

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

66

JULIO-DICIEMBRE 2023



ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL 66

JULIO-DICIEMBRE 2023

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

EQUIPO EDITORIAL

Editora

Dra. Berenice Alcántara Rojas

Editora asociada

Dra. Regina Lira Larios

Editora técnica

Mtra. Lorena Pilloni Martínez

Asistente de la editora

Lic. Omar Tapia Aguilar

Asistentes de la revista

Lic. Montserrat Mancisidor Ortega

Lic. Carlos Roberto Galaviz Sánchez

EQUIPO TÉCNICO EDITORIAL

Cuidado editorial

Dr. Israel Rodríguez

Revisión y traducción de inglés

Dra. Debra Nagao

Composición de cubierta y diseño editorial

Mtra. Natzi Vilchis

Tratamiento de imágenes

Lic. Rebeca Bautista Gómez

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. 66, julio-diciembre 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. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2023-012013023700-102 e issn 0071-1675, otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Certificado de licitud de título y contenido: 17554, otorgado por la Comisión Certificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Distribuido por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Impreso en Formación Gráfica 5 de febrero, 2309, San Jerónimo Chichahuaco, 52170, Metepec, Estado de México. Composición y formación tipográfica: F1 Servicios Editoriales. Este número se terminó de imprimir el 30 de junio de 2023 con un tiraje de 88 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 CUARTANA HUNDIA



ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

VOL. 66, JULIO-DICIEMBRE 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 2023-2025

María Isabel Álvarez Icaza Longoria
Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, México

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, Francia

Davide Domenici
Università di Bologna, Italia

Élodie Dupey García
Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México

Yukitaka Inoue
Universidad de Senshu, Japón

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

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

Caterina Luigia Pizzigoni
Columbia University, Department of History, Estados Unidos

Laura Romero
Universidad de las Américas-Puebla, México

Martín Tonalmeyotl
Colectivo Cultural Gusanos de la Memoria / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

Editores fundadores

Ángel María Garibay K. y Miguel León-Portilla

Miembros de Consejos Editoriales anteriores:

Carmen Aguilera; 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; Ascensión Hernández Triviño; Patrick Johansson K.; Frances Karttunen; Jorge Klor de Alva; Janet Long; Eduardo Matos Moctezuma; Pilar Máynez Vidal; Francisco Morales; Roberto Moreno de los Arcos; Federico Navarrete Linares; Miguel Pastrana Flores; Hanns J. Prem; Dúrdica Ségota; Rudolf van Zantwijk

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

VOL. 66, JULIO-DICIEMBRE 2023

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

SUMARIO TABLE OF CONTENTS

PRESENTACIÓN / PRESENTATION

Volumen 66

Berenice Alcántara Rojas y Regina Lira Larios 9-11

EN PORTADA / ON THE COVER

Colores en el *Códice de Huexotzinco*

Mary Elizabeth Haude 13

ARTÍCULOS / ARTICLES

La corrección de Chimalpahin a la cronología de Tezozómoc
en la *Crónica mexicáyotl*

*Chimalpahin's correction to Tezozomoc's Chronology
in the Crónica mexicáyotl*

José Rubén Romero Galván y Erik Damián Reyes Morales. 15-46

A Correlation of Gregorian and *Tonalpohualli* Dates
on The Aztec Calendar Stone

*Una correlación de las fechas del calendario gregoriano
y el tonalpohualli en la piedra del calendario azteca*

Thomas L. Grigsby 47-78

Los significados de la palabra “atl” y su relación con los dominios de acción de Chalchiuhtlicue: palabra polisémica y naturaleza divina polifacética <i>The Meanings of the Word “Atl” and its Relation to the Domains of Action of Chalchiuhtlicue: Polysemic Word and Multifaceted Divine Nature</i> Fiona Pugliese	79-107
A Technical Study of the 1531 <i>Huexotzinco Codex</i> Using Macroscopic Examination and Multimodal Imaging <i>Un estudio técnico del Códice de Huexotzinco de 1531 mediante examen macroscópico e imágenes multimodales</i> Mary Elizabeth Haude y Tana Elizabeth Villafana	109-128
¿Quién es el autor del <i>Vocabulario trilingüe</i> ? <i>Who is the author of the Vocabulario trilingüe?</i> Marc Thouvenot	129-169

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

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

Un nuevo texto náhuatl de la danza de Los Santiagos. Tras los pasos de Fernando Horcasitas en el Acolhuacan septentrional y el valle de Teotihuacán <i>A New Nahuatl Text of the Santiagos Dance. In the Footsteps of Fernando Horcasitas in the Northern Acolhuacan Region and Teotihuacan Valley</i> David Robichaux, Danièle Dehouve y Juan González	171-250
---	---------

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

Laura Dierksmeier, Fabian Fechner y Kazuhisa Takeda, eds. <i>Indigenous Knowledge as a Resource. Transmission, Reception, and Interaction of Knowledge between the Americas and Europe, 1492–1800 - El conocimiento indígena como recurso. Transmisión, recepción e interacción del conocimiento entre América y Europa, 1492–1800.</i> Sergio Botta	251-261
<i>Crónica mexicayotl. Obra histórica de Hernando de Alvarado Tezozómoc editada por Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuanitzin con fragmentos de Alonso Franco, con notas, estudio introductorio, paleografía, traducción, apéndice calendárico e índice de Gabriel K. Kruell.</i> Rocío Cortés.....	262-267
Ana Carolina Ibarra González y Pedro Marañón Hernández, eds. <i>1519. Los europeos en Mesoamérica.</i> Isabel Bueno Bravo	268-277
Gordon Whittaker. <i>Deciphering Aztec Hieroglyphs. A Guide to Nahuatl Writing.</i> Rogelio Valencia Rivera	278-287
David Lorente Fernández, comp. <i>Etnografía y trabajo de campo. Teorías y prácticas en la investigación antropológica.</i> Jacques Galinier.....	288-294
Normas editoriales / Políticas	295-308
Código de ética / Code of Ethics	309-316

Volumen 66

Estudios de Cultura Náhuatl se ha distinguido, desde su fundación hace más de seis décadas, por difundir trabajos de alta calidad que dan cuenta del estado actual de las investigaciones sobre los pueblos de habla náhuatl de ayer y hoy, a partir de una pluralidad de miradas procedentes principalmente de las humanidades y las ciencias sociales. Una tradición que ha continuado en los últimos años, a la vez que la revista se ha adaptado a las características que se exigen en la actualidad a las publicaciones de difusión científica en el entorno internacional. En este marco, ha sido fundamental la labor emprendida por la doctora Élodie Dupey García durante su gestión al frente de esta revista, primero como editora asociada (2016-2017) y después como editora (2017-2023). Su compromiso y sentido de responsabilidad, su paciencia, sus conocimientos sobre los estudios nahuas y su mirada aguda han sido fundamentales para esta publicación y han dejado una honda huella en todos los que colaboramos en ella. Los catorce volúmenes en cuya edición participó la doctora Dupey quedan como testimonio de su inteligencia y dedicación. Del mismo modo, expresamos nuestro agradecimiento al doctor Israel Rodríguez Rodríguez, quien a lo largo de quince años y hasta el presente volumen tuvo a su cargo el cuidado editorial de *Estudios de Cultura Náhuatl*. Una tarea que ejerció con extremo profesionalismo y que sin duda contribuyó a hacer de esta publicación una revista de excelencia en su área. A ambos les deseamos el mejor de los éxitos en todos sus proyectos futuros.

Asimismo, agradecemos al Consejo Editorial que nos acompañó a lo largo de estos tres últimos años (2020-2023) y damos la bienvenida al nuevo Consejo que estará con nosotros por los próximos tres (2023-2025). Su colaboración resulta indispensable para el buen desarrollo de las tareas editoriales y de difusión que sostienen a la revista. Continuando con los agradecimientos, expreso mi gratitud a la doctora Elisa Speckman Guerra y a todos mis colegas del Instituto de Investigaciones Históricas, por



haberme confiado el papel de editora de *Estudios de Cultura Náhuatl*, y a la doctora Regina Lira Larios por haber aceptado unirse a esta aventura, como editora asociada. Nos sentimos honradas por asumir esta tarea y trataremos de estar a la altura de nuestros predecesores.

En esta ocasión, los trabajos que se reúnen en *Estudios de Cultura Náhuatl* dan cuenta de varias líneas de investigación que han tenido un notable desarrollo en años recientes. En primer lugar, en el artículo “La corrección de Chimalpahin a la cronología de Tezozómoc en la *Crónica mexicáyotl*”, de José Rubén Romero Galván y Erik Damián Reyes Morales, y en “A Correlation of Gregorian and *Tonalpohualli* Dates on the Aztec Calendar Stone”, de Tomas L. Grigsby, se aborda el problema de las correlaciones entre los calendarios indígenas prehispánicos y los cristianos. Romero Galván y Reyes Morales analizan las intervenciones que hiciera Chimalpahin al texto de Tezozómoc y proponen cuáles pudieron haber sido las fechas que éste último atribuyó originalmente para importantes hitos de la historia mexicana; por su parte, Grigsby nos presenta su aproximación a la piedra del sol, explorando cómo ciertos eventos míticos se relacionan con fenómenos astronómicos y con acontecimientos históricos.

De la lengua y su relación con las concepciones y las prácticas religiosas se ocupa Fiona Pugliese, en su trabajo “Los significados de la palabra “*atl*” y su relación con los dominios de acción de Chalchiuhtlicue: palabra polisémica y naturaleza divina polifacética”. Por su parte, en “A Technical Study of the 1531 *Huexotzinco Codex* Using Macroscopic Examination and Multimodal Imaging”, Mary E. Haude y Tana E. Villfana nos presentan su análisis de los insumos, los pigmentos y las técnicas empleadas en la producción de este temprano e importante documento del siglo XVI. De este trabajo también se deriva el texto para nuestra sección “En portada”, donde Mary E. Haude elabora sobre un detalle de la “Pintura III” del *Códice de Huexotzinco*. Por último, Marc Thouvenot, en “¿Quién es el autor del *Vocabulario trilingüe?*”, explora las características ortográficas de esta obra, elaborada muy probablemente en el Colegio de Tlatelolco, para acercarse tanto a su contexto de producción como a los autores que pudieron haber intervenido en su composición.

Desde otro punto de vista, en la sección “Estudio, paleografía y traducción de documentos nahuas”, David Robichaux, Danièle Dehouve y Juan González nos presentan, en “Un nuevo texto náhuatl de la danza de los Santiagos. Tras los pasos de Fernando Horcasitas en el Acolhuacan Septentrional y el Valle de Teotihuacán”, una nueva transcripción y traducción crítica,

acompañada de un amplio estudio, del texto de una danza vinculada con el género de “moros y cristianos” recogido en el último tercio del siglo xx.

Finalmente, nuestra sección de reseñas la nutren los comentarios de Sergio Botta, sobre el libro editado por Laura Dierksmeier, Fabian Fechner & Kazuhisa Takeda, *Indigenous Knowledge as a Resource. Transmission, Reception, and Interaction of Knowledge between the Americas and Europe, 1492–1800* (2021); de Rocío Cortés sobre el libro de Gabriel K. Kruell, *Crónica mexicayotl. Obra histórica de Hernando de Alvarado Tezozómoc editada por Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuanitzin con fragmentos de Alonso Franco* (2021); de Isabel Bueno Bravo sobre el libro colectivo coordinado por Ana Carolina Ibarra González y Pedro Marañón Hernández, *1519. Los europeos en Mesoamérica* (2021); de Rogelio Valencia Rivera sobre *Deciphering Aztec Hieroglyphs. A Guide to Nahuatl Writing* de Gordon Whittaker (2021); y de Jacques Galinier sobre David Lorente Fernández (coord.), *Etnografía y trabajo de campo. Teorías y prácticas en la investigación antropológica* (2021).

Esperamos que este nuevo número de *Estudios de Cultura Náhuatl* llame la atención de nuestros lectores y contribuya a ampliar nuestro conocimiento sobre varias fuentes arqueológicas y documentales en las que se encuentran importantes informaciones sobre la lengua y otras manifestaciones culturales de los pueblos nahuas del Posclásico y en el periodo virreinal temprano.

Ciudad de México, mayo 2023

Berenice ALCÁNTARA ROJAS y Regina LIRA LARIOS

Colores en el *Códice de Huexotzinco*

Detalle de la Pintura III del *Códice de Huexotzinco*

Este detalle de la Pintura III del *Códice de Huexotzinco* muestra artículos de tributo. A lo largo de los bordes se representan telas finas, decoradas con los glifos calendáricos nahuas Flor, Conejo y Caña; mientras que, al centro de la imagen se registran telas lisas sin decoración, representadas como banderas (*pantli*). Como es típico de los primeros códices mesoamericanos coloniales, la Pintura III presenta colores vibrantes, hechos de pigmentos a base de tintes orgánicos, sobre papel indígena. Su paleta consiste en un negro de humo brillante, un rojo semitransparente elaborado a partir de un pigmento de laca de cochinilla y pinturas opacas amarillas, así como verdes y azules elaboradas a partir de pigmentos híbridos de tintes orgánicos sobre sustratos de arcilla, como el azul maya. Lo que hace que la Pintura III sea inusual es el uso de papel de maguey en lugar del papel amate más común. El papel de maguey es excepcionalmente raro, y su uso parece estar restringido a los códices del siglo XVI producidos en Tlaxcala y partes de Puebla, como Huejotzingo. Vale la pena señalar que las pinturas del *Códice de Huexotzinco* más coloridas y fuertemente pigmentadas, como la Pintura III, están sobre papel de maguey. Más grueso y suave que el amate, el maguey puede haber sido un papel más satisfactorio para pintar. Por lo tanto, es posible que el escribano haya seleccionado intencionalmente el papel de maguey para pintar sobre él las coloridas imágenes de la Pintura III.

Mary Elizabeth HAUDE



La corrección de Chimalpahin a la cronología de Tezozómoc en la *Crónica mexicáyotl*

Chimalpahin's Correction to Tezozomoc's Chronology in the Crónica mexicáyotl

José Rubén ROMERO GALVÁN

<https://orcid.org/0009-0009-3992-0932>
Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Instituto de Investigaciones Históricas
jgalvan@unam.mx

Erik Damián REYES MORALES

<https://orcid.org/0000-0003-1516-377X>
Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
erikdamian@politicas.unam.mx

Resumen

En este artículo se analiza la corrección que Domingo de Chimalpahin realizó a la correlación de años del apartado de la *Crónica mexicáyotl* que se le puede atribuir a Hernando Alvarado Tezozómoc. Con este fin, se examinan las cuentas de años de las fuentes vinculadas con los mexicas, aquellas que integran el “Grupo de la *Tira de la peregrinación*”, los manuscritos relacionados con los colhuas, los *Anales de Cuauhtitlan* y la *Relación de la genealogía*, así como las fuentes escritas por el propio historiador chalca y aquellas que integran el *Códice Chimalpahin*. A través de este análisis es posible establecer que las fechas que se encontraban en el manuscrito original eran las de 1247, para la derrota y expulsión de los mexicas de Chapultepec, y la de 1273, para el arribo de los originarios de Aztlan a los islotes del lago en los que fundaron Mexico-Tenochtitlan.

Palabras clave: *Crónica mexicáyotl*, cronología, Chimalpahin, Tezozómoc, Mexico-Tenochtitlan.

Abstract

This article analyzes the correction that Domingo de Chimalpahin made to the correlation of years in the section of the Crónica mexicáyotl that can be attributed to Hernando Alvarado Tezozómoc. For this purpose, the year counts of the sources linked to the Mexica are examined, those that make up the “Tira de Peregrinación Group,” the manuscripts related to the Colhuas, the Annals of Cuauhtitlan and the Relación de la genealogía, as well as the sources written by the Chalca historian himself and those that make up the Codex Chimalpahin. This analysis made it possible to establish that the dates in the original manuscript were 1247 for the defeat and expulsion of

Recepción: 2 de febrero de 2022 | Aceptación: 22 de noviembre 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>

the Mexica from Chapultepec and 1273 for the arrival of the peoples who left Aztlan to the islets of the lake where they founded Mexico-Tenochtitlan.

Keywords: Chronicle Mexicáyotl, chronology, Chimalpahin, Tezozómoc, Mexico-Tenochtitlan.

Introducción

El tiempo y el espacio son categorías sin las que sería imposible imaginar la existencia del ser humano. Éste, desde sus orígenes, fue consciente de que su existencia y la de la comunidad a la que pertenecía se desarrollaban profunda e incuestionablemente vinculadas con ambas categorías. Si el espacio fue objeto de consideraciones relacionadas con las calidades del suelo, la presencia de lagos y ríos, la cercanía de montañas y las posibilidades que dicho entorno ofrecía para el establecimiento de rutas para comunicarse con otras comunidades, el tiempo y su medición significaron la posibilidad de situarse en un transcurrir continuo, dramáticamente imparables. El ser humano creó los sistemas calendáricos, y con ello se dio la oportunidad de encontrarse en el continuo fluir de días, noches, meses y años.

Las comunidades prehispánicas lograron poner a punto dos sistemas calendáricos que les permitieron medir el tiempo, nombrar los distintos períodos e incluso dotarlos de una profunda significación que traspasaba los límites de lo natural y alcanzaba las regiones de lo sagrado. El *tonalpohualli* sirvió para establecer los destinos de los individuos, satisfaciendo así grandes interrogantes existenciales, mientras que a través del *xihpohualli* se fijó la periodicidad de las celebraciones con las que se debía tanto honrar a sus deidades como ordenar los acontecimientos importantes en un devenir dinámico.

La llegada de los europeos a las tierras que más tarde serían Nueva España fue un acontecimiento cuya significación está fuera de toda duda. Entre los grandes cambios que ocurrieron entonces se encuentra el que corresponde a la manera de contar el tiempo, pues a los indígenas les fue impuesto un sistema calendárico distinto de aquel que habían creado y del cual se habían servido por largo tiempo, con el cual habían dotado de un orden temporal a los relatos concernientes a su pasado, a sus historias, sobre las que se fincaban las justificaciones de las circunstancias en las que vivían. Los días y los períodos que estos formaban, así como los años, recibieron nombres distintos que correspondían a una tradición cultural muy distinta a la que ellos tenían.

En el mismo siglo XVI, las historias prehispánicas, hasta entonces registradas con pictogramas en los antiguos códices y cuyas narraciones se ordenaban según la cronología usada hasta antes de la conquista, comenzaron a ser transcritas para hacer de ellas narraciones comprensibles por los miembros del nuevo grupo en el poder. La finalidad de tales transcripciones fue, en casi todos los casos, dar a conocer a los españoles el devenir de los tiempos antiguos, cuando los indígenas nobles gobernaban los señoríos de estas regiones. Con ello se buscaba dar sustento a los alegatos emprendidos por ellos a fin de conservar sus antiguos privilegios.

Es cierto que los sistemas calendáricos prehispánicos eran muy similares en las diferentes regiones, pues tenían una base común. Sin embargo, es posible observar ciertas particularidades en cada uno de acuerdo con la región en la que era utilizado. Entre esas diferencias pueden señalarse la del signo de inicio de cada ciclo anual (*xiuhpohualli*), o la del inicio del ciclo de los destinos (*tonalpohualli*), así como los nombres de algunos signos. A estas circunstancias se sumaba el hecho de que cada cincuenta y dos años se repetían tanto el signo y el numeral con los que iniciaba la cuenta del siglo indígena como todos los signos y numerales de la secuencia íntegra, pues se carecía de una fecha de inicio de la cuenta calendárica, como existió en el sistema usado por los mayas. Estas características hicieron que, en la época novohispana, fechar los hechos históricos anteriores a la conquista resultara en verdad problemático.

Todo estudioso de la historia prehispánica se ha visto en la necesidad de realizar equivalencias y correlaciones tomando en cuenta las variantes cronológicas que ofrecen las fuentes. Algunos especialistas se dieron a la tarea de comparar y correlacionar las fechas que aparecían en las distintas historias de tema prehispánico elaboradas en la época virreinal. Sin pretender ser exhaustivos, aquí se aludirá sólo a algunos, posiblemente los más notables. De esos trabajos destaca el que realizó, a finales de los años sesenta, Alfonso Caso (1967), quien publicó los resultados de sus pesquisas en *Los calendarios prehispánicos*. Otro trabajo importante es el de Hanns Prem, *Manual de la antigua cronología*, publicado en 2008. Entre ambos podemos citar dos artículos propositivos que se aplicaron al estudio de la cronología en dos antiguas historias. Se trata del elaborado por Paul Kirchhoff, “La cronología de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España”, publicado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM en *Escritos selectos: estudios mesoamericanos*. Y, por su lado, el que Jacqueline de Durand-Forest (1976),

sacó en *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 12, titulado “Sistema de fechamiento en Chimalpahin.”

Existen algunas muestras del interés que algunos cronistas indígenas de la época novohispana concedieron a los problemas que representaban las divergencias que, en los testimonios de que disponían, ofrecía la cronología prehispánica. Tales problemas se hacían evidentes sobre todo cuando se trataba de fijar las fechas de acontecimientos de la historia antigua que consideraban trascendentes. Resolver estos problemas era importante si se pretendía establecer una correcta equivalencia de esas fechas de los antiguos sistemas calendáricos con el calendario europeo.

Un buen ejemplo de estos empeños lo ofrecen las correcciones que hizo el cronista chalca Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin al texto de Hernando Alvarado Tezozómoc que él mismo copió e integró a la *Crónica mexicáyotl*. Abordar esta cuestión permitió asimismo un acercamiento a otras crónicas de la época que contienen elementos cronológicos interesantes.

Planteamiento del problema

A pesar de los grandes avances que los investigadores han hecho respecto a la autoría y composición de la *Crónica mexicáyotl*, aún no se ha discutido uno de los pasajes que dan noticia sobre la participación de Domingo de San Antón Muñón de Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin en la elaboración de este manuscrito. Se trata de la intervención que el historiador chalca realizó en la cronología del apartado del texto que se le puede atribuir a Hernando de Alvarado Tezozómoc.

Como es bien sabido, cuando en esta obra se aborda la derrota y expulsión de los mexicas de Chapultepec aparece la primera anotación de Chimalpahin, quien dejó asentado en el texto: “Pero yo, quien aquí declaro mi nombre, Domingo de San Antón Muñón Chimalpáin, he seguido la pista, he examinado los papeles chalcas de los años y cuando los enemigos cercaron a los mexicas en Chapoltepec fue en el año 2-Caña, 1299 años”. Líneas adelante y en relación con este mismo año, Chimalpahin volvió a anotar: “(pero yo, Domingo de San Antón Muñón Chimalpáin, he podido examinar los papeles mexicas de la cuenta de los años y he visto que en el susodicho año 2-Caña, 1299 años, era Coxcoxtli quien reinaba en Colhuacan)” (Tezozómoc 2021, 135, 137).

