuales fueron compuestas, copiadas o impresas entre 1543 y 1555.

Este confesionario es una de las pocas obras de este género que han llegado a nosotros en formato manuscrito y que data de un periodo anterior a la primera edición de los dos confesionarios de fray Alonso de Molina de 1565,¹³ obras que, hasta ahora, siempre se habían tomado como punto de referencia inicial al emprender estudios sobre este tipo de materiales pastorales. Así, este opúsculo nos permite acercarnos a uno de los primeros experimentos que llevaron a cabo los franciscanos a la hora de confeccionar un manual para ayudar a otros religiosos y a los neófitos nahuas a llevar a cabo una buena confesión.

El confesionario

Este “discurso breve para que el pecador sepa cómo confesarse” presenta la siguiente estructura:

- “He aquí lo que te es necesario a ti que eres varón o a ti que eres mujer” [36 entradas].
 - [Amonestación en la que se le explica al feligrés las características de la confesión auricular y cómo es que debe prepararse para acercarse a la confesión y llevarla a cabo de forma correcta].
- “He aquí los mandatos de Dios, de nombre mandamientos...”
 - 1er mandamiento: “Amarás a *Dios* con todo tu corazón” [8 entradas].
 - 2º mandamiento: “No pronunciarás en vano el nombre de *Dios*” [3 entradas].

- 3er mandamiento: “En *domingo*, en día de fiesta, no trabajarás, sólo orarás a *Dios*” [9 entradas].
- 4º mandamiento: “Honrarás a tu padre, a tu madre” [6 entradas].
- 5º mandamiento: “No matarás. Nadie morirá por tu mano” [9 entradas].
 - A ella.
- 6º mandamiento: “No te deshonrarás” [33 entradas].
 - Al sodomita.
 - A la mujer con otra.
 - [Al] alcahuete
 - gR
 - Del casado.
 - A la casada.
 - A ambos.
 - gR
 - A la estéril.
- 7º mandamiento: “No robarás” [18 entradas].
 - Al principal.
 - Al mercader.
- 8º mandamiento: “No acusarás falsamente a nadie” [5 entradas].
- 9º mandamiento: “No desearás a la mujer de nadie más” [2 entradas].
- 10º mandamiento: “No desearás los bienes, las propiedades de nadie más” [2 entradas].
- Sobre los pecados mortales.
 - 1. [Soberbia] [1 entrada].
 - 2. [Envidia] [1 entrada].
 - 3. [Ira] [1 entrada].
 - 4. [Pereza] [1 entrada].
 - 5. [Avaricia] [1 entrada].
 - 6. [Gula] [2 entradas].
 - 7 [Lujuria] [2 entradas].¹⁴
- Sobre las obras de misericordia [2 entradas].
 - Espirituales.
- Cinco mandamientos de la Santa Iglesia [5 entradas].
- Cinco sentidos [1 entrada].
- Virtudes teologales [sólo aparecen los títulos].
 - Fe

- Esperanza
- Caridad
- Potencias del alma [sólo aparecen los títulos].
 - Memoria
 - Intelecto
 - Voluntad
- Fórmula penitencial.¹⁵

Con sólo ver el índice aquí presentado y el número de entradas dedicadas a cada materia —integrada la gran mayoría de ellas por más de una pregunta—, puede apreciarse que la mayor parte de este opúsculo se destinó a la amonestación inicial —con consejos al feligrés sobre cómo llevar a cabo una buena confesión— y a las preguntas sobre el 6º mandamiento: “No fornicarás”. En esto último, este confesionario se apega a la norma de la época, ya que tanto en los manuales europeos de su tiempo —como el de Antonio de Florencia (1599)¹⁶— como en los americanos —comenzando por los de fray Alonso de Molina de 1565— la necesidad de vigilar y controlar la sexualidad de la feligresía fue un asunto, al parecer, de extrema importancia para los ministros de la Iglesia (Delumeau 1983; Gruzinski 1988; Martiarena 1999; Arcuri 2018).¹⁷

Otro tópico en el que este confesionario sigue de cerca lo prescrito en las *sumas* y *manuales* del viejo continente es el de las demandas de información sobre posibles violaciones al primer mandamiento: “Amarás a Dios sobre todas las cosas.”¹⁸ Preguntas en torno a hechicerías, adivinaciones, adoración a las criaturas de la naturaleza, invocación y culto a los demonios, consulta de libros esotéricos, astrología judiciaria, conjuración de fenómenos meteorológicos, agüeros o interpretación de los sueños ya estaban presentes en los manuales europeos de la época. No obstante, como es usual, en este confesionario se realizan adaptaciones que toman en cuenta la cultura receptora:

es pecado [...] si por derramarse el olio del candil o por el batir de alas de algunas aves o aullido de perros, o grandeza y continuación de vientos o cosas semejantes: creyo haver de acaescer algún mal y acaecio” (Florencia 1499, LIIIr-LIIIIv).

¶ *Aço tlein yc timotetçauí / anoço in tlein tictemiqui.*

¶ ¿Quizás tomaste algo por *tetzahuitl* [agüero] o viste algo en sueños?¹⁹

En cuanto a su materia, y desde la perspectiva del confesor, en ambas obras se estaba inquiriendo sobre lo mismo, aunque desde la mirada de los confesantes (nahuas en este caso) el *tetzahuitl* era mucho más que un “agüero”, pues se hallaba inmerso en una realidad donde todas las relaciones entre los seres que lo integraban se pensaban de forma diferente (López Austin 2019):

Lo que en España se llaman agüeros, en mexicano llaman *tetzahuitl*, si bien el vocablo mexicano suena algo más que el castellano, porque agüero, pronóstico, portentoso o prodigio, que pronostica algún mal presente o venidero, todo lo dicho comprende el nombre *tetzahuitl* (Ruíz de Alarcón 1988, citado en Pastrana 2014, 249).

En muchos casos, las diferencias entre los modelos europeos y los confesionarios en náhuatl no estaban en las concepciones de los confesores —quienes proyectaron sobre el mundo indígena sus propios prejuicios y valores, y quienes adoptaron, en este caso, el término *tetzahuitl* como la traducción más cercana que pudieron encontrar para la palabra “agüero”—, sino en lo que los feligreses nahuas entenderían al escuchar este tipo de preguntas.

Ahora bien, en lo que sí destaca el contenido de este “discurso breve” es en la forma en que se caracterizó en él al nahua al cual estaba dirigido y en que se abordó la triada poliginia-amancebamiento-incesto. De lo primero, resalto tan sólo un ejemplo. Sobre el cuarto mandamiento, “Honrarás a tu padre y a tu madre”, se propone que se le pregunte al confesante:

¶ Acaçomo tiquinmocuitlauia motauan matçiui motolinia amo tiquin-machtia pater noster. credo, etc. anoço yn tleyn qualli ychantçinco yn dios oticcac.

¶ ¿Quizás no cuidas de tus padres, a pesar de que están desamparados?, ¿no les enseñas el *Pater Noster*, el *Credo*, etcétera, o lo que es bueno que escuchaste en la casa de Dios?²⁰

Aquí puede apreciarse que uno de los destinatarios ideales de este confesionario era un nahua, relativamente joven, que ya había recibido algo de instrucción cristiana y que, en consecuencia, tenía la obligación de transmitir esos conocimientos a sus padres, quienes habían nacido —como lo dirían los frailes— en “tiempos de la gentilidad”. “Tus padres los que se fueron al infierno sin creer”, se dice en otro momento en esta obra.²¹ Esto, de inmediato, sitúa este texto en las primeras décadas del proceso de

evangelización, cuando los mendicantes se abocaron a enseñar la doctrina a los jóvenes, particularmente a los de la nobleza indígena, quienes tendrían la obligación de convertirse en motores de cambio cultural dentro de sus propios hogares.²²

Por otra parte, una de las preocupaciones esenciales del autor de este “discurso breve”, como de otros muchos religiosos de la época, fue la poliginia y las uniones incestuosas que, desde su punto de vista, solían establecer los nahuas y, en especial, los de las elites. Este texto es, hasta el momento, el único confesionario en el que se inquiriere sobre la calidad de las uniones carnales de los nahuas, estableciendo distinciones entre lo que los frailes consideraban “esposas” (legítimas) y “mancebas” (ilegítimas), pero empleando una terminología indígena que sólo aparece en otras fuentes documentales muy tempranas.²³

¶ Ahoço momecauh ticmonamicti yehica ylamatçin mopilhpo anoço cucuxqui aço yehica ahuel quichiua-ya tequitl ic oticauh vey tlatlacolli yehica mochipa otitetlanxi.

¶ O quizás te casaste con tu mecate [manceba], porque era anciana tu primera mujer o estaba enferma, quizás la dejaste porque no podía hacer el trabajo. Con ello caíste en un gran pecado, puesto que siempre estuviste cometiendo adulterio.²⁴

¶ Aço tiquiximati? yn monamic quezqui tlamampa amiximati? otic-tlatilli yn padre?

¶ ¿Quizás reconoces a tu cónyuge como tu pariente?, ¿en qué grado están emparentados?, ¿se lo ocultaste al padre?²⁵

Finalmente, otra de las entradas de este confesionario que, a mi parecer, atrae la atención hacia aspectos de la vida cotidiana de los nahuas del siglo xvi es la siguiente. Ésta aparece dentro de las preguntas sobre el segundo mandamiento: “No pronunciarás el nombre de Dios en vano”:

¶ Aço oticquetz moma ypan ihtopilh yn topille aço tlapictli oticchiuh yn itoca Juramento? aço aca yc tic-tollini?

¶ ¿Quizás alzaste tu mano sobre el *topil* [vara de mando] del *topileh* [alguacil]?, ¿quizás, nomás de fingido, hiciste el de nombre *juramento*?, ¿quizás afligiste a alguien con ello?²⁶

Una ventana —por llamarle de algún modo— al entorno de los primeros cabildos indígenas y la forma en que se llevaban a cabo los juramentos.

Las palabras y las preguntas

Este confesionario destaca también por lo que podríamos llamar su “economía lingüística”, pues fue escrito adoptando una sintaxis sencilla y repetitiva y empleando un repertorio léxico un tanto limitado.²⁷ Aparecen en esta obra, como es de esperarse, una serie de voces que dan cuenta de conceptos, tópicos y personajes propios del catolicismo. Se incorporaron préstamos del latín y del castellano, como *Dios*, *Iesu Christo*, *penitencia*, *diablo*, *cuaresma* o *testigo*; se emplearon voces ya existentes en la lengua, las cuales estaban siendo refuncionalizadas a fin de ligarlas con nuevos significados y referentes, como *mictlan* (en otros contextos, “lugar de muertos”; aquí, infierno) o *tlacatecoltl* (en otros contextos, “búho-humano”; aquí, demonio),²⁸ y se incluyeron también neologismos que habían sido generados a partir de distintos procesos de composición y derivación, como *necuaatequiliztli* (“acción de echarse agua en la cabeza” → bautismo) o *ahuilnemiliztli* (“acción de vivir placenteramente” → lujuria), etcétera.²⁹

Sobresalen en este “discurso breve” varias ausencias, tomando como punto de comparación otras obras de la época, como la *Doctrina breve* de fray Alonso de Molina de 1546 (Molina 1941) y otros confesionarios. No aparece aquí, por ejemplo, el préstamo *anima* ni ningún otro término que designe al alma cristiana. El verbo *yolcuitia.nite/nino* se emplea para referirse al acto de confesarse, junto con el verbo *tlaza.nitla* (“arrojar”, “descargar”), cuando en otras obras lo común es que *yolcuitia.nite/nino* aparezca formando un par o alternando con el verbo *yolmelahua.nite/nino*.³⁰ Y no se utiliza jamás el par *teotl–tlahtoani* para aludir a la condición de “Dios y señor” de la divinidad cristiana. Si bien la voz *tlahtoani* aparece en el opúsculo, ésta se usa para designar a aquellos que ocupaban las máximas jerarquías políticas dentro de las sociedades nahuas.

Entre aquellos destellos del mundo indígena que aparecen en este texto, encontramos voces asociadas con estamentos sociales: *tlahtoani* (rey o gobernante), *pilli* (noble), *topileh* (mandón), *tlacatl* (criado/esclavo); profesiones o actividades: *ticitl* (médico/curandero); objetos rituales: *tonalamatl* (libro de los días o destinos); nociones cosmológicas: *tetzahuatl* (agüero-portento-espanto); prácticas religiosas: *tlaxtlahua.ni* (pagar o

hacer sacrificios) y términos de parentesco: *mo-namic* (tu cónyuge o esposo/a), *mo-pilpo* (tu primera mujer), *mo-mecauh* (tu mecate / manceba) o *mo-oquich* (tu esposo).

La palabra *mecatl* —cuerda, manceba, amante, novia, concubina, etcétera—, cuyos usos en contextos no relacionados con el “náhuatl de iglesia” apenas estamos empezando a vislumbrar (Mentz 2005; Madajczak et al. 2021), es uno de esos términos en que puede apreciarse el enfrentamiento, dentro de esta obra, entre dos maneras de concebir el mundo y las relaciones sociales. Como ya se mencionó, el autor de este texto decidió recuperar una categoría indígena, precisamente para reprobar y perseguir la práctica —o cúmulo de prácticas— a la que dicha palabra se encontraba asociada.

En relación con esto, aparecen también en el texto una serie de expresiones empleadas para intentar discernir los distintos vínculos de parentesco que existían entre aquellos que sostenían relaciones ilícitas:

- *Azo mohuanyolqui* para “¿quizás es tu familiar o tu pariente?”.
- *Tiqiximati* o “lo reconoces”, para “lo reconoces como pariente”.
- *Quen ticnotza* o “¿cómo lo llamas?”, para “¿estás emparentando con...?”
- *Quezqui tlamampan mohuanyolqui* para “¿en qué grado es tu pariente?”

Algunas de estas construcciones no aparecen registradas en los diccionarios de Molina, aunque sí se les encuentra con esas mismas acepciones en sus confesionarios (Molina 1565, f. 12r; 1569, f. 32r-35r) y en el de Juan Bautista (1599, f. 48v, 49r, 73r), por sólo mencionar los manuales para confesores más populares en el siglo xvi.

Desde otro punto de vista, y como ya se mencionó, este opúsculo adopta una sintaxis sencilla y repetitiva. La mayor parte del texto, luego de la amonestación inicial, está construida a partir de oraciones interrogativas dubitativas, introducidas todas ellas por las partículas *azo* (“quizás, acaso, por ventura”)³¹ y *acazomo* o *acanozomo* (“quizás no”, “acaso no”), yuxtapuestas a otras oraciones del mismo tipo o coordinadas con ellas a partir de partículas como *anozo* (“o”, “o quizás”) o *azic*. Esta última partícula no aparece en ningún vocabulario o gramática de la lengua, al menos hasta donde alcanzan mis conocimientos, por lo que la he interpretado como apócope de *azo* + *ic* (quizás por ello, quizás como consecuencia de, etcétera).³²

¶ **Aço** aca uell oticmicti
anoço cenca ticmictiznequia
acic ticmotemoliaya in imiquiz
aço çan oticuytec
aço çan tiquelleuia yn temiquiz
aço titemiquiztemachia.

¶ ¿**Quizás** mataste a alguien
o quizás deseaste mucho matarlo,
quizás por ello le pediste a otro
su muerte,
quizás solamente lo heriste,
quizás solamente desees la muerte de
alguien,
quizás anhelas la muerte de alguien?³³

Hasta aquí estos breves comentarios sobre este documento. Una muestra de la “media palabra” y el “medio silencio” que imperaron, en el día a día, en la comunicación confesional entre los nahuas y los evangelizadores que tan ferozmente querían convertirlos en personas distintas. Presento, a continuación, la transcripción y traducción de este interesante opúsculo, con la esperanza de que pueda servir de fuente a futuros estudios.

Criterios de transcripción

- Se conservó la variabilidad ortográfica tal y como se presenta en el original.
- Se unieron y separaron palabras conforme a la morfología del náhuatl.
- Se desataron abreviaturas y contracciones consignando en *cursivas* las grafías restituidas.
- Se insertaron entre corchetes los números de inicio de cada folio; así como números de párrafo o entrada [§], para facilitar la citación posterior de este documento.
- No se introdujo ninguna marca que indique el cambio de renglón o línea.³⁴

Criterios de traducción

- Se intentó respetar, en la medida de lo posible, el estilo sencillo y repetitivo del texto original.
- Los términos y voces propias del vocabulario de evangelización se tradujeron de acuerdo con los equivalentes que propusieron los propios frailes en el siglo xvi (Molina 1571). Esto con la intención de no entorpecer la lectura del documento y de afectar lo menos posible el estilo sencillo adoptado por el autor o autores del texto original. No obstante, de algunos de ellos se consignó en notas a pie su etimología.