Si se parte del supuesto de que, en efecto, la primera parte de la *Crónica mexicáyotl*, la que incluye el fragmento de Alonso Franco, habría sido redactada por Tezozómoc y copiada y modificada por Chimalpahin, es posible sostener que, en el texto original, escrito de mano del propio Tezozómoc, la fecha vinculada con la derrota de los mexicas en Chapultepec fuera otra, la cual habría sido eliminada por el historiador chalca. Este ajuste hecho por Chimalpahin a la cronología de Tezozómoc es significativo no sólo por la corrección en sí misma, lo es también porque está vinculado con la fecha de fundación de Mexico-Tenochtitlan. Esto se debe a que la secuencia de acontecimientos que sigue a la derrota de los mexicas en Chapultepec se refiere a su estancia en Colhuacan y a su eventual expulsión de los dominios de este señorío, que culminó con su arribo a los islotes del lago donde fundaron Mexico-Tenochtitlan. Respecto de este evento, la *Crónica mexicáyotl* apunta que tal habría sucedido en el año “2-casa, 1325 años” (Tezozómoc 2021, 157), fecha que aparece vinculada con la corrección que hizo Chimalpahin a la cronología de Tezozómoc, por lo que también se puede presumir que este dato pudo haber sido distinto en el manuscrito original.

Con el fin de ofrecer una respuesta a este problema, y a partir de los datos cronológicos que aparecen en la misma *Crónica mexicáyotl*, en este trabajo se analizan, en primer lugar, las cuentas de años de fuentes que narran la historia de los mexicas, en especial los códices *Boturini* y *Aubin*. Este examen se hará con el fin de identificar la fecha en la que, de acuerdo con estos documentos, los mexicas habrían sido derrotados y expulsados de Chapultepec. En segundo lugar y dado que las interacciones de los mexicas en el contexto que nos ocupa se dieron principalmente con los colhuas, se examinarán las cronologías de las fuentes vinculadas con este pueblo: los *Anales de Cuauhtitlan* y la *Relación de la genealogía*. Finalmente, y con el fin de conocer la razón por la que Chimalpahin llevó a cabo ese ajuste a la cronología de Tezozómoc, se analizarán las cuentas de años que aparecen en las obras del historiador chalca, así como las de los tres manuscritos en náhuatl del llamado *Códice Chimalpahin* que se ocupan de estos acontecimientos.

El punto de partida

La cronología de la versión más antigua que se conoce de la *Crónica mexicáyotl*, la que forma parte del *Códice Chimalpahin* (Kruell 2021, 25), inicia en el año 1-Tecpatl, 1064 (*Códice Chimalpahin* 20v). De acuerdo con José

Rubén Romero Galván, el texto en el que se ubica el inicio de la cronología en la *Crónica mexicáyotl* forma parte del relato de Alonso Franco, el cual va de la página 11 a la 25 en la edición de Adrián León y de la 64-65 a la 74-75 en el *Códice Chimalpahin* editado por Arthur Anderson y Susan Schroeder. Sin embargo, como el mismo Romero Galván lo hizo notar, el relato de Franco, el mestizo habitante de la ciudad de Mexico-Tenochtitlan, está precedido por una introducción cuyo autor fue Hernando de Alvarado Tezozómoc (Romero 2003, 147). Además, las correcciones a la cronología hechas por Chimalpahin aparecen mucho después del relato de Alonso Franco, por lo que es posible sostener que, bajo este supuesto, haya sido Tezozómoc el que integró la narración de Franco y que, por ende, estuvo de acuerdo en la cronología y la correlación que éste proponía.

Por su parte, Gabriel Kruell también sostiene que la primera parte de la *Crónica mexicáyotl*, en la que se encuentra el proemio en el que aparece el nombre de Tezozómoc, fue escrita por éste. En su edición del manuscrito, Kruell ubicó el principio del relato de Alonso Franco inmediatamente después del apartado que da noticia de la salida de los mexicas de Aztlan, en el que se encuentra la fecha que inicia la cronología (Tezozómoc 2021, 95). Bajo este segundo supuesto, la correlación 1-Tecpatl/1064, habría sido establecida por el propio Hernando de Alvarado Tezozómoc.

La cronología en las fuentes vinculadas con los mexicas

Las fuentes que integran el “Grupo de la *Tira de la peregrinación*” coinciden con la *Crónica mexicáyotl* en el año indígena en el que inicia su cronología. Tanto en el *Códice Boturini* como en el *Aubin*, principales obras de este grupo, la cuenta de años comienza en 1-Tecpatl. Si bien es cierto que en ninguna de estas dos fuentes se establece una correlación con el calendario juliano, es posible sostener que, al igual que en la *Crónica mexicáyotl*, este año 1-Pedernal corresponde al de 1064 en la cuenta cristiana.

Como es bien sabido, la *Tira de la peregrinación* narra el periplo de los mexicas hasta pocos años después de su derrota y expulsión de Chapultepec, ya que el relato contenido en este códice se interrumpe de manera abrupta tras los cuatro años de estancia de los mexicas en Contitlan. Por ende, como se puede apreciar en la figura 1, la cronología de este documento está conformada sólo por 188 años, los cuales van del 1-Tecpatl, 1064, al 6-Acatl, que corresponde al de 1251. Como se puede ver en la tabla 1,

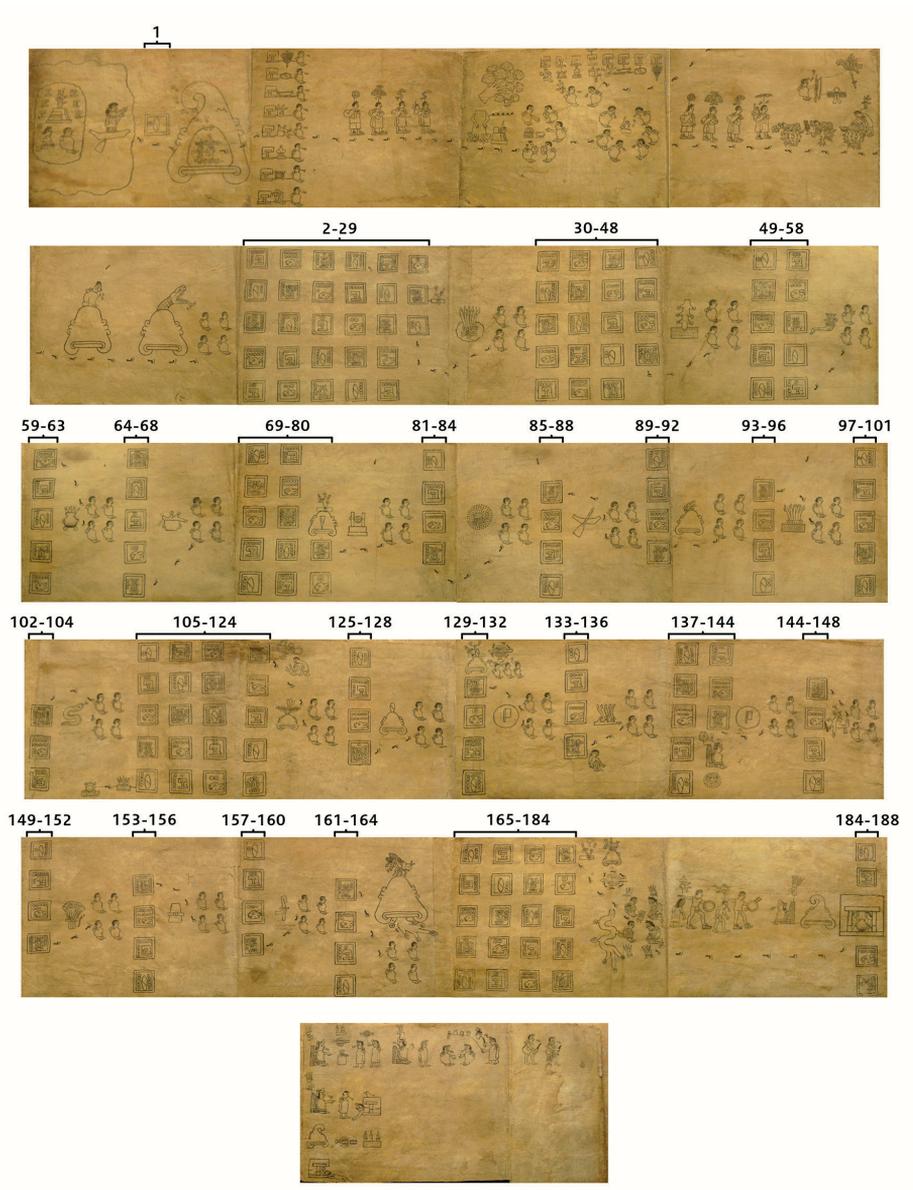


Figura 1. Cuenta de años de la *Tira de la peregrinación*. *Códice Boturini* (*Tira de la peregrinación*). Museo Nacional de Antropología.
D. R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia

Tabla 1
CRONOLOGÍA DE LA TIRA DE LA PEREGRINACIÓN

Correlación de años		Acontecimiento	Correlación de años		Acontecimiento	Correlación de años		Acontecimiento	Correlación de años		Acontecimiento
1064	1. <i>Tecpatl</i>	Salida de Aztlan y paso por Teocolhuacan	1116	1. <i>Tecpatl</i>		1168	1. <i>Tecpatl</i>		1220	1. <i>Tecpatl</i>	
1065	2. <i>Calli</i>	Cuexteca Ichocayan Coatl Icamac	1117	2. <i>Calli</i>		1169	2. <i>Calli</i>		1221	2. <i>Calli</i>	
1066	3. <i>Tochtli</i>		1118	3. <i>Tochtli</i>		1170	3. <i>Tochtli</i>		1222	3. <i>Tochtli</i>	
1067	4. <i>Acatl</i>		1119	4. <i>Acatl</i>		1171	4. <i>Acatl</i>		1223	4. <i>Acatl</i>	Atlacuihuayan
1068	5. <i>Tecpatl</i>		1120	5. <i>Tecpatl</i>		1172	5. <i>Tecpatl</i>		1224	5. <i>Tecpatl</i>	
1069	6. <i>Calli</i>		1121	6. <i>Calli</i>	Tlemaco	1173	6. <i>Calli</i>		1225	6. <i>Calli</i>	
1070	7. <i>Tochtli</i>		1122	7. <i>Tochtli</i>		1174	7. <i>Tochtli</i>		1226	7. <i>Tochtli</i>	Chapultepec
1071	8. <i>Acatl</i>		1123	8. <i>Acatl</i>		1175	8. <i>Acatl</i>		1227	8. <i>Acatl</i>	
1072	9. <i>Tecpatl</i>		1124	9. <i>Tecpatl</i>		1176	9. <i>Tecpatl</i>		1228	9. <i>Tecpatl</i>	
1073	10. <i>Calli</i>		1125	10. <i>Calli</i>		1177	10. <i>Calli</i>		1229	10. <i>Calli</i>	
1074	11. <i>Tochtli</i>		1126	11. <i>Tochtli</i>	Atotonilco	1178	11. <i>Tochtli</i>		1230	11. <i>Tochtli</i>	
1075	12. <i>Acatl</i>		1127	12. <i>Acatl</i>		1179	12. <i>Acatl</i>		1231	12. <i>Acatl</i>	
1076	13. <i>Tecpatl</i>		1128	13. <i>Tecpatl</i>		1180	13. <i>Tecpatl</i>		1232	13. <i>Tecpatl</i>	
1077	1. <i>Calli</i>		1129	1. <i>Calli</i>		1181	1. <i>Calli</i>		1233	1. <i>Calli</i>	
1078	2. <i>Tochtli</i>		1130	2. <i>Tochtli</i>		1182	2. <i>Tochtli</i>		1234	2. <i>Tochtli</i>	
1079	3. <i>Acatl</i>		1131	3. <i>Acatl</i>	Apazco	1183	3. <i>Acatl</i>		1235	3. <i>Acatl</i>	
1080	4. <i>Tecpatl</i>		1132	4. <i>Tecpatl</i>		1184	4. <i>Tecpatl</i>		1236	4. <i>Tecpatl</i>	
1081	5. <i>Calli</i>		1133	5. <i>Calli</i>		1185	5. <i>Calli</i>		1237	5. <i>Calli</i>	
1082	6. <i>Tochtli</i>		1134	6. <i>Tochtli</i>		1186	6. <i>Tochtli</i>		1238	6. <i>Tochtli</i>	
1083	7. <i>Acatl</i>		1135	7. <i>Acatl</i>		1187	7. <i>Acatl</i>	Huixachtitlan	1239	7. <i>Acatl</i>	
1084	8. <i>Tecpatl</i>		1136	8. <i>Tecpatl</i>		1188	8. <i>Tecpatl</i>		1240	8. <i>Tecpatl</i>	
1085	9. <i>Calli</i>		1137	9. <i>Calli</i>		1189	9. <i>Calli</i>		1241	9. <i>Calli</i>	
1086	10. <i>Tochtli</i>		1138	10. <i>Tochtli</i>		1190	10. <i>Tochtli</i>		1242	10. <i>Tochtli</i>	
1087	11. <i>Acatl</i>		1139	11. <i>Acatl</i>		1191	11. <i>Acatl</i>	Tecpayocan	1243	11. <i>Acatl</i>	
1088	12. <i>Tecpatl</i>		1140	12. <i>Tecpatl</i>		1192	12. <i>Tecpatl</i>		1244	12. <i>Tecpatl</i>	

1089	13. <i>Calli</i>		1141	13. <i>Calli</i>		1193	13. <i>Calli</i>		1245	13. <i>Calli</i>	
1090	1. <i>Tochtli</i>		1142	1. <i>Tochtli</i>		1194	1. <i>Tochtli</i>		1246	1. <i>Tochtli</i>	
1091	2. <i>Acatl</i>	Atado de años	1143	2. <i>Acatl</i>	Atado de años	1195	2. <i>Acatl</i>	Atado de años	1247	2. <i>Acatl</i>	Atado de años Acolco
1092	3. <i>Tecpatl</i>	Tollan	1144	3. <i>Tecpatl</i>	Tzompanco	1196	3. <i>Tecpatl</i>	Pantitlan	1248	3. <i>Tecpatl</i>	Contitlan
1093	4. <i>Calli</i>		1145	4. <i>Calli</i>		1197	4. <i>Calli</i>		1249	4. <i>Calli</i>	
1094	5. <i>Tochtli</i>		1146	5. <i>Tochtli</i>		1198	5. <i>Tochtli</i>		1250	5. <i>Tochtli</i>	
1095	6. <i>Acatl</i>		1147	6. <i>Acatl</i>	Xaltocan	1199	6. <i>Acatl</i>	Amallinalpan	1251	6. <i>Acatl</i>	Fin de la cronología
1096	7. <i>Tecpatl</i>		1148	7. <i>Tecpatl</i>		1200	7. <i>Tecpatl</i>				
1097	8. <i>Calli</i>		1149	8. <i>Calli</i>		1201	8. <i>Calli</i>				
1098	9. <i>Tochtli</i>		1150	9. <i>Tochtli</i>		1202	9. <i>Tochtli</i>				
1099	10. <i>Acatl</i>		1151	10. <i>Acatl</i>	Acalhuacan	1203	10. <i>Acatl</i>				
1100	11. <i>Tecpatl</i>		1152	11. <i>Tecpatl</i>		1204	11. <i>Tecpatl</i>				
1101	12. <i>Calli</i>		1153	12. <i>Calli</i>		1205	12. <i>Calli</i>				
1102	13. <i>Tochtli</i>		1154	13. <i>Tochtli</i>		1206	13. <i>Tochtli</i>				
1103	1. <i>Acatl</i>		1155	1. <i>Acatl</i>	Ehecatepetl	1207	1. <i>Acatl</i>				
1104	2. <i>Tecpatl</i>		1156	2. <i>Tecpatl</i>		1208	2. <i>Tecpatl</i>	Pantitlan			
1105	3. <i>Calli</i>		1157	3. <i>Calli</i>		1209	3. <i>Calli</i>				
1106	4. <i>Tochtli</i>		1158	4. <i>Tochtli</i>		1210	4. <i>Tochtli</i>				
1107	5. <i>Acatl</i>		1159	5. <i>Acatl</i>	Tulpetlac	1211	5. <i>Acatl</i>	Acolnahuac			
1108	6. <i>Tecpatl</i>		1160	6. <i>Tecpatl</i>		1212	6. <i>Tecpatl</i>				
1109	7. <i>Calli</i>		1161	7. <i>Calli</i>		1213	7. <i>Calli</i>				
1110	8. <i>Tochtli</i>		1162	8. <i>Tochtli</i>		1214	8. <i>Tochtli</i>				
1111	9. <i>Acatl</i>	Atlitlalaquian	1163	9. <i>Acatl</i>		1215	9. <i>Acatl</i>	Popotlan			
1112	10. <i>Tecpatl</i>		1164	10. <i>Tecpatl</i>		1216	10. <i>Tecpatl</i>				
1113	11. <i>Calli</i>		1165	11. <i>Calli</i>		1217	11. <i>Calli</i>				
1114	12. <i>Tochtli</i>		1166	12. <i>Tochtli</i>		1218	12. <i>Tochtli</i>				
1115	13. <i>Acatl</i>		1167	13. <i>Acatl</i>	Cohuatitlan	1219	13. <i>Acatl</i>	Texcatitlan			

Fuente. Elaboración propia a partir de la *Tira de la peregrinación*

según esta cuenta de años la llegada de los mexicas a Chapultepec ocurrió en el año 7-Tochtli, que corresponde al de 1226 en la cuenta cristiana, mientras que su derrota y expulsión de este sitio se dio en 2-Acatl, 1247. Esto quiere decir que, al igual que la *Crónica mexicáyotl*, el *Códice Boturini* establece que la ofensiva contra los mexicas en Chapultepec se dio en el año 2-Caña; aunque Chimalpahin sostuvo que este acontecimiento ocurrió en 1299, el *Códice Boturini* da para este hecho el año de 1247, esto es un ciclo calendárico antes de la fecha enunciada por el autor chalca. Como ya se hizo notar, la narración que aparece en el *Códice Boturini* concluye a tan sólo cuatro años de la estancia de los mexicas en los dominios de los colhuas, por lo que la fecha en la que los mexicas habrían fundado Mexico-Tenochtitlan no aparece. Sin embargo, si el periodo que señala la *Crónica mexicáyotl* para la estancia de los mexicas en Colhuacan es correcto, es decir, el que va del 2-Acatl al 2-Calli, esto es 26 años contando el principio y fin de la cuenta, el establecimiento de los mexicas en los islotes del lago se habría dado en 1273, es decir, un ciclo calendárico antes de la fecha que aparece en la *Crónica mexicáyotl*.

Por su parte, el relato del *Códice Aubin* inicia, como se señaló, en el mismo año 1-Tecpatl, correspondiente al de 1064 en la cuenta cristiana. Sin embargo, a diferencia de la *Tira de la peregrinación*, la cronología de este documento se extiende, primero, hasta 1576 y, finalmente, hasta el año 1607, cuando fue terminado. No obstante, la secuencia de acontecimientos de la etapa histórica que nos interesa es prácticamente idéntica a la que aparece en el *Códice Boturini*, lo cual se debe, como lo hizo notar Patrick Johansson K., a que la primera parte de este códice fue el producto de una lectura posterior de la *Tira de la peregrinación* o de otro documento similar que contenía el “prototipo” del relato (Johansson K. 2004, 17). Por ello, y a pesar de que existen algunas ligeras diferencias en la cronología —las cuales parecen tener su origen en la forma en la que se leyó el códice con el relato base—, en este documento se pueden seguir los 188 años que van del inicio de la migración de los mexicas en 1-Tecpatl, 1064, a la estancia de los migrantes mexicas en Contitlan, la cual, como ya se señaló, culmina en el año 6-Acatl, 1251. Como se puede apreciar en la tabla 2, en el *Códice Aubin* la llegada de los mexicas a Chapultepec está marcada en el año 9-Tecpatl, que corresponde al de 1228, es decir, dos años después de la fecha que se puede inferir del *Códice Boturini*. Sin embargo, al igual que la *Tira de la peregrinación*, este documento señala que los originarios de *Aztlan* fueron derrotados y expulsados de Chapultepec

en el año 2-Acatl, que corresponde al de 1247. Como se puede apreciar, estas dos fuentes coinciden en señalar que la derrota de los mexicas en el Cerro del Chapulín se dio un ciclo calendárico antes de la fecha señalada por Chimalpahin en la *Crónica mexicáyotl*.

Por otro lado, y a diferencia del *Códice Boturini*, el *Aubin* narra de forma generosa el paso de los mexicas por los dominios de los colhuas, su expulsión de Tizaapa y su arribo a los islotes del lago. No obstante, como se puede apreciar en la tabla 2, la cronología que aparece en este documento no se corresponde con el periodo de 26 años que los mexicas habrían permanecido en los dominios de los colhuas. De hecho, inmediatamente después de los cuatro años que estuvieron en Contitlan, que es justo el momento en el que se interrumpe el relato de la *Tira de la peregrinación*, en el *Códice Aubin* se describe, a manera de un periplo de nueve años, el camino que habrían seguido los migrantes mexicas después de ser expulsados de Tizaapa. Además, tras el año 2-Tecpatl, que correspondería al de 1260, fecha en la que los mexicas habrían levantado su altar en Mexico-Tenochtitlan, existe un vacío en la cronología de esta fuente que se prolonga por más de 100 años, ya que la siguiente fecha que se registra es aquella que corresponde a la llegada de Acamapichtli a Tenochtitlan, lo cual habría sucedido en 1-Tecpatl, que correspondería a 1376. Esto se debe a que sólo de esta forma la cuenta de años de este códice empataría con la primera fecha correlacionada con el calendario juliano que aparece en él, y que es la que se refiere a la muerte de Motecuhzoma Ilhuicamina, acontecimiento fechado en el año 5-Acatl, 1471 (*Historia de la nación mexicana* 1963, 41-46).

Dadas las diferencias que presenta la cronología del *Códice Aubin*, en particular aquellas que corresponden a los tiempos posteriores a la estancia de cuatro años de los mexicas en Contitlan, debe tomarse con reservas la fecha que allí se da para la fundación de Mexico-Tenochtitlan, es decir la de 2-Tecpatl, 1260. Lo único que se puede establecer con certeza es que igual que en la *Tira de la peregrinación*, en el *Códice Aubin* se señala que los mexicas fueron derrotados y expulsados de Chapultepec en 2-Acatl, 1247.

La fecha que señalan los códices *Boturini* y *Aubin* para la derrota y expulsión de los mexicas de Chapultepec es el primer indicio que se orienta en el sentido de que ése era el dato que se encontraba originalmente en el texto de Tezozómoc. De hecho, en la misma *Crónica mexicáyotl* existen unas llamativas líneas que así lo sugieren. En efecto, algunas páginas antes de la anotación hecha por Chimalpahin, se puede leer que los mexicas se

Tabla 2
CRONOLOGÍA DEL CÓDICE AUBIN

Correlación de años		Acontecimiento	Correlación de años		Acontecimiento	Correlación de años		Acontecimiento	Correlación de años		Acontecimiento
1064	1. <i>Tecpatl</i>	Salida de Teocolhuacan	1116	1. <i>Tecpatl</i>		1168	1. <i>Tecpatl</i>	Cohuatitlan	1220	1. <i>Tecpatl</i>	Texcatitlan
1065	2. <i>Calli</i>	Cuextecatlichocayan Cohuatlycamac	1117	2. <i>Calli</i>		1169	2. <i>Calli</i>		1221	2. <i>Calli</i>	Se asienta Tenochtli
1066	3. <i>Tochtli</i>		1118	3. <i>Tochtli</i>		1170	3. <i>Tochtli</i>		1222	3. <i>Tochtli</i>	
1067	4. <i>Acatl</i>		1119	4. <i>Acatl</i>		1171	4. <i>Acatl</i>		1223	4. <i>Acatl</i>	Los mexicas cumplen 4 años en Texcatitlan
1068	5. <i>Tecpatl</i>		1120	5. <i>Tecpatl</i>		1172	5. <i>Tecpatl</i>		1224	5. <i>Tecpatl</i>	Atlacuihuayan
1069	6. <i>Calli</i>		1121	6. <i>Calli</i>		1173	6. <i>Calli</i>		1225	6. <i>Calli</i>	
1070	7. <i>Tochtli</i>		1122	7. <i>Tochtli</i>	Los mexicas cumplen 11 años en Atitlalacyan	1174	7. <i>Tochtli</i>		1226	7. <i>Tochtli</i>	
1071	8. <i>Acatl</i>		1123	8. <i>Acatl</i>	Tlemaco	1175	8. <i>Acatl</i>		1227	8. <i>Acatl</i>	Los mexicas cumplen 4 años en Atlacuihuayan
1072	9. <i>Tecpatl</i>		1124	9. <i>Tecpatl</i>		1176	9. <i>Tecpatl</i>		1228	9. <i>Tecpatl</i>	Chapultepec
1073	10. <i>Calli</i>		1125	10. <i>Calli</i>		1177	10. <i>Calli</i>		1229	10. <i>Calli</i>	
1074	11. <i>Tochtli</i>		1126	11. <i>Tochtli</i>		1178	11. <i>Tochtli</i>		1230	11. <i>Tochtli</i>	
1075	12. <i>Acatl</i>		1127	12. <i>Acatl</i>	Los mexicas cumplen 5 años en Tlemaco	1179	12. <i>Acatl</i>		1231	12. <i>Acatl</i>	
1076	13. <i>Tecpatl</i>		1128	13. <i>Tecpatl</i>	Atotonilco	1180	13. <i>Tecpatl</i>		1232	13. <i>Tecpatl</i>	
1077	1. <i>Calli</i>		1129	1. <i>Calli</i>		1181	1. <i>Calli</i>		1233	1. <i>Calli</i>	
1078	2. <i>Tochtli</i>		1130	2. <i>Tochtli</i>		1182	2. <i>Tochtli</i>		1234	2. <i>Tochtli</i>	
1079	3. <i>Acatl</i>		1131	3. <i>Acatl</i>	Los mexicas cumplen 4 años en Atotonilco	1183	3. <i>Acatl</i>		1235	3. <i>Acatl</i>	
1080	4. <i>Tecpatl</i>		1132	4. <i>Tecpatl</i>	Apazco	1184	4. <i>Tecpatl</i>		1236	4. <i>Tecpatl</i>	
1081	5. <i>Calli</i>		1133	5. <i>Calli</i>		1185	5. <i>Calli</i>		1237	5. <i>Calli</i>	
1082	6. <i>Tochtli</i>		1134	6. <i>Tochtli</i>		1186	6. <i>Tochtli</i>		1238	6. <i>Tochtli</i>	
1083	7. <i>Acatl</i>		1135	7. <i>Acatl</i>		1187	7. <i>Acatl</i>	Los mexicas cumplen 20 años en Cohuatitlan	1239	7. <i>Acatl</i>	
1084	8. <i>Tecpatl</i>		1136	8. <i>Tecpatl</i>		1188	8. <i>Tecpatl</i>	Huixachtitlan	1240	8. <i>Tecpatl</i>	
1085	9. <i>Calli</i>		1137	9. <i>Calli</i>		1189	9. <i>Calli</i>		1241	9. <i>Calli</i>	
1086	10. <i>Tochtli</i>		1138	10. <i>Tochtli</i>		1190	10. <i>Tochtli</i>		1242	10. <i>Tochtli</i>	
1087	11. <i>Acatl</i>		1139	11. <i>Acatl</i>		1191	11. <i>Acatl</i>	Los mexicas cumplen 4 años en Huixachtitlan	1243	11. <i>Acatl</i>	
1088	12. <i>Tecpatl</i>		1140	12. <i>Tecpatl</i>		1192	12. <i>Tecpatl</i>	Tecpayocan	1244	12. <i>Tecpatl</i>	

1089	13. <i>Calli</i>		1141	13. <i>Calli</i>		1193	13. <i>Calli</i>		1245	13. <i>Calli</i>	
1090	1. <i>Tochtli</i>		1142	1. <i>Tochtli</i>		1194	1. <i>Tochtli</i>		1246	1. <i>Tochtli</i>	
1091	2. <i>Acatl</i>	Atado de años Cohuatepetl	1143	2. <i>Acatl</i>	Atado de años Apazco	1195	2. <i>Acatl</i>	Atado de años 4 años en Tecpayocan	1247	2. <i>Acatl</i>	Mexicas derrotados en Chapultepec
1092	3. <i>Tecpatl</i>	Tollan	1144	3. <i>Tecpatl</i>	Tzompanco	1196	3. <i>Tecpatl</i>	Pantitlan	1248	3. <i>Tecpatl</i>	Contitlan
1093	4. <i>Calli</i>		1145	4. <i>Calli</i>		1197	4. <i>Calli</i>		1249	4. <i>Calli</i>	
1094	5. <i>Tochtli</i>		1146	5. <i>Tochtli</i>		1198	5. <i>Tochtli</i>		1250	5. <i>Tochtli</i>	
1095	6. <i>Acatl</i>		1147	6. <i>Acatl</i>	Los mexicas cumplen 4 años en Tzompanco	1199	6. <i>Acatl</i>	Los mexicas cumplen 4 años en Pantitlan	1251	6. <i>Acatl</i>	Los mexicas cumplen 4 años en Contitlan
1096	7. <i>Tecpatl</i>		1148	7. <i>Tecpatl</i>	Xaltocan	1200	7. <i>Tecpatl</i>	Amallinalpan	1252	7. <i>Tecpatl</i>	Los mexicas cumplen un año en Mexicaltzinco
1097	8. <i>Calli</i>		1149	8. <i>Calli</i>		1201	8. <i>Calli</i>		1253	8. <i>Calli</i>	Nexticpac
1098	9. <i>Tochtli</i>		1150	9. <i>Tochtli</i>		1202	9. <i>Tochtli</i>		1254	9. <i>Tochtli</i>	
1099	10. <i>Acatl</i>		1151	10. <i>Acatl</i>	Los mexicas cumplen 4 años en Xaltocan	1203	10. <i>Acatl</i>		1255	10. <i>Acatl</i>	
1100	11. <i>Tecpatl</i>		1152	11. <i>Tecpatl</i>	Acalhuacan	1204	11. <i>Tecpatl</i>		1256	11. <i>Tecpatl</i>	Los mexicas cumplen 4 años en Nexticpac
1101	12. <i>Calli</i>		1153	12. <i>Calli</i>		1205	12. <i>Calli</i>		1257	12. <i>Calli</i>	Iztacalco
1102	13. <i>Tochtli</i>		1154	13. <i>Tochtli</i>		1206	13. <i>Tochtli</i>		1258	13. <i>Tochtli</i>	Los mexicas cumplen 2 años en Iztaalco
1103	1. <i>Acatl</i>		1155	1. <i>Acatl</i>	Los mexicas cumplen 4 años en Acalhuacan	1207	1. <i>Acatl</i>	Los mexicas cumplen 4 años en Amallinalpan	1259	1. <i>Acatl</i>	Zoquiapan
1104	2. <i>Tecpatl</i>		1156	2. <i>Tecpatl</i>	Ehcatepetl	1208	2. <i>Tecpatl</i>	Pantitlan	1260	2. <i>Tecpatl</i>	Formaron su altar
1105	3. <i>Calli</i>		1157	3. <i>Calli</i>		1209	3. <i>Calli</i>				
1106	4. <i>Tochtli</i>		1158	4. <i>Tochtli</i>		1210	4. <i>Tochtli</i>				
1107	5. <i>Acatl</i>		1159	5. <i>Acatl</i>	Los mexicas cumplen 4 años en Ehcatepetl	1211	5. <i>Acatl</i>	Los mexicas cumplen 4 años en Pantitlan			
1108	6. <i>Tecpatl</i>		1160	6. <i>Tecpatl</i>	Tolpetlac	1212	6. <i>Tecpatl</i>	Acolnahuac			
1109	7. <i>Calli</i>		1161	7. <i>Calli</i>		1213	7. <i>Calli</i>				
1110	8. <i>Tochtli</i>		1162	8. <i>Tochtli</i>		1214	8. <i>Tochtli</i>				
1111	9. <i>Acatl</i>	Cumplen 20 años en Tollan	1163	9. <i>Acatl</i>		1215	9. <i>Acatl</i>	Los mexicas cumplen 4 años en Acolnahuac			
1112	10. <i>Tecpatl</i>	Atlitlalacyan	1164	10. <i>Tecpatl</i>		1216	10. <i>Tecpatl</i>	Popotlan			
1113	11. <i>Calli</i>		1165	11. <i>Calli</i>		1217	11. <i>Calli</i>				
1114	12. <i>Tochtli</i>		1166	12. <i>Tochtli</i>		1218	12. <i>Tochtli</i>				
1115	13. <i>Acatl</i>		1167	13. <i>Acatl</i>	Los mexicas cumplen 8 años en Tolpetlac	1219	13. <i>Acatl</i>	Los mexicas cumplen 4 años en Popotlan			

Fuente: elaboración propia a partir del *Códice Aubin*

asentaron en el lugar llamado Tecpayocan, y que allí “se ataron los años en 2-Caña”. Inmediatamente después, este mismo texto señala que los mexicas “vinieron a las espaldas de Chapoltepec, en el lugar llamado Techcatitlan, así lo nombraron después los mexicas. Allí en Chapoltepec ataron también su año en 2-Caña de la cuenta anual” (Tezozómoc 2021, 123-25). Como se puede ver en las tablas 1 y 2, esta secuencia de ataduras de años es la misma en los códices *Boturini* y *Aubin*. Ambos señalan que la última de estas ocurrió al tiempo de la expulsión de los mexicas de Chapultepec. Después de esta referencia en la *Crónica mexicáyotl* se encuentra un pasaje que no figura en las fuentes que integran el “Grupo de la *Tira de la peregrinación*”. Se trata de aquel que se refiere a la muerte de Copil a manos de Cuauhtliquetzqui. Posteriormente, esta misma fuente señala que “Cuauhtliquetzqui murió en Chapoltepec en el año 1-Casa, 1285 años” y, líneas adelante, aparece la corrección de Chimalpahin a la cronología de Tezozómoc. En ella señala que “cuando los enemigos cercaron a los mexicas en Chapoltepec fue en el año 2-Caña, 1299 años” (Tezozómoc 2021, 131, 135). Es claro que el ajuste que hace el historiador chalca a la cuenta de años de la *Crónica mexicáyotl* sugiere que los mexicas ataron sus años dos veces en Chapultepec, una al llegar y otra al ser derrotados, lo que entra en una evidente contradicción con los códices *Boturini* y *Aubin*, pues éstos señalan que los mexicanos llegaron al Cerro del Chapulín después de la tercera atadura de años, misma que hicieron durante su estancia en Tecpayocan. Señalan además que la cuarta atadura tuvo lugar al tiempo de la expulsión de los mexicas de Chapultepec.

La cronología en las fuentes vinculadas con los colhuas

Los *Anales de Cuauhtitlan* y la *Relación de la genealogía* son las fuentes vinculadas con los colhuas, pueblo con el que los mexicas establecieron sus principales relaciones en el contexto que nos ocupa. Los autores de estos manuscritos dejaron asentado en sus textos que para su elaboración tuvieron acceso a documentos que trataban de la historia de los colhuas, razón por la cual Paul Kirchhoff no dudó en señalar que ambos se basaron en las mismas “escrituras” que narraban el devenir de este grupo (Kirchhoff 1955, 177).

En lo que se refiere a las cronologías, la de los *Anales de Cuauhtitlan* es sin duda, además de la más completa, la más consistente de las que se

conocen para el estudio de las culturas prehispánicas del centro de México. Sin embargo, debido a que sus autores no establecieron la correlación entre los años indígenas y el calendario juliano, así como a un vacío al principio de la cuenta, los vínculos calendáricos han provocado controversia entre los especialistas. El problema se encuentra al inicio del manuscrito, ya que, como lo señaló Alfredo Chavero, el establecimiento de los toltecas en Tula habría ocurrido en el año 1-Tochtli, que corresponde al 674 (Chavero 1974, 207). Por su lado, John Bierhorst y Rafael Tena sostienen que fue en el año 726 (Bierhorst 1992, 25; *Anales de Cuauhtitlan* 2011, 29). Como se puede apreciar, la diferencia es de un ciclo de calendario de 52 años; ello se debe al faltante que presenta el manuscrito al inicio, lo que queda en evidencia al no aparecer la fecha en que habría muerto el tercer gobernante de los toltecas, Huetzin, y cuando se habría asentado el cuarto, Totepeuh. Bierhorst y Tena no se percataron de este vacío, por lo que, en principio, su correlación presenta algunas inconsistencias, como aquella que se refiere al arribo de los chichimeca-colhuaque al valle de México. Bierhorst y Tena relacionaron este acontecimiento del año 9-Calli con el de 721 (Bierhorst 1992, 25; *Anales de Cuauhtitlan* 2011, 29); sin embargo, este mismo año indígena corresponde con el de 669, fecha que es prácticamente la misma que la indicada en el *Memorial breve...* para el mismo acontecimiento, 670 (Chimalpahin 1991, 7). Además, los datos arqueológicos que se desprenden del trabajo de Sanders, Parsons y Santley apuntan en este mismo sentido (1979, mapa 14). Por su parte, Alfredo Chavero se dio cuenta de este faltante en la cronología, pero lo resolvió agregando dos ciclos de 52 años a la próxima fecha que aparece en este manuscrito, aquella que se refiere a la muerte de Totepeuh, ya que situó el fallecimiento de este *tlahtoani* en el año 887 (Chavero 1974, 207). Sin embargo, si se considera la cronología que ofrece este manuscrito en su conjunto, un ajuste de esta naturaleza la desfazaría completamente, pues se tendría, por ejemplo, que situar la muerte de Motecuhzoma Ilhuicamina en el contexto de la caída de Mexico-Tenochtitlan, 1521, y no en 1469, como es comúnmente aceptado. Por ello, la forma adecuada de resolver este vacío es agregar solamente un ciclo de 52 años y no dos, con lo que la fecha que se refiere a la muerte de Totepeuh vendría a ser el año 835 y no 887, como propuso Chavero. Es a partir de esta fecha en la que la cronología de Rafael Tena empata con la que se propone en este trabajo, ya que a pesar de no notar el faltante, él también correlacionó la muerte de Totepeuh con el año 835.

Tabla 3
CRONOLOGÍA DE LOS ANALES DE CUAUHTITLAN

Correlación de años		Acontecimiento	Correlación de años		Acontecimiento	Correlación de años		Acontecimiento	Correlación de años		Acontecimiento
583	584	1. Acattl 2. Tecpatl	791	792	1. Acattl 2. Tecpatl	999	1000	1. Acattl 2. Tecpatl	1207	1208	1. Acattl 2. Tecpatl
585	586	3. Calli 4. Tochtli	793	794	3. Calli 4. Tochtli	1001	1002	3. Calli 4. Tochtli	1209	1210	3. Calli 4. Tochtli
587	588	5. Acattl 6. Tecpatl	795	796	5. Acattl 6. Tecpatl	1003	1004	5. Acattl 6. Tecpatl	1211	1212	5. Acattl 6. Tecpatl
589	590	7. Calli 8. Tochtli	797	798	7. Calli 8. Tochtli	1005	1006	7. Calli 8. Tochtli	1213	1214	7. Calli 8. Tochtli
591	592	9. Acattl 10. Tecpatl	799	800	9. Acattl 10. Tecpatl	1007	1008	9. Acattl 10. Tecpatl	1215	1216	9. Acattl 10. Tecpatl
593	594	11. Calli 12. Tochtli	801	802	11. Calli 12. Tochtli	1009	1010	11. Calli 12. Tochtli	1217	1218	11. Calli 12. Tochtli
595	596	13. Acattl 1. Tecpatl	803	804	13. Acattl 1. Tecpatl	1011	1012	13. Acattl 1. Tecpatl	1219	1220	13. Acattl 1. Tecpatl
597	598	2. Calli 3. Tochtli	805	806	2. Calli 3. Tochtli	1013	1014	2. Calli 3. Tochtli	1221	1222	2. Calli 3. Tochtli
599	600	4. Acattl 5. Tecpatl	807	808	4. Acattl 5. Tecpatl	1015	1016	4. Acattl 5. Tecpatl	1223	1224	4. Acattl 5. Tecpatl
601	602	6. Calli 7. Tochtli	809	810	6. Calli 7. Tochtli	1017	1018	6. Calli 7. Tochtli	1225	1226	6. Calli 7. Tochtli
603	604	8. Acattl 9. Tecpatl	811	812	8. Acattl 9. Tecpatl	1019	1020	8. Acattl 9. Tecpatl	1227	1228	8. Acattl 9. Tecpatl
605	606	10. Calli 11. Tochtli	813	814	10. Calli 11. Tochtli	1021	1022	10. Calli 11. Tochtli	1229	1230	10. Calli 11. Tochtli
607	608	12. Acattl 13. Tecpatl	815	816	12. Acattl 13. Tecpatl	1023	1024	12. Acattl 13. Tecpatl	1231	1232	12. Acattl 13. Tecpatl
609	610	1. Calli 2. Tecpatl	817	818	1. Calli 2. Tecpatl	1025	1026	1. Calli 2. Tecpatl	1233	1234	1. Calli 2. Tecpatl
611	612	3. Acattl 4. Tochtli	819	820	3. Acattl 4. Tochtli	1027	1028	3. Acattl 4. Tochtli	1235	1236	3. Acattl 4. Tochtli
613	614	5. Calli 6. Tochtli	821	822	5. Calli 6. Tochtli	1029	1030	5. Calli 6. Tochtli	1237	1238	5. Calli 6. Tochtli
615	616	7. Acattl 8. Tecpatl	823	824	7. Acattl 8. Tecpatl	1031	1032	7. Acattl 8. Tecpatl	1239	1240	7. Acattl 8. Tecpatl
617	618	9. Calli 10. Tochtli	825	826	9. Calli 10. Tochtli	1033	1034	9. Calli 10. Tochtli	1241	1242	9. Calli 10. Tochtli
619	620	11. Acattl 12. Tecpatl	827	828	11. Acattl 12. Tecpatl	1035	1036	11. Acattl 12. Tecpatl	1243	1244	11. Acattl 12. Tecpatl
621	622	13. Calli 1. Tochtli	829	830	13. Calli 1. Tochtli	1037	1038	13. Calli 1. Tochtli	1245	1246	13. Calli 1. Tochtli
623	624	2. Acattl 3. Tecpatl	831	832	2. Acattl 3. Tecpatl	1039	1040	2. Acattl 3. Tecpatl	1247	1248	2. Acattl 3. Tecpatl
625	626	4. Calli 5. Tochtli	833	834	4. Calli 5. Tochtli	1041	1042	4. Calli 5. Tochtli	1249	1250	4. Calli 5. Tochtli
627	628	6. Acattl 7. Tecpatl	835	836	6. Acattl 7. Tecpatl	1043	1044	6. Acattl 7. Tecpatl	1251	1252	6. Acattl 7. Tecpatl
629	630	8. Calli 9. Tochtli	837	838	8. Calli 9. Tochtli	1045	1046	8. Calli 9. Tochtli	1253	1254	8. Calli 9. Tochtli
631	632	10. Acattl 11. Tecpatl	839	840	10. Acattl 11. Tecpatl	1047	1048	10. Acattl 11. Tecpatl	1255	1256	10. Acattl 11. Tecpatl
633	634	12. Calli 13. Tochtli	841	842	12. Calli 13. Tochtli	1049	1050	12. Calli 13. Tochtli	1257	1258	12. Calli 13. Tochtli
635	636	1. Acattl 2. Tecpatl	843	844	1. Acattl 2. Tecpatl	1051	1052	1. Acattl 2. Tecpatl	1259	1260	1. Acattl 2. Tecpatl
637	638	3. Calli 4. Tochtli	845	846	3. Calli 4. Tochtli	1053	1054	3. Calli 4. Tochtli	1261	1262	3. Calli 4. Tochtli
639	640	5. Acattl 6. Tecpatl	847	848	5. Acattl 6. Tecpatl	1055	1056	5. Acattl 6. Tecpatl	1263	1264	5. Acattl 6. Tecpatl
641	642	7. Calli 8. Tochtli	849	850	7. Calli 8. Tochtli	1057	1058	7. Calli 8. Tochtli	1265	1266	7. Calli 8. Tochtli
643	644	9. Acattl 10. Tecpatl	851	852	9. Acattl 10. Tecpatl	1059	1060	9. Acattl 10. Tecpatl	1267	1268	9. Acattl 10. Tecpatl
645	646	11. Calli 12. Tochtli	853	854	11. Calli 12. Tochtli	1061	1062	11. Calli 12. Tochtli	1269	1270	11. Calli 12. Tochtli
647	648	13. Acattl 1. Tecpatl	855	856	13. Acattl 1. Tecpatl	1063	1064	13. Acattl 1. Tecpatl	1271	1272	13. Acattl 1. Tecpatl
649	650	2. Calli 3. Tochtli	857	858	2. Calli 3. Tochtli	1065	1066	2. Calli 3. Tochtli	1273	1274	2. Calli 3. Tochtli
651	652	4. Acattl 5. Tecpatl	859	860	4. Acattl 5. Tecpatl	1067	1068	4. Acattl 5. Tecpatl	1275	1276	4. Acattl 5. Tecpatl
653	654	6. Calli 7. Tochtli	861	862	6. Calli 7. Tochtli	1069	1070	6. Calli 7. Tochtli	1277	1278	6. Calli 7. Tochtli
655	656	8. Acattl 9. Tecpatl	863	864	8. Acattl 9. Tecpatl	1071	1072	8. Acattl 9. Tecpatl	1279	1280	8. Acattl 9. Tecpatl
657	658	10. Calli 11. Tochtli	865	866	10. Calli 11. Tochtli	1073	1074	10. Calli 11. Tochtli	1281	1282	10. Calli 11. Tochtli
659	660	12. Acattl 13. Tecpatl	867	868	12. Acattl 13. Tecpatl	1075	1076	12. Acattl 13. Tecpatl	1283	1284	12. Acattl 13. Tecpatl
661	662	1. Calli 2. Tecpatl	869	870	1. Calli 2. Tecpatl	1077	1078	1. Calli 2. Tecpatl	1285	1286	1. Calli 2. Tecpatl
663	664	3. Acattl 4. Tochtli	871	872	3. Acattl 4. Tochtli	1079	1080	3. Acattl 4. Tochtli	1287	1288	3. Acattl 4. Tochtli
665	666	5. Calli 6. Tochtli	873	874	5. Calli 6. Tochtli	1081	1082	5. Calli 6. Tochtli	1289	1290	5. Calli 6. Tochtli
667	668	7. Acattl 8. Tecpatl	875	876	7. Acattl 8. Tecpatl	1083	1084	7. Acattl 8. Tecpatl	1291	1292	7. Acattl 8. Tecpatl
669	670	9. Calli 10. Tochtli	877	878	9. Calli 10. Tochtli	1085	1086	9. Calli 10. Tochtli	1293	1294	9. Calli 10. Tochtli
671	672	11. Acattl 12. Tecpatl	879	880	11. Acattl 12. Tecpatl	1087	1088	11. Acattl 12. Tecpatl	1295	1296	11. Acattl 12. Tecpatl
673	674	13. Calli 1. Tochtli	881	882	13. Calli 1. Tochtli	1089	1090	13. Calli 1. Tochtli	1297	1298	13. Calli 1. Tochtli
675	676	2. Acattl 3. Tecpatl	883	884	2. Acattl 3. Tecpatl	1091	1092	2. Acattl 3. Tecpatl	1299	1300	2. Acattl 3. Tecpatl
677	678	4. Calli 5. Tochtli	885	886	4. Calli 5. Tochtli	1093	1094	4. Calli 5. Tochtli	1301	1302	4. Calli 5. Tochtli
679	680	6. Acattl 7. Tecpatl	887	888	6. Acattl 7. Tecpatl	1095	1096	6. Acattl 7. Tecpatl	1303	1304	6. Acattl 7. Tecpatl
681	682	8. Calli 9. Tochtli	889	890	8. Calli 9. Tochtli	1097	1098	8. Calli 9. Tochtli	1305	1306	8. Calli 9. Tochtli