- Los términos y voces referentes a jerarquías sociales y políticas, profesiones, prácticas religiosas y objetos rituales propios del mundo indígena se restituyeron dentro de la traducción manteniendo el vocablo náhuatl en cursivas, acompañado de una glosa entre corchetes en la que se explicitó el sentido con el cual, al parecer, estaba siendo usada la palabra en el texto original. V.g.: “*tetzahuitl* [agüero]”.
- La palabra *mecatl* se restituyó empleando el nahuatlismo “mecate”, seguido de una glosa entre corchetes: “mecate [manceba]”. Recuerdese que éste es uno de esos términos cuyo sentido se encontraba en disputa, entre los evangelizadores y las sociedades nahuas, en el momento de producción de este texto.
- Los préstamos del latín y del castellano presentes en el texto original pasaron a la traducción marcados en *cursivas*.
- La partícula *azo* se tradujo sistemáticamente por el adverbio “quizás” y, luego de la amonestación inicial, todas las oraciones introducidas por las partículas *azo*, *acazono* o *azic* se tradujeron como oraciones interrogativas dubitativas, independientemente de que en el original aparecieran marcadas con signos de interrogación o no. Esto, adoptando como modelo la forma en que Molina tradujo este mismo tipo de oraciones dentro de sus confesionarios (Molina 1565; 1569).
- En el texto original, en ningún momento se emplean formas verbales en pluscuamperfecto o ante copretérito (reconocibles por la terminación *-ca*); no obstante, en algunos casos, se optó por esta forma verbal en español, para dotar a nuestro texto meta de mayor cohesión y coherencia. Por ejemplo:

¶ Auh yntla ocçepa timoyolcuiti
anoço quezquipa yntla otiztlacat /
monequi yoan ancan ticçentaliz
ynic tictlaçaz yn ixquich in otic-
chiuh tlatlacolli ipam *baptismo* yehi-
ca aic huelh **otimoyolcuiti**.

¶ Si [ya] te confesaste alguna vez o
cuantas veces [te hayas confesado],
si mentiste, es necesario que luego
reúnas, para que los descargues, todos
los pecados que cometiste desde el
bautismo, puesto que nunca **te habías
confesado bien**.³⁵

- Por último, se añadieron, también entre corchetes, algunos conectores, así como ciertas palabras o frases breves que, a mi juicio, explicitan ciertos elementos que vuelven más asequible la comprensión del texto.³⁶

PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN

[f. 12r]

[§ 1] ¶ Yzcatqui achitçin tlahtolli ynic quimatiz tlatlacoani yn quenin moyolcuitiz: ynic quilnamiquiz yn [tlein]³⁷ oquichih.

[§ 2] ¶ Yzcatqui yn motech monequi yn toquichtli: anoço tehoatl yn ticiuatl.

[§ 3] ¶ Intlacayaic oti[c]tlaz³⁸ motlatlacul ixpam padre / amo timomauhtiz: niman atley tictlatilliz mochi ticnextilliz / yuh quinequi dios ynic titlaocoliloz / yntla tiztlacatiz / maçiui mitçteochiuaz padre amo yc titlaocoliloz amo ic timomaquixtiz mictlan / intla otictlati temictiani tlatlaculli. maçiui cenca uey / anoço cenca miyec catçauac uel xicmelaulli. padre ynic mitçtlaoculiz dios / maçiuy çenca ichtaca oticchiuh tlatlaculli / y çan moyollo ic oticchiuh / yntla ipan timiquiz çemicac yc tipoliuiz: yhuan uel machoz nextilloz yn yquac tetlaçontequiliquih yn totecuiyo iesu christo quin ihquac mochi tlatatl quimatiz ynic çentipinauhtilloz. Anoço quinequiz dios machoz nican talticpac ynic titlaihiyouiz. Auh yntla ixpantçinco yn dios uel ticnexitilliz padre yc timoquixtiz yntlacayac omitçyttac niman ayac quilhuiz padre çan niman yc titlaocoliloz.

[§ 4] ¶ Maciui yn otitlaçontequililoc teixpan / camo quimati padre motlatlacul / amo ic timoquixtia çenca monequi tiquilhuiz yn otiquitlaco in ihquac tictlaça.

[§ 5] ¶ Cenca monequi yntla otimoquaatequi ynic huel tictlaçaz tlatlacolli achto çemilhuittl omilhuittl. Etc. uel tiquilhnamiqiz yn ixquich in otiquitlaco in temictiani tlatlaculli yn ahco³⁹ oticchiuh ypam baptismo.

[§ 6] ¶ Yoan çenca mitçchoctiz yn ixquich tlatlacolli yn oticchiuh yn ayamo tichristiano.

[f. 12r]

[§ 1] ¶ He aquí el discurso breve para que el pecador sepa cómo confesarse, para que recuerde lo que hizo.

[§ 2] ¶ He aquí lo que te es necesario a ti que eres varón o a ti que eres mujer.

[§ 3] ¶ Si nunca has descargado tus pecados delante del *padre*, no temerás, absolutamente nada le esconderás, todo le revelarás. Así lo quiere *Dios* para que se te tenga compasión. Si mintieras, aunque te bendijera el *padre*, con ello no se te tendrá compasión, con ello no te librarás del infierno.⁴⁰ Si escondiste pecados mortales, aunque sean muy grandes o muchos o muy sucios, decláraselos bien al *padre*, para que *Dios* te tenga compasión. Aunque hayas cometido el pecado muy secretamente, y sólo lo hayas hecho con tu corazón,⁴¹ si en él mueres, por siempre te perderás. Y bien será sabido, será revelado, cuando venga Nuestro Señor *Jesucristo* a juzgar a la gente; entonces toda persona lo sabrá, con ello por entero serás avergonzado. O quizás *Dios* querrá que sea sabido aquí sobre la tierra para que padezcas. En cambio, si delante de *Dios* se los revelas bien al *padre*, con ello te salvarás. Si nadie te vio, entonces nadie se lo dirá al *padre*, sino que se te tendrá compasión.

[§ 4] ¶ Aunque hayas sido juzgado delante de la gente, el *padre* no sabe tu pecado, de modo que no cumples con tu obligación. Es muy necesario que le digas lo que dañaste,⁴² cuando descargas [tus pecados].

[§ 5] ¶ Si [ya] te echaste agua en la cabeza,⁴³ para que descargues bien los pecados, es muy necesario que uno, dos... días antes recuerdes bien todo lo que dañaste,⁴⁴ los pecados mortales que cometiste desde el *bautismo*.

[§ 6] ¶ Y han de hacerte llorar mucho todos los pecados que cometiste cuando aún no eras *cristiano*.

[f. 12v]

[§ 7] ¶ Yequene yn ayamo tiquiçaz ixpan padre achto xiccaua momercauh intla onca niman quiçaz / amo occeppa tictocaz yequene xiccaua in teaxca tetlatqui intlacayac axcaua xicmaca motollinia / anoço hospital xiccaua. yntlacatley tlatlquitl tiquilhuiz padre yhuan achto xicyolçeuï yn otictolini.

[§ 8] ¶ Auh yntla ocçepa timoyolcuiti anoço quezquipa yntla otiztlacat / monequi yoan ancan ticçentlaliz ynic tictlaçaz yn ixquich in oticchiuh tlatlacolli ipam baptismo yehica aic huelh otimoyolcuiti.

[§ 9] ¶ Yoan qualli yez ticpiatz in toquichtli tonalpoualoni anoço tictlatlaniz in quipia ynic ticmatiz yn iquin titlatequipanoz ahnoço timoçahuaz: anoço nacatl ticcauaz, etc.

[§ 10] ¶ Yntla tlapictli timoyolcuitiz cen[c]a uey tlatlaculli ic ticchihuaz / cenca ic motech quallaniz dios yhuan yc timotolinitinemiz / yehica ayc uel paquiz / aic huel pachiuiz moyollo.

[§ 11] ¶ Yntla ca ayc timoyolcuiti: ma uel xiquilnamiqui in ahço momercauh ypan timoquaaatequi in amochto oticcauh açoh⁴⁵ quezquintin oncatca ahnoço tlatecollotl ixiptla ticpiaya. Anoço tetlatqui / yn amo niman oticcauh.

[§ 12] ¶ Ahoço momercauh ticmonamicti yehica ylamatçin mopilhpo anoço cucuxqui aço yehica ahuel quichiuaya tequitl ic oticauh⁴⁶ vey tlatlacolli yehica mochpa otitetlanxi.

[§ 13] ¶ Maçiuï quen ticnotçaya mopilhpo amo motencopa ticcauazquia / yc ilhuillozquia padre axcan xicnextilli padre.

[f. 13r]

[§ 14] ¶ Yntla otitlaçontequililoc yehica oticmonamicti momercauh / uel xicnextilli padre.

[f. 12v]

[§ 7] ¶ Después, cuando aún no pasas delante del *padre*, primero deja a tu mecate [manceba], si existe, [y] luego de que ella salga, no la seguirás otra vez. Después, deja los bienes de la gente, las pertenencias de la gente, si nadie es el propietario, dáselas a los pobres o déjalas en el *hospital*. Si no tienes ninguna pertenencia se lo dirás al *padre* y, primero, contenta al que hayas afligido.

[§ 8] ¶ Si [ya] te confesaste alguna vez o cuantas veces [te hayas confesado], si mentiste, es necesario que luego reúnas, para que los descargues, todos los pecados que cometiste desde el *bautismo*, puesto que nunca te habías confesado bien.

[§ 9] ¶ Y bueno será que tú que eres varón tengas un contador de días [calendario] o que le preguntes al que lo tenga, para que sepas cuándo trabajarás, o ayunarás, o dejarás la carne, etcétera.

[§ 10] ¶ Si te confesaras de fingido cometerías un pecado muy grande. Por ello, *Dios* se enojará mucho contigo y tú andarás afligiéndote, puesto que nunca podrás alegrarte, nunca podrá estar colmado tu corazón.

[§ 11] ¶ Si nunca te has confesado, recuerda bien: quizás [tenías] tu mecate [manceba] en el momento en que te bautizaste, a la que no dejaste primero —cuantas hayan sido— o quizás guardabas imágenes del demonio o quizás los bienes de alguien, los que no devolviste inmediatamente.

[§ 12] ¶ O quizás te casaste con tu mecate [manceba], porque era anciana tu primera mujer o estaba enferma, quizás la dejaste porque no podía hacer el trabajo. [Esto] es un gran pecado, puesto que siempre estuviste cometiendo adulterio.

[§ 13] ¶ Aunque tu primera mujer era parienta tuya, no la habrías dejado por tu voluntad. De ello, el *padre* tendría que haber sido informado. Revélaselo ahora al *padre*.

[f. 13r]

[§ 14] ¶ Si ya fuiste juzgado por haberte casado con tu mecate [manceba], revélaselo bien al *padre*.

[§ 15] ¶ Auh yntla teoyotica omentin anoço quezquintin omonamictique / yn aço ticmatia in tlein ic ahuel mochiuazquia yehica miximatia anoço ocçe in ipilhpo ocçe achto inamic çan otimocauh in ahmo tiquito teixpan in amo tiquilhui *padre* cenca yc otitlaca xiquilhui yn axcan quezquipa?

[§ 16] ¶ Amo tiquilhuiz *padre* in tlein amo oticchiuh cenca yc titlatlacoç.

[§ 17] ¶ Amono tiquilhuiz *padre* in tlein ihtoca yn yehuatl yn itech titlatlaco tel intla tiquiximati / anoço quen ticnoça / aço quezqui tlananpan mohuanyolqui / monequi tiquilhuiz intla clerigo aço teopantlatl / monequi ticnextillix *padre* çan amo tiquilhuiz yn itoca.

[§ 18] ¶ Yequene intla teopan otitlatlaco aço ithualco / çanno tiquilhuiz *padre*.

[§ 19] ¶ Yntla uel tiquilnamiqui in quezquipa oticchiuh tlatlacolli anoço cenca ticchihuaznequizquia / uel tiquilhuiz tla ic xiquilnamiqui açoh aca ticcuitlauilti.

[§ 20] ¶ Yntla ocçepa timoyolcuitica / çan otiquilhcauh *penitencia* yn otimacoc acanoçomo oticchiuh yehica amo otiçez atle ipan oticma / monequi occepa ticlaçaz / intla temictiani tlatlacolli / ipampa ticchiuazquia *penitencia* intla çan oticcauh *penitencia* / yehica timococouaya ticmelaulliz *padre* anoço tlein ypampa in amo oticchiuh.

[§ 21] ¶ Auh in tlein mitçtlatlaniz *padre* / anoço in tlein mitçilhuiz in ticchiuaz ypampa motlatlacol / amo monequi ticteyluiz / çan ticcaquiz inic timozcalliz / ticchivaz yn tlein qualli tinauatillo ma yc titlatlaco. Etc.

[f. 13v]

[§ 22] ¶ Auh in ihquac ye mitçmacaznequi *padre penitencia* ye mitçteochiuaznequi: monequi cenca ticcaquiz in tlein mitçmonavatilia / ynic vel ticchiuaz ypampa motlatlacul amo ticchicocaquiz. Auh intlacamo tichicauac / inic ticchiuaz tiquilhuiz *padre* inic mitçmacaz tepiton *penitencia*.

[§ 15] ¶ Y si dos o más se casaron espiritualmente,⁴⁷ quizás sabías que no podía suceder puesto que se reconocían [como parientes], o quizás era la primera mujer de otro, [o] la primera cónyuge de otro [y] sólo te callaste, no lo dijiste delante de la gente, no se lo dijiste al *padre*, con ello pecaste mucho. Díselo ahora: ¿cuántas veces?

[§ 16] ¶ No le dirás al *padre* lo que tú no hiciste, con ello pecarás mucho.

[§ 17] ¶ Tampoco le dirás al *padre* cuál es el nombre de aquel con quien pecaste. [Le dirás], más bien, si lo/la reconoces [como pariente], si estás emparentado con él/ella, o en qué grado es tu familiar. Es necesario que le digas si es un *clérigo* [o] quizás una persona de la Iglesia.⁴⁸ Es necesario que se lo reveles al *padre*, sólo no le dirás su nombre.

[§ 18] ¶ Cuanto más si pecaste en la iglesia, quizás en su patio. También se lo dirás al *padre*.

[§ 19] ¶ Si recuerdas bien cuántas veces cometiste el pecado que hiciste o el que mucho hubieras querido cometer, se lo dirás bien [al padre]. Por favor, recuérdalo, quizás indujiste a alguien [al pecado].

[§ 20] ¶ Si te estás confesando otra vez [y] sólo olvidaste la *penitencia* que te fue dada o puede que no la hayas hecho, puesto que no la aceptaste [o] no hiciste caso de ella, es necesario que otra vez los descargues, si se trata de pecados mortales por cuya causa ibas a hacer *penitencia*. [En cambio], si sólo dejaste la *penitencia* porque estabas enfermo, le explicarás al *padre* el motivo por el que no la hiciste.

[§ 21] ¶ Y lo que te pregunte el *padre* o lo que te diga que hagas por causa de tus pecados, no es necesario que se lo digas a los demás, sólo lo escucharás, para que te instruyas. Harás lo bueno que te fue ordenado, ya que pecaste, etcétera.

[f. 13v]

[§ 22] ¶ Cuando el *padre* ya esté a punto de darte la *penitencia*, [cuando] ya esté a punto de bendecirte, es muy necesario que escuches lo que te ordene, para que en verdad lo hagas por tus pecados. No lo entenderás mal. Si no eres fuerte [sano] para hacerlo, se lo dirás al *padre*, para que te de una *penitencia* pequeña.

[§ 23] ¶ Yequene amo tiquilhuiz *padre* in tetlatlacul çan motlacul yn tiquilhuiz.

[§ 24] ¶ Yequene in tlein çan ceppa otictlaz: aocmo occepa tiquitoz intlacamo otiquiztlacau *padre* aço tictlatilli in temictiani tlatlaculli intla çan tiquilcauh / ticnextilliz.

[§ 25] ¶ Yntla domingo ypam anoçoh neçauallizpam otitlatlaco qualli yez tiquilhuiz *padre*. Etc.

[§ 26] ¶ Yequene qualli yez in ihquac ypam otietç in tlatlaculli temictiani yçihca tictlaçaz ixpam *padre* anoçoh niman yc tichocaz ticcauaz / ticnequiz ypam quaresma tictlaçaz tiquilhuiz *padre*.

[§ 27] ¶ Amo monequi tiquilhuiz *padre* yn tlein otiquitlaco in ayamo *tichristiano* çan moyollotlame tel monequi / cenca yc tichocaz: vel mitçchoc-tiz in ixquich in amo qualli yn oticchiuh. Intlacamo titlaneltocaya / anoço ipam tlatlaculli timoquaatequi tiquilhuiz in tlein amo niman oticcauh.

[§ 28] ¶ Monequi vel ticcaquiz yn tlein mitçtlatlaniz *padre*. Auh yntla oticchiuh uel ticmocuitiz yntlacamo oticchiuh amo tiztlacatz.

[§ 29] ¶ Yntla oppa timoquaatequi: monequi tiquilhuiz ca uey tlahtlaculli.

[§ 30] ¶ In ihquac timoyolcuiti / cenca ticnequiz in ticmoceliliz in *santo sacramento* inacayotçin in totecuyo *iesu chirsto*. Auh yn[f. 14r]tlacamo mitçmomaquiliz *padre* ic timoquixtia tiquitlanilliz tevatl. etc.

[§ 31] Aun intla ipam tlatlaculli omitçmomaquilli obispo yn itoca *Confirmacion* / tiquilhuiz *padre*.

[§ 32] Auh intla ticmati anoço uell oticcac: in canin piayollo anoço noçallo ixipla diablo amo uelh *tichristiano* intlacamo xicnextilli *padre*.

[§ 33] ¶ Auh yehica matlactetl itenauatiltçin in dios / cenca monequi quipiaz *christiano* in omoquahatequi: ic ypam titlaniloç in ihquac moyolcuitia yehica intla çentetl oquicoton / ic mochi oquicoton.

[§ 23] ¶ Finalmente, no le dirás al *padre* los pecados de alguien más, sólo tus pecados es lo que le dirás.