683	684	10. Acatl	11. Tepeatl			891	892	10. Acatl	11. Tepeatl			1099	1100	10. Acatl	11. Tepeatl			1307	1308	10. Acatl	11. Tepeatl
685	686	12. Calli	13. Tochtil			893	894	12. Calli	13. Tochtil			1101	1102	12. Calli	13. Tochtil			1309	1310	12. Calli	13. Tochtil
687	688	1. Acatl	2. Tepeatl			895	896	1. Acatl	2. Tepeatl		Muere Quetzalcoatl, lo sucede Matlaxochitl	1103	1104	1. Acatl	2. Tepeatl			1311	1312	1. Acatl	2. Tepeatl
689	690	3. Calli	4. Tochtil			897	898	3. Calli	4. Tochtil			1105	1106	3. Calli	4. Tochtil			1313	1314	3. Calli	4. Tochtil
691	692	5. Acatl	6. Tepeatl			899	900	5. Acatl	6. Tepeatl			1107	1108	5. Acatl	6. Tepeatl			1315	1316	5. Acatl	6. Tepeatl
693	694	7. Calli	8. Tochtil			901	902	7. Calli	8. Tochtil			1109	1110	7. Calli	8. Tochtil			1317	1318	7. Calli	8. Tochtil
695	696	9. Acatl	10. Tepeatl			903	904	9. Acatl	10. Tepeatl			1111	1112	9. Acatl	10. Tepeatl			1319	1320	9. Acatl	10. Tepeatl
697	698	11. Calli	12. Tochtil			905	906	11. Calli	12. Tochtil			1113	1114	11. Calli	12. Tochtil			1321	1322	11. Calli	12. Tochtil
699	700	13. Acatl	1. Tepeatl		Los toltecas alzan como señor a Mixcoçatzin	907	908	13. Acatl	1. Tepeatl			1115	1116	13. Acatl	1. Tepeatl			1323	1324	13. Acatl	1. Tepeatl
701	702	2. Calli	3. Tochtil			909	910	2. Calli	3. Tochtil			1117	1118	2. Calli	3. Tochtil			1325	1326	2. Calli	3. Tochtil
703	704	4. Acatl	5. Tepeatl			911	912	4. Acatl	5. Tepeatl			1119	1120	4. Acatl	5. Tepeatl			1327	1328	4. Acatl	5. Tepeatl
705	706	6. Calli	7. Tochtil			913	914	6. Calli	7. Tochtil			1121	1122	6. Calli	7. Tochtil			1329	1330	6. Calli	7. Tochtil
707	708	8. Acatl	9. Tepeatl			915	916	8. Acatl	9. Tepeatl			1123	1124	8. Acatl	9. Tepeatl			1331	1332	8. Acatl	9. Tepeatl
709	710	10. Calli	11. Tochtil			917	918	10. Calli	11. Tochtil			1125	1126	10. Calli	11. Tochtil			1333	1334	10. Calli	11. Tochtil
711	712	12. Acatl	13. Tepeatl			919	920	12. Acatl	13. Tepeatl			1127	1128	12. Acatl	13. Tepeatl			1335	1336	12. Acatl	13. Tepeatl
713	714	1. Calli	2. Tochtil			921	922	1. Calli	2. Tochtil			1129	1130	1. Calli	2. Tochtil			1337	1338	1. Calli	2. Tochtil
715	716	3. Acatl	4. Tepeatl			923	924	3. Acatl	4. Tepeatl			1131	1132	3. Acatl	4. Tepeatl			1339	1340	3. Acatl	4. Tepeatl
717	718	5. Calli	6. Tochtil			925	926	5. Calli	6. Tochtil			1133	1134	5. Calli	6. Tochtil			1341	1342	5. Calli	6. Tochtil
719	720	7. Acatl	8. Tepeatl		927	928	7. Acatl	8. Tepeatl		Muere Matlaxochitzin, lo sucede Nauhzyotzin	1135	1136	7. Acatl	8. Tepeatl			1343	1344	7. Acatl	8. Tepeatl	
721	722	9. Calli	10. Tochtil		929	930	9. Calli	10. Tochtil			1137	1138	9. Calli	10. Tochtil			1345	1346	9. Calli	10. Tochtil	
723	724	11. Acatl	12. Tepeatl		931	932	11. Acatl	12. Tepeatl			1139	1140	11. Acatl	12. Tepeatl			1347	1348	11. Acatl	12. Tepeatl	
725	726	13. Calli	1. Tochtil		933	934	13. Calli	1. Tochtil			1141	1142	13. Calli	1. Tochtil			1349	1350	13. Calli	1. Tochtil	
727	728	2. Acatl	3. Tepeatl		935	936	2. Acatl	3. Tepeatl			1143	1144	2. Acatl	3. Tepeatl			1351	1352	2. Acatl	3. Tepeatl	
729	730	4. Calli	5. Tochtil		937	938	4. Calli	5. Tochtil			1145	1146	4. Calli	5. Tochtil			1353	1354	4. Calli	5. Tochtil	
731	732	6. Acatl	7. Tepeatl		939	940	6. Acatl	7. Tepeatl			1147	1148	6. Acatl	7. Tepeatl			1355	1356	6. Acatl	7. Tepeatl	
733	734	8. Calli	9. Tochtil		941	942	8. Calli	9. Tochtil			1149	1150	8. Calli	9. Tochtil			1357	1358	8. Calli	9. Tochtil	
735	736	10. Acatl	11. Tepeatl		943	944	10. Acatl	11. Tepeatl			1151	1152	10. Acatl	11. Tepeatl			1359	1360	10. Acatl	11. Tepeatl	
737	738	12. Calli	13. Tochtil		945	946	12. Calli	13. Tochtil			1153	1154	12. Calli	13. Tochtil			1361	1362	12. Calli	13. Tochtil	
739	740	1. Acatl	2. Tepeatl		947	948	1. Acatl	2. Tepeatl			1155	1156	1. Acatl	2. Tepeatl			1363	1364	1. Acatl	2. Tepeatl	
741	742	3. Calli	4. Tochtil		949	950	3. Calli	4. Tochtil			1157	1158	3. Calli	4. Tochtil			1365	1366	3. Calli	4. Tochtil	
743	744	5. Acatl	6. Tepeatl		951	952	5. Acatl	6. Tepeatl			1159	1160	5. Acatl	6. Tepeatl			1367	1368	5. Acatl	6. Tepeatl	
745	746	7. Calli	8. Tochtil		953	954	7. Calli	8. Tochtil			1161	1162	7. Calli	8. Tochtil			1369	1370	7. Calli	8. Tochtil	
747	748	9. Acatl	10. Tepeatl		955	956	9. Acatl	10. Tepeatl			1163	1164	9. Acatl	10. Tepeatl			1371	1372	9. Acatl	10. Tepeatl	
749	750	11. Calli	12. Tochtil		957	958	11. Calli	12. Tochtil			1165	1166	11. Calli	12. Tochtil			1373	1374	11. Calli	12. Tochtil	
751	752	13. Acatl	1. Tepeatl		959	960	13. Acatl	1. Tepeatl			1167	1168	13. Acatl	1. Tepeatl			1375	1376	13. Acatl	1. Tepeatl	
753	754	2. Calli	3. Tochtil		961	962	2. Calli	3. Tochtil			1169	1170	2. Calli	3. Tochtil			1377	1378	2. Calli	3. Tochtil	
755	756	4. Acatl	5. Tepeatl		963	964	4. Acatl	5. Tepeatl			1171	1172	4. Acatl	5. Tepeatl			1379	1380	4. Acatl	5. Tepeatl	
757	758	6. Calli	7. Tochtil		965	966	6. Calli	7. Tochtil			1173	1174	6. Calli	7. Tochtil			1381	1382	6. Calli	7. Tochtil	
759	760	8. Acatl	9. Tepeatl		967	968	8. Acatl	9. Tepeatl			1175	1176	8. Acatl	9. Tepeatl			1383	1384	8. Acatl	9. Tepeatl	
761	762	10. Calli	11. Tochtil		969	970	10. Calli	11. Tochtil			1177	1178	10. Calli	11. Tochtil			1385	1386	10. Calli	11. Tochtil	
763	764	12. Acatl	13. Tepeatl		971	972	12. Acatl	13. Tepeatl		Muere Nauhzyotzin, lo sucede Tlcohuatzin	1179	1180	12. Acatl	13. Tepeatl			1387	1388	12. Acatl	13. Tepeatl	
765	766	1. Calli	2. Tochtil		973	974	1. Calli	2. Tochtil			1181	1182	1. Calli	2. Tochtil			1389	1390	1. Calli	2. Tochtil	
767	768	3. Acatl	4. Tepeatl		975	976	3. Acatl	4. Tepeatl			1183	1184	3. Acatl	4. Tepeatl			1391	1392	3. Acatl	4. Tepeatl	
769	770	5. Calli	6. Tochtil		977	978	5. Calli	6. Tochtil			1185	1186	5. Calli	6. Tochtil			1393	1394	5. Calli	6. Tochtil	
771	772	7. Acatl	8. Tepeatl		979	980	7. Acatl	8. Tepeatl			1187	1188	7. Acatl	8. Tepeatl			1395	1396	7. Acatl	8. Tepeatl	
773	774	9. Calli	10. Tochtil		981	982	9. Calli	10. Tochtil			1189	1190	9. Calli	10. Tochtil			1397	1398	9. Calli	10. Tochtil	
775	776	11. Acatl	12. Tepeatl		983	984	11. Acatl	12. Tepeatl			1191	1192	11. Acatl	12. Tepeatl			1399	1400	11. Acatl	12. Tepeatl	
777	778	13. Calli	1. Tochtil		985	986	13. Calli	1. Tochtil			1193	1194	13. Calli	1. Tochtil			1401	1402	13. Calli	1. Tochtil	
779	780	2. Acatl	3. Tepeatl		987	988	2. Acatl	3. Tepeatl			1195	1196	2. Acatl	3. Tepeatl			1403	1404	2. Acatl	3. Tepeatl	
781	782	4. Calli	5. Tochtil		989	990	4. Calli	5. Tochtil			1197	1198	4. Calli	5. Tochtil			1405	1406	4. Calli	5. Tochtil	
783	784	6. Acatl	7. Tepeatl		991	992	6. Acatl	7. Tepeatl		Muere Tlcohuatzin, lo sucede Huemac	1199	1200	6. Acatl	7. Tepeatl			1407	1408	6. Acatl	7. Tepeatl	
785	786	8. Calli	9. Tochtil		993	994	8. Calli	9. Tochtil			1201	1202	8. Calli	9. Tochtil			1409	1410	8. Calli	9. Tochtil	
787	788	10. Acatl	11. Tepeatl		995	996	10. Acatl	11. Tepeatl			1203	1204	10. Acatl	11. Tepeatl			1411	1412	10. Acatl	11. Tepeatl	
789	790	12. Calli	13. Tochtil		997	998	12. Calli	13. Tochtil			1205	1206	12. Calli	13. Tochtil			1413	1414	12. Calli	13. Tochtil	

Fuente: elaboración propia a partir de los *Anales de Cuauhtitlan*

Una vez realizado este ajuste y si se sigue la secuencia de los señores de Tula, primero, y de los de Colhuacan, después, la cronología de los *Anales de Cuauhtitlan* sitúa el arribo de los mexicas a Chapultepec en el año 1-Tochtli, que corresponde al de 1194. Como es claro, esta fecha es muy temprana si se le compara con la que aparece en los documentos que integran el “Grupo de la *Tira de la peregrinación*”, ya que el *Códice Boturini* sitúa tal acontecimiento en 1226, y el *Códice Aubin* en 1228.¹ Sin embargo, como se puede apreciar en la tabla 3, la cronología de los *Anales de Cuauhtitlan* es más próxima a la de estos últimos códices cuando en esta fuente se trata la expulsión de los mexicas de Chapultepec, ya que en dichos *Anales* se señala que los originarios de Aztlan fueron sitiados en aquel lugar en el año 8-Tecpatl, que corresponde al de 1240 (*Anales de Cuauhtitlan* 2011, 75). Como ya se señaló, los códices *Boturini* y *Aubin* ubican este hecho en el año 2-Acatl, 1247.

A partir de este momento, los *Anales de Cuauhtitlan* describen, a grandes rasgos, la estancia de los mexicas en los dominios de los colhuas y, finalmente, señalan que en el año 2-Calli, que corresponde al de 1273, “los colhuas ordenaron a los mexitin que se mudaran y fueran a establecerse en tlalcomocco” (*Anales de Cuauhtitlan* 2011, 91). Si bien es cierto que esta misma fuente señala que en el año 8-Tochtli, que corresponde al de 1318, “comenzó Mexico-Tenochtitlan” (*Anales de Cuauhtitlan* 2011, 13), esta fecha puede hacer referencia a la decisión de los mexicas de permanecer en los islotes del lago, ya que su arribo a Tlalcomocco alude a su llegada a este paraje, el cual se convertiría, a la postre, en la parcialidad tenochca de Moyotla (González 2005). Como se puede apreciar, la fecha indígena en que los *Anales de Cuauhtitlan* sitúan la llegada de los mexicas a los islotes del lago, 2-Calli, coincide con la que la *Crónica mexicáyotl* señala para la fundación de Mexico-Tenochtitlan. Sin embargo, en la cronología de la primera de estas fuentes, los *Anales de Cuauhtitlan*, este año 2-Calli corresponde al de 1273, un ciclo calendárico antes de la fecha que habría sido corregida por Chimalpahin, 1325.

Un fenómeno similar sucede en la cuenta de años de la *Relación de la genealogía*. En este caso, y a diferencia de los nobles indígenas que elaboraron los *Anales de Cuauhtitlan*, los religiosos a quienes se encomendó la investigación orientada a reconstruir la genealogía de Isabel Motecuhzoma sólo atinaron a sumar los periodos de tiempo que aparecían en los códices

¹ Es probable que la fecha de 1194 se refiera a la vuelta de los mexicas al valle de Anahuac, ya que tanto el *Códice Boturini* como el *Aubin* señala que los originarios de Aztlan se asentaron en Pantitlan en 1196.

que consultaron. La cronología de esta fuente es consistente y en general coincide con la que aparece en los *Anales de Cuauhtitlan*. Sin embargo, existen un par de diferencias que no afectan la cronología en su conjunto. La primera de ellas la señaló Paul Kirchhoff, quien notó que el periodo de mando de Chimalpopoca fue de 11 años y no de 21, como originalmente quedó asentado en la *Relación de la genealogía* (Kirchhoff 2002). La segunda está relacionada con el mandato de Coxcoxtli, ya que la *Relación de la genealogía* señala que fue un periodo de 24 años, mientras los *Anales de Cuauhtitlan* apuntan 17. Con estos ajustes las dos cuentas de años coinciden en la gran mayoría de los periodos que ambas enumeran.

Respecto al arribo de los mexicas a Chapultepec, la *Relación de la genealogía* señala que cuando Cuahuitonal gobernaba “á los seis años de su reinado [vino] la tercera generación ó nación de gentes á Chapultepeque, do es la fuente del caño de agua que entra en México. Estos terceros son los mexicanos de quien tomó nombre la cibdad de México que ellos fundaron después de mucho tiempo” (*Relación de la genealogía* 1892, 270). Como se puede apreciar en la tabla 4, el sexto año del mandato de Cuahuitonal corresponde al de 10-Tochtli, 1190 en la cuenta cristiana, es decir, cuatro años antes de la fecha que señalan los *Anales de Cuauhtitlan* para el mismo suceso, 1-Tochtli, 1194. Por su parte, en lo que respecta a la derrota y expulsión de los mexicas en el Cerro del Chapulín, la *Relación de la genealogía* señala, al hacer el recuento de las ataduras de años que este pueblo hizo durante su migración, que fue durante su “tercera [temporada de 52 años] en Chapultepec, donde entraron cuatro años antes de que se cumpliera la temporada última, en el tiempo que Quahotonal era Señor en Cuyuacán [sic], el cual en su posterior año de la dicha temporada ovo guerra con los dichos mexicanos, y los venció, y prendió de los más principales dellos, y los llevó á sacrificar al templo de Culhuacán” (*Relación de la genealogía* 1892, 272-273). Como también se puede apreciar en la tabla 4, el año que sigue al 2-Acatl, durante el mandato de Cuahuitonal, correspondiente a 1196, fecha muy temprana y que no coincide con lo que apuntan los *Anales de Cuauhtitlan*, que, como ya se hizo notar, señalan que este acontecimiento se dio en 1240. Esta discrepancia se debe a que los frailes que elaboraron este manuscrito hicieron una lectura particular de los documentos que seguían, ya que entendieron que los mexicas, tras ser derrotados, permanecieron un ciclo calendárico de 52 años refugiados en los cañaverales de Acolco. Así lo dejaron asentado los propios religiosos en este manuscrito:

Tabla 4
CRONOLOGÍA DE LA RELACIÓN DE LA GENEALOGÍA

Correlación de años	Acontecimiento	Correlación de años	Acontecimiento	Correlación de años	Acontecimiento	Correlación de años	Acontecimiento
739 740 1.Acatl 2.Tecpatl	Están 11 años en estas tierras	947 948 1.Acatl 2.Tecpatl	97 años Tula se quedó sin señor	1155 1156 1.Acatl 2.Tecpatl	16 años señoreo Nonohualcatzín	1363 1364 1.Acatl 2.Tecpatl	46 años señoreo Acamapichtli en Mexico-Tenochtitlan
741 742 3.Calli 4.Tochtli		949 950 3.Calli 4.Tochtli		1157 1158 3.Calli 4.Tochtli		1365 1366 3.Calli 4.Tochtli	
743 744 5.Acatl 6.Tecpatl		951 952 5.Acatl 6.Tecpatl		1159 1160 5.Acatl 6.Tecpatl		1367 1368 5.Acatl 6.Tecpatl	
745 746 7.Calli 8.Tochtli		953 954 7.Calli 8.Tochtli		1161 1162 7.Calli 8.Tochtli		1369 1370 7.Calli 8.Tochtli	
747 748 9.Acatl 10.Tecpatl		955 956 9.Acatl 10.Tecpatl		1163 1164 9.Acatl 10.Tecpatl		1371 1372 9.Acatl 10.Tecpatl	
749 750 11.Calli 12.Tochtli		957 958 11.Calli 12.Tochtli		1165 1166 11.Calli 12.Tochtli		1373 1374 11.Calli 12.Tochtli	
751 752 13.Acatl 1.Tecpatl		959 960 13.Acatl 1.Tecpatl		1167 1168 13.Acatl 1.Tecpatl		1375 1376 13.Acatl 1.Tecpatl	
753 754 2.Calli 3.Tochtli		961 962 2.Calli 3.Tochtli		1169 1170 2.Calli 3.Tochtli		1377 1378 2.Calli 3.Tochtli	
755 756 4.Acatl 5.Tecpatl		963 964 4.Acatl 5.Tecpatl		1171 1172 4.Acatl 5.Tecpatl		1379 1380 4.Acatl 5.Tecpatl	
757 758 6.Calli 7.Tochtli		965 966 6.Calli 7.Tochtli		1173 1174 6.Calli 7.Tochtli		1381 1382 6.Calli 7.Tochtli	
759 760 8.Acatl 9.Tecpatl	967 968 8.Acatl 9.Tecpatl	1175 1176 8.Acatl 9.Tecpatl	1383 1384 8.Acatl 9.Tecpatl				
761 762 10.Calli 11.Tochtli	969 970 10.Calli 11.Tochtli	1177 1178 10.Calli 11.Tochtli	1385 1386 10.Calli 11.Tochtli				
763 764 12.Acatl 13.Tecpatl	971 972 12.Acatl 13.Tecpatl	1179 1180 12.Acatl 13.Tecpatl	1387 1388 12.Acatl 13.Tecpatl				
765 766 1.Calli 2.Tochtli	973 974 1.Calli 2.Tochtli	1181 1182 1.Calli 2.Tochtli	1389 1390 1.Calli 2.Tochtli				
767 768 3.Acatl 4.Tecpatl	975 976 3.Acatl 4.Tecpatl	1183 1184 3.Acatl 4.Tecpatl	1391 1392 3.Acatl 4.Tecpatl				
769 770 5.Calli 6.Tochtli	977 978 5.Calli 6.Tochtli	1185 1186 5.Calli 6.Tochtli	1393 1394 5.Calli 6.Tochtli				
771 772 7.Acatl 8.Tecpatl	979 980 7.Acatl 8.Tecpatl	1187 1188 7.Acatl 8.Tecpatl	1395 1396 7.Acatl 8.Tecpatl				
773 774 9.Calli 10.Tochtli	981 982 9.Calli 10.Tochtli	1189 1190 9.Calli 10.Tochtli	1397 1398 9.Calli 10.Tochtli				
775 776 11.Acatl 12.Tecpatl	983 984 11.Acatl 12.Tecpatl	1191 1192 11.Acatl 12.Tecpatl	1399 1400 11.Acatl 12.Tecpatl				
777 778 13.Calli 1.Tochtli	985 986 13.Calli 1.Tochtli	1193 1194 13.Calli 1.Tochtli	1401 1402 13.Calli 1.Tochtli				
779 780 2.Acatl 3.Tecpatl	987 988 2.Acatl 3.Tecpatl	1195 1196 2.Acatl 3.Tecpatl	1403 1404 2.Acatl 3.Tecpatl				
781 782 4.Calli 5.Tochtli	989 990 4.Calli 5.Tochtli	1197 1198 4.Calli 5.Tochtli	1405 1406 4.Calli 5.Tochtli				
783 784 6.Acatl 7.Tecpatl	991 992 6.Acatl 7.Tecpatl	1199 1200 6.Acatl 7.Tecpatl	1407 1408 6.Acatl 7.Tecpatl				
785 786 8.Calli 9.Tochtli	993 994 8.Calli 9.Tochtli	1201 1202 8.Calli 9.Tochtli	1409 1410 8.Calli 9.Tochtli				
787 788 10.Acatl 11.Tecpatl	995 996 10.Acatl 11.Tecpatl	1203 1204 10.Acatl 11.Tecpatl	1411 1412 10.Acatl 11.Tecpatl				
789 790 12.Calli 13.Tochtli	997 998 12.Calli 13.Tochtli	1205 1206 12.Calli 13.Tochtli	1413 1414 12.Calli 13.Tochtli				
791 792 1.Acatl 2.Tecpatl	999 1000 1.Acatl 2.Tecpatl	1207 1208 1.Acatl 2.Tecpatl	1415 1416 1.Acatl 2.Tecpatl				
793 794 3.Calli 4.Tochtli	1001 1002 3.Calli 4.Tochtli	1209 1210 3.Calli 4.Tochtli	1417 1418 3.Calli 4.Tochtli				
795 796 5.Acatl 6.Tecpatl	1003 1004 5.Acatl 6.Tecpatl	1211 1212 5.Acatl 6.Tecpatl	1419 1420 5.Acatl 6.Tecpatl				
797 798 7.Calli 8.Tochtli	1005 1006 7.Calli 8.Tochtli	1213 1214 7.Calli 8.Tochtli	1421 1422 7.Calli 8.Tochtli				
799 800 9.Acatl 10.Tecpatl	1007 1008 9.Acatl 10.Tecpatl	1215 1216 9.Acatl 10.Tecpatl	1423 1424 9.Acatl 10.Tecpatl				
801 802 11.Calli 12.Tochtli	1009 1010 11.Calli 12.Tochtli	1217 1218 11.Calli 12.Tochtli	1425 1426 11.Calli 12.Tochtli				
803 804 13.Acatl 1.Tecpatl	1011 1012 13.Acatl 1.Tecpatl	1219 1220 13.Acatl 1.Tecpatl	1427 1428 13.Acatl 1.Tecpatl				
805 806 2.Calli 3.Tochtli	1013 1014 2.Calli 3.Tochtli	1221 1222 2.Calli 3.Tochtli	1429 1430 2.Calli 3.Tochtli				
807 808 4.Acatl 5.Tecpatl	1015 1016 4.Acatl 5.Tecpatl	1223 1224 4.Acatl 5.Tecpatl	1431 1432 4.Acatl 5.Tecpatl				
809 810 6.Calli 7.Tochtli	1017 1018 6.Calli 7.Tochtli	1225 1226 6.Calli 7.Tochtli	1433 1434 6.Calli 7.Tochtli				
811 812 8.Acatl 9.Tecpatl	1019 1020 8.Acatl 9.Tecpatl	1227 1228 8.Acatl 9.Tecpatl	1435 1436 8.Acatl 9.Tecpatl				
813 814 10.Calli 11.Tochtli	1021 1022 10.Calli 11.Tochtli	1229 1230 10.Calli 11.Tochtli	1437 1438 10.Calli 11.Tochtli				
815 816 12.Acatl 13.Tecpatl	1023 1024 12.Acatl 13.Tecpatl	1231 1232 12.Acatl 13.Tecpatl	1439 1440 12.Acatl 13.Tecpatl				
817 818 1.Calli 2.Tochtli	1025 1026 1.Calli 2.Tochtli	1233 1234 1.Calli 2.Tochtli	1441 1442 1.Calli 2.Tochtli				
819 820 3.Acatl 4.Tecpatl	1027 1028 3.Acatl 4.Tecpatl	1235 1236 3.Acatl 4.Tecpatl	1442 1444 3.Acatl 4.Tecpatl				
821 822 5.Calli 6.Tochtli	1029 1030 5.Calli 6.Tochtli	1237 1238 5.Calli 6.Tochtli	1445 1446 5.Calli 6.Tochtli				
823 824 7.Acatl 8.Tecpatl	1031 1032 7.Acatl 8.Tecpatl	1239 1240 7.Acatl 8.Tecpatl	1447 1448 7.Acatl 8.Tecpatl				
825 826 9.Calli 10.Tochtli	1033 1034 9.Calli 10.Tochtli	1241 1242 9.Calli 10.Tochtli	1449 1450 9.Calli 10.Tochtli				
827 828 11.Acatl 12.Tecpatl	1035 1036 11.Acatl 12.Tecpatl	1243 1244 11.Acatl 12.Tecpatl	1451 1452 11.Acatl 12.Tecpatl				
829 830 13.Calli 1.Tochtli	1037 1038 13.Calli 1.Tochtli	1245 1246 13.Calli 1.Tochtli	1453 1454 13.Calli 1.Tochtli				
831 832 2.Acatl 3.Tecpatl	1039 1040 2.Acatl 3.Tecpatl	1247 1248 2.Acatl 3.Tecpatl	1455 1456 2.Acatl 3.Tecpatl				
833 834 4.Calli 5.Tochtli	1041 1042 4.Calli 5.Tochtli	1249 1250 4.Calli 5.Tochtli	1457 1458 4.Calli 5.Tochtli				
835 836 6.Acatl 7.Tecpatl	1043 1044 6.Acatl 7.Tecpatl	1251 1252 6.Acatl 7.Tecpatl	1459 1460 6.Acatl 7.Tecpatl				
837 838 8.Calli 9.Tochtli	1045 1046 8.Calli 9.Tochtli	1253 1254 8.Calli 9.Tochtli	1461 1462 8.Calli 9.Tochtli				
839 840 10.Acatl 11.Tecpatl	1047 1048 10.Acatl 11.Tecpatl	1255 1256 10.Acatl 11.Tecpatl	1463 1464 10.Acatl 11.Tecpatl				

Están 11 años en estas tierras

Migran a Teocuilhacan y 17 años después nombran señor

56 años señoreo Totepeuh en Teocuilhacan

97 años Tula se quedó sin señor

62 años señoreo Huemac con prosperidad

16 años señoreo Nonohualcatzín

14 años señoreo Aचितometl

Mexicas llegan a Chapultepec

14 años señoreo Cuauhtonal

Derrota de los mexicas en Chapultepec

23 años señoreo Maçatzin

14 años señoreo Quetzaltzín

Los mexicas fueron a habitar a Tizapa

16 años señoreo Chalchiuhlatonac

Derrota de los mexicas en Chapultepec

9 años señoreo

33 años señoreo Huitzilhuilit

11 años señoreo Chimalpopoca

13 años señoreo Izcoatl

29 años señoreo Motecuhzoma, el viejo

Estuvieron los dichos mexicanos en esta bajeza y humildad después de vencidos, viviendo en pobres moradas entre los cañaverales que había y hay alderredor de Chapultepec en México una temporada entera, que son cincuenta y dos años. Acabo de este tiempo, que es á los siete años del reinado de Chalchihutlatonac, Señor de Culhuacán, comenzaron á habitar cabe la misma ciudad de Culhuacán, do se dice Tizapá (*Relación de la genealogía* 1892, 273).

Como se puede apreciar en la tabla 4, en la cuenta de años de la *Relación de la genealogía*, el séptimo año del mandato de Chalchihutlatonac en Colhuacan es el 10-Tochtli, que corresponde al de 1242 en la cuenta cristiana. Como ya se hizo notar, en los *Anales de Cuauhtitlan* quedó establecido que los mexicas fueron sitiados en Chapultepec en 8-Tecpatl, 1240, es decir, dos años antes de la fecha que sugiere la *Relación de la genealogía*. Sin embargo, a partir de los datos que aparecen en esta última fuente es posible proponer otra fecha para este mismo acontecimiento. Como ya se señaló, en la *Relación de la genealogía* quedó establecido que los mexicas fueron derrotados en Chapultepec un año después de su atado de años, por lo que se puede señalar que este acontecimiento habría sucedido en el año 3-Tecpatl, que corresponde con el de 1248. Es decir, un año después de la fecha que señalan la *Tira de la peregrinación* y el *Códice Aubin* para este mismo acontecimiento.

Finalmente, en lo que respecta al arribo de los mexicas a los islotes del lago, la *Relación de la Genealogía* apunta que, tras una estancia de 30 años en los dominios de los colhuas, “siendo Señor de Culhuacán Cihuacaci, á los dos años de su reinado [los mexicas] entraron á poblar en México ó Tenuchtitlán” (*Relación de la genealogía* 1892, 273). Este señor “Cihuacaci” no es otro que Tziuh-tecatzin y, en la cuenta de la *Relación de la genealogía*, el segundo año de su mandato es el de 1-Tecpatl, que corresponde al de 1272, es decir, un año antes de la fecha que señalan los *Anales de Cuauhtitlan*, 1273.

La cronología en la Memoria yn inhualaliz Mexica Azteca ynic ohuallaque nican Mexico Tenochtitlan

De los tres manuscritos en náhuatl del *Códice Chimalpahin* que se ocupan de la derrota y expulsión de los mexicas de Chapultepec, así como de su llegada a los islotes del lago, dos de ellos, la *Historia o chronica y con su*

Calendario Mexicana de los años y la *Cuenta de años de Don Gabriel Ayala*, coinciden con la corrección cronológica del historiador chalca a la información correspondiente en la *Crónica mexicáyotl* de Tezozómoc, ya que apuntan que el primero de estos acontecimientos se dio en el año de 1299 y que el segundo sucedió en 1325. Sin embargo, respecto del tercero, la llegada de los mexicas a los islotes donde fundarían su ciudad, la *Memoria yn inhualaliz Mexica Azteca ynic ohuallaque nican Mexico Tenochtitlan*, presenta una cronología que se distancia de la que aparece en los dos primeros manuscritos y se asemeja a aquella que se encuentra en los códices *Boturini* y *Aubin*, así como en los *Anales de Cuauhtitlan* y la *Relación de la genealogía*.

Como se puede apreciar en la tabla 5, la secuencia de acontecimientos que se describen en el manuscrito *Memoria yn inhualaliz...* se asemeja a aquella que aparece en las fuentes que integran el “Grupo de la *Tira de la Peregrinación*”. La migración de los mexicas aparece mucho más detallada y señala que la llegada de estos a Chapultepec se dio en el año 8-Acatl, que corresponde a 1227. Es decir, justo entre las fechas que aparecen los otros códices mexicas, ya que el *Boturini* apunta que fue en 1226 y el *Aubin* en 1228. En lo que respecta a la derrota y expulsión de los mexicas en el Cerro del Chapulín, la *Memoria yn inhualaliz...* sitúa este acontecimiento en 1-Tochtli, 1246, un año antes de la fecha que para este hecho registran los documentos del “Grupo de la *Tira de la Peregrinación*”. Sin embargo, esta fuente puntualiza que el arribo de los mexicas a Colhuacan se dio al año siguiente, 2-Acatl, 1247, misma fecha que señalan para este acontecimiento los documentos vinculados con los mexicas, y un ciclo calendárico antes del año que para tal suceso se concede en la corrección de Chimalpahin a Tezozómoc en la *Crónica mexicáyotl*.

En lo que toca al arribo de los mexicas a los islotes del lago, la *Memoria yn inhualaliz...* apunta que en el año 2-Calli, 1273, los mexicas llegaron a Mexico-Tenochtitlan (*Memoria yn inhualaliz...* 1997, 30-31). Como se puede ver, esta fecha es la misma que apuntan los *Anales de Cuauhtitlan* para la llegada de este grupo a Tlacocomocco, lugar que, como ya se dijo, se convertiría en la parcialidad tenochca de Moyotla. Además, como también se hizo notar líneas arriba, este año 2-Calli es el mismo en que se consigna este hecho en la *Crónica mexicáyotl*. Sin embargo, en esta fuente y al igual que en los *Anales de Cuauhtitlan*, tal año indígena está correlacionado con el de 1273, un ciclo calendárico antes de la fecha comúnmente aceptada, 1325.

Tabla 5
CRONOLOGÍA DE LA MEMORIA YN INHUALALIZ...

Correlación de años		Acontecimiento	Correlación de años		Acontecimiento	Correlación de años		Acontecimiento	Correlación de años		Acontecimiento
1064	1. <i>Tecpatl</i>	Salida de Aztlan y paso por Teocolhuacan	1116	1. <i>Tecpatl</i>		1168	1. <i>Tecpatl</i>	Tiçayocan	1220	1. <i>Tecpatl</i>	Techcatitlan
1065	2. <i>Calli</i>		1117	2. <i>Calli</i>	Atl Itlallacyan	1169	2. <i>Calli</i>		1221	2. <i>Calli</i>	
1066	3. <i>Tochtli</i>		1118	3. <i>Tochtli</i>		1170	3. <i>Tochtli</i>		1222	3. <i>Tochtli</i>	
1067	4. <i>Acatl</i>		1119	4. <i>Acatl</i>		1171	4. <i>Acatl</i>		1223	4. <i>Acatl</i>	
1068	5. <i>Tecpatl</i>		1120	5. <i>Tecpatl</i>		1172	5. <i>Tecpatl</i>	Acuilhuacan	1224	5. <i>Tecpatl</i>	Atlacuihuayan
1069	6. <i>Calli</i>	Chicomoztoc / Coatlicamac	1121	6. <i>Calli</i>		1173	6. <i>Calli</i>		1225	6. <i>Calli</i>	
1070	7. <i>Tochtli</i>		1122	7. <i>Tochtli</i>		1174	7. <i>Tochtli</i>	Ecatepec	1226	7. <i>Tochtli</i>	
1071	8. <i>Acatl</i>		1123	8. <i>Acatl</i>	Tlemaco	1175	8. <i>Acatl</i>		1227	8. <i>Acatl</i>	Chapultepec
1072	9. <i>Tecpatl</i>		1124	9. <i>Tecpatl</i>		1176	9. <i>Tecpatl</i>	Tolpetlac	1228	9. <i>Tecpatl</i>	
1073	10. <i>Calli</i>		1125	10. <i>Calli</i>	Atotonilco	1177	10. <i>Calli</i>	Nepopoalco	1229	10. <i>Calli</i>	
1074	11. <i>Tochtli</i>		1126	11. <i>Tochtli</i>		1178	11. <i>Tochtli</i>		1230	11. <i>Tochtli</i>	
1075	12. <i>Acatl</i>		1127	12. <i>Acatl</i>		1179	12. <i>Acatl</i>	Coatlayauhcan	1231	12. <i>Acatl</i>	
1076	13. <i>Tecpatl</i>	Ayauhtepec / Mixtlan	1128	13. <i>Tecpatl</i>		1180	13. <i>Tecpatl</i>		1232	13. <i>Tecpatl</i>	
1077	1. <i>Calli</i>	Tlatilco / Apanco	1129	1. <i>Calli</i>		1181	1. <i>Calli</i>		1233	1. <i>Calli</i>	
1078	2. <i>Tochtli</i>		1130	2. <i>Tochtli</i>		1182	2. <i>Tochtli</i>		1234	2. <i>Tochtli</i>	
1079	3. <i>Acatl</i>		1131	3. <i>Acatl</i>	Apazco	1183	3. <i>Acatl</i>		1235	3. <i>Acatl</i>	
1080	4. <i>Tecpatl</i>		1132	4. <i>Tecpatl</i>		1184	4. <i>Tecpatl</i>		1236	4. <i>Tecpatl</i>	
1081	5. <i>Calli</i>		1133	5. <i>Calli</i>		1185	5. <i>Calli</i>		1237	5. <i>Calli</i>	
1082	6. <i>Tochtli</i>		1134	6. <i>Tochtli</i>		1186	6. <i>Tochtli</i>		1238	6. <i>Tochtli</i>	
1083	7. <i>Acatl</i>	Cuextecatl Ichocayan	1135	7. <i>Acatl</i>		1187	7. <i>Acatl</i>		1239	7. <i>Acatl</i>	
1084	8. <i>Tecpatl</i>	Matlahualla	1136	8. <i>Tecpatl</i>		1188	8. <i>Tecpatl</i>		1240	8. <i>Tecpatl</i>	
1085	9. <i>Calli</i>		1137	9. <i>Calli</i>		1189	9. <i>Calli</i>		1241	9. <i>Calli</i>	
1086	10. <i>Tochtli</i>	Cuahuitl Itlatlayan / Cuahuitl Icueltlayan	1138	10. <i>Tochtli</i>	Tequixquiac	1190	10. <i>Tochtli</i>		1242	10. <i>Tochtli</i>	
1087	11. <i>Acatl</i>		1139	11. <i>Acatl</i>		1191	11. <i>Acatl</i>		1243	11. <i>Acatl</i>	
1088	12. <i>Tecpatl</i>	Coatl Icamac	1140	12. <i>Tecpatl</i>		1192	12. <i>Tecpatl</i>		1244	12. <i>Tecpatl</i>	
1089	13. <i>Calli</i>		1141	13. <i>Calli</i>		1193	13. <i>Calli</i>		1245	13. <i>Calli</i>	

1090	1. <i>Tochtli</i>	Coatepec	1142	1. <i>Tochtli</i>	Tzompanco	1194	1. <i>Tochtli</i>	Tecpayocan	1246	1. <i>Tochtli</i>	Guerra en Chapultepec
1091	2. <i>Acatl</i>	Atado de años Coatepec	1143	2. <i>Acatl</i>	Atado de años Tzompanco	1195	2. <i>Acatl</i>	Atado de años	1247	2. <i>Acatl</i>	Colhuacan
1092	3. <i>Tecpatl</i>		1144	3. <i>Tecpatl</i>		1196	3. <i>Tecpatl</i>		1248	3. <i>Tecpatl</i>	
1093	4. <i>Calli</i>		1145	4. <i>Calli</i>		1197	4. <i>Calli</i>		1249	4. <i>Calli</i>	
1094	5. <i>Tochtli</i>		1146	5. <i>Tochtli</i>		1198	5. <i>Tochtli</i>		1250	5. <i>Tochtli</i>	
1095	6. <i>Acatl</i>		1147	6. <i>Acatl</i>		1199	6. <i>Acatl</i>		1251	6. <i>Acatl</i>	Mexicas van a la guerra contra Xochimilco
1096	7. <i>Tecpatl</i>		1148	7. <i>Tecpatl</i>		1200	7. <i>Tecpatl</i>		1252	7. <i>Tecpatl</i>	
1097	8. <i>Calli</i>		1149	8. <i>Calli</i>		1201	8. <i>Calli</i>		1253	8. <i>Calli</i>	
1098	9. <i>Tochtli</i>		1150	9. <i>Tochtli</i>		1202	9. <i>Tochtli</i>		1254	9. <i>Tochtli</i>	
1099	10. <i>Acatl</i>		1151	10. <i>Acatl</i>		1203	10. <i>Acatl</i>		1255	10. <i>Acatl</i>	
1100	11. <i>Tecpatl</i>		1152	11. <i>Tecpatl</i>		1204	11. <i>Tecpatl</i>		1256	11. <i>Tecpatl</i>	
1101	12. <i>Calli</i>		1153	12. <i>Calli</i>		1205	12. <i>Calli</i>		1257	12. <i>Calli</i>	
1102	13. <i>Tochtli</i>		1154	13. <i>Tochtli</i>		1206	13. <i>Tochtli</i>	Tenanyocan	1258	13. <i>Tochtli</i>	
1103	1. <i>Acatl</i>		1155	1. <i>Acatl</i>		1207	1. <i>Acatl</i>		1259	1. <i>Acatl</i>	
1104	2. <i>Tecpatl</i>		1156	2. <i>Tecpatl</i>		1208	2. <i>Tecpatl</i>	Pantitlan	1260	2. <i>Tecpatl</i>	
1105	3. <i>Calli</i>		1157	3. <i>Calli</i>		1209	3. <i>Calli</i>		1261	3. <i>Calli</i>	
1106	4. <i>Tochtli</i>		1158	4. <i>Tochtli</i>	Quauhtitlan	1210	4. <i>Tochtli</i>		1262	4. <i>Tochtli</i>	
1107	5. <i>Acatl</i>		1159	5. <i>Acatl</i>		1211	5. <i>Acatl</i>		1263	5. <i>Acatl</i>	
1108	6. <i>Tecpatl</i>		1160	6. <i>Tecpatl</i>		1212	6. <i>Tecpatl</i>	Acolnahuac	1264	6. <i>Tecpatl</i>	
1109	7. <i>Calli</i>		1161	7. <i>Calli</i>		1213	7. <i>Calli</i>		1265	7. <i>Calli</i>	Colhuas expulsan a los mexicas de Colhuacan
1110	8. <i>Tochtli</i>		1162	8. <i>Tochtli</i>		1214	8. <i>Tochtli</i>		1266	8. <i>Tochtli</i>	Nexticpac
1111	9. <i>Acatl</i>		1163	9. <i>Acatl</i>		1215	9. <i>Acatl</i>		1267	9. <i>Acatl</i>	
1112	10. <i>Tecpatl</i>	Chimalco	1164	10. <i>Tecpatl</i>		1216	10. <i>Tecpatl</i>	Popotlan	1268	10. <i>Tecpatl</i>	
1113	11. <i>Calli</i>	Tullan	1165	11. <i>Calli</i>		1217	11. <i>Calli</i>		1269	11. <i>Calli</i>	Iztacalco
1114	12. <i>Tochtli</i>	Pipiyolcomic	1166	12. <i>Tochtli</i>		1218	12. <i>Tochtli</i>		1270 1271 1272	12. <i>Tochtli</i> 13. <i>Acatl</i> 1. <i>Tecpatl</i>	
1115	13. <i>Acatl</i>		1167	13. <i>Acatl</i>		1219	13. <i>Acatl</i>		1273	2. <i>Calli</i>	Mexico-Tenochtitlan

Fuente: elaboración propia a partir de la *Memoria yn inhualaliz Mexica Azteca ynic ohuallaque nican Mexico Tenochtitlan*

*La cronología en las Relaciones de Chimalpahin
y la edad de Huehue Huitzilihuitl*

Como es bien sabido, tanto la cronología del *Memorial breve...* como las que ofrecen en términos generales las *Relaciones* de Chimalpahin coinciden con la corrección que el historiador chalca realizó a la del apartado de la *Crónica mexicáyotl* atribuido a Hernando de Alvarado Tezozómoc. La única variante se encuentra en la *Tercera relación*, pues en ella Chimalpahin dejó asentado que en el año 1246, el señor de Colhuacan, Cuauhtlix, le habría dicho a los mexicas que edificaran sus casas “allá por Tizaapan”, para un año después, en 1247, decirles: “¡Mexica! Saldremos a la guerra, someteremos a los xochimilca” (Chimalpahin 1997, 41-43). La cronología de estos acontecimientos ocurridos durante la estancia de los mexicas en Colhuacan coincide con la que aparece en los códices *Boturini* y *Aubin*, así como en los *Anales de Cuauhtitlan* y la *Relación de la genealogía*. Sin embargo, líneas adelante, en la misma *Tercera relación*, el autor dice que “algunos otros antiguos señalan que en el transcurso de este año [1299] se mudaron a Colhuacan los mexitin” y, finalmente, en el año de 1325, señala que los mexicas “vinieron a entrar aquí, a Mexico Tenochtitlan” (Chimalpahin 1997, 59, 67). Como se puede apreciar, en la *Tercera relación* de Chimalpahin aparecen tanto las fechas que figuran en las fuentes mexicas y colhuas como aquellas otras que se registran en las fuentes vinculadas con las que presenta el historiador chalca.