[§ 24] ¶ Finalmente, lo que ya descargaste una vez, ya no lo dirás otra vez, a menos que hayas engañado al *padre*. Quizás escondiste el pecado mortal. Si sólo lo olvidaste, revélaselo [al padre].

[§ 25] ¶ Si pecaste en *domingo* o en tiempo de ayuno, bueno será que se lo digas al *padre*, etcétera.

[§ 26] ¶ Finalmente, será bueno que, cuando hayas caído en pecados mortales, rápidamente los descargues ante el *padre* o que de inmediato llores por ellos, los dejes. En *cuaresma* querrás descargarlos, decírselos al *padre*.

[§ 27] ¶ No es necesario que le digas al *padre* lo que dañaste⁴⁹ cuando aún no eras *cristiano*, si bien es necesario que de buena voluntad llores mucho por ello. En verdad ha de hacerte llorar todo lo malo⁵⁰ que hiciste. Si no creías o si te bautizaste en pecado, le dirás [al padre] lo que no dejaste de inmediato.

[§ 28] ¶ Es necesario que escuches bien lo que te preguntará el *padre*. Si lo hiciste, lo confesarás bien; si no lo hiciste, no mentirás.

[§ 29] ¶ Si te bautizaste dos veces, es necesario que se lo digas [al padre], pues es un pecado muy grande.

[§ 30] ¶ Una vez que te hayas confesado, mucho querrás recibir el *Santo Sacramento*, el cuerpo de Nuestro Señor *Jesucristo*. Y si no [f. 14r] te lo diera el *padre*, cumple con tu obligación pidiéndoselo tú, etcétera.

[§ 31] Y si en pecado te dio el *obispo* la de nombre *Confirmación*, se lo dirás al *padre*.

[§ 32] Y si sabes o [si] quizás escuchaste bien en dónde es guardada o es invocada la imagen del *diablo*, no eres buen *cristiano* si no se lo revelas al *padre*.

[§ 33] ¶ Y puesto que son diez los mandatos de *Dios*, es muy necesario que los guarde el *cristiano*, el que se bautizó. Sobre esto será interrogado cuando se confiese, puesto que, si uno quebrantó, los quebrantó todos.

[§ 34] ¶ Çenca monequi ticmatiz matlactetl inic uel tiquilhuiz *padre* yn tlein oticcoton anoço ic titlaocuyaz intlacayac *padre*.

[§ 35] ¶ Auh intla itla tiquilhuiznequi *padre* in ocçe tlatatl quinonoçaz yn aço tlatlacouani in aço mitztollinia: anoço tlein amo qualli quichihua: amo tiquilhuiz in ihquac timoyolcuitia: yehica avel quinonotçaz: çan tiquilhuiz *padre* in ihquac ahmo timoyolcuitia.

[§ 36] ¶ Auh in motlatlacul niman ayac tiquilhuiz / ca cenca yc titlatlacoç çan içeltçin *padre* tiquilhuiz yn ihquac tictlaça.

[§ 37] ¶ Auh yn axcan yz catqui in ytenauatiltçin in dios yn itoca mandamientus ynic huel tiquilnamiquiz yn tleyn oticcoton / ynic uel ticnextilliz *padre* yn tlein ipam *baptismo* oticchiuh / anoçoh ypam timoyolcuiti.

[§ 38] i⁵¹ ¶ Ynic i. tictlaçotlaz dios yca mochi moyollo. Yc tinauatilo in çan yçel dios ixquich yuelli ticneltocaz tictlatlauhtiz tictlaitllanilliz tictlacamatiz ticmotlaçotilliz. Çan ticcotona: intla titlateutocac / aço açoh otimoxtlauh ahçi oticchiuh yxpan diablo yxiptla aço tleyn ic oticnoz tlatlacatecollotl. Anoço copalli tleco [f. 14v] otoconten. etc. *quezquipa*?

[§ 39] ¶ Aço teuatl tinotçato tiçitl / anoço motencopa onoçaloc inic in ixpam tlahpoua diablo aço *quinoçaya* aço ticneltocac yn itlatol *quezquipa*?

[§ 40] ¶ Aço itla tiquilnamiqui / ticchihua aço ticneltoca yn tlein diabloyotl in quichiuaya motauan yn atlaneltocatiaque mictlan?

[§ 41] ¶ Aço ticpoua in intonalamauh?

[§ 42] ¶ Aço tlein yc timotetçau i / anoço in tlein tictemiqui.

[§ 43] ¶ Aço ticchicoyto yn dios. aço *santo* aço ytech aço ytech⁵² tiqualani / yehica amo qualli moyollo tle ipampa, etc.

[§ 44] ¶ Aço titeixcuepani.

[§ 34] ¶ Es muy necesario que conozcas los diez, para que le digas bien al *padre* lo que quebrantaste, o para que te entristezcas si no hay ningún *padre*.

[§ 35] ¶ Y si quieres decirle algo al *padre*, que amoneste a otra persona, [pues] quizás es un pecador, quizás te afligió o quizás hizo lo que no es bueno, no se lo dirás al *padre* cuando te confieses, pues él no podrá amonestar [a esa persona], sólo se lo dirás al *padre* cuando no te [estés] confesando.

[§ 36] ¶ Y tus pecados absolutamente a nadie se los dirás, pues con ello mucho pecarás, al único que se los dirás es al *padre* cuando los descargues.

[§ 37] ¶ Ahora, he aquí los mandatos de *Dios*, de nombre *mandamientos*. Para que recuerdes bien lo que quebrantaste, para que le reveles bien al *padre* lo que hiciste desde el *bautismo* o desde que te confesaste.

[§ 38] ¶ El primero: “Amarás a *Dios* con todo tu corazón”. Con él se te ordena creer, implorar, pedir, obedecer [y] amar solamente al *Dios* único, el que todo lo puede. Sólo lo quebrantas si idolatraste,⁵³ o si hiciste pagos [sacrificios], o si lo hiciste ante la imagen del *diablo*, o llamaste con ello al búho-humano [demonio],⁵⁴ o si pusiste copal [f. 14v] en un recipiente al fuego, etcétera. ¿Cuántas veces?

[§ 39] ¶ ¿Quizás fuiste a llamar al *ticitl* [curandero] o por tu voluntad fue llamado para que adivinara ante el *diablo* o lo llamara?, ¿quizás creíste en su palabra?, ¿cuántas veces?

[§ 40] ¶ ¿Quizás recuerdas, haces o crees en lo que es propio del *diablo*, en lo que hacían tus padres, los que se fueron al infierno sin creer?

[§ 41] ¶ ¿Quizás lees su *tonalamatl* [libro de los días]?

[§ 42] ¶ ¿Quizás tomaste algo por *tetzahuatl* [agüero] o viste algo en sueños?

[§ 43] ¶ ¿Quizás hablaste mal de *Dios*, quizás de un *santo*, quizás te enojaste por algo, puesto que no es bueno tu corazón?, ¿por qué fue?, etcétera.

[§ 44] ¶ ¿Quizás eres un embaucador?

[§ 45] 2⁵⁵ ¶ Ynic 2. amo tictlapicteneuaz yn itocatçin in dios.

[§ 46] ¶ Aço tlapictli ticquetza cruz ✠ anoço otiquito ypaltçinco dios. Anoço tiquito quimati dios yntla tiztlacati ic otitlahtlaco?

[§ 47] ¶ Aço oticquetz moma ypan ihtopilh yn topille aço tlapictli oticchiuh yn itoca Juramento? aço aca yc tictollini?

[§ 48] 3⁵⁶ ¶ Domingotica ilhuitl ypan amo titlatequipanoz: çan tictlahtlauhtiz dios.

[§ 49] ¶ Aço oticchiuh tequitl aço momilh ypan Domingo. Amo otiquittac missa amo oticcac yn itlatoltçin dios macihui uelh tiquittazquia / amo ticez çan oticcauh otitlaçihuh: maçihui yn amo ueca mochan.

[§ 50] ¶ Auh yntla uehca mochan ynic auel tiquittac missa Domingotica acaçomo omppa mochan ticallaqui ync timoteochiuaz ynic mitçchoctiz motlatlacul aço çan nentinemi? çan nen mopam quiça ylhuil?

[f. 15r]

[§ 51] ¶ Aço tlapictli tiquita missa? aço çan panueztoc in moyollo / çan nen titlachia?

[§ 52] ¶ Acaçomo tiquinmocuitlauia mochan tlaca ynic quittazque missa quicaquizque tlatolli.

[§ 53] ¶ Auh yntla titlatouani anoço tipilli acaçomo ic tiquinnotça momaçehualhuan?

[§ 54] ¶ Aço Domingo ypam / aço ylhuil ypam oticchiuh temictiani tlatlaculli.

[§ 55] ¶ Acaçomo domingo ipam ticmotlatlauhtillia dios yehica çenca omitçmocnelili yn ihquac otimoquaatequi: Acaçomo ipamtçinco mitçchoc-tia motlatlacul: ca yuh monequi.

[§ 45] ¶ El segundo: “No pronunciarás en vano el nombre de *Dios*.”

[§ 46] ¶ ¿Quizás alzas la *cruz* ✠ en vano, o dijiste “por *Dios*”, o dijiste “*Dios* lo sabe”? Si mentiste, con ello pecaste.

[§ 47] ¶ ¿Quizás alzaste tu mano sobre el *topil* [vara de mando] del *topileh* [alguacil]?,⁵⁷ ¿quizás, nomás de fingido, hiciste el de nombre *juramento*?, ¿quizás afligiste a alguien con ello?

[§ 48] ¶ El tercero: “En *domingo*, en día de fiesta, no trabajarás, sólo orarás a *Dios*.”

[§ 49] ¶ ¿Quizás llevaste a cabo [alguna] labor, quizás en tu milpa, en domingo; [o] no viste la *misa* ni escuchaste la palabra de *Dios*, aunque hubieras podido verla; no consentiste, sino que la dejaste [la *misa*], fuiste perezoso, aunque tu hogar no está lejos?

[§ 50] ¶ Si tu hogar está lejos [y] por ello no pudiste ver la *misa* el *domingo*, ¿quizás no te metiste allá a tu hogar para rezar, para llorar por tus pecados?, ¿quizás sólo andas vagando?, sólo en vano pasa por ti el día de fiesta.

[f. 15r]

[§ 51] ¶ ¿Quizás ves la *misa* de fingido?, ¿quizás sólo te importan otras cosas?, ¿quizás menosprecias?

[§ 52] ¶ ¿O quizás tampoco tienes cuidado de que las personas de tu casa vean la *misa*, de que escuchen la palabra?

[§ 53] ¶ Y si tú eres *tlahtoani* [gobernante] o *pilli* [noble], ¿quizás no llamas a tus macehuales por [este motivo]?

[§ 54] ¶ ¿Quizás en *domingo*, quizás en día de fiesta cometiste pecado mortal?

[§ 55] ¶ ¿Quizás no oraste a *Dios* el *domingo*, por haberte socorrido mucho cuando te bautizaste?, ¿quizás, por él, no te hacen llorar tus pecados, como es necesario?

[§ 56] ¶ Aço aca otiquilhui Domingo ypam ic tequitl oquichiuh aço moten-copa otlatlaco / inic ahmo oquittac missa ahnoço oticcuitlauilhti temictia-ni tlatlaculli.

[§ 57] 4⁵⁸ ¶ Tiquimauiztilliz yn mota monan.

[§ 58] ¶ Acaçomo tiquintlaçotla yn motatçin yn monantçin / yn amo ti-quinmauiztillia yn amo tiquintlacamati aço çan tiquimaua tiquinmictia aço cenca tiquintollinia aço tiquincocultia tiquinchicoytoua.

[§ 59] ¶ Acaçomo tiquinmocuitlauia motauan matçiui motolinia amo ti-quinmachtia pater noster. credo, etc. anoço yn tleyn qualli ychantçinco yn dios oticcac.

[§ 60] ¶ Yntla teotl ya achitçin timozcalli acaçomo tiquinnonotça in mo-tauan ynic uellaneltozque ynic quicauazque diablo yotl uelh quicuiunque yn teoyotl ynic yazque in ilhuicac.

[§ 61] ¶ Aço tiquinchicoytoua yn teyotica motauan yn padreme aço yntech titlatlamia yn amo tiquintlacamati yn amo ticcuiznequi yn tlein qualli mitzilhuia?

[f. 15v]

[§ 62] ¶ Aço tiquintolinia ueuetque: anoço yn moteachcauan yn tlatoque yn pipiltin yn topilleque in amo tiquinmauiztillia yn amo tiquintlacamati ca yuhqui in motauan yntla qualli mitçilhuia yntlacamo tlatlaculli mitçcuitla-uilitia / qualli yez titetlacamatiz. quezquipan yn amo otiquintlacamati aço çan yntech titlatlamia.

[§ 63] 5⁵⁹ ¶ Ynic 5. amo titemictiz ayac momac miquiz.

[§ 64] ¶ Aço aca uell oticmicti anoço cenca ticmictiznequia acic ticmote-moliaya in imiquiz aço çan oticuytec aço çan tiquelleuia yn temiquiz aço titemiquiztemachia.

[§ 65] ¶ Anoço yehuatl yn ticcocolia ticnequi motolliniz polliuiz ytlatqui anoço çenca tipaqui in ihquac tleyn ypam mochiua ynic cenca tlaocuya.

[§ 56] ¶ ¿Quizás le dijiste a alguien que llevara a cabo [alguna] labor en *domingo*, quizás pecó por voluntad tuya, pues no vio la *misa*, o quizás lo indujiste al pecado mortal?

[§ 57] ¶ 4º: “Honrarás a tu padre, a tu madre.”

[§ 58] ¶ ¿Quizás no amas a tu padre, a tu madre; no los honras, no los obedeces?, ¿quizás sólo los reprendes, los maltratas, o los afliges mucho, o los agravias, [o] hablas mal de ellos?

[§ 59] ¶ ¿Quizás no cuidas de tus padres, a pesar de que están desamparados?, ¿no les enseñas el *Pater Noster*, el *Credo*, etcétera, o lo bueno que escuchaste en la casa de Dios?

[§ 60] ¶ Si tú ya te has instruido un poco, ¿quizás no amonestas a tus padres para que crean bien, para que abandonen lo propio del *diablo*, [para que] puedan tomar lo propio de la divinidad,⁶⁰ para que vayan al cielo?

[§ 61] ¶ ¿Quizás hablas mal de los *padres*, que son tus padres en lo espiritual?, ¿quizás les achacas cosas, no los obedeces [o] no quieres tomar lo bueno que te dicen?

[f. 15v]

[§ 62] ¶ ¿Quizás afliges a los ancianos o no respetas, no obedeces a tus hermanos mayores,⁶¹ a los *tlahtohqueh* [gobernantes], a los *pipiltin* [nobles], a los *topillequeh* [alguaciles]? Ellos son como tus padres. Si te dicen lo bueno, si no te incitan al pecado, será muy bueno que los obedezcas. ¿Cuántas veces no los obedeciste o sólo les achacaste cosas?

[§ 63] ¶ 5º: “No matarás. Nadie morirá por tu mano.”

[§ 64] ¶ ¿Quizás mataste a alguien o deseaste mucho matarlo, quizás por ello le pediste a otro su muerte, quizás solamente lo heriste, quizás solamente desees la muerte de alguien, quizás anhelas la muerte de alguien?

[§ 65] ¶ ¿O quizás quieres que sea pobre, que se pierdan los bienes de aquel al que odias, o te alegras mucho cuando le sucede algo que lo entristece mucho?

[§ 66] ¶ Aço aca oticpayti *yn* ic huell omic aço motencopa paytilloc.

[§ 67] ¶ Aço aca oticmicti açic otitepalleui ynic ticcuilliz ytlatqui anoço ytlatocayo anoço yçiuauh anoço yc tictotocac açic ytech titlatlami.

[§ 68] ¶ Aço amo qualtin teyttanime *yn* intoca *testigos oquintemo* acitla otiquinmacac ynic tlapietli tetch quitlamizque *yn* tlahtlaculli yehica titecucullia acic omic anoço cenca yc omotollini.

[§ 69] ¶ Anoço ypampa *yn* tetlal oticchiuh *y.* yehica ticmaxcatiznequi ticcuiznequi maçiui uelh ticmati / *yn* amo maxca.

[§ 70] ¶ Aço testigo otimochiuh ynic çe tlacatl tlapietli omico tlaçontequillo.

A ella

[§ 71] ¶ Aço otiquic pahtli / ynic otictlaz moconeuh açic [f. 16r] otictocac tiçitl *yn* omitçmacac aço titicitl?

[§ 72] 6⁶² ¶ Ynic 6. amo timauilquixtiz.

[§ 73] ¶ Aço onca momercauh anoço titlaomepia quezquintin? quezquipa?

[§ 74] ¶ Aço aca otiquelleui aço cenca itech tatçiznequia maçihui *yn* amo oticchiuh?

[§ 75] ¶ Aço tiquiximati *yn* itech tacic?, quezqui tlamampa movanyolqui in otictecac?

[§ 76] ¶ Aço oticpehualty ticuitlauilti? in amo ceaya / açic oticmicti.

[§ 77] ¶ Aço ticcuilli *yn* ichpochoy oticxapotlac.

[§ 66] ¶ ¿Quizás le diste un brebaje a alguien y de eso bien se murió o por tu voluntad le fue dado el brebaje?

[§ 67] ¶ ¿Quizás mataste a alguien [o] quizás, con ese fin, ayudaste a alguien, para quitarle sus bienes, o su *tlahtocayotl* [gobierno], o su mujer? ¿O, por ello, le perseguiste? ¿Quizás por ello le achacaste algo?

[§ 68] ¶ ¿Quizás buscaste observadores de gente, de nombre *testigos*, que no eran buenos? Puede ser que les dieras algo para que falsamente inculparan a alguien de un pecado, ya que lo odias. ¿Quizás por ello murió o padeció mucho por ello?

[§ 69] ¶ ¿Quizás hiciste esto por las tierras de alguien, ya que quieres apropiártelas, quieres tomarlas, aunque sabes bien que no son tu propiedad?

[§ 70] ¶ ¿Quizás te convertiste en *testigo* y como consecuencia una persona, por un falso, fue muerta, fue condenada?

A ella

[§ 71] ¶ ¿Quizás tomaste medicina para arrojar a tu bebé, o quizás por ello [f. 16r] fuiste detrás de un *ticitl* [curandero] [y] te la dio?, ¿quizás tú eres *ticitl*?

[§ 72] ¶ 6º: “No te deshonrarás.”⁶³

[§ 73] ¶ ¿Quizás tienes tu mecate [manceba] o tienes de a dos?, ¿cuántas son?, ¿cuántas veces?

[§ 74] ¶ ¿Quizás deseaste a alguien o querías mucho tener parte con alguien, aunque no lo hayas hecho?

[§ 75] ¶ ¿Quizás reconoces como pariente a [la persona] con quien tuviste parte?, ¿en qué grado era tu pariente con quien te acostaste?

[§ 76] ¶ ¿Quizás la convenciste, la deshonraste [y] ella no había consentido?, ¿quizás por eso la maltrataste?

[§ 77] ¶ ¿Quizás le tomaste su virginidad, la desfloraste?

[§ 78] ¶ Aço aca ticauilhia tictennamiqui aço çan ticnauatec aço çan ticmatocac anoço omitzmatocac aço tictlatçizquilli açic oquiz yn itlaelilocayo.

[§ 79] ¶ Aço çan timomatoca / ticauilhia yn maxca anoço ompa titlachia ynic tipahpaqui titlaelilocati?

[§ 80] ¶ Aço aca yc ticcamanalhui aço catçauac tlatolli yc ticnotç?

[§ 81] ¶ Aço otitetlanxin quezquipa?

Al sodomita

[§ 82] ¶ Aço otiquelleui yn oquichpiltontli aço ytech titlahtlaco oticcuillon-ti aço yc mitçmatocac açic ticmatocac?

A la muger ger⁶⁴ con otra

[§ 83] ¶ Aço occe çihuatl oticmatocac aço ticpatlachui?

/ Alcauete /

[§ 84] ¶ Aço tinotçato tçiuatl anoço oquichtli ynic tetch[f. 16v] açic quezquipa.

gR

[§ 85] ¶ Aço aca tictitlani aço motencopa oquinoçato in aquin ytech titlahtlaco.

Del casado

[§ 86] ¶ Yntla onca moçiuauh acaçomo tictlaçotla / aço tictollinia acaçomo ticmocuitlauia yoan mopilhuan açic omitçtlalhuy monamic anoço ypampa momecauh? aço otitetlanxin. açço mochan nemi.

A la casada

[§ 87] ¶ Aço otitetlanxin ahmo tictlaçotla moquich amo tictlacamati aço tictolinia yn amo ticchiau yn itech monequi tleyca ticucullia?

[§ 78] ¶ ¿Quizás la deshonraste, la besaste; quizás nomás la abrazaste; quizás nomás la tocaste o te tocó; quizás te le arrimaste, quizás por ello salió su perversidad?⁶⁵

[§ 79] ¶ ¿Quizás nomás te manoseas, juegas con lo que es propio de ti, o [nomás andas] mirando por allí [y] con ello te regocijas, te perviertes?

[§ 80] ¶ ¿Quizás le dijiste lisonjas a alguien o le llamaste con palabras sucias?

[§ 81] ¶ ¿Quizás cometiste adulterio?, ¿cuántas veces?

Al sodomita

[§ 82] ¶ ¿Quizás deseaste al niño varón?, ¿quizás pecaste con él, te lo cogiste?,⁶⁶ ¿quizás te manoseo, quizás lo manoseaste?

A la mujer con otra

[§ 83] ¶ ¿Quizás manoseaste a otra mujer?, ¿acaso tuviste carnalidad con ella?⁶⁷

/ Alcahuete /

[§ 84] ¶ ¿Quizás fuiste a llamar a una mujer o a un varón para que tuviera parte [f. 16v] con alguien?, ¿cuántas veces?

gR

[§ 85] ¶ ¿Quizás enviaste a un mensajero, quizás por tu voluntad fue a llamar a [la persona] con quien pecaste?

Del casado

[§ 86] ¶ Si existe tu mujer ¿quizás no la amas, quizás la afliges?, ¿quizás no cuidas de ella ni de tus hijos?, ¿quizás por ello habló contigo tu cónyuge o fue por causa de tu mecate [manceba]?, ¿quizás cometiste adulterio, quizás vive en tu casa?

A la casada

[§ 87] ¶ ¿Quizás cometiste adulterio, no amas a tu esposo, ni lo obedeces?, ¿quizás lo haces sufrir, no haces lo que él necesita?, ¿por qué lo aborreces?

[§ 88] ¶ Yn ihquac mitçnotça ynic motech ahciz acaçomo tictlacamati acaçomo ticeya yehica tiqualani. Aço çan timococoua aço totçtitica?

[§ 89] ¶ Aço otictlaz moconeuh. açic mitçtlaxilli?

A ambos

[§ 90] ¶ Quen ticnutça yn itech taçic. Aço movanyolqui. Aço quiximati yn monamic. Aço yuhqui yn mamaza amonepanoua.

[§ 91] ¶ Aço tiquiximati? yn monamic quezqui tlamampa amiximati? otictlatilli yn padre?

[§ 92] ¶ Aço ticmatoca / anoço mitçmatoca yn monamic yn[ic] [f. 17r] antlatlacoua in amo uelh amo nepanoua aço ypan eztli acaçomo anmixnamiqui.

[§ 93] ¶ In ihquac ammococoua aço ammonepanoua?

[§ 94] ¶ Aço teixpan ammonepanoua?

[§ 95] ¶ Acaçomo amonepan tlacamati ynic ammonepanozque / yntlacamo ammococohua?

[§ 96] ¶ Auh intla otitetlaxin in anoço yuanyolqui in monamic ytech taçic çatepan quezquipa oticnotç in monamic ynic ytech taçic. etc.

[§ 97] ¶ Aço motencopa otetlaxin in monamic aço mixpan.

[§ 98] ¶ Aço oticcauh in mopilhpo in achto monamic çan momercauh oticmonamic tleipampa? acaçomo tiquilhui padre yn ihquac timoquaatequi anoço in ihquac timonamic tia noço in ihquac timoyolcuiti.

[§ 88] ¶ Cuando te llama para tener parte contigo ¿quizás no lo obedeces, quizás no consientes, porque estás enojada?, ¿quizás nomás estás enferma?, ¿quizás estás embarazada?

[§ 89] ¶ ¿Quizás arrojaste a tu bebé?, ¿quizás te hicieron un aborto?

A ambos

[§ 90] ¶ ¿Es tu pariente [la persona] con quien tuviste parte?, ¿quizás es tu familiar, quizás estás emparentado con tu cónyuge?, ¿quizás se juntaron [carnalmente] como los venados?⁶⁸

[§ 91] ¶ ¿Quizás reconoces a tu cónyuge como tu pariente?, ¿en qué grado están emparentados?, ¿se lo ocultaste al *padre*?

[§ 92] ¶ ¿Quizás manoseas / o te manosea tu cónyuge? [f. 17r] Con ello pecan, [pues] no era correcto que se juntaran [carnalmente]. ¿Quizás fue durante el sangrado?, ¿quizás su encuentro no fue de frente?

[§ 93] ¶ ¿Cuando están enfermos, quizás se juntan [carnalmente]?

[§ 94] ¶ ¿Quizás se juntan [carnalmente] delante de alguien más?

[§ 95] ¶ ¿O acaso no se obedecen mutuamente a fin de juntarse [carnalmente], si es que no están enfermos?

[§ 96] ¶ Y si cometiste adulterio o tuviste relaciones con un familiar de tu cónyuge. Después de eso, ¿cuántas veces llamaste a tu cónyuge, [y] por consiguiente tuviste relaciones con ella?, etcétera.

[§ 97] ¶ ¿Quizás por voluntad tuya tu cónyuge cometió adulterio?, ¿quizás delante de ti?

[§ 98] ¶ ¿Quizás abandonaste a tu primera mujer, a tu primer cónyuge, [y] nomás te casaste con tu mecate [manceba]?. ¿Por qué fue? ¿Quizás no se lo dijiste al *padre* cuando te bautizaste, o cuando te casaste, o cuando te confesaste?

gR

[§ 99] ¶ Aço miyecpa teixco titlax[ch]ia⁶⁹ inic titeyxelleuia aç jc tipactinemi.

[§ 100] ¶ Acaçomo timotlacualhtiznequi in ihquac tiquilhnamiqúi in aui-Inemiliztli yn tlaelilocayotl aço çan moyollocopa uecauhtica in tiquilnamjctinemi.

[§ 101] ¶ Aço miyecpa tiquixcauia in tictemotinemi yn aquin ytech titlatlacoç aço cenca yc titecuitlauiltia.

[§ 102] ¶ Aço teupan otitlatlaco ca çenca uey. etc.

[§ 103] ¶ Açaca ichtaca oticmonamicti oticnohnoz aço ytehc taçic çatepan oticchih?

/ A la esteril /

[f. 17v]

[§ 104] ¶ Aço otiquic pahtli ynic otimotetçacatilli yehica amo titlacachiuaznequi çan titlauellilocatitinemiznequi. açic tiçitl tictocato aço mitçtlaxilli moconeuh.

[§ 105] ⁷⁷⁰ ¶ Ynic 7. amo tichtequiz.

[§ 106] ¶ Aço ytla otiquichtec quezquipa?

[§ 107] ¶ Aço teupan ytla otiquichtec?

[§ 108] ¶ Aço aca tlapiçtli oticmotlacauati aço ueca oticnamacato. etc.

[§ 109] ¶ Aço ytla oticmotlaneui yn amo ticmacac yn axcaua çan ticmaxcati.

[§ 110] ¶ Aço aca tictlaxtlauizquia yn tlein çan amo tiçeya amo ticmacaznequi?

gR

[§ 99] ¶ ¿Quizás, muchas veces, miras a alguien, de modo que lo desees con los ojos?, ¿quizás con ello andas alegrándote?

[§ 100] ¶ ¿Quizás no quieres abstenerte, cuando piensas en la lujuria,⁷¹ en la perversidad?, ¿quizás por tu propia voluntad andas pensando en eso durante mucho tiempo?

[§ 101] ¶ ¿Quizás, muchas veces, te ocupas exclusivamente en andar buscando con quien pecar?, ¿quizás por ello andas incitando mucho a la gente?

[§ 102] ¶ ¿Quizás pecaste en la iglesia? Esto es muy gran... [pecado].

[§ 103] ¶ ¿Quizás lo acordaste, te casaste secretamente con alguien?, ¿quizás tuviste parte con él/ella luego de que lo hiciste?

/ A la estéril /

[f. 17v]

[§ 104] ¶ ¿Quizás te tomaste [algún] remedio [y] con ello te volviste estéril, ya que no quieres engendrar, sino andar cometiendo perversidades?, ¿quizás por ello fuiste detrás de un *ticitl* [curandero/a]?, ¿quizás te hizo arrojar a tu bebé?

[§ 105] ¶ El 7º: “No robarás.”

[§ 106] ¶ ¿Quizás robaste algo?, ¿cuántas veces?

[§ 107] ¶ ¿Quizás robaste algo en la iglesia?

[§ 108] ¶ ¿Quizás de fingido le tomaste algo prestado a alguien?, ¿quizás te fuiste lejos a venderlo, etcétera?

[§ 109] ¶ ¿Quizás pediste algo prestado que no le diste a su dueño [y] sólo te lo apropiaste?

[§ 110] ¶ ¿Quizás lo que ibas a pagarle a alguien, no lo admites [y] no quieres dárselo?

Al principal

[§ 111] ¶ Aço onca motlacauh? quenin omochiuh yntla çihuatl aço momecauh?

[§ 112] ¶ Aço tictollinia maçeualli ypampa tequitl açic oticcuilli ytlatqui açic ochollo oquinamacac yn ipiltçin.

[§ 113] ¶ Aço mococouaya ynic auel oquichiuh tequitl çan otictolini.

[§ 114] ¶ Intla oncan ytlatqui yn Comonidad acaçomo ticmocuitlauia çan ticcua ticpolloua.

[§ 115] ¶ Aço miyec tequitl ticnechicoua aço ticmaxcatia.

[§ 116] ¶ Quexquich tinauatillo yn ticcuiz yn timacoz yehica titlapia anoço ticyacana yn maçehualli.

[§ 117] ¶ Quexquich mitçmaca anoço mitçchiuillia maçehualli yn ticyacana?

[§ 118] ¶ Aço miyec tiquimitlanillia maçehualtin amo tiquinoça ynic missa quittazque.

[§ 119] ¶ Cuix tiquintlatlania yn aço omoquaatequique anoço omona[f. 18r] mictique aço çan nennemi çan tlapictli ticqua yn intlatqui.

/ Al mercader /

[§ 120] ¶ Aço aca otiquiztlacauí yn oticnamacac yn tlein amo qualli yn aço tilmatlí yn oiçolhliuh yuhqui yancuic oticchiuh ynic tictollini yn oquimocoui in momatia ca qualli.

[§ 121] ¶ Aço aca oticmacac çentlamahmalli yn tlaolli ynic ontetl yn mitçmacaz. Et. Yuh tictlaneuhti.

Al principal

[§ 111] ¶ ¿Quizás existe tu esclavo?, ¿cómo sucedió? Si se trata de una mujer, ¿acaso es tu maceate [manceba]?

[§ 112] ¶ ¿Quizás afliges a los macehuales por causa del *tequitl* [trabajo/tributo]?, ¿quizás por ello les tomaste sus bienes?, ¿quizás por ello huyeron, vendieron a sus hijos?

[§ 113] ¶ ¿Quizás estaban enfermos [y] por ello no pudieron hacer el *tequitl* [trabajo/tributo] [y] tú sólo los afligiste?

[§ 114] ¶ Si existen bienes de *comunidad*, ¿quizás no cuidas de ellos, sino que te los comes, te los gastas?

[§ 115] ¶ ¿Quizás reúnes mucho *tequitl* [tributo]?, ¿quizás te lo apropias?

[§ 116] ¶ ¿Cuánto es lo que te fue ordenado que tomes, que te sea dado, ya que guardas o diriges a los macehuales?

[§ 117] ¶ ¿Cuánto es lo que te dan o hacen para ti los macehuales a los que diriges?

[§ 118] ¶ ¿Quizás les pides tanto a los macehuales que no los llamas para que vean la *misa*?

[§ 119] ¶ ¿Quizás les preguntas [si] quizás ya se bautizaron o se casaron? [f. 18r]. Quizás sólo viven nimiamente [y] sólo con inventos tú te comes sus bienes.

/ Al mercader /

[§ 120] ¶ ¿Quizás le mentiste a alguien, le vendiste lo que no estaba bueno? ¿Quizás hiciste pasar por nuevas las tilmas que ya habían envejecido [y] con ello perjudicaste al que las compró, creyendo él que eran buenas?

[§ 121] ¶ ¿Quizás le diste a alguien una carga de maíz para que te diera dos, etcétera? Así hiciste el trueque.

[§ 122] ¶ Aço ypampa tlatquitl ticpollo missa *yn* amo ticmati Credo, etc. Acaçomo tleyn ticmati çan tlapictli titemachtia altepetl ypan inic tlein timacoz.

[§ 123] 8⁷² ¶ Ynic 8. Amo titetentlapiquiz.

[§ 124] ¶ Aço aca ytech tictlami *yn* tlatlaculli *yn* amo ~~te~~⁷³ nelli oquihchiuh açic opiloloc anoço cenca pinauhtilloc?

[§ 125] ¶ Aço aca ticcucultia ytech tiquallani *yn* amo ticnoçaznequi *yn* amo timoyolçeuiznequi.

[§ 126] ¶ Aço aca oticteixpanui aç itla tiquimmacac *yn* amo qualtin testigos inic otlaihiyoui aç ic omic aç ic opoliuh *yn* itlatqui.

[§ 127] ¶ Aço teçiuauh ytech tictlami *yn* tlein ynic oquitolini ynamic aç ic ocholo. Etc.

[§ 128] 9⁷⁴ ¶ Amo tiquelleuiz teçiuauh.

[§ 129] ¶ Aço aca tenamic otiquelleui / maçiuy in amo ytech taçic / maçiuy *yn* ayamo motech acic. *quezquipa*?

[§ 130] i0⁷⁵ ¶ Amo tiquelleuiz teaxca tetlatqui.

[§ 131] ¶ Maçiui *yn* amo tleyn ticacic aço cenca tiquelleui ticmaxcatiznequi.

De peccatis mortalibus /

[§ 132] i⁷⁶ ¶ Aço timopoua tatlamati ypampa miec motlatqui in amo yc tictlatlauhtia dios acic timauişölatinemi aç ic tiquintlatçilhuia *yn* motollinia.

[§ 133] 2⁷⁷ ¶ Acic timoyolcocoua yehica ocçe tlatatl paqui motlamachtia. Tle ypampa?