Estas diferencias pudieron estar vinculadas con el uso particular que se dio de los calendarios en cada señorío tras la caída de Mexico-Tenochtitlan, ya que la derrota de los tenochcas provocó que éstos perdieran el control político sobre sus subordinados y, por ende, sobre sus cuentas de años (Hassing 2001, 138). Sin embargo, también existe la posibilidad de que se trate de errores en las cuentas de años de Chimalpahin. En este sentido apunta el trabajo de Jacqueline de Durand-Forest (1976, 272), quien en su análisis del sistema de fechamiento de Chimalpahin, que basó en los datos que sobre los mexicas aparecen en la *Tercera* y *Séptima* relaciones, concluyó que estas divergencias no están vinculadas con las coexistencias de varios sistemas calendáricos. Durand-Forest (1976, 277) señaló que el sistema de fechamiento del historiador chalca “es serio y digno de fe” y que su correlación con las fechas del calendario juliano se basa en 3-Calli para el año de 1521. Esta misma correlación fue la que estableció Alfonso Caso (1967, 42), la cual, de acuerdo con Hanns Prem (2008, 238), sigue siendo la “más

compatible con los datos de las fuentes”. Esto quiere decir que las diferencias en la correlación del calendario indígena con el juliano que aparecen en los manuscritos redactados y/o corregidos por Chimalpahin se deben a errores al realizar las cuentas de los años en los documentos a los que tuvo acceso. El mismo Hanns Prem destacó que el historiador chalca incurrió en inexactitudes al elaborar su calendario, las cuales son particularmente notorias a partir de 1369, cuando Chimalpahin dejó asentadas fechas que incluían días del *tonalpohualli* (Prem 2008, 192-93).

El *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan* y la *Historia o chronica mexicana y con su calendario mexicana de los años* apuntan en esta dirección. En estos dos manuscritos existe un llamativo dato relacionado con la edad que habría tenido el primer señor de los mexicas, Huehue Huitzilihuitl, cuando los mexicas fueron derrotados y expulsados de Chapultepec. De acuerdo con estos dos documentos, el primer señor de los mexicas habría nacido en el año 7-Tecpatl, correspondiente al 1200 de nuestra cuenta, y ascendido al cargo de *tlahtoani* en el 8-Acatl, 1227 (Chimalpahin 1991, 49; *Historia o chronica y con su Calendario...* 1997, 193). Esta segunda fecha es significativa debido a que se sitúa un año después del año en el que la *Memoria yn inhualaliz...* registra la llegada de los mexicas a Chapultepec (*Memoria yn inhualaliz...* 1997, 28-29). Esta información sugiere que los mexicanos alzaron como su señor a Huehue Huitzilihuitl un año después de su llegada a Chapultepec. De tal forma, y de acuerdo con la cronología de los códices *Boturini* y *Aubin*, así como en los *Anales de Cuauhtitlan* y la *Relación de la genealogía*, el primer señor de los mexicas habría tenido 48 años para 1247, fecha en la que estas fuentes señalan que los mexicas fueron derrotados y expulsados del Cerro del Chapulín. En contraste, si se considera que este acontecimiento sucedió en 1299, como lo señalan las *Relaciones* de Chimalpahin y los datos que aparecen en la *Crónica mexicáyotl*, el primer señor de los mexicas habría tenido 100 años cuando fue sacrificado en Colhuacan.

Estos lapsos de tiempo llaman la atención, además de por lo que respecta a la posible longevidad del señor mexica, también en lo que se refiere al tiempo de su mandato. Si se echa una mirada a los periodos de gobierno de los tenochcas, se encontrará que el *tlahtoani* que duró más tiempo en el mando fue Motecuhzoma Ilhuicamina, quien gobernó 29 años, considerando el principio y fin de la cuenta (*Anales de Cuauhtitlan* 2011, 177, 189). Por su parte, Huehue Huitzilihuitl habría estado en el gobierno alrededor de 20 años, de acuerdo con la información que aparece en las

fuentes mexicas, o bien, alrededor de 73, si se considera la cronología de Chimalpahin. Como es claro, el tiempo de vida y el periodo de gobierno del primer señor de los mexicanos tienen mayor sentido si se les considera en relación con datos que ofrecen las fuentes mexicas.

Estos datos sugieren que Chimalpahin agregó un ciclo calendárico de 52 años al periodo que corre de la llegada de los mexicas a Chapultepec a su derrota y expulsión de ese sitio, ya que en lugar de relacionar para ese hecho el año 2-Acatl con el de 1247, lo vinculó con el de 1299. Llama la atención que el historiador chalca estuviera de algún modo consciente de esta adición, ya que en su *Memorial breve...* dejó asentado, a propósito de la derrota y expulsión de los mexicanos de Chapultepec, las siguientes líneas: “Y cuando mataron allá en Culhuacan al Huehue Huitzilñuitl, fue a los setenta y tres años de haber sido autoridad de los mexica, desde que gobernó a los chichimecas; pero al sumarse todo lo que vivió sobre la tierra, se cumplen justamente cien años” (Chimalpahin 1991, 151).

Conclusiones

A través del análisis que se llevó a cabo en este trabajo, es posible concluir que Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin corrigió, agregando un ciclo calendárico (52 años), la correlación de fechas en el apartado de la *Crónica mexicáyotl* atribuido a Hernando Alvarado Tezozómoc. Con ello, es posible sostener que este autor había fechado originalmente la derrota y expulsión de los mexicas de Chapultepec en el año 1247 y que había señalado el año 1273 para la llegada de este grupo a los islotes del lago donde fundaron Mexico-Tenochtitlan. Asimismo, debe señalarse que, con seguridad, el historiador chalca utilizó documentos que narraban acontecimientos de la historia prehispánica que estaban fechados según una cronología a todas luces vinculada con fuentes mexicas, como la *Memoria yn inhualaliz Mexica Azteca ynic ohuallaque nican Mexico Tenochtitlan*, según lo hizo evidente en su *Tercera Relación*. Es un hecho que sus correcciones a la cuenta de años de la historia mexicana quedaron registradas no sólo en la *Crónica mexicáyotl*, sino en la mayoría de sus obras.

Si bien es cierto que existe la posibilidad de que Chimalpahin hubiera tenido acceso a fuentes basadas en cuentas calendáricas distintas, sobre todo si se considera que los señoríos sometidos a los tenochcas, como el de Chalco, se liberaron del control político de Mexico-Tenochtitlan a partir

de 1521, la consistencia de las fechas en las fuentes vinculadas con los mexicas, los colhuas y el propio historiador chalca permiten sostener que el ajuste de Chimalpahin a la obra de Tezozómoc fue el producto de un error al realizar las cuentas de los años. Además, no existen evidencias que permitan sostener que el historiador chalca realizó este ajuste con una intención deliberada.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado Tezozómoc, Fernando. 1992. *Crónica mexicáyotl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 2021. *Crónica mexicáyotl, obra histórica de Hernando de Alvarado Tezozómoc, editada por Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuanitzin, con fragmentos de Alonso Franco*. Estudio introductorio, paleografía, traducción, notas, apéndice calendárico e índice por Gabriel K. Kruell. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Anales de Cuauhtitlan*. 2011. Paleografía y traducción de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Aubin, Joseph Marius Alexis. 2009. *Memorias sobre la pintura didáctica y la escritura figurativa de los antiguos mexicanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Barlow, Robert H. 1945. "La crónica X". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 1-3 (VII): 65-78.
- Bierhorst, John, editor. 1992. *History and Mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Boturini Benaduci, Lorenzo. 1999. "Catálogo del museo histórico indiano". En *Idea de una nueva historia general de la América septentrional*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Caso, Alfonso. 1967. *Los calendarios prehispánicos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Castañeda de la Paz, María. 2008. "El Códice X o los anales del 'Grupo de la Tira de la Peregrinación'. Copias, duplicaciones y su uso por parte de los cronistas". *Tlalocan* 15: 183-214.
- Chavero, Alfredo. 1974. "Primera época. Historia antigua". En *Compendio general de México a través de los siglos*, compilado por Vicente Riva Palacio, tomo I. México: Editorial del Valle de México.

- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco. 1991. *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*. Traducción de Víctor M. Castillo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco. 1997. *Primer Amoxtli Libro. 3a. Relación de las Diferentes Histoires Originales*. Traducción de Víctor M. Castillo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Códice Chimalpahin*. <http://www.codicechimalpahin.inah.gob.mx> [Consultado el 3 de noviembre de 2021].
- Cuenta de años de don Gabriel Ayala*. 1997. En *Codex Chimalpahin: Society and Politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and Other Nahua Altepetl in Central Mexico: the Nahuatl and Spanish Annals and Accounts Collected and Recorded by don Domingo de San Anton Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, edición de Arthur J. O. Anderson, Arthur y Susan Schroeder, vol. 1, 220-37. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Durand-Forest, Jacqueline de. 1976. "Sistema de fechamiento en Chimalpahin". *Estudios de Cultura Náhuatl* 12: 265-77.
- Hassing, Ross. 2001. *Time, History and Belief in Aztec and Colonial Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Historia de la nación mexicana*. 1963. Traducción de Charles E. Dibble. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas.
- Historia o chronica y con su Calendario Mexicana de los años*. 1997. En *Codex Chimalpahin: Society and Politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and Other Nahua Altepetl in Central Mexico: the Nahuatl and Spanish Annals and Accounts Collected and Recorded by don Domingo de San Anton Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, edición de Arthur J. O. Anderson y Susan Schroeder, vol. 1, 179-219. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Historia o chronica Mexicana*. 1997. En *Codex Chimalpahin: Society and Politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and other Nahua Altepetl in Central Mexico: the Nahuatl and Spanish Annals and Accounts Collected and Recorded by don Domingo de San Anton Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, edición de Arthur J. O. Anderson y Susan Schroeder, vol. 1, 27-177. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- González, Carlos Javier. 2005. "Ubicación e importancia del templo de Xipe Tótec en la parcialidad tenochca de Moyotlan". *Estudios de Cultura Náhuatl* 36: 47-65.
- Jiménez Moreno, Wigberto. 1938. "Apéndice III". En *Francisco del Paso y Troncoso: su misión en Europa, 1892-1916*, edición de Silvio Arturo Zavala, 582-83. México: Departamento Autónomo de Prensa y Publicidad.

- Johansson K., Patrick. 2004. *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Kruell, Gabriel K. 2021. “Estudio introductorio”. En *Crónica mexicáyotl, obra histórica de Hernando de Alvarado Tezozómoc, editada por Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuanitzin, con fragmentos de Alonso Franco*, estudio introductorio, paleografía, traducción, notas, apéndice calendárico e índice de Gabriel Kenrick Kruell. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Kruell, Gabriel K. 2013. “La Crónica mexicáyotl: versiones coloniales de una tradición histórica mexica tenochca”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 45: 197-232.
- Kirchhoff, Paul. 1951. “El autor de la segunda parte de la *Crónica mexicáyotl*”. En *Homenaje al doctor Alfonso Caso*, presentación de Juan Comas, Manuel Maldonado-Koerdell, Eusebio Dávalos Hurtado e Ignacio Marquina, 225-27. México: Imprenta Nuevo Mundo.
- Kirchhoff, Paul. 1955 “Quetzalcoatl, Huemac y el fin de Tula”. *Cuadernos Americanos* 84 (6): 163-96.
- Kirchhoff, Paul. 2002 “La cronología de la *Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España*”. En *Escritos selectos: Estudios Mesoamericanistas*, edición de Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz, vol. 1, 381-84. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Memoria yn inhualaliz Mexica Azteca ynic ohuallaque nican Mexico Tenochtitlan*. 1997. En *Codex Chimalpahin: Society and Politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and Other Nahua Altepetl in Central Mexico: the Nahuatl and Spanish Annals and Accounts Collected and Recorded by don Domingo de San Anton Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, edición de Arthur J. O. Anderson y Susan Schroeder, vol. 2, 18-31 Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Prem, Hanns J. 2008. *Manual de la antigua cronología mexicana*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa.
- Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España*, 1892. En *Nueva colección de documentos para la historia de México*, edición de Joaquín García Icazbalceta, vol. 3, 263-81. México: Andrade y Morales.
- Romero Galván, José Rubén. 2003. *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica mexicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Schroeder, Susan. 1997. "Introduction", En *Codex Chimalpahin: Society and Politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and Other Nahuatl Altepetl in Central Mexico: the Nahuatl and Spanish Annals and Accounts Collected and Recorded by don Domingo de San Anton Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, edición de Arthur J. O. Anderson y Susan Schroeder, vol. 1, 1-16. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

SOBRE LOS AUTORES

José Rubén Romero Galván es doctor en etnología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Académico de número de la Academia Hispanoamericana de Artes y Letras Correspondiente a la Real Española. Su principal línea de investigación se centra en la historiografía novohispana de tradición indígena. Sus publicaciones más recientes son: *Introducción a la cultura náhuatl prehispánica* (Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas 2023) y *La Crónica mexicana. Msscritto Kraus 117* junto con Gonzalo Díaz-Migoyo (Universidad Nacional Autónoma de México 2021).

Erik Damián Reyes Morales es doctor en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales en la misma universidad. Su principal línea de investigación es el empleo de las herramientas de las relaciones internacionales en el mundo antiguo, en particular en el México prehispánico. Sus publicaciones más recientes son: "Diplomacia: del mundo antiguo a la Paz de Westfalia" (*Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 2023) y "Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl y su lugar en la sucesión de gobernantes toltecas. Una interpretación a través de la historia colhua" (*Estudios de Cultura Náhuatl*, 2020).

A Correlation of Gregorian and *Tonalpohualli* Dates on the Aztec Calendar Stone

Una correlación de las fechas del calendario gregoriano y el tonalpohualli en la piedra del calendario azteca

Thomas L. GRIGSBY

<https://orcid.org/0009-0006-6970-4577>

Investigador independiente (Estados Unidos)

thomaslenhartgrigsby@gmail.com

Abstract

This essay proposes that the central message conveyed in the Aztec Calendar Stone (ACS) was to commemorate and merge the mythistoric creation of last Mexica era, the “Fifth Sun,” with the ascension of Motecuhzoma II to the Mexica throne. This conflation of mythic time with an historic event can be understood by reading certain of the monument’s ideograms as representing specific days in the Mexica divining calendar (*tonalpohualli*). After a brief description of the ACS, I introduce a memorial that commemorated the 1503 C.E. inauguration of Motecuhzoma II and I examine selected ideograms for their significance in Mexica religion. I then correlated the Gregorian calendrical days designated by the ideograms with astronomical events recognized as important by the Mexica; this resulted in a sense of singularity to the year 1503 C.E. I then searched for a year whose dates corresponded to 1503 C.E. with a near-perfect match found in 1167 C.E., a year that marked the final throes of the Toltec civilization. The possible reason for the conflation of 1167 C.E. and 1503 C.E. is examined and I end the essay with the inclusion of data that suggests the presence of two 365-day calendars (*xiuhpohualli*) within the year studied.

Keywords: Aztec Calendar Stone, *Tonalpohualli*, Motecuhzoma II, Fifth Sun, astronomical events, Toltec

Resumen

Este ensayo propone que el mensaje central transmitido en la Piedra del Calendario Azteca (ACS) fue conmemorar y fusionar la creación mítica de la última era mexica, el “Quinto Sol”, con la ascensión de Motecuhzoma II al trono mexica. Esta fusión del tiempo mítico con un evento histórico puede entenderse al leer algunos de los ideogramas del monumento que representan días específicos en el calendario adivinatorio mexica (tonalpohualli). Después de una breve descripción de la ACS, presento un memorial que conmemoró la inauguración de Motecuhzoma II en 1503 E.C. y examino los ideogramas seleccionados por su significado en la religión mexica. Luego correlacioné los días del calendario gregoriano designados por los ideogramas con eventos astronómicos reconocidos como importantes por los mexicas; esto resultó en una sensación de singularidad

Recepción: 27 de octubre de 2021 | **Aceptación:** 7 de febrero de 2023



© 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>

hasta 1503 E.C. Luego busqué un año cuyas fechas correspondieran a 1503 E.C. con una coincidencia casi perfecta encontrada en 1167 E.C., un año que marcó la agonía final de la civilización tolteca. Se examina la posible razón de la fusión de 1167 E.C. y 1503 E.C. y termino el ensayo con la inclusión de datos que sugieren la presencia de dos calendarios de 365 días (xiuhpohualli) dentro del año estudiado.

Palabras clave: calendario azteca, *tonalpohualli*, Motecuhzoma II, Quinto Sol, eventos astronómicos, tolteca

Introduction

The Aztec Calendar Stone (hereafter referred as ACS) has been the subject of investigation since it was unearthed in 1790 from beneath the Zocalo, the main square, in Mexico City.¹ Initially identified by León y Gama in 1792 as a sundial and later by Chavero as a sacrificial altar (1876), the stone is a massive basalt disk covered with carvings of calendar signs and images of which religious, historical, and political meanings are intertwined (Townsend 1979, 63-70). The specific significance of the ciphers and carvings has over the years generated scholarly debate and multiple interpretations (Matos Moctezuma and Solís 2004; McDermott 2000; Milbrath 2017; Peperstraete 2009; Stuart 2016; Umberger 1999); this study adds to that conversation.

This essay proposes that the central message conveyed in the ACS was to commemorate and merge the mythohistoric creation of last Mexica era, the “Fifth Sun,” with the ascension of Motecuhzoma II (Xocoyotzin) to the Mexica throne. This conflation of mythic time to an historic event can be understood by reading five of the monument’s glyphs as representing specific days in the Mexica 260-day divining calendar (*tonalpohualli*).² The

¹ Popularly identified as the Aztec Calendar Stone (MacCurdy 1910; Villela and Miller 2010), the monument is also known in the literature as the Sun Stone (Berdan 2014), and in Spanish, *pedra del sol* (Pereyra 1958).

² Two calendrical systems were widespread throughout Mesoamerica. Following Náhuatl nomenclature, these were a 260-day divining *tonalpohualli* (count of days) that used 20-day names in combination with 13 numbers, and the 365-day *xiuhpohualli* (the count of the year) civil calendar composed of 18 “months” of 20 days plus five nameless days after 360 days, the end of the year. The two calendars simultaneously intermeshed and realigned matching number-to-day every 52 years to complete a Mesoamerican “century.” A limitation of these calendars was a lack of specificity since days and months could only be designated within a given 52-year period. A third, non-repeating calendar identified with the Maya during the Classic period (ca. 220 - 900) rectified this shortcoming through the use of a Long Count that identified a specific date by counting the number of days from an assigned day in the

glyphs to be considered are identified as 13 Reed (*mahtlactli omei acatl*), 4 Movement (*nahui olin*), 1 Flint (*ce tecpatl*) 1 Rain (*ce quiahuitl*), and 7 Monkey (*chicome ozomahtli*). These ideographs are thought to represent the day and year of the current sun's creation (4 Movement and 13 Reed respectively), days that associated with the Mexica's gods Huitzilopochtli (1 Flint), and Tlaloc (1 Rain), and a festive day 7 Monkey which was observed by the Mexica merchant class, the *pochteca*. All are days that according to Richard F. Townsend (1979, 69) "illustrate immediate historical importance to the Mexica state".

I begin this essay with a brief description of the Aztec Calendar Stone and its iconography with attention to the ideograms 1 Rain, 1 Flint and 7 Monkey. After a brief discussion of a memorial that commemorated the inauguration of Motecuhzoma II in 1503 C.E., I examine the ideograms for their significance in Mexica religion and their association with the celebrations of the gods Huitzilopochtli, Tlaloc, and the merchant class, the *pochteca*. I then correlated the Gregorian calendrical days designated by the ideograms with astronomical events recognized as important by the Mexica. The results of this procedure gave a sense of singularity to 1503 C.E., the second year attributed to Motecuhzoma II's inauguration. This led to a search for a 13 Reed year whose dates corresponded to the uniqueness of 1503 C.E. with a near-perfect match found in 1167 C.E., a year that marked the end of a 1000-year drought and the final throes of the much emulated and romanticized Toltec civilization.³ The possible reason for the conflation of 1167 C.E. and 1503 C.E. is examined and I end the essay with the inclusion of data that suggests the presence of two 365-day calendars within the year studied.

A Description of the ACS and the Myth of the Fifth Sun

The center of the ACS depicts a face that has been identified as the sun god, Tonatiuh (Nicholson 1993), the earth monster Tlaltecuhтли (Navarrete and Heyden 1974; Townsend 1979), the god of the night Yohualtecuhтли

mythic past which, according to the Goodman-Martinez-Thompson correlation, is August 11, 3114 B.C.E. (Thompson 1927, 1935).

³ I am using Edmonson's 1988 compilation of Aztec and Christian Years (1041 B.C. to A.D. 2025 Julian) Figure 5b, page 13, to arrive at the Mexica calculation of the end of the Toltec civilization. Edmonson discusses the Toltec calendar in *The Book of the Year* on pages 129, 252-254.

(Klein 1976), or a mythologized image of Motecuhzoma II (Stuart 2016). The face appears inside the Mexica glyph for Movement (*olin*) and there are four squares that surround the god's face that represent previous suns or eras, 4 Jaguar (*nahui ocelotl*), 4 Wind (*nahui ehecatl*), 4 Rain (*nahui quiahuitl*), and 4 Water (*nahui atl*). The additional glyphs that are found among the four squares will be shown to represent historic and/or cosmic significance; these are 1 Flint, 1 Rain, 7 Monkey and a carving that has been described as representing Motecuhzoma II's Headdress (Umberger 1988, 244-9; 2010, 23; Villela and Miller 2010).