[§ 122] ¶ ¿Quizás por causa de los bienes te pierdes la *misa*, no sabes el *Credo*, etcétera? ¿Quizás no sabes nada, sólo de fingido enseñas a la gente del *altepetl*, para que te sea dado algo?

[§ 123] ¶ 8º: “No acusarás falsamente a nadie.”

[§ 124] ¶ ¿Quizás le achacaste a alguien un pecado que en verdad no cometió?, ¿quizás por ello fue colgado o fue avergonzado mucho?

[§ 125] ¶ ¿Quizás agraviaste a alguien con quien estás enojado [y] no quieres llamarlo, no quieres calmarlo?

[§ 126] ¶ ¿Quizás acusaste a alguien? ¿Quizás le diste algo a malos *testigos* [y] por ello [esa persona] padeció?, ¿quizás por ello murió?, ¿quizás por ello perdió sus bienes?

[§ 127] ¶ ¿Quizás le achacaste algo a la mujer de alguien [y] por ello la afligió su cónyuge?, ¿quizás por ello huyó, etcétera?

[§ 128] ¶ 9º: “No desearás a la mujer de nadie más.”

[§ 129] ¶ ¿Quizás deseaste a alguien que es cónyuge de alguien más, aunque no hayas tenido relaciones con él/ella, aunque aún no haya tenido relaciones contigo?, ¿cuántas veces?

[§ 130] ¶ 10º: “No desearás los bienes, las propiedades de nadie más.”

[§ 131] ¶ Aunque no hayas tomado nada, ¿quizás lo desees mucho, quieres apropiártelo?

Sobre los pecados mortales /

[§ 132] 1. ¶ ¿Quizás te ensoberbeces, te ufanas porque tus bienes son muchos, en vez de orar a *Dios* por ello?, ¿quizás por ello te andas vanagloriando?, ¿quizás por ello desprecias a los pobres?

[§ 133] 2. ¶ ¿Quizás por lo que sientes envidia es porque otra persona se alegre, prospere?, ¿por qué motivo?

[f. 18v]

[§ 134] 3⁷⁸ ¶ Yehica çe tlacatl omitçtollini açotle ynic omitçauac aç ic tic-cocullia.

[§ 135] 4⁷⁹ ¶ Yehica titlatçiui aç ic amo timomachtia amono titemachtia / aç ic amo ticallaquiznequi teopan ic amo ticchiuaznequi yn tlein qualli.

[§ 136] 5⁸⁰ ¶ Yehica titeoyeuacatini yc amo titetlaocullia çan tiquixcauia yn tictemova yn tlalticpaccayotl yc ticaua⁸¹ ylhuicacayotl.

[§ 137] 6⁸² ¶ Aço cenca titequitlaquatinemi aço tiquixcauia yn titlavana aço titetlauanti aç ic omotech quiz Aço nanacatl aço tlein oticquac yn ic otuiintic.

[§ 138] ¶ Aço viernes sabado neçahuallizpan ypan quaresma ticqua nacatl yn amo timococoua.

[§ 139] 7⁸³ ¶ Açoh cenca timauilquixtitinemiznequi aç ic tictoca otli aço aca yc tictemotinemi açoh miyecpa tiquilnamiqui yn catçauac.

[§ 140] ¶ Aç ic otimitoti anoçoh ticuicac aço diablo ycuic otiqueuh aço cenca yc teixco⁸⁴ titlachia.

/ De operibus misericordiae /

[§ 141] ¶ Acaçomo tictlauculiznequi yn motolinia yn apizmiqui amo tiquimittaznequi yn cocuxque amo tiquimittaznequi yn ilpitoqne⁸⁵ yn tlatlacotin acaçomo tiquimotoquilliznequi yn mimicque.

/ Spirituales /

[§ 142] ¶ Auh yn tlein ce quitlacoua amo ticpatilli amo ticmachtiznequi amo titeyollaliznequi. Etc.

[§ 143] Yzcatqui v yn itenauatiltçin Sancta yglesia.

[f. 18v]

[§ 134] 3. ¶ Ya que una persona te hizo sufrir [o] quizás te regañó; ¿quizás por eso la aborreces?

[§ 135] 4. ¶ Ya que eres perezoso, ¿quizás por ello no estudias ni enseñas a los demás, quizás por ello no quieres entrar a la iglesia, por ello no quieres hacer lo que es bueno?

[§ 136] 5. ¶ Ya que eres avaro, ¿quizás por ello no socorres a la gente, sino que nomás te ocupas, [nomás] buscas lo terrenal, por ello abandonas lo celestial?

[§ 137] 6. ¶ ¿Quizás nomás andas comiendo y comiendo?, ¿quizás te ocupas exclusivamente en emborracharte?, ¿quizás emborrachaste a alguien?, ¿quizás por ello perdiste el sentido?,⁸⁶ ¿quizás comiste hongos o alguna otra cosa [y] con ello te embriagaste?

[§ 138] ¶ ¿Quizás comes carne en *viernes*, en *sábado*, en tiempo de ayuno, en la *cuaresma*, sin que estés enfermo?

[§ 139] 7. ¶ ¿Quizás deseas mucho andar deshonrándote?, ¿quizás por ello sigues el camino?, ¿quizás andas buscando a alguien?, ¿quizás, muchas veces te acuerdas de lo sucio?

[§ 140] ¶ ¿Quizás por ello bailaste o cantaste?, ¿quizás entonaste un canto del *diablo*?, ¿quizás por ello eres muy desvergonzado?

/ Sobre las obras de misericordia /

[§ 141] ¶ ¿Quizás no quieres socorrer a los pobres, a los que tienen sed; no quieres ir a ver a los enfermos; no quieres ir a ver a los que están prisioneros, a los *tlatlacohtin* [esclavos]? ¿Quizás no quieres enterrar a los muertos?

/ Espirituales /

[§ 142] ¶ ¿Al que daña [algo],⁸⁷ no lo corriges, no quieres instruirlo? ¿No quieres dar consuelo a los demás?

[§ 143] ¶ He aquí los cinco mandamientos de la *Santa Iglesia*.

[f. 19r]

[§ 144] 1⁸⁸ ¶ Quinequi *sancta yglesia* tiquittazque missa domingo ilhujtl
ypam Acaçomo tiquittac çan titlatçui aço titlatequi^{pano}. Etc.

[§ 145] 2⁸⁹ ¶ Quinequi timoyolcuitiz cecexiuhtica.

[§ 146] 3⁹⁰ ¶ Quinequi ticcelliz ynacayotçin totecuiyo in *Jesu christo*.

[§ 147] 4⁹¹ ¶ Quinequi çan quezqui ilhuitl timotçauaz.

[§ 148] 5⁹² ¶ Quinequi yn ihquac tinauatilloz ticcauaz teopan yn ytoca
diezmos ticmomaquilliz dios.

De sensibus V /

[§ 149] ¶ Acaçomo uelh ticpia monematilliz yn itoca *sentidos*.

/ virtutes teologales

[§ 150] ¶ Fides ¶ Spes ¶ charitas

Potentiae animae

[§ 151] ¶ Memoria ¶ Intellectus ¶ Voluntas

Polita penitentia dicat

[§ 152] ¶ Misereatur tui. Etc. *Absoluo*. Etc.

/ Laus deo. /

[f. 19r]

[§ 144] 1. ¶ La *Santa Iglesia* quiere que veamos la misa el *domingo* [y] los días de fiesta. ¿Quizás no la viste, nomás eres perezoso?, ¿quizás trabajaste, etcétera?

[§ 145] 2. ¶ Quiere que te confieses cada año.

[§ 146] 3. ¶ Quiere que recibas el cuerpo de Nuestro Señor *Jesucristo*.

[§ 147] 4. ¶ Quiere que sólo ayunes algunos días.

[§ 148] 5. ¶ Quiere que, cuando te sea ordenado, dejes en la iglesia los de nombre *diezmos*, se los darás a *Dios*.

Sobre los cinco sentidos /

[§ 149] ¶ ¿Quizás no guardas bien tu percepción de nombre *sentidos*?

/ Virtudes teologales

[§ 150] ¶ Fe ¶ Esperanza ¶ Caridad

Potencias del alma

[§ 151] ¶ Memoria ¶ Intelecto ¶ Voluntad

Decir la fórmula penitencial

[§ 152] ¶ Qué tenga misericordia de ti, etcétera. Yo te absuelvo, etcétera.⁹³

/ Gracias a Dios /

NOTAS

¹ Klor de Alva (1988) ha subrayado el papel de la confesión auricular en la construcción de un nuevo tipo de sujeto ético, del que se esperaba que se asumiera como “pecador” y que fuera capaz de construir un relato autobiográfico lineal sobre su propio “ser” culpable.

² “Los manuales de confesión no son textos fijos e inertes. Al contrario, la sensible evolución de su contenido invita constantemente a interrogar tanto el curso de las ideologías dominantes en Occidente como eventuales cambios de actitud en las poblaciones indígenas de habla náhuatl” (Gruzinski 1988, 200). Otros autores también han abordado las diferencias que pueden observarse entre los confesionarios en lenguas indígenas que se produjeron en la América española en distintas épocas (Azoulay 1993; Christensen 2013).

³ Véase también la ficha catalográfica del manuscrito: <http://catalogo.bne.es/uhtbin/cgisirsi/?ps=YhNnERhTSk/BNMADRID/125080428/9> (Consulta: 22 de enero de 2022).

⁴ Estos correspondían al capítulo 8º del libro III: “De las maneras de hablar que tenían los viejos en sus pláticas”.

⁵ Este ejemplar se conserva en la BNE, número de catalogación: RES/165/2. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000047609&page=1> (consulta: 25 de enero de 2022).

⁶ Hoy día, estas dos páginas forman parte del acervo de la John Carter Brown Library, número de catalogación: BA544.Z94d. Disponible en: <https://archive.org/details/manual-deadultos00cabr/page/n3/mode/2up> (consulta: 26 de enero de 2022). Por su parte, en la BNE, se conserva un facsímil de estas dos páginas más otras dos que fueron asociadas con esta obra a finales del siglo XIX (García Icazbalceta 1954, 59-60) y que también proceden de la Biblioteca Capitular de la Catedral de Toledo. BNE, No. de catalogación: R/29333. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000050147&page=1> (consulta: 26 de enero de 2021).

⁷ Heréndira Téllez, en su estudio crítico del *Arte* de Olmos a partir de las seis copias manuscritas que se conservan, se refiere a este opúsculo en una sola ocasión, confundiéndolo, al parecer, con el *Manual de Adultos*: “En este manuscrito misceláneo, la gramática propiamente dicha viene precedida por un texto en náhuatl, el *Manual de adultos*, considerado también obra de Olmos en el *Catálogo de la Biblioteca Nacional de España* y que comienza así: “Yzcatqui achitçin tlahtolli ic quimatiz tlatlacoani yn quenin moyolcuitiz: yn tlein a oquichih”. Está dividida de esta forma: (15v) A ella; (16r) Al sodomita; (16v) Del casado, De la casada, A ambos; (17r) Al estéril; (17v) Al principal; (18r) Al mercader, *De pecatiis mortilibus*; (18v) *De operibus Meis* (sic) *Spirituales*; (19r) *De sensibus. Virtus teolo* (sic)” (Téllez 2015, 169). La edición crítica del *Arte* de Olmos preparada por esta autora ha aparecido recientemente (Olmos 2022).

⁸ <http://catalogo.bne.es/uhtbin/cgisirsi/?ps=YhNnERhTSk/BNMADRID/125080428/9> (Consulta: 22 de enero de 2022).

⁹ En el caso del confesionario, el estilo caligráfico adoptado por el amanuense es “letra humanística redonda”, mientras que en el del *Arte* de Olmos se trata de “humanística redonda” con algunos rasgos de “gótica rotunda” en secciones muy específicas (Tesiú Rosas Xelhuantzi, comunicación personal, 25 de enero de 2022).

¹⁰ Sobre las filigranas del papel del *Arte* de Olmos sí existen acercamientos parciales (Téllez 2015, 493-500).

¹¹ Heréndira Téllez ha sugerido que esta copia del *Arte* de Olmos se debe a la mano de Hernando de Ribas, intelectual texcocano educado en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco

(Téllez 2015, 169, 490-92; Téllez y Baños 2018, 670-71, 678-79). Sin embargo, no concuerda con dicha atribución. Fray Juan Bautista, de cuyo testimonio proceden los escasos datos que tenemos sobre Hernando de Ribas, subrayó el valor del trabajo de este letrado nahua —como colaborador suyo, de fray Alonso de Molina y de fray Juan de Gaona—, en cuanto “gran latino” y traductor “que con mucha facilidad traduzia qualquiera cosa de Latin, de Romance a la lengua mexicana”, “el qual mes escriuiò, y traduxò de cosas diuersas más de trenyta manos de papel” (Juan Bautista 1606, prólogo). Por lo que, sin duda, puede considerársele coautor de varias de las obras que estos franciscanos elaboraron a lo largo de más de cuarenta años (Sell 1993, 53-55), pero no necesariamente el amanuense al que debemos las copias manuscritas en limpio que han llegado hasta nuestros días de algunas de ellas. En mi opinión, tanto la identidad del autor del confesionario que aquí nos ocupa como la de su copista continúan siendo desconocidas.

¹² Fray Agustín de Vetancourt incluso llegó a señalar que, en sus días —segunda mitad del s. xvii—, el “Arte. Vocabulario. Doctrina Christiana, y confessionario en lenga Guasteca” de Olmos se conservaban aún en Ozoloma en la custodia de Tampico (Vetancourt 1982, *Menologio*, 138).

¹³ Hasta hace muy poco, todos los confesionarios en lenguas indígenas en formato manuscrito que habían sido localizados y parcialmente analizados provenían de los siglos xvii y xviii (Azoulai 1993, 43-46, 194; Christensen 2013, 159-92). Por mi parte, he podido localizar dentro de diferentes manuscritos, además del aquí estudiado, otros dos confesionarios en lengua náhuatl elaborados antes de 1564 (Alcántara Rojas 2023).

¹⁴ Nótese que el orden en el que aparecen las preguntas sobre los pecados capitales es diferente al habitual. Soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula, envidia y pereza es el orden que se sigue, por ejemplo, en la *Doctrina breve* de Molina (1941, 42-43).

¹⁵ De acuerdo con Christensen (2013, 187-88), los manuales novohispanos de este tipo no suelen consignar los pasos posteriores al interrogatorio confesional, aquí se enuncia, al menos por su incipit, la fórmula con la que se otorgaba al penitente la absolución.

¹⁶ Una obra de la que se hicieron varias ediciones entre finales del siglo xv y la primera mitad del xvi.

¹⁷ Serge Gruzinski (1988) ha explorado la evolución de las preguntas sobre la sexualidad y el incesto en diferentes confesionarios en lenguas indígenas. Por su parte, Mark Z. Christensen (2013, 159-92) presenta interesantes datos y reflexiones sobre aquellos temas a los que se le dedicaron más preguntas en distintos confesionarios en lengua náhuatl y maya del periodo novohispano.

¹⁸ Como lo señala Christensen (2013, 178-81), las preguntas sobre el primer mandamiento en los confesionarios de Molina son menos abundantes que las que se registran sobre otros tópicos, como el robo.

¹⁹ BNE, Ms. RES/165/1, f. 14v [§ 42].

²⁰ BNE, Ms. RES/165/1, f. 15r [§ 59].

²¹ BNE, Ms. RES/165/1, f. 14v [§ 40].

²² Cabe destacar aquí que en los confesionarios posteriores se aconseja lo opuesto, es decir, que sean los padres los que velen por la instrucción cristiana de sus hijos.

²³ Sobre esta terminología, a partir de censos del valle de Morelos de la década de 1540, existe el importante trabajo de Brígida von Mentz (2005), así como la reciente edición y estudio de algunos de estos censos (Madajczak et al. 2021). Por mi parte, en otro trabajo exploro este tema con mayor detalle (Alcántara Rojas 2023).

²⁴ Ms. RES/165/1, BNE, f. 12v [§ 12].

²⁵ Ms. RES/165/1, BNE, f. 16v [§ 91].

²⁶ Ms. RES/165/1, BNE, f. 14v [§ 47].

²⁷ Sobre el concepto de “lengua reducida”, véase el trabajo de William Hanks (2010).

²⁸ Al parecer la palabra *tlacatecoltl* designaba en tiempos prehispánicos a toda una clase de especialistas capaces de manipular las fuerzas del inframundo (López Austin 1967). Distintos autores han abordado la forma en que este término se convirtió en el siglo xvi en una convención para designar al demonio cristiano (Burkhart 1989, 43-44; Sell 1993, 85-87; Alcántara Rojas 2005).

²⁹ Los procesos de composición y derivación a partir de los cuales se conformó el vocabulario cristiano propio del registro conocido como “náhuatl de doctrina”, “de Iglesia” o “de evangelización” han sido estudiados, desde diversas perspectivas, por varios autores (Burkhart 1989; Sell 1993; Mentz 2009; Christensen 2013; Montes de Oca 2011a; 2011b; 2018).

³⁰ Sobre los verbos *yolcuitia* y *yolmelahua* en los textos de evangelización, véase Madajczak (2017). El verbo *tlaza.nitla*, por su parte, aparece en unas cuantas ocasiones con este uso en el *Confessionario mayor* de Molina (1569), pero no en otros confesionarios posteriores.

³¹ En los confesionarios de Molina (1565; 1569), suele alternarse entre las partículas *cuix* (“acaso”) y *azo* para introducir la gran mayoría de las preguntas. Si bien la partícula *cuix* sirve solamente para introducir oraciones interrogativas y la partícula *azo* puede introducir oraciones dubitativas e interrogativas dubitativas, ambas conllevaban ese carácter de duda o de potencialidad (Yañez 2018).

³² Cabe decir que a lo largo de todo el documento este *azic* (aparentemente derivado de *azo* + *ic*) aparece escrito de las mismas formas que el pretérito del verbo *aci* conjugado en la tercera persona del singular: *azic*, *acic*, *açic*.

³³ Ms. RES/165/1, BNE, f. 15v [§ 64].

³⁴ Esta transcripción, aunque aspira a servir de fuente a aquellos interesados en la dialectología y la evolución de la literacidad entre los nahuas (Figueroa 2022), no sigue de manera estricta los criterios de la paleografía analítica; en particular, en cuanto al uso de mnemónicos para marcar los cambios de línea o la restitución de las abreviaturas. Esto con la finalidad de volver más asequible la consulta de este documento para distintos públicos.

³⁵ Ms. RES/165/1, BNE, f. 12v [§ 8].

³⁶ Cualquier excepción a estos criterios se indica en notas a pie de página.

³⁷ Entre renglones: *tlein*.

³⁸ Entre renglones: *c*.

³⁹ Léase: *achto*.

⁴⁰ *Mictlan* en el original. Lit.: “lugar de muertos”. Uno de los nombres dados al inframundo nahua (Alcántara 2005; Montes de Oca 2011a).

⁴¹ Es decir: “con el pensamiento”.

⁴² Es decir: “en qué pecaste”. El verbo *tlahtlacoa.ni* (pecar, transgredir) se deriva del verbo transitivo *ihltlacoa.nitla* (dañar, estropear, quebrantar algo). Al existir las dos formas, pero preferirse aquí y en otros lugares del texto la segunda de ellas, se optó por emplear en la traducción el verbo “dañar”, para enfatizar que en el texto original la acción del verbo (pecar, dañar, etcétera) recae sobre un objeto directo que sí está siendo marcado por medio del prefijo de objeto (*qui*).

⁴³ *Necuaatequiliztli* (acción de echarse agua en la cabeza o de mojarse la cabeza). Neologismo creado en el siglo xvi para “bautismo”, por lo que en sus siguientes apariciones se le traducirá en esta forma. No obstante, en esta ocasión, se mantuvo el calco del neologismo porque en la misma entrada aparece también como préstamo el vocablo castellano “bautismo”.

⁴⁴ Es decir: “en lo qué pecaste”.

⁴⁵ Léase: *zaçoh*.

⁴⁶ Léase: *oticcauh*.

⁴⁷ Es decir: “por la Iglesia”.

⁴⁸ El vocablo *teopantlaca* (“personas o gente de la Iglesia”) se usaba para referirse a todo el cuerpo de laicos nahuas que realizaban distintas labores dentro de la Iglesia: catequistas, cantores, fiscales, sacristanes, etcétera. Aquí puede también hacer referencia a todo tipo de personas que pertenecían a una orden o habían contraído votos religiosos.

⁴⁹ Es decir: “en qué pecaste”.

⁵⁰ *In ahmo cualli*. Lit.: “lo no bueno”.

⁵¹ Al margen.

⁵² Repetido en el original: “*aço ytech*”.

⁵³ *Tlateotoca.ni* (tener o tomar a algo por *teotl* o dios).

⁵⁴ Aquí se mantuvo el calco de la voz *tlacatecolotl*, “búho-humano”, porque en la misma entrada aparece como préstamo la palabra castellana *diablo*.

⁵⁵ Al margen.

⁵⁶ Al margen.

⁵⁷ *Topileh*, “dueño del *topil* (o vara de mando)”. Oficial encargado de impartir justicia al interior de los cabildos indígenas. Suele aparecer en los diccionarios como “alguacil”, “alcalde”, “mandón” o “juez”.

⁵⁸ Al margen.

⁵⁹ Al margen.

⁶⁰ Quizás se esté haciendo referencia a los sacramentos.

⁶¹ *Teachcauhtli* (hermano mayor). Término usado para referirse a los que ocupaban altos cargos políticos o administrativos.

⁶² Al margen.

⁶³ Es decir: “No fornicarás.”

⁶⁴ Repetido en el original.

⁶⁵ Probablemente, refiriéndose a los fluidos femeninos.

⁶⁶ Del sustantivo *cuiloni* (el que es cogido), empleado en el siglo XVI para hacer referencia al homosexual pasivo, deriva el verbo *cuilontia.nite*, “hazerlo el varón a otro varón” (Molina 1992, I, 70r) o “cometer pecado nefando” (Molina 1992, II, 26r).

⁶⁷ *Patlachuia.nite*, “hacerlo una muger a otra” (Molina 1992, II, 80r).

⁶⁸ Es decir: “como los animales”, sin haber contraído matrimonio.

⁶⁹ Tachado: $\times$ e incorporado entre renglones: *ch*.

⁷⁰ Al margen.

⁷¹ *Ahuilnemiliztli*. Lit.: “vida” o “modo de vida dedicado al placer”.

⁷² Al margen.

⁷³ Tachado en el original.

⁷⁴ Al margen.

⁷⁵ Al margen.

⁷⁶ Al margen.

⁷⁷ Al margen.

⁷⁸ Al margen.

⁷⁹ Al margen.

⁸⁰ Al margen.

⁸¹ Léase: *ticcaua*.

⁸² Al margen.

⁸³ Al margen.

⁸⁴ Léase: *ateixco*.

⁸⁵ Léase: *ilpitoque*.

⁸⁶ Lit.: “salió de ti”.

⁸⁷ Es decir: “al que comete una equivocación” o “al que peca en algo”.

⁸⁸ Al margen.

⁸⁹ Al margen.

⁹⁰ Al margen.

⁹¹ Al margen.

⁹² Al margen.

⁹³ Fórmula penitencial: “*Misereatur tui omnipotens Deus, et dimissis peccatis tuis, perducat te ad vitam aeternam. / Ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.*” “Qué Dios omnipotente tenga misericordia de ti, te perdona tus pecados y te lleve a la vida eterna. / Yo te absuelvo tus pecados, en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Amén.”

BIBLIOGRAFÍA

Documentos

Ms. RES/165/1, “Papeles varios de México”, Biblioteca Nacional de España (Madrid, España).

Obras consultadas

- Alcántara Rojas, Berenice. 2005. “El dragón y la mazacóatl. Las criaturas del infierno en un sermón en náhuatl de fray Ioan Baptista”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 36: 383-422.
- Alcántara Rojas, Berenice. 2023. “De neófitos, amancebados y fornicarios. Los nahuas y sus pecados en tres confesionarios temprano del siglo xvi”. *Korpus* 21 3 (7) (enero-abril): 17-34.
- Arcuri, Andrea. 2018. “Represión sexual y de género en la confesión: los manuales de confesores de la Edad Moderna (siglos xvi-xvii)”, *Ex aequo* 37: 81-93.
- Azoulai, Martine. 1993. *Les péchés du Nouveau Monde. Les manuels pour la confession des Indiens XVI^e-XVII^e siècle*. París: Éditions Albin Michel.
- Burkhart, Louise M. 1989. *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- Christensen Z., Mark. 2013. *Nahua and Maya Catholicisms. Texts and Religion in Colonial Central Mexico and Yucatan*. Stanford: Stanford University Pres.
- Delumeau, Jean. 1983. *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*. París: A. Fayard.

- Delumeau, Jean. 1992. *La confesión y el perdón*. Madrid: Alianza Universidad.
- Figueroa Saavedra, Miguel. 2022. “Carta de los indios naturales de Tochpan al rey”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 63: 193-225.
- Florencia, Antonio de. 1499. *Suma de confession llamada Defecerunt*. Burgos: Fadrique de Basilea.
- García Icazbalceta, Joaquín. 1954. *Bibliografía mexicana del siglo XVI* (1886), edición de Agustín Millares Carlo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, Serge. 1988. “Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España (introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas)”. En *El placer de pecar y el afán de normar*, edición del Seminario de Historia de las Mentalidades, 169-216. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Editorial Joaquín Mortiz.
- Hanks, William. 2010. *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*. Berkeley: University of California Press.
- Hernández, Ascensión y Miguel León-Portilla. 2002. “Estudio introductorio”. En Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, edición de Ascensión Hernández y Miguel León-Portilla, I-LXX. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Juan Bautista. 1599. *Confessionario en lengua mexicana y castellana: con muchas advertencias muy necesaria para los confesores*. México: Melchor Ocharte.
- Juan Bautista. 1606. *A Jesucristo N. S. Ofrece este sermonario en lengua mexicana*. México: Diego López Dávalos.
- Klor de Alva, Jorge. 1988. “Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua”. *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, 515-16, CXXXI: 49-78.
- López Austin, Alfredo. 1967. “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”. *Estudios de cultura náhuatl* 7: 87-117.
- López Austin, Alfredo. 1998. “Herencia de distancias”. En *La cultura plural*, edición de Alessandro Lupo y Alfredo López Austin, 55-68. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Università di Roma “La Sapienza”.
- López Austin, Alfredo. 2019. “¿Qué es un augurio? Una fuente básica para entender el concepto”. En *Tetzahuitl. Los presagios de la conquista de México*, coordinación de Guilhem Olivier y Patricia Ledesma, 34-42. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo del Templo Mayor.
- Madajczak, Julia. 2017. “Toward a Deconstruction of the Notion of Nahua ‘Confession’”. En *Word & Worlds Turned Around. Indigenous Christianities in Colonial Latin America*, edición de David Tavárez, 63-81. Boulder: University Press of Colorado.

- Madajczak, Julia et al. 2021. *Fragments of the Sixteenth-Century Nahuatl Census from the Jagiellonian Library*. Leiden: Brill.
- Mariartarena, Óscar. 1999. *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*. México: Universidad Iberoamericana.
- Mentz, Brígida von. 2005. “Las 6 novias del *tlatoani* de Huitzillan (*ymecahuan*), las 5 mujeres de Martín Molotecatl Tecuhtli (*yzihuahuan*) y la esposa de Mateo Tlacatecatl (*teoyotica omonamicti*)”, ponencia presentada en el *FUAC 2005: Taller de los amigos de las lenguas yutoaztecas*, 29 de junio al 1º de julio, Taxco, Guerrero (México).
- Mentz, Brígida von. 2009. “Cambio social y cambio lingüístico. El ‘náhuatl cotidiano’, el de ‘doctrina’ y el ‘de escribanía’ en Cuauhnáhuac entre 1540 y 1671”. En *Visiones del encuentro de dos mundos en América. Lengua, cultura, traducción y transculturación*, edición de Karen Dakin, Mercedes Montes de Oca y Claudia Parodi, 111-46. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Molina, Alonso de. 1555. *Aquí comienza un vocabulario en lengua castellana y mexicana*. México: Juan Pablos.
- Molina, Alonso de. 1565. *Confessionario breve en lengua mexicana y castellana*. México: Antonio de Espinosa.
- Molina, Alonso de. 1569. *Confessionario mayor en lengua mexicana y castellana*. México: Antonio de Espinosa.
- Molina, Alonso de. 1571. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana / Vocabulario en lengua mexicana y castellana*. México: Antonio de Espinosa.
- Molina, Alonso de. 1941. “Copia y relación del catecismo de la doctrina cristiana que se enseña a los indios desta Nueva España”. En *Códice franciscano. Siglo XVI*, edición de Joaquín García Icazbalceta, 29-54. México: Salvador Chávez Hayhoe.
- Montes de Oca, Mercedes. 2011a. “Conceptualización y creación léxica en la literatura de evangelización”. En *Lenguas del México novohispano y decimonónico*, coordinación de Julio Alfonso Pérez Luna, 57-75. México: El Colegio de México.
- Montes de Oca, Mercedes. 2011b. “El náhuatl de evangelización: composición e incorporación”. En *De morfología y temas asociados*, coordinación de Francisco Arellanes et al., 57-72. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Montes de Oca, Mercedes. 2018. “Derivación y creación conceptual en el náhuatl de evangelización. Nombres en *-liztli* y en *-lli*”. En *Las lenguas de México. Diálogos historiográficos*, edición de Bárbara Cifuentes y Rodrigo Martínez Baracs,

- 135-50. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas/Sociedad Mexicana de Historiografía Lingüística.
- Olmos, Andrés de. 2002. *Arte de la lengua mexicana*. Edición, estudio introductorio, transliteración y notas de Ascensión Hernández y Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Olmos, Andrés de. 2022. *Arte de la lengua mexicana*. Estudio preliminar, edición y notas de Heréndira Téllez Nieto. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- Pastrana, Miguel. 2014. “La idea de *tetzahuatl* en la historiografía novohispana. De la traducción náhuatl a la Ilustración. Comentarios preliminares”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 47: 237-52.
- Ragon, Pierre. 1992. *Les indiens de la découverte. Évangélisation, mariage et sexualité*. París: L'Harmattan.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. 1988. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*. Introducción y notas de Ma. Elena de la Garza Sánchez. México: Secretaría de Educación Pública.
- Sell, Barry. 1993. “Friars, Nahuas, and Books: Language and Expression in Colonial Nahuatl Publications”. Tesis de Doctorado en Historia, University of California Los Angeles.
- Téllez Nieto, Heréndira. 2015. “La tradición gramatical clásica en la Nueva España: estudio y edición crítica del *Arte de la lengua mexicana* de fray Andrés de Olmos”. Tesis de Doctorado en Filología Clásica, Universidad Complutense de Madrid.
- Téllez Nieto, Heréndira y José Miguel Baños Baños. 2018. “Traducciones bíblicas en lenguas indoamericanas. El Evangelario náhuatl de la Biblioteca Capitular de Toledo (MSS 35-22)”. *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 113 (3-4): 656-689.
- Torquemada, Juan de. 1979 [1615]. *Monarquía indiana*. Edición de Miguel León-Portilla, VII vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Vetancourt, Agustín de. 1982 [1697-98]. *Teatro mexicano, Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México y Menologio franciscano*. México: Editorial Porrúa.
- Viñaza, [Cipriano Muñoz y Manzano]. 1892. *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.
- Yañez Rosales, Rosa H. 2018. “De ‘Dios’, ‘pecados’, ‘demonios’ y otros vocablos en dos confesionarios en lengua náhuatl del siglo XVII”. *Indiana* 35 (2): 119-49.
- Zietara, Maciej. 1997. “La confesión de los naturales. (Estudio de una estrategia de conversión en la Nueva España)”. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.

SOBRE LA AUTORA

Berenice Alcántara Rojas es historiadora y doctora en estudios mesoamericanos por la UNAM. Investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas y docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad. Sus principales líneas de investigación son la lengua y la cultura náhuatl del siglo xvi, el proceso de evangelización en el centro de México, la producción intelectual nahua-cristiana del Colegio de Tlatelolco y la traducción de textos en lengua náhuatl de temática cristiana. Actualmente desarrolla el proyecto “Cantares cristianos. Reacomodos y transformaciones de una tradición ritual nahua en el siglo xvi” y coordina el proyecto colectivo “Textos para la educación de nobles nahuas. Traducción, estudio y edición del Ms. 1477 de la Biblioteca Nacional de México”. Entre sus publicaciones recientes se cuentan el libro de divulgación *Antonio Valeriano. Gobernante y sabio nahua del siglo xvi* (México, UNAM, 2021), el libro colectivo *Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad* (2022) y el capítulo de libro “Un espejo de príncipes en lengua náhuatl y otros opúsculos para la educación del buen gobernante” (2022).

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

Elena MAZZETTO

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

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Facultad de Filosofía y Letras

elena.mazzetto@yahoo.it

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

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

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



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

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

Los “espacios vividos” de Tenochtitlan

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Las expresiones del poder indígena en la Ciudad de México colonial

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

De dioses tutelares y manantiales

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

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

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

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

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

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

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

Conclusión

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

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

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

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

BIBLIOGRAFÍA

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

- Castañeda de la Paz, María. 2013. *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio: Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII-XVI)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Dehouve, Danièle. 2016. "El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de 'personificación'". *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevo-mundo.69305> [Consultado el 19 de febrero de 2022].
- Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edición de Rosa Camelo y José Rubén Romero Galván. 2 vols. México: Porrúa.
- "Historia de los mexicanos por sus pinturas". 2011. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición de Rafael Tena, 24-95. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Hvidtfeldt, Arild. 1958. *Teotl and Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion*. Copenhagen: Munksgaard.
- "Leyenda de los Soles". 2011. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición de Rafael Tena, 175-205. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Mazzeo, Elena. 2014. *Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan*. Oxford: British Archaeological Reports.
- Mazzeo, Elena y Rossend Rovira Morgado. 2014. "Sobre la orilla del agua. En torno a la dignidad de *Atempanécatl* y de ciertos espacios de culto a Toci en México-Tenochtitlan". *Cuicuilco* 21 (59): 93-120.
- Navarro de Vargas, Joseph. 1909. "Padrón del pueblo de San Mateo Huitzilopochco, inventario de su iglesia y directorio de sus obveciones parroquiales". *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología* 1 (1): 353-599.
- Olivier, Guilhem. 2019a. "Controlar el futuro e integrar al otro. Los presagios de la Conquista de México". En *Tetzáhuatl. Los presagios de la Conquista de México*, coordinación de Guilhem Olivier y Patricia Ledesma Bouchan, 43-106. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Olivier, Guilhem. 2019b. "Teotl and Diablo. Indigenous and Christian Conceptions of Gods and Devils in the Florentine Codex". En *The Florentine Codex. An Encyclopedia of the Nahuatl World*, coordinación de Jeanette Favrot y Kevin Terraciano, 110-22. Austin: University of Texas Press.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: México*. 2017. Edición de René Acuña. 3 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Edición epub.
- Rovira Morgado, Rossend. 2011. "Huitznáhuac. Ritual político y administración segmentaria en el centro de la parcialidad de Teopan (México-Tenochtitlan)". *Estudios de Cultura Náhuatl* 41: 41-64.
- Rovira Morgado, Rossend. 2012. "San Pablo Teopan: pervivencia y metamorfosis virreinal de una parcialidad indígena de la Ciudad de México". En *De márgenes*,

- barrios y suburbios en la Ciudad de México, siglos XVI-XXI*, coordinación de Marcela Davalos, 31-51. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Rovira Morgado, Rossend. 2013. “De valeroso *quauhpilli* a denostado *quauhtla-toani* entre los tenochcas: radiografía histórica de don Andrés de Tapia Motel-chiuhtzin”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 45: 157-95.
- Rovira Morgado, Rossend. 2016. “De pueblos a barrios. Reconfiguraciones espaciales y administrativas en la frontera sur de la isla de México-Tenochtitlan durante las décadas de 1550 y 1560”. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 21 (1): 15-49.
- Villa Córdova, Tomás. 2014. “Apuntes sobre Huitzilopochco”. *Arqueología* 47: 298-327.