A ring circling the center of the stone contains the 20 Mexica ideograms that are enclosed by another ring with symbols of jade, a stream of blood, pendants, and sun rays. Two serpents nearly completely encircle the outermost or third ring at the bottom of which are profiles of human heads which may represent deities (Matos Moctezuma and Solís 2004). At the top of the ring between the two serpents' tails is a cartouche that contains the glyph of the Mexica year, 13 Reed. On either side and below the year glyph are representations of a glyph of 1 Flint and the carving of Motecuhzoma II's Headdress.

It has been recognized that the 13 Reed enclosed in a cartouche is a year sign (Hassig 2001, 69; Townsend 2009, 124; Umberger 1988, 250-2) that represents the moment in mythic time that gave birth to the Fifth Sun. I regard the other glyphs that appear without cartouches to represent days in the *tonalpohualli* which will be shown to have correlates in the Gregorian calendar. The ACS is seen in Figure 1.

According to De los Arcos (1967), the key to the meaning of the ACS is found in the Mexica myths that describe the birth of the Fifth Sun at Teotihuacan. The most complete version of the myth is thought to have been written by Bernardino de Sahagún in books III and VII of the Florentine Codex (Carrasco and Pharo 2016, 248). Sahagún writes that the gods gathered at Teotihuacan and asked for a volunteer to become the sun and to bring light to the world. Two gods volunteered: the wealthy Tecuciztecatl (Old Man Moon) and the poor and diseased Nanahuatzin (the Pustular One). For four days the volunteers did penance and at midnight on the fifth day they were taken to a blazing divine fire, the *teotexcalli*. Tecuciztecatl was told to throw himself into the flames and four times he tried but each time the flames drove him back. When it was Nanahuatzin's turn he jumped in without hesitation. Tecuciztecatl then tried again, and he followed Nanahuatzin into the fire. In the morning, Nanahuatzin rose and shone brightly in the sky; he had become the sun. Tecuciztecatl appeared later, and

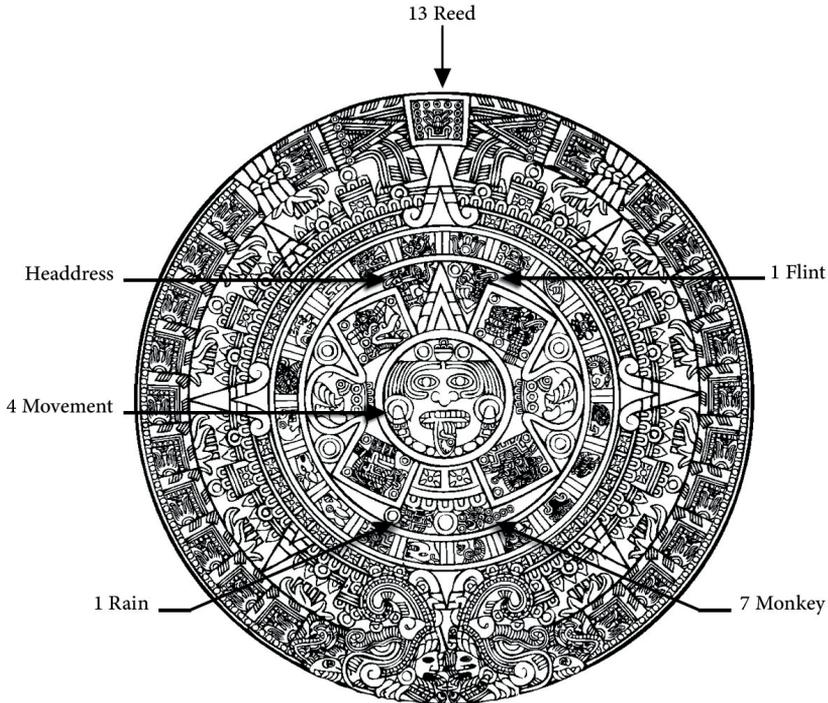


Figure 1. The Calendar Stone.

Source: Umberger 1999, arrows added by the author

after being hit in the face with a rabbit to dim his brightness, he became the moon. However, the celestial bodies were stationary and failed to move. Finally, through the sacrifice of all the gods and after the forceful blowing of Quetzalcoatl-as-Ehecatl the Lord of the Wind, did the sun and moon begin their journeys through the heavens (adapted from Sahagún 1979, book VII: 431-434).

The *Codex Chimalpopoca* provides both the *tonalpohualli* day and *xiuhpohualli* year to the sequence of events described by Sahagún. The *Codex* states that, “the sun that exists today was born in [the year] 13 Reed and it was then that light came, and it dawned” (1998, 26). The specific day that the sun came into existence is identified in the third part of the *Codex*, in the *Leyenda de los Soles*, as follows: “The sun is named 4 Movement. We who live today [have] this one, it’s our sun, though what’s here is [merely] its signification, because the sun [itself] fell into the fire, the spirit oven (*teotexcalli*), at Teotihuacan” (Bierhorst 1998, 147).

A Memorial to the Inauguration of Motecuhzoma II

A stone monument commemorated the ascension of Motecuhzoma II to the throne of the Mexica Empire (Figure 2). Known as “the Stone of the Five Suns,” (hereafter referred to as sfs), the artifact measures 55.9 × 66 × 22.9 centimeters and was originally located in the ritual center of Tenochtitlan.⁴

A cartouche at the base of the sfs identifies the year 11 Reed, 1503 C.E., and like the ACS, the monument incorporates a centrally placed glyph for 4 Movement. Aside from the glyphs that represent the five previous ages, 4 Movement, 4 Jaguar, 4 Wind, 4 Rain, and 4 Water, a sixth glyph of 1 Crocodile appears centered at the top of the stone which corresponds to July 25, 1503 C.E. in the *tonalpohualli* for that year. The underside of the stone is carved with a glyph of 1 Rabbit, an ideogram associated with the earth (Ruiz de Alarcón 1984, 78, 86).

The placement of the 1 Crocodile glyph on the sfs had two interrelated functions pertinent to this essay. According to Durán, 1 Crocodile marked a traditional day of Mexica emperors’ enthronement and as we have seen, it was also the first day of the *tonalpohualli*’s *trecena* that ends on 13 Reed (August 6 in 1503 C.E.).⁵ The sfs therefore gives us an exact date for the beginning of the new political era and, as stated above, the *tonalpohualli* for 1503 C.E. identifies the ideogram 4 Movement as falling on August 10, four days after August 6. The day of the year-bearer, 11 Reed, occurs on May 18.

In summary, the 1 Crocodile glyph seen on Motecuhzoma II’s memorial to his 1503 C.E. inauguration gives the resultant *tonalpohualli* calendar an aura of divine time. This sanctity can be found in the 1503 C.E. calendar in the final day of 1 Crocodile’s *trecena*, 13 Reed (August 6), which is also the day of the ignition of Teotihuacan’s spirit oven (*teotexcalli*) into which Nanahuatzin self-immolated and became the Fifth Sun. Motecuhzoma II’s inauguration in 1503 C.E. is therefore equated with the beginning of mythic time.

⁴ While Emily Umberger has questioned the authenticity of the monument (personal communication 2019), the information contained in its ideographs supports the thesis presented here that it is a date-specific monument to Motecuhzoma II’s coronation (Art Institute of Chicago).

⁵ Diego Durán (1984, II: 311) wrote that 1 Crocodile represented a day of the coronation of Mexica emperors. Ixtlilxóchitl (1952, II: 306) concurs and places the coronation of Motecuhzoma II in the *Toxcatl veintena* in 1503 C.E. July 25 may also mark the second passage of the sun through the zenith. See note 15 below. A discussion concerning the two days and years of Motecuhzoma II’s coronation is found in Hajovsky (2015, 151, n. 66).

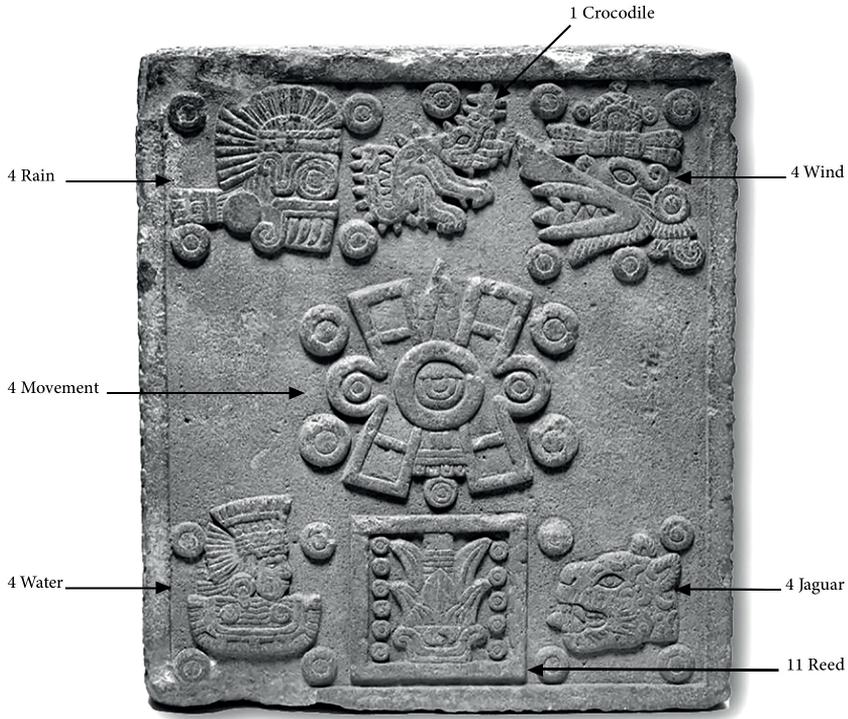


Figure 2. Stone of the Five Suns.
Source: The Art Institute of Chicago

The Significance of the Second Ring Glyphs

The Headdress Glyph - Is a carving that has been described as representing Motecuhzoma II's headdress (Umberger 1988, 244-9; 2010, 23; Villela and Miller 2010). The glyph is located at the 11 o'clock position on the ACS and directly below the *tonalpoahualli* Crocodile ideogram of the third ring.⁶

Emily Umberger (2010, 23-24) discusses the historical interpretations of the Headdress glyph in her article "Montezuma's Throne". After examining the glyph found on eight stone sculptures, she concluded that "style and imagery dictate that all eight of the sculptures with the glyph must date from the reign of Motecuhzoma II, who ruled from 1502 C.E. to 1520 C.E."

⁶ The juxtaposition of the Motecuhzoma II's headdress and the 1 Crocodile ideogram is seen in the petroglyphs described by Hajovsky at Chapultepec (2012, 172, Figure 7.1).

(Umberger 2010, 23, 27). I hypothesize that as Motecuhzoma II's "signature," the glyph acts as an imprimatur that gives the emperor's stamp of approval to the ACS. The glyph differs from the other hieroglyphs within the second ring because it is not a *tonalpohualli* day-sign.

One Rain – Seen near the bottom of the second ring, the 1 Rain glyph is correlated with January 24 and October 11 in the *tonalpohualli* calendar for 1503 C.E. January 24 falls at the driest and coldest time of the year with frosts virtually certain in the valley of Mexico basin (Robertson 1983, 21; Weather Spark: Mexico City). The second occurrence of 1 Rain in the *tonalpohualli* is found 260 days after January 24 on October 11. October marked the last days of the rainy season and the end of maize harvest in the artificial agricultural islands (*chinampas*) in the lakes surrounding Tenochtitlan (Robertson 1983, 142).

Seven Monkey – Immediately to the right of the 1 Rain glyph, the 7 Monkey ideogram combines the good fortune of the number seven with the qualities of fertility, procreation and abundance attributed to the monkey (Sahagún 1979, 241; García 2015, 226). The ideograph appears on February 25 and November 12, days that mark the end and beginning of the dry season respectively (Weather Spark: Mexico City).

The 7 Monkey glyph is embedded as the seventh day of the 1 Serpent (*ce coatl*) *trecena* which began on February 19 and November 6 in 1503 C.E. Sahagún (1979, 237) describes the *trecena* as "lucky and prosperous" and "very favorable for merchants and traffickers." In the following pages of the *Historia general* the friar further describes the elite merchant class, the *pochteca*, who served as long distance traders, provided intelligence to the military, and played a central role in the *veintena* of *Panquetzaliztli* (Townsend 2009, 198, 201).

One Flint – The 1 Flint glyph is prominently located at the top of the second ring and is separated by the vertical ray from the Headdress glyph. The glyph is associated with both the Mexica's patron god Huitzilopochtli and the god of the hunt, Mixcoatl-Camaxtli (Sahagún 1979, 242). The glyph marks two days in the *tonalpohualli* for 1503 C.E., March 4 and November 19.⁷

⁷ March 4 and November 19 appear as the first day of the sacred *tonalpohualli*, 1 Crocodile, at the Amecameca site for the year 1450 C.E. described by Morante López (2001).

Thirteen Reed – I have shown that as a day-glyph, 13 Reed falls on August 6 in 1503 C.E., a day that represents the immolation of Nanahuatzin and four days before he began his movement as the Fifth Sun. Because it is enclosed in a cartouche at the top of the ACS, 13 Reed is also considered to be a marker for the Fifth Sun’s creation. According to Umberger (1999, 84), the 13 Reed year-glyph at the top of the ACS *does not* represent the year of the monument’s construction.⁸

Four Movement – The glyph is the centerpiece of the ACS and represents the name of the current era, the Fifth Sun. In the *tonalpohualli* for 1503 C.E. the ideogram is correlated with August 10, and thus gives us the mythic day that Nanahuatzin began his movement through the heavens.

*Astronomical Correlations and the ACS’s Date of 1503 C.E.*⁹

The close interrelationship between Prehispanic astronomy, the calendrical system and *cosmovisión* has been the subject of study in the joined disciplines of ethno-archaeoastronomy (Aveni 1982; Aveni et al. 1988; Broda 2000; Kelly and Milone 2005; Krupp 2019; Šprajc 2010). Meso-american astronomy included the observation of celestial events such as the sunrises and sunsets toward points on the horizon, the rising of stars and the passage of the sun through the zenith were all given cultural significance (Aveni and Hartung 1981; Aveni 1982; Šprajc 2001; Šprajc and Sánchez Nava 2013; Šprajc 2018). The dates derived from the *tonalpohualli* ideogram carvings on the ACS can be correlated with astronomical events; the result of these correspondences give a sense of uniqueness to the 11 Reed year of 1503 C.E.

⁸ Milbrath (2017, 4) writes: “Although Beyer (2010 [1921], 149) mentioned the possibility the stone was carved in the reign of Axayacatl, he did not commit himself to a specific date in his long article, but later Beyer (1965, 265) identified the Calendar Stone as a monument from the reign of Moteuczoma II (1502-1520), and, based on Fray Torquemada’s account, he suggested it was carved in 1512. This interpretation is supported by Emily Umberger (1981, 193-208, 239-240; 1988, 349-352; 2010 [1988], 243-249) who recognizes the name glyph of the last emperor, Moteuczoma, wedged between the upper arm of the Olin (Movement) glyph and its solar ray (Figure 1).”

⁹ Astronomy calculations for 1503 C.E. are from Redshift 8 Premium planetarium software, www.redshift-live.com.

Architectural orientations – As noted above, the 1 Flint and 1 Rain ideograms were associated with the Mexica's patron god Huitzilopochtli and the lord of fertility and rain, Tlaloc. The pairing of these two gods was seen in Tenochtitlan's bifurcated Templo Mayor and was both incorporated into the pyramid's construction and its orientation to the horizon and celestial events (Aveni et al. 1988; Boone 1987).

López Luján (2005, 55) has published the findings of the first investigators of the pyramid's astronomical orientation in his *The Offerings of the Templo Mayor of Tenochtitlan*:

According to Aveni, Calnek, and Hartung (1988), the sun would rise perpendicularly over the façade of the Huey Teocalli (Templo Mayor) on March 5 and October 9, that is, sixteen days before and after the spring and autumn equinoxes. For their part, both Tichy (1978, 1981) and Ponce de León (1982) affirmed that the solar ephemeris for the Templo Mayor would be set on March 4 and October 10 of each year. Tichy (1978) called attention to the fact that these dates correspond to the first day of the month of Tlacaxipehualiztli and the first day of the month of Tepeilhuitl, according to the calendric correlation of Sahagún.

There have been seven stages in the building of the pyramid to which López Luján (2005, 54, Figure 19) has proposed a chronology for the Templo Mayor's construction beginning at Stage II which is thought to have occurred between 1375 C.E. and 1427 C.E. The five later construction stages corresponded to the ascension of succeeding rulers with the last modification occurring sometime during the reign of Motecuhzoma II, from 1502 to 1520 C.E. Ivan Šprajc has found similar sunrise dates for the Templo Mayor's orientation as cited by López Lujan above. In addition, Šprajc's (2001, 384, Table 5.161) has added sunrise/sunset dates derived from the orientation azimuths of Stage II and from the later stages of the Templo Mayor's construction (Table 1).

Three of the Stage II dates of the temple's orientation have been noted earlier in this essay; the sunset date of March 4 is 1 Flint and 1 Rain falls on October 11. A third sunset date, September 1, occurs on 13 Rain and a fourth sunset date on April 9, is 11 Jaguar in the *tonalpohualli* for 1503 C.E.¹⁰

¹⁰ Morante (2019, 85) cites Galindo and Ruiz (1998, 145) who write that "April 9 has great calendrical significance because it is 73 days before the summer solstice which is related to the prediction of the rainy season in addition to being the fifth part of the year of 365 days (365/5) (and) it shows the relationship between the *tonalpohualli* and the

Table 1
 ASTRONOMICAL ORIENTATION OF THE TEMPLO MAYOR
 AND TONALPOHUALLI DATES FOR 1503 C.E.

<i>Stage II</i>	
<i>Orientations</i>	<i>Dates</i>
97° 42' ± 30'	March 3 ± 1 day (<i>March 4 = 1 Flint</i>)
“	October 10 ± 1 day (<i>October 11 = 1 Rain</i>)
277° 42' ± 30'	April 9 ± 1 day = 11 Jaguar
“	September 1 ± 1 day = 13 Rain
<i>Later Stages</i>	
<i>Orientations</i>	<i>Dates</i>
95° 36' ± 30'	March 9 = 6 House (+ 105 days = June 22)
“	October 5 = 8 Reed (+ 260 days = June 22)
275° 36' ± 30'	April 4 = 6 Water (+ 260 days = December 22)
“	September 8 = 7 Death (+ 105 days = December 22)

I have added the *tonalpohualli* derived periodicities of 105/260 days to the sunrise and sunset days seen in the orientations attributed to the temple's later construction phases. A possible function of these orientations was to mark the difficult to observe solstices by counting 105/260 days from the March, April, September and October sunrise/sunset dates.¹¹

xiuhpohualli at the conclusion of a *xiuhmolpilli* or 52 *xiuhpohualli* ($52 \times 365 = 73 \times 260$).” Morante (2019, 85) also adds in footnote 42 that Galindo and Ruiz enable us to see that “this day (April 9) is marked on stelae 10 and 12 of Copán, in Room 1 of Bonampak and in the Templo Mayor of Mexico-Tenochtitlan.” September 1 (13 Rain) falls on the second day of *Ochpaniztli* in the Sahagún / Observational Calendar for 1503 C.E. seen in Appendix B. “Galindo y Ruiz (1998: 145) dicen que el día 9 de abril tiene gran trascendencia calendárica por estar 73 días antes del solsticio de verano, que se relaciona con la predicción de la temporada de lluvias, además de ser la quinta parte del año de 365 días ($365/5$) que muestran la relación del *tonalpohualli* y el *xiuhpohualli* al concluir un *xiuhmolpilli* o 52 *xiuhpohuallis* ($52 \times 365 = 73 \times 260$).” La nota al pie 42 (85) dice: “Los autores indicados nos hacen ver que este día está señalado en las estelas 10 y 12 de Copán, en el Cuarto 1 de Bonampak y en el Templo Mayor de México-Tenochtitlan”.

¹¹ Orientations and dates are after Šprajc's Table 5.161 (2001, 384). I have noted elsewhere that “the solstices occupied and continue to occupy an important place in Mesoamerican *cosmovisión*, yet are notably difficult to determine directly and, as noted by Šprajc, were more common in Preclassic Central Mexican architecture than in later periods” (Grigsby 2018, 247-248).

The Pleiades – Susan Milbrath (1981) writes that “The Pleiades are the most important calendar stars among the Aztecs and the Yucatec Maya. Known in Náhuatl as the *tianquiztli*, the “market place,” the star cluster is visible from dusk until dawn throughout November and announced the end of the rainy season, the advent of cold weather and, as stated above, the start of military and trade expeditions.

The Pleiades and their midnight zenith passage in November are associated with the Mexica celebration of the New Fire which was held every 52 years (Broda 1982; Hassig 2001). The specific date of the zenithal passage of the Pleiades at midnight in November has varied depending on the investigator. For example, Broda (1982, 83) uses November 18 as the date of the Pleiades’ midnight passing and the day of the New Fire ceremony. Ross Hassig (2001, 89) provides a different date and writes that the Pleiades zenith passage was on October 26 Julian November 6 Gregorian and that “There is no other time that the Pleiades reaches its zenith at midnight in the Tenochtitlan area, and it is largely from the scientific certainty of this fact that a late October date for the New Fire ceremony has been supported.”¹² In actuality, the open star cluster reached its highest altitude (+ 87°00’) one minute after midnight (12:01 a.m.) on November 12, 1503 C.E., the day commemorated by the 7 Monkey ideogram.¹³

Hassig (2001, 86) has written that “any celestial body that rises just as the sun set would reach the zenith at midnight. Moreover, Milbrath (1999, 292) writes that “(a) constellation’s position in opposition was also important, rising at dusk and setting at dawn, as seen in the Aztec New Fire ceremony, which focuses on the longest visibility of the Pleiades.” The sun sets at 5:21 p.m. on November 12 while the Pleiades rose at 5:22 p.m. on the same day. The symmetry between sunset and the rising of the Pleiades on November 12 is seen in Table 2.¹⁴

In Broda’s discussion of the New Fire Ceremony she writes that there existed a certain “opposite symmetry” between the course of the sun and

¹² The Pleiades crossed the meridian (86° 46’) on Broda’s November 18 date at 11:34 p.m. while Hassig’s zenith passage on November 6, also at an altitude of 86° 46’, occurred almost an hour later at 12:25 a.m.

¹³ According to Caso (2015, 345), one day in the calendrical system may be insignificant since there is question as to when the day began, e.g., at noon.

¹⁴ The observation of the midnight passage of the Pleiades on November 12, 1503 C.E. was unlikely due to the proximity of a full moon to the star cluster. Rather, the astronomical event was incorporated into the 11 Reed year at a later date (1512 C.E.?) during the monument’s construction to fit with its proposed sacred nature.