Patrick Johansson K. *El español y el náhuatl. Encuentro de dos mundos*. México: Academia Mexicana de la Lengua, 2020.

Ascensión HERNÁNDEZ TRIVIÑO

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Instituto de Investigaciones Filológicas

atrivino@unam.mx

La Academia Mexicana de la Lengua publica este libro de Patrick Johansson: una obra extensa, rica en contenido en la que se narra la convivencia entre dos lenguas, el español y el náhuatl, durante cinco siglos. El autor la considera “un mosaico de ensayos en los que se quiere plasmar la imagen eidética de lo que fue la interlocución del español y el náhuatl durante un tiempo largo, desde principios del siglo xvi hasta nuestros días”. Pero, antes de entrar en el contenido del libro, quiero decir algunas palabras sobre el autor.

Patrick nació en Francia, en Normandía, y en su juventud cultivó el arte del atletismo en la modalidad del decatlón. En este arte, que tanto amaron los griegos, llegó a ser excelente y por ello fue elegido para representar a Francia en las Olimpiadas de 1968 que se celebraron en la Ciudad de México. Llegó, triunfó y se quedó para siempre en este país. Aquí hizo familia y, aunque siguió en el deporte, fue conquistado por la lengua náhuatl y la cultura de Mesoamérica. Yo creo que él siempre ha sido un enamorado de las lenguas y esto influyó en su decisión de aprender muy bien el mexicano, lengua muy diferente a las que él conocía, todas del tronco indoeuropeo.

Sin dejar el atletismo entró al Seminario de Cultura Náhuatl que dirigía Miguel León-Portilla, al tiempo que visitaba pueblos y hablaba con la gente en mexicano, de tal manera que alcanzó un nivel de competencia lingüística muy alto. Siguió su carrera universitaria y se doctoró en París, en la Sorbona, en 1988, en un examen en el que se habló náhuatl. Desde hace muchos años ha estado ligado a la UNAM, a la Facultad de Filosofía y Letras y al Instituto de Investigaciones Históricas, en el que trabaja y publica sin cesar. Patrick es un investigador de los que hablan y escriben la lengua de lo que estudian y con la lengua penetran en el pensamiento de los hablantes. En definitiva, es un eslabón brillante de la cadena de mexicanistas



franceses que han venido a enriquecer el conocimiento de Mesoamérica, en especial de los mundos náhuatl y maya.

La obra escrita de Patrick es verdaderamente extensa y trata muchos temas del pensamiento náhuatl que podemos sintetizar en tres líneas de investigación: literatura náhuatl, códices y textos, y ha centrado su mirada en el tema de la muerte. Sus estudios están muy bien cimentados en las fuentes del siglo xvi y conoce las corrientes modernas de la lingüística y de la semiótica. Pero es también escritor en el sentido primario de la palabra, o como se dice ahora, “creador”. Suya es la novela *Ahnelhuayoxochitl. Flor sin raíz* (1993), escrita en cuatro lenguas: náhuatl, español, inglés y francés. En ella, el autor narra las aventuras de una flor que se desprende de su planta buscando la libertad. Y suya es también la traducción al náhuatl de la famosa novela de Samuel Beckett, *Esperando a Godot*, *In oc ticchia Godot* (2007).

El nuevo libro es un libro de libros, o si se quiere, una enciclopedia sobre la historia de los pueblos nahuas en la que se reúnen las muchas reflexiones que él ha hecho a lo largo de su vida, algunas publicadas en sus artículos y libros. Las reflexiones están hechas desde dos perspectivas, la histórica y la lingüística, y esta doble perspectiva le da no solo originalidad, sino también riqueza. La historia de la lengua náhuatl se sustenta en los hechos históricos, y los hechos históricos están entrelazados con la lengua. Todo está encadenado en una secuencia que corre desde el siglo xvi hasta nuestros días. Puede decirse que la lengua es para él un espejo en el que la historia se mira y es también la palabra con la que la historia se escribe.

Para poder contar lo que pasó en cinco siglos, el autor esboza veintidós cuadros históricos en veintidós capítulos. Cada capítulo contiene un suceso o un ensayo acerca del pensamiento, de tal manera que cada capítulo tiene personalidad propia y puede leerse por separado, si bien es mejor leerlos en el orden que el autor les dio. Puesto que son tantos los capítulos, voy a sintetizar lo mejor que pueda el contenido eidético, tomada esta palabra en su significado aristotélico de “forma”, como si la historia pudiera presentarse en forma de cuadros en los que se enmarca el acontecer histórico.

Un primer cuadro, que abarca varios capítulos, es el del “Encuentro de dos mundos”, cada uno con su lengua y forma de pensamiento. En este cuadro están los presagios, la llegada de los españoles a las costas y la entrada de ellos al altiplano y a la ciudad de Tenochtitlan. Muchos son los textos en náhuatl que Patrick maneja, especialmente los contenidos en la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, versión *Códice Florentino*, de fray Bernardino de Sahagún, en los que se narra la Conquista vista por los habitantes

de Tlatelolco. Esta parte, que integra el libro XII de la *Historia general*, constituye el texto principal de la *Visión de los vencidos* de Miguel León-Portilla según la traducción que de él hizo Ángel María Garibay K. El cuadro es dramático, y Patrick hace de él una lectura evocadora y muy atrayente.

Un segundo cuadro, muy bien logrado, es el que representa el encuentro de dos *epistemes*, es decir, dos formas de conocimiento que chocan en la forma de ver el mundo. Para ilustrar este momento, Patrick escoge el encuentro de los primeros doce franciscanos con los pensadores indígenas, los *tlamatinime*, los sabios dedicados a cultivar la religiosidad y el sentido trascendente de la vida. Este encuentro, que se produjo en 1524, año de la llegada de los doce, se encuentra narrado puntualmente en el texto titulado *Colloqvios y doctrina Christiana con que los doce frayles de san Francisco enviados por el papa Adriano sexto y por el emperador Carlos quinto convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*. El escrito fue elaborado por Sahagún y sus colaboradores del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y fue traducido y publicado por Miguel León-Portilla en 1986. Patrick reflexiona sobre estos coloquios-diálogos y destaca las dos formas de pensamiento que en ellos se plasman, una dualidad que también se puede ver, dice él, en el análisis de los dos sistemas de escritura, el alfabético y el pictográfico, y en el estudio de la oralidad y la naturaleza de la lengua náhuatl, su estructura, su narrativa y su poesía de amor, erotismo y muerte.

Un cuadro más, el tercero, podría trazarse con los capítulos en los que el autor presenta algunos textos novohispanos: teatro de evangelización, tratados sobre supersticiones y tratados de defensa de lo indígena en los que está presente un indigenismo: este cuadro termina con la poesía de sor Juana Inés de la Cruz y sus versos en náhuatl. Atiende también Patrick a algo muy olvidado: el análisis de conceptos jurídicos acerca de los derechos y deberes en el mundo náhuatl. En ellos Patrick observa y destaca la vitalidad de la lengua náhuatl en el nuevo orden novohispano. Este cuadro se complementa con el análisis de las *Ordenanzas en náhuatl de Maximiliano*, libro publicado por Miguel León-Portilla en 2003, en el cual se reúnen las leyes promulgadas por Maximiliano de Habsburgo entre 1864 y 1866, que tuvieron corta vida, pero que ahí están como testimonio de las preocupaciones de un emperador que gobernó el país muy poco tiempo.

Un cuadro más, el cuarto, trata del náhuatl en la época contemporánea: por una parte, Patrick hace una gran descripción del día de muertos tal y como lo vivimos ahora y busca raíces en el ritual de las exequias mexicas, el *Micacucatl*, y en el día de muertos, *Miccailhuiltl*, fiesta que se celebraba

cada cuatro años, y también en la fiesta de los muertos según el ritual cristiano de los primeros días de noviembre. No hay que olvidar que la muerte es uno de los temas que Patrick ha explorado hasta el fondo y que conoce mejor que nadie. Por otra parte, ahonda en la figura de Alfonso Reyes a través del escrito del famoso literato titulado *Visión de Anáhuac*. En contraposición a la escena presentada por Reyes, Patrick trae al presente un cuento moderno de San Miguel Tzinacapan, comunidad de la Sierra de Puebla donde hay un taller para cultivar la lengua náhuatl. El cuento, ingenioso e irónico, narra las desventuras de los nahuas que no hablan español.

Termina Patrick su magna obra recordando a los escritores nahuas modernos y se detiene en dos que toma como ejemplos: Alberto Hernández Casimira, de Huauchinango, Puebla, hombre enamorado de su tierra en permanente grito de protesta ante un mundo globalizado en el que muchas lenguas pierden hablantes; el otro, Natalio Hernández, de Naranja Dulce, Veracruz, el poeta que lucha por un diálogo intercultural en este mundo en el que hay muchas lenguas en peligro. Concluye Patrick con un verso de Natalio en el que se manifiesta tal diálogo:

- Porque esta es la casa de todos
- Aquí buscamos un nuevo camino
- Aquí trabajamos para que nuestras lenguas florezcan
- Porque son lenguas de México
- Porque queremos que se desarrollen junto con el español
- Que también es nuestro.

Con estas palabras termina Patrick su extenso libro que, en realidad, es un libro de libros, un libro enciclopédico que vale la pena tener en casa como libro de lectura y de consulta para adultos y niños, para ilustrados y poco ilustrados, y para todo aquel que quiera asomarse al pasado de su país y a una lengua que brilló en el espacio y en el tiempo de Mesoamérica.

Élodie Dupey García and Elena Mazzetto, eds. *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle: New Perspectives on the Veintena Festivals*. New York: Peter Lang, 2021.

Molly H. BASSETT

Georgia State University, Atlanta (Estados Unidos)
mbassett@gsu.edu

Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle: New Perspectives on the Veintena Festivals is the first volume in the Peter Lang series “Indigenous Cultures of Latin America: Past and Present.” The book originated in a 2016 conference held in honor of Michel Graulich at the Instituto de Investigaciones Históricas at the Universidad Nacional Autónoma de México, and it is a fitting tribute to Graulich, whose research on the *veintenas* formed the foundation for this volume and many others. As co-editors Élodie Dupey García and Elena Mazzetto note, Graulich’s dissertation, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, remains the only book-length study of the *veintena* cycle. While other scholars have studied discrete elements of Nahuatl ceremonial life, only Graulich took on the topic in its entirety.

As with many aspects of Mesoamerican cultures and their study, calendars are complex. In their introduction, co-editors Mazzetto and Dupey García share an overview of Mesoamerican timekeeping. They begin by differentiating the *tonalpohualli*, the 260-day “day count,” and the *xiuhpohualli*, the 365-day “year count.” The *tonalpohualli* “was formed by the association of twenty calendrical signs and thirteen successive numerals—1-Crocodile/Earth Monster, 2-Wind, 3-House, etc.—whose combination led to the division of the cycle in periods of 13 days” (p. 2). The *xiuhpohualli*, “was generally formed by eighteen periods of twenty days, plus a period of five days that was seen as unlucky [...]. At the time of contact, the Spaniards began calling the 20-day interval *veintena*, the Spanish translation of the Nahuatl word *cempohualli*, ‘twenty’” (p. 2). One of the questions pursued throughout the volume appears on this same page: the fixedness of the *xiuhpohualli*. In noting the various names given to the “year count,” Mazzetto and Dupey García explain that “in the eyes of the Spaniards, the religious events celebrated throughout this cycle of time always occurred on the same



dates during the year, while the ceremonies corresponding to the divinatory calendar were movable, for they followed the 260-day count” (p. 2). The co-editors and a few contributors take up the question of the fixedness of the 365-day *xiuhpohualli*, to which I shall return shortly.

The issue of the calendars’ annual cycles is only one of their complicating factors. The two Aztec calendars may seem as straightforward as, say, Muslims living in the United States for whom the Hijri, a lunar calendar, orients religious life and the Gregorian calendar organizes secular obligations. However, the *tonalpohualli* and the *xiuhpohualli* emerged within the same cultural context and functioned together. They operated simultaneously and also periodically coincided. Their most significant coincidence occurred every fifty-two years, a time when Aztecs observed the New Fire Ceremony, in which all fires were extinguished and the priests lit new fire in the chest cavity of a sacrificial victim. While the New Fire Ceremony was an especially consequential occasion, each of the calendar systems offered a “year” of ritual activity comprised of “monthly” activities that overlapped. The complications of the calendar systems make them fascinating subjects, albeit ones that can be difficult to untangle.

To be clear, the contributors in *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle* focus on the celebrations of the *xiuhpohualli*, the 365-day “year count,” and they approach the issues of the cycle and of individual *veintenas* with distinct methodologies. The diversity of the scholarly voices in the volume is one of its strengths. Another is the authors’ willingness to revisit long-standing interpretations from new perspectives, and the book’s organization, which is roughly chronological and thematic, leads readers from big-picture questions into the details of the celebrations and the terms used to describe them. This volume contributes to conversations about the discrete calendric systems and the festival periods in each while also considering the agency of actors, the nature of deity embodiment, and many other important questions. Certainly, each *veintena*—let alone each of the calendar systems—could merit its own book, as those recently written by Catherine DiCesare and John Schwaller demonstrate.

The issue of the temporal fixedness of the *xiuhpohualli* appears immediately in the book. This question arose in Graulich’s work because of the mismatch between the *xiuhpohualli*’s 365-day cycle and the time between two consecutive vernal equinoxes (365 days 5 hours 48 minutes and 46 seconds). Two complimentary essays explore this issue. In “Beyond Nature and Mythology: Relational Complexity in Contemporary and Ancient

Mesoamerican Rituals,” Johannes Neurath examines the question in the context of a lineage that interpreted cultures “close to nature” as especially invested in fertility rituals. These assumptions surface in the work of Eduard Seler, Konrad Theodor Preuss, Sir James Frazer, and more recently, Alfredo López Austin and Johanna Broda. As Neurath observes, “The existence of a direct correspondence between ritual and natural cycles, and the importance of this correspondence, are seldom put into question” (p. 103). In fieldwork with the Tuapuritari Huichols, Neurath found evidence that accorded with Nature-Mythology or cosmovision thought, and he also found evidence that was ambiguously and less obviously in line with those philosophies. For example, Neurath came to see that “relations to ancestral deities (or animals) are always ambiguous. Nobody desires to get in touch with those beings, but it is necessary as they are the source of life and authority” (p. 104). Contradictions like this one led him to explore the multiplicity of meanings and activities embedded in ritual activities and to propose that any strict correspondence of ideas and ritual actions in the *veintenas* may be misleading (or not). At the least, Neurath argues, ritual complexity opens the door to a greater number of interpretations of complicated ceremonies like those of the *xiuhpohualli*.

In the subsequent chapter, Gabrielle Vail takes up the question of the solar cycle’s seasonality (a question whose answer Neurath, perhaps predictably, left open) in the context of exploring the *haab’*, the Maya 365-day ceremonial calendar. In her examination of the *haab’*, Vail draws on the *Relación de las cosas de Yucatán*, a compilation of many sources gathered together in the mid-sixteenth century and attributed to Diego de Landa, and on Late Postclassic Maya codices, also compilations of multiple sources that date 100-150 years earlier than the *Relación*. In comparing the ethnohistoric texts alongside the pre-Contact codices, Vail explains that “*haab’* dates are rarely recorded in Maya codical almanacs; in most cases, therefore, the assignment of an almanac to a particular festival is based on iconographic and hieroglyphic evidence rather than calendrical information provided by the scribe” (p. 134). In other words, enough clues or cues may be present to tie a festival depicted in the almanacs to a specific *haab’* “month.” However, when the same ritual activity appears in the depictions of different “months,” as new fire ceremonies do, for example, it can complicate correlating the sources.

With respect to the question of the solar calendar’s fixedness, Vail notes differences among sources so that in the Late Classic sources the new year,

known as 1 Pop, began in January, while in the *Relación*, 1 Pop fell in July. This discrepancy prompts Vail to consider the fixedness of the *haab'*: "If [the festivals] were fossilized, there must have been substantial seasonal disparities between the festivals as originally practiced and those recorded in ethnohistoric sources" (p. 130). Vail goes on to cite work by Harvey and Victoria Bricker that indicates that "among the Postclassic Maya at least, corrections were not made to keep *haab'* rituals aligned with seasonal events" (p. 130). This, however, is not the focus of Vail's chapter, nor is the question of the movement of the *haab'* or *xiuhpohualli* resolved in the volume.

Even when the volume's contributions arrive at no clear answers to the questions they ask, they make useful and provocative contributions to thinking about calendrics. Several of the chapters focus or touch on the relationships between deities and the *veintenas*. Some of the most constructive contributions to the field include thinking about deities' presence and function in the festivals, what the *veintenas* reveal about deity embodiment, and the connection of deities and the festivals to natural or agricultural cycles.

In what might be one of the more obvious areas in which a volume like *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle* could advance conversations, several contributors take up the question of deities' relationship to individual (and multiple) *veintenas*. Understanding deities' relationships to the festivals that honored them is complex because of the relative paucity of extant visual, material, and textual sources and the potential for those sources to record different (and even conflicting) information. Additionally, long-standing assumptions about the Aztec cosmovision and theories of religions, like those Neurath addresses, complicate studies of deities, myths, and rituals in Mesoamerica. New theories, fresh takes on data, and close readings of the sources offer insight into the *xiuhpohualli*.

In "Tezcatlipoca and the Maya Gods of Abundance," Oswaldo Chinchilla Mazariegos borrows the idea of "translation" from work by Guilhem Olivier and Roberto Martínez to clarify some of the confusion that surrounds deities' relationship to and function in festivals like the *veintenas*. Deities, he explains, "translate" through physical movement and shifting meanings:

Foreign gods, their iconographic representations, and their associated rituals were transferred from one region to another either directly—through contact among individuals from both communities—or indirectly, through the mediation of indi-

viduals from other communities, through the transportation of books, effigies, or other materials that may have carried the information (p. 34).

Pre-Contact and postcontact sources from the Dresden Codex to colonial integrations of Christian deities into Indigenous religious traditions demonstrate the longevity and endurance of this tendency in Mesoamerican tradition. As Chinchilla Mazariegos argues,

Correspondences are significant, not because they signify the wholesale adoption of gods from one community by another, but because they reveal the diverse manners in which Mesoamerican religious concepts were manifested while retaining core features despite the bewildering variations that we perceive in iconographic forms and ritual practices (p. 36).

Chinchilla Mazariegos' study of the Maya Maize God in comparison to Tezcatlipoca in Toxcatl reveals a number of homologies between the figures (p. 50). While emphasizing that the differences between Maya and other Mesoamerican gods should not be overlooked, he concludes that "the homologies discussed in this chapter resulted from complex and enduring patterns of interaction that stretched across Mesoamerica through millennia" (p. 51). As Chinchilla Mazariegos demonstrates, "translation" frames the method through which deities traveled and transmitted, while acting as a methodology for scholars to trace movement and meaning across cultures and contexts. Other contributors take up related themes, including the diverse manifestations of the gods and their presence, absence, and multiplicity in the *veintenas*.

For example, Dupey García's "Quetzalcoatl in Nahua Myths and Rituals," explores the apparent absence of Quetzalcoatl, who occupies primary roles in myth and material culture, from *veintena* festivals. Quetzalcoatl-Ehecatl's prominent roles in myth aid Dupey García in determining that in specific *veintenas*, "Quetzalcoatl was evoked but through subtle allusions to places, objects and his enemies; he, himself, was absent" (p. 82). This fascinating observation and the data that support it offer one example of how sources about Aztec religious traditions can be read as complementary even when the information they provide seems unbalanced. Dupey García's discussion of the Wind God's embodiments and connections to other deities demonstrates one way to trace relationships among deities

through a close analysis of the sources, which may aid scholars in avoiding relying on theories of deity borrowed from foreign contexts.

Other close analyses of textual, visual, and material sources explore deity embodiment with reference both to Nahuatl and to Aztec culture. In “The Re-enactment of the Birth of the Gods in Mexico *Veintena* Celebrations,” Olivier notes the intimate relationship among Mesoamerican terms that denote “descent” and “birth” (p. 66). He introduces *tomo*, “to descend” and “to be born,” in the context of the gods’ arrival during the *veintena* Teotl Eco/Teteo Eco, “The God/Gods Arrive.” Later, he notes that the making of deity effigies, specifically the *tzoalli* (amaranth dough) figure of Huitzilopochtli during Panquetzaliztli, “was equated with birth” (p. 70): “The Nahuatl text uses the verb *tlacati*, which means ‘to be born’... At the same time, the verb *tlacatilia*—which has the same root as *tlacati*, ‘to be born’—means ‘to begin something,’ but also ‘to shape or reduce to a certain shape,’ which corresponds to the act of making the statue of a deity” (p. 70). This—only one of the many insights in this chapter—illuminates the progenitive nature of ritual activity during the *veintenas*.

In what is both a contribution to this volume and an accompaniment to his own book, Schwaller’s close reading of multiple texts that describe Toxcatl and Panquetzaliztli offers an intimate portrait of amaranth *teixiptlahuan* (deity embodiments) in these *veintenas*. From differentiating between *huauhtli* (amaranth) and *tzoalli* (amaranth dough) to introducing the life-size *tzoalli* figure of Huitzilopochtli in Toxcatl and the much smaller dough effigy in Panquetzaliztli, this chapter demonstrates the strength of research that combines a deep knowledge of one *veintena* with a careful exploration of another. Clear images of the *tzoalli teixiptlahuan* in both *veintenas* emerge in a compelling and accessible chapter.

The nature of deity embodiment arises in Elena Mazzetto’s “Maize and Flaying in Aztec Rituals,” too. Like Neurath, Mazzetto questions the ongoing usefulness of theories that interpret *veintenas* as “nature-cycle imitation ritual[s]” or as enacting “sacrifice as regeneration” despite the popularity of these approaches (p. 144). Mazzetto raises the question of how flaying could relate to multiple aspects of Aztec culture, including themes related to agriculture and war. In relation to the former, she explores how assumptions about agriculture based on European seasons, cycles, and practices led to misinterpretations of Mesoamerican ritual activities. Linguistic connections between flaying and husking and research on how the Aztec stored corn led Mazzetto to conclude, with Graulich, that in Mesoamerica husking

occurred at different points in harvesting maize. This insight opens interpretations that reliance on European methods precluded. In particular, her research reveals a connection between “this way of processing the human body [i.e., flaying] with the sowing and harvest cycles of maize, such that stripping away a victim’s skin was related to the act of husking corn ears before new planting” (p. 158). Significantly, Mazzetto’s research underscores Yolotl González Torres’ thesis that “the act of wearing skin [was] a highly polysemous ritual expression [...] related to five factors: the skin’s origins, the identity of the sacrificial victim, that of its wearer, the ceremony in which the rite was carried out and the skin’s final end” (p. 149). Many of the chapters in this volume contain fascinating insights like these.

In the final third of the volume, contributors turn to the *xiuhpohualli*’s festivals in the colonial context. The co-editors’ inclusion of chapters that explore dance in the *veintenas*, the *veintenas*’ interpretations by Franciscans, and the ways in which pre-Contact festivals may have surfaced in colonial Catholicism expand the scholarly conversation around calendrics. In “An Augustinian Political Theology in New Spain,” Sergio Botta explores the ways Dominican and Franciscan friars interpreted Indigenous calendrics. He posits that “Augustine provided a descriptive model that permitted the first step toward the ‘invention’ of a Mesoamerican polytheism” (p. 256). Sahagún “invented” Mesoamerican polytheism, Botta explains, by simultaneously discrediting Native beliefs as false and incorporating them into a comparative framework that included other multi-deity religious traditions, like the Romans. Botta points readers to Sahagún’s *Exclamaciones del autor* at the end of the appendix to Book I of the *Florentine Codex*. In it, he presented Indigenous religious concepts and practices, including the *veintenas* and their celebrations, as serious threats to Christianity in New Spain, and Botta urges readers to take Sahagún at his word: “Sahagún,” he writes, “aimed to obtain detailed information in order to promote the extirpation of idolatry” (p. 263). In exploring the interpretive frames writers like Sahagún used to “translate” Indigenous religion for outsiders, Botta makes an important contribution to the work of scholars studying early colonial friar/“ethnographers” and the traditions their texts describe.

In the book’s final chapter, Rossend Rovira Morgado explores the possible continuity of Atlcahualo, one of the *veintenas* related to the cult of Tlaloc, in Catholic ceremonies, like the October 4th celebration of Saint Francis of Assisi. Mid-sixteenth-century juridical documents attest to concerns that pre-Contact ritual attire and activities persisted under the guise

of Catholic observances. Rovira Morgado provides an overview of *veintenas* related to Tlaloc and summarizes their defining characteristics (p. 272). He details the roles children played in the ceremonies, emphasizes the importance of feathers, and explains the geographical and occupational relationship among communities and the ceremonies. In a fascinating analysis of a *pilcuicatl/piltoncuicatl*, “song of the [little] children” chanted during the festival of Saint Francis, Rovira Morgado demonstrates the interpenetration of pre-Contact thought and themes into the texts of the *Cantares Mexicanos*. In the example he explores, metaphorical children idealized as *huexotzincah*, “dwellers of the *huexotl*, the sacred willow that are linked to God’s beings,” “chant and weep painfully, but their tears and sorrows can be consoled by Saint Francis’s relief, which drives them up to the Heavenly father like *zaquan*, *tlauhquechol*, *xiuhquechol*, or *tzinitzcan* birds” (p. 279). As Rovira Morgado explains, songs like this one cast Catholic figures—here Saint Francis—in roles previously occupied by Indigenous deities. While many Franciscan friars were willing to tolerate Indigenous religious practices’ survival through Christianization, attitudes shifted after 1550. The lawsuit in which Rovira-Morago anchors the chapter attests to the cultural changes documented in alphabetic texts, like the *Cantares*, which “may be partially viewed as a final attempt to preserve a rich religious realm about to dissipate” (p. 285).

These final chapters of the book offer important perspectives on the persistence of Indigenous religiosity after Contact. Because each addresses Indigenous and Catholic histories and practices, readers need (or need to acquire) familiarity with the tradition-specific vocabularies of multiple religions. Without these chapters, however, the collection would be incomplete, because, as they demonstrate, the observances of the *veintenas* persisted in new forms despite colonial attempts to extirpate Indigenous religiosity. Like the chapters that come before them, these that focus on the way the *veintenas* surfaced after Contact offer readers many points of contact for further inquiry. As Danièle Dehouve notes in the epilogue, readers cannot expect a single volume—even one that includes a diverse set of subjects explored by experts in the field—to settle every question about calendrics. She identifies three overarching contributions the volume makes to the study of the *xiuhpohualli*. First, several contributors seek to understand the rituals on emic/Nahua(tl) terms; second, many examine the structures of the *veintena* rituals; and third, they examine the relationship between myth and ritual.

For a subject as complex as calendrics, *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle* is quite readable. The richness of the Nahuatl language and its graphic representation can create barriers for students and scholars outside Mesoamerican studies, and the vast majority of contributors in this volume make their arguments accessible by glossing important terms and identifying significant persons and places. However, “Ritual and Religious Practices Described in the *Florentine Codex*” stands out in this regard. The chapter’s coauthors are collaborating on an ongoing project through which they are reconstructing the ceremonial culture of the Aztec world in the fifteenth and sixteenth centuries. In their work, they use the International Phonetic Alphabet, which alters the orthography of Nahuatl terms. For instance, Tlacaxipehualiztli appears as *tlâkašipêwalistli* and Tozozontli as *Tôšôstôntli*, which may pose some challenges for readers. Entire sentences in Nahuatl, such as “*Aw sekîntin ik monehtoltiah in êwâtlâtiskeh*,” are likely unintelligible for readers without significant exposure to Nahuatl (p. 246). Setting aside this outlier, many of the book’s chapters would prompt rich advanced undergraduate or graduate-level conversations, including the co-editors’ introduction and the chapters written by Schwaller and Mazzetto. While the book does not answer all of the questions scholars have about Mesoamerican calendrics, it answers many. As significantly, it prompts reconsiderations of traditional theories and methods in the study of the *xiuhpohualli* and questions assumptions scholars have brought to the texts and images that describe solar cycle. Most importantly, it offers insights into subjects that pertain both to Mesoamerican calendrics and to Mesoamerican religious traditions, more broadly.

NORMAS EDITORIALES / POLICIES

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. 1557–82. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Traducido con notas e ilustraciones por Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.

Durán, Diego. 1581. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. 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 mexicanos de ‘personificación’”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. DOI: 10.4000/nuevomundo.69305.

Para materiales sin DOI:

<http://journals.openedition.org/nuevomundo/69305> [Consultado el 17 de abril 2020].

Para mayor información, consúltense 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 Nahua 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 Nahua 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. 1550–82. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Translated with notes and illustrations by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.

Durán, Diego. 1581. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edited by José Rubén Romero and Rosa Camelo. 2 vols. Mexico City: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

University theses, dissertations and works:

Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice. 2010. “Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano: el paisaje ritual en *atl cahualo* o *cuahuitl ehua* según las fuentes sahuaguntinas.” Master’s thesis, Universidad Nacional Autónoma de México.

Articles in academic journals:

Burkhart, Louise M. 1986. “Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought: The Rabbit and the Deer.” *Journal of Latin American Lore*, 12 (2): 107–39.

Thévet, André. 1905. “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI siècle.” Edited by Edouard de Jonghe. *Journal de la Société des Américanistes* 2: 1–41.

“Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España.” 1945. Edited by Federico Gómez de Orozco. *Tlalocan* 2 (1): 37–63.

For articles with DOI, this information must be added at the end of the article reference.

Online materials:

Dehouve, Danièle. 2016. “El papel de la vestimenta en los rituales mexicanos de ‘personificación’.” *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. DOI: 10.4000/nuevomundo.69305

For materials without DOI:

<http://journals.openedition.org/nuevomundo/69305> [Accessed April 17, 2020].

For further information, see The Chicago Manual of Style.

CÓDIGO DE ÉTICA / CODE OF ETHICS

Estudios de Cultura Náhuatl promueve la difusión de nuevo conocimiento de alta calidad y está a favor del acceso abierto a la información. Sostiene los principios de responsabilidad, probidad, transparencia, imparcialidad y confidencialidad con el objetivo de mantener buenas prácticas editoriales y se rige por el código de ética de la UNAM. Suscribe, asimismo, los lineamientos del Committee on Publication Ethics (COPE, por sus siglas en inglés).

A continuación, se describen los diferentes actores y sus responsabilidades:

Del Consejo Editorial

- El Consejo Editorial es un órgano colegiado compuesto por destacados académicos de instituciones mexicanas y extranjeras, quienes se eligen a partir de una consulta entre pares.
- Una de sus principales funciones es velar por el buen funcionamiento de la revista y el desempeño de sus editores. Asimismo, el Consejo Editorial contribuye a dar visibilidad y prestigio a la revista en el ámbito nacional e internacional.
- Sus miembros asesoran a los editores de la revista, ayudan a dirimir posibles controversias, participan en la elaboración de diagnósticos y, ocasionalmente, realizan dictámenes, cuando los materiales a evaluar están directamente relacionados con su campo de conocimiento.
- Sus miembros se comprometen a apegarse 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 65

ENERO-JUNIO 2023

HOMENAJE A ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

GUILHEM OLIVIER
JACQUES GALINIER

Alfredo López Austin (1936-2021)

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA

Mirada retrospectiva de un investigador: sus aportes vistos por sí mismos

LEONARDO LÓPEZ LUJÁN

Producción bibliográfica de Alfredo López Austin (1936-2021)

ARTÍCULOS

GUILHEM OLIVIER

"No estimaban en nada la muerte...". El destino sacrificial en Mesoamérica: aceptación, rechazo y otras actitudes de las futuras víctimas

YOLOTL GONZÁLEZ TORRES

Entre *cuauhxicalli* y temalacates

ELIZABETH HILL BOONE

Nahua Perspectives and Linguistic Expressions in the Colonial Pictographic Catechisms: The Examples of Counting and Making

ALESSANDRO LUPO

Yolyemani huan nalhuayotia, ablandar el corazón y poner raíces: palabras rituales nahuas para asegurar el cariño de una mujer

JACQUES GALINIER

Ra bi: acerca de un eco escatológico en la metafísica otomí

ANDRÉS MEDINA HERNÁNDEZ

El *calpulli*: la perspectiva etnológica

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS NAHUAS

BERENICE ALCÁNTARA ROJAS

"Nada esconderás, todo lo revelarás." Un temprano confesionario en lengua náhuatl en la Biblioteca Nacional de España

RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

ELENA MAZZETTO

Barbara E. Mundy. *La muerte de Tenochtitlan, la vida de México*

ASCENSIÓN
HERNÁNDEZ TRIVIÑO

Patrick Johansson K. *El español y el náhuatl. Encuentro de dos mundos*

MOLLY H. BASSETT

Élodie Dupey García and Elena Mazzetto, eds. *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle: New Perspectives on the Veintena Festivals*

Portada: Francisco Toledo, *Cuaderno pequeño de la mierda*, París, c. 1985-1987.

Acuarela y tinta sobre papel, 15.7 x 24.5 cm. Colección particular Martha Rosario Luján

D. R. © Fundación Francisco Toledo, A. C.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

www.historicas.unam.mx

ISSN 0071-1675