Table 2
 PLEIADES/SUNSET 1503 C.E. TEMPLO MAYOR, TENOCHTITLAN,
 N19°, 26', 09"; W99° 07' 54"

<i>Sunset time</i>	<i>Pleiades rising time</i>
November 18 5:20 pm	04:59 am
November 17 5:20 pm	05:03 am
November 16 5:20 pm	05:07 am
November 15 5:21 pm	05:10 am
November 14 5:21 pm	05:14 am
November 13 5:21 pm	05:18 am
November 12 5:21 pm	05:22 am
November 11 5:22 pm	05:26 am
November 10 5:22 pm	05:30 am
November 9 5:22 pm	05:34 am

Source: Redshift planetarium software

that of the Pleiades (Broda 1982, 97). As we shall see, the sun reaches its zenith on May 18 and the Pleiades passes through the meridian six months later in November.¹⁵ The day of the sun's nadir on November 19 is symmetrically opposite the sun's May 18 zenith passage.¹⁶

The 7 Monkey glyph is found on February 25, 1503 C.E. in a time period that is also linked to the appearance of the Pleiades. Ross Hassig (2001, 41- 48, 85-110) has discussed the alternative dates for the New Fire ceremony which he suggests may have taken place in February. According to his study, the relationship of the Pleiades and the calculation of the New Fire involved the observation of the star cluster's setting on the western horizon at midnight. That event took place on February 19, 1503 C.E. at 12:02 a.m. on the *pochteca*-associated day of the 1 Serpent *trecena* and

¹⁵ Broda (2000, 403) has calculated the first zenith passage falling on May 17.

¹⁶ There are 185 days between May 18 and November 19. Perfect symmetry is achieved on May 16 when the sun reaches its zenith at 18° 58' N.

seven days before the 7 Monkey day on February 25.¹⁷ The latter date's time of the Pleiades setting took place at 11:35 p.m.

As I described earlier in this essay, the 1 Serpent *trecena* with its embedded 7 Monkey days was closely associated with the *pochteca*. It is therefore not surprising that Sahagún's "merchants and traffickers" should be so closely associated with the Pleiades, named by the Mexica as *tian-quitzli*, "market place." While a glyph of 1 Serpent does not appear on the ACS, I propose that the two Serpents that are displayed in the monument's outer ring represent that *trecena* and therefore bear a relationship to the Pleiades. This association is further strengthened by noting that the serpents' humanoid faces meet at the bottom of the monument where each wears a headdress adorned with seven stars which have been interpreted to represent the Pleiades (Darlington 1931, 645; Turner and Coe 2018, 69). Moreover, Darlington (1931, 640) noted that each *xiuhcoatl*, "fire serpent" has 13 (*trecena*) segments to its body.¹⁸

Finally, as stated earlier, Matos Moctezuma and Solís (2004) have written that the two human profiles on serpent bodies at the bottom of the ACS may represent deities. Both Xiuhtecuhtli and Tlahuizcalpantecuhtli are identified as patrons of the 1 Serpent *trecena* and are consistently represented together in the Mexican manuscripts (Taube and Bade 1991, 20). The former is the presiding deity of *Izcalli* and *Xocotl Huetzi*; the latter is conflated with *Mixcoatl-Camaxtli*, *Huitzilopochtli* and *Tlahuizcalpantecuhtli* who were honored in *Quecholli* (Milbrath 2013, 134-135; Nicholson 2015, 426).

Zeniths and Nadirs – While an ideogram linked to the zenith does not appear on the ACS, the timing and date of the sun's passage through the zenith in Tenochtitlan is relevant to this essay. I have noted that the year-bearer for 1503 C.E., 11 Reed, fell on May 18 for that year.

The importance of observations of the sun's passage through the zenith in Mesoamerica has been studied by Aveni and Hartung (1981), Broda (1982), and Šprajc (2018) among others. Since latitude can be considered the terrestrial equivalent of celestial declination, the first zenith passage at

¹⁷ The night of February 19, 1503 C.E. was, as the night of November 12 of the same year, well-lighted with a full moon and so observation of the Pleiades may not have been possible.

¹⁸ Darlington (1931, 641) has interpreted the "fire serpents" to be segmented caterpillar larva.

the Templo Mayor's latitude, N19°26', occurs on May 18 with the sun's declination at N19°25'. According to the *tonalpohualli*, the ideogram for May 18, 1503 C.E. was 11 Reed which is also the date of the year-bearer glyph engraved on the sfs that designated the year of Motecuhzoma II's enthronement.

The second zenith passage occurs on July 27 and falls two days after the presumed day of Motecuhzoma II's coronation on 1 Crocodile, July 25. The closeness of the two dates may be significant because, as we have seen, 1 Crocodile begins the first of the divine *tonalpohualli trecenas* whose thirteenth day is 13 Reed, the date in the ACS's cartouche for the year of the Fifth Sun.¹⁹

The observation and ceremonial importance of the sun's nadir passages in Mesoamerica is problematic and continues to be debated.²⁰ The first nadir passage at the Templo Mayor's location is on January 24 (1 Rain) and the second nadir occurs 299 days later on November 19 (1 Flint).

Table 3
ZENITHS AND NADIRS AT THE TEMPLO MAYOR FOR 1503 CE
(LATITUDE 19°26'N)

<i>Zenith Dates and Day-glyphs</i>	<i>Declinations</i>
May 18 (11 Reed), first zenith passage	N19°25'
July 27 (3 House), second zenith passage	N19°21'
July 25 (1 Crocodile), coronation date	N19°47'
<i>Nadir Dates and Day-glyphs</i>	<i>Declinations</i>
January 24 (1 Rain), first nadir passage	S19°24'
November 19 (1 Flint), second nadir passage	S19°19'

Source: www.Starpath.com

¹⁹ Anthony Aveni has informed me of the mechanical problems of determining the shadowless moment of the zenith passage and suggested that it would be best to mark that event within one or two days (personal communication 2021). See Aveni (2001, 358 n.16) for factors that may contribute to the margin of error of perhaps 48 hours (10 arc minutes) in the determination of the zenith passage.

²⁰ Šprajc (2018, 109) presents a skeptical view of the Mesoamerican's use of the nadir while Broda (1982, 99), citing studies in the Andean region appears to call for further research.

A Summary of Astronomical Events

The three ideograms within the second ring of the ACS are correlated with the following celestial and calendrical events for 1503 C.E.:

- 1 Rain (January 24) First nadir passage of the sun.
- 7 Monkey (February 25) Pleiades setting at 11:35 p.m.
- 1 Flint (March 4) Sunrise orientation of Stage II Templo Mayor.
- 1 Rain (October 11) Sunrise orientation of Stage II Templo Mayor.
- 7 Monkey (November 12) Pleiades at zenith at 12:01 a.m.
- 1 Flint (November 19) Second nadir passage of the sun.

Recognizing the interrelationship of the *tonalpohualli* and the astronomical events has placed the calendar's ideograms in a context that is unique for 1503 C.E. A clear example of this distinctiveness is the zenith passage date of May 18 falling on the *tonalpohualli* day of 11 Reed; the date carved on the sfs and the year of Motecuhzoma II's enthronement. This gives added singularity to the year of Motecuhzoma II's inauguration since the zenith passage/year-bearer correlation would have only occurred in the years from 1496 C.E. to 1503 C.E.

In sum, the dates derived from the *tonalpohualli* ideogram have been correlated with selected invariant astronomical events; the orientation of the Templo Mayor to sunrise and sunset, and the position of the star cluster Pleiades at midnight on the 7 Monkey day and the dates of the sun's zenith and nadir passages. The result of these correspondences gives uniqueness to the 11 Reed year of 1503 C.E. The presentation of these findings leads to the question of whether there was a 13 Reed year on which the ACS was based. I submit that the requisite year had to match the 1503 C.E. astronomical calendar and its divine *tonalpohualli* dates.

The Search for the Year of 13 Reed

According to Graulich (Graulich et al. 1981) there have been fifteen 13 Reed 52-year "centuries" between the proposed adoption of the Mexica calendar in 682 C.E. and 1479 C.E., the last 13 Reed year before 1503 C.E.²¹

²¹ Also see the Edmonson note 3 cited above.

I examined these years for *tonalpohualli* dates and astronomical events that defined the distinctiveness of 1503 C.E. The search resulted in identifying 1167 C.E. as a near-perfect fit; its attendant *tonalpohualli* days differ from 1503 C.E. by only one day.²² Hence, 1 Rain falls on January 25 and October 12, 1 Flint on March 5 and November 20 and the 7 Monkey days on February 26 and November 13. The most important day, 4 Movement, the day of the movement of the Fifth Sun, is on August 11 in 1167 C.E. This day occurs four days after 13 Reed, the sign of the year and the moment of the ignition of the *teotexcalli*, the sacred fire.

To students of Mesoamerican calendrics August 11 has another, equally significant meaning; according to the Maya, it was the day a new age began in 3114 B.C.E. (see note 2 above). This coincidence raises questions since as Prudence Rice (2009, 44) has noted, the Long Count, in which August 11 figures so prominently, “was used by the Maya and the Epi-Olmec, but not by Mexican cultures.” However, while the Long Count was evidently restricted to the Maya and Gulf Coast Olmecs, Brotherston (1975, 11) notes that “the peoples surrounding them can hardly have failed to notice or understand it.”²³

²² Another scenario may be followed to reach the year of the birth of the Fifth Sun. In the 1503 C.E. calendar of mythic events the sun had not moved until August 10 (4 Movement). That was on the 222nd day of 1503 C.E. We have seen that in 1503 C.E. the sun reached its zenith (like Nanahuatzin) on May 18, 1503 C.E., 84 days from August 10. The 84 days can be converted into years of slippage (one day every four years) from the day of the movement of the sun in its zenith on May 18 with the following result: $84 \times 4 = 336$ years. Subtracting that figure from 1503 C.E. equals 1167 C.E.

²³ It would appear that the Maya calculation of the beginning of time on August 11 may have been imbedded in Mesoamerican cosmology and calendrics and had been diffused to the central highlands of Mexico. The cross-fertilization of ideas and material culture between the Toltecs of central Mexico and the Maya of Chichen Itzá and Yucatan has long been a topic of study (López Austin et al. 2000, 21-84; Smith et al. 2007). The latest Long Count dates are found in the Dresden Codex’s eclipse table, all before 1225 C.E. (Milbrath 1999, 7), and the style of the Codex suggests that it was produced near Chichen Itzá in eastern Yucatan in the post-Classic period from 1200 -1519 C.E. (Thompson 1972); a time and place associated with Toltec and Maya contact. The question of why August 11 played such an important day in the Maya cosmology has long been called to the attention of researchers and has been summarized by Prudence Rice (2009, 48). August 11 also appears as a day that has been frozen in architectural orientations throughout Mesoamerica with the Pyramid of the Sun at Teotihuacan perhaps providing the basic model. Ivan Šprajc (2001, 404) has calculated the relevant sunset dates observed from the Ciudadela and Pyramid of the Sun at Teotihuacan as August 11 \pm 1 day and August 13 \pm 3 days respectively and his tables in the same volume give August 11 sunset orientations at Xochicalco (Table 5.59, 262), Las Pilas (Table 5.49, 249), the 17° Family (Table 4.1, 111) and Tecoaque (Table 5.144, 362).

13 Reed: A Year in Mythistory

I have been unable to find specific reference to the year 1167 C.E. in the writings that appeared in the years after conquest, however, the following year 1168 C.E. (1 Flint), is mentioned in at least three of the important works of the second half of the sixteenth century. The *Azcatitlan* and *Aubin* codices place the Mexica at Aztlan in 1168 C.E. and the *Boturini Codex* has the Mexica in Colhuacan in the same year (*Codex Aubin*; Rajagopalan 2018).

The year 1168 C.E. is also cited in Durán's account of the Mexica migrations; the friar recounts the circumstances that led to the expulsion of the Mexica from a valley briefly settled near the city of Tula. At this location, Coatepec, the Mexica dammed a river which formed a lake that teemed with fish, edible plants, and waterfowl. The Mexica were satisfied with their new settlement, abandoned their search for the home promised by Huitzilopochtli, and became complacent to the wishes of their patron god. Enraged, Huitzilopochtli ordered that the dams be breached which resulted in the absolute desiccation of the once-verdant valley. Resuming their wanderings, the Mexica were sent back to Tula in 1168 C.E. for a short time (Durán 1994, I: 28). As will be seen in the climatic record, the deficit of water was repeated in the mythistoric narrative.

Tula's Importance to the Mexica and Empirical Evidence of its Fall

Contact with the city of Tula and the Toltecs played an important role in the mythistory of the Mexica (Healan, Cobean, and Diehl 1989; Smith 2016) and was thought of by the Mexica as a kind of Elysian paradise where maize and squash grew to unimaginable size and cotton produced bolls of red, violet, yellow, green, white, gray, and brown (Townsend 2009, 44). Indeed, their very name came to "denote a people admirable, noble, and accomplished"; the Náhuatl word *toltecayotl*, means "to have a Toltec heart, to excel, to be worthy, to possess extraordinary qualities in the manner of the ancients" (Townsend 2009, 43-4). Furthermore, Ross Hassig (2001, 6) observes that the Mexica "thought their major cultural traditions had been invented by the Toltecs". The mythistoric tales of Tula and its contributions to sixteenth-century Mexica thought can hardly be overstated; they

considered themselves to be the inheritors and standard bearers of all that was finest in Mesoamerican culture that was derived from the Toltecs.²⁴

There is consensus that Tula's glory was in its final throes by the second half of the twelfth-century. Professor Healan (Healan, Cobean, and Diehl 1989, 379) writes, "The ca. 1150-1200 dating at the end of the Tollan-phase, based initially on Aztec II ceramics in the Basin of Mexico, is supported by some forty-seven published radiocarbon dates from Tollan-phase contexts, whose two-sigma ranges consistently fall short of or do not extend significantly beyond 1150 AD."

Climatological data supports the archaeological interpretation for the final years of Tollan and provides added specificity to the time frame. Using tree-ring reconstruction, Stahle et al. (2011) make the following observations:

The Toltec state was the dominant imperial civilization of central Mexico during the early Post-Classic era and archaeological, chronometric, and historical data indicate that the collapse of Tula occurred ca. 1150 (Diehl, 1983), a period of reconstructed drought [...]. Diehl (1983, p. 158) noted that "subsistence agriculture has always been a precarious enterprise in the arid Tula area [...] dry years meant total crop losses on un-irrigated fields and river levels which were so low that water could not be drawn off into the canal systems. A single bad year caused hunger; several in a row could easily create famine. The Toltecs faced this problem all along, but it became more critical as the population grew." *The new reconstruction identifies a 19-year drought from AD 1149 to 1167, the first evidence that the massive mid-12th century megadrought, the most extreme drought of the past 1000-years over western North America (Cook et al., 2007), extended into central Mexico* (Emphasis provided by the author).

Note that Stahle's research identifies 1167 C.E. as the year that the disastrous 19-year drought ended and it draws attention here because it is a 13 Reed year in which the Mexica thought the Fifth Sun had been created. I therefore hypothesize that the ending of a prolonged drought that coincided with the fall of the city of Tula was considered by the Mexica to initiate a new era, 4 Movement, the "Fifth Sun."

²⁴ Doris Heyden writes that it was probable that the still-nomadic Mexica contributed to Tula's collapse (Durán 1994, I: 25, n. 4).

Discussion

I have proposed that the Aztec Calendar Stone memorializes the coronation of Motecuhzoma II and equates that event with Mexica mythistory, the creation of a new age, the Fifth Sun. My correlation of the Gregorian and *tonalpohualli* calendar dates derived from the ideograms on the Aztec Calendar Stone has found that the 1167 C.E. divining calendar's template matched within a day of the year of Motecuhzoma II's coronation in 1503 C.E. The Aztec Calendar Stone therefore memorialized and conflated two events; it marked the date of the birth of the Fifth Sun, 4 Movement, in the year 13 Reed, 1167 C.E., and it commemorated the beginning of another new age, the inauguration of Motecuhzoma II to the Mexica throne in 11 Reed, 1503 C.E. I have further hypothesized that 1167 C.E. was thought of by the Mexica as the beginning of the Fifth Sun because it occurred in the year that ended the "most extreme drought of the past 1,000 years over western North America" and it coincided with the fall of the much-emulated Tula.

I have noted that the central glyph of the Calendar Stone, 4 Movement, has been found to have fallen on August 11 in 1167 C.E., a day that to the Maya signified the mythical beginning of the world (Thompson 1927, 12). The coincidence of the *tonalpohualli* 4 Movement days on August 10, 1503 C.E. and August 11 C.E. in 1167 C.E. supports my hypothesis that the Mexica Fifth Sun began in the later year and that date was appropriated by Motecuhzoma II and his cohort as the moment for the birth of a new age, the enthronement of an exalted ruler-*tlatoani* in 1503 C.E.

These findings raise the question of why the Gregorian dates derived from the *tonalpohualli* differ by only one day; the closeness of the 1167 C.E. and 1503 C.E. calendars' templates strongly suggest that this was not a chance event; rather it was a result of forethought and planning. A brief look at the history of Mexica accessions to the imperial throne may provide a direction for further research.

Durán devoted a chapter of his *Historia* to the death and funeral of Motecuhzoma II's predecessor Ahuitzotl. The friar writes that prior to his death Ahuitzotl suffered "a strange and terrible illness that the doctors couldn't understand" and although he was a young man "he withered up and was reduced to skin and bones" (Durán 1994, 1: 382). The answer to the cause of Ahuitzotl's mysterious death lies in the possibility that Motecuhzoma II's coronation was manipulated and planned to coincide with a propitious year through a previously practiced method of succession,

regicide. Hassig (2016, 55) points out that “early deaths were the fates of all the kings after Motecuhzoma Ilhuicamina (I) until the reign of Motecuhzoma Xocoyotzin (II) and that “ruling too long could put a king in danger of assassination”. Ross Hassig (2016, 55) describes Mexica political machinations regarding the change of administrative power in the following words:

When Ahuizotl died he was still a young man and had been an extremely successful military leader who had returned the Aztec empire to the peak of its power. Ahuizotl’s personal qualifications as king were excellent, but the cohort who had placed him on the throne was aging, and another young and powerful cohort had emerged. If that challenger cohort had merely waited for Ahuizotl’s death, it, too, might have aged and weakened and thereby missed its chance to place a member on the throne. Thus, when Ahuizotl died, another powerful cohort emerged and did not merely displace the aging cohort that put Ahuizotl on the throne, but likely had a hand in the king’s untimely death.

In sum, although there appears to be some question as to the year of Motecuhzoma II’s coronation, e.g., 1502 C.E. is found in López Luján and Morelos García (1990), the data presented in this paper supports 1503 C.E. as the planned year for the new regent’s coronation and rise to power.²⁵

Final Remarks

While I used the *tonalpohualli* glyphs to correlate with specific Gregorian dates for 1503 C.E., I have avoided placing the derived dates into a *xiuhpohualli*, a 365-day calendar for that same year. My reticence is based on the observation of the ongoing questions regarding interpretations of the Mexica calendar such as the day of the first *veintena*, the ordering of the months, and whether intercalation either periodic or permanent was present (Kruell 2019; Maciel 2019). These questions continue to be debated in the literature (Maciel 2019). However, I would be remiss if I didn’t point out that there are hints of two *xiuhpohualli* templates contained within the

²⁵ López Luján and Morelos García’s 1990 article interpreted the site at Amecameca as a memorial to Motecuhzoma II’s inauguration in 1502 C.E. These findings have been questioned by Morante López who has suggested that the site belongs to the reign of Motecuhzoma in 1450 C.E. (2001, 26). See note 7 above.

periodicities of the focused glyphs. The first of these templates in from the Caso and Nicholson (2015) non-intercalated calendar described in their contributions to the *Handbook of Middle American Indians*.

The Caso/Nicholson Calendar – Appendix A

I have shown that the year-bearer, 11 Reed, fell on May 18 in 1503 C.E. and noted that this date also marked the day of the first passage of the sun through the zenith at Tenochtitlan’s latitude. The relationship between the date of the year-bearer and the days that attend the year’s *veintena* ritual events has been described by Umberger (2002, 93) as follows:

The last day of each Veintena was its feast day. The day that gave its name to the year (called the year-bearer) was found in the same two positions every year, first as the feast day of Veintena IV (Hueitozotli, “great vigil”) and second as the feast day of Veintena XVII (Tititl, “stretching/shrinking”).

By following the Caso/Nicholson calendrical model the *xiuhpohualli* for 1503 C.E. begins with 1 *Atl Cahualo* on February 28.²⁶ Seventy-nine days later, May 18 (11 Reed), is the last day of the fourth *veintena*, *Hueitozotli*. Eleven Reed is repeated 260 days later on the last day of the seventeenth *veintena* *Tititl* on February 2, 1504 C.E. These findings appear to give validity to Caso and Nicholson’s calendrical model and added singularity to the year of Motecuhzoma II’s inauguration since the zenith passage/year-bearer correlation would have only occurred in the years from 1500 C.E. to 1503 C.E.

A second glyph, 13 Reed, is found on August 6, 1503 C.E. on 20 *Huei Tecuilhuitl* in the Caso and Nicholson calendar; both the day-glyph and date are significant in the Mexica mythistory presented here. According to the interpretation proposed in this essay, August 6 is the mythic day of the ignition of the sacrificial fire in which Nanahuatzin self-immolated, rose to the sky, and began his journey as the sun on August 10 as 4 Movement. The 13 Reed glyph is also enclosed in a cartouche at the top of the ACS and signifies the year that I have interpreted as giving birth to the Fifth Sun in 1167 C.E.

²⁶ I have used the Aztec Calendar program (<https://www.azteccalendar.com>) to arrive at the 1503 C.E. *xiuhpohualli* dates as seen in Appendix A.

A Sahagún/Observational Calendar – Appendix B

The possibility of a Sahagún-like calendrical template was recognized by Franz Tichy in his interpretation of the sunrise orientations at the Templo Mayor. In a Tichy (1978) analysis, the first day of the Mexica year is February 12 as opposed to February 28 in the Caso and Nicholson calendar for 1503 C.E. February 12 is recognizable to students of the Mexica calendar as the first day of the first *veintena* of the year according to Bernardino Sahagún's *Historia General* (1979, 77). Following the Tichy interpretation, I have placed the focused day-glyphs in the calendar seen in Appendix B.

With the exception of the afore mentioned 11 and 13 Reed dates, the ideograms that have played an important part in the astronomical correlations presented in this essay lack prominence in the Caso and Nicholson year. For example, 1 Flint and 1 Rain fall unobtrusively on 5 *Atl Cahualo*, 5 *Quecholli*, and 6 *Teotl Ehco* respectively and the center-piece of the monument, 4 Movement, is found on the fourth day of *Tlaxochimaco*.

In the Sahagún-like calendrical template, Huitzilopochtli's 1 Flint day-glyph is found on the first day of *Tlacaxipehualiztli* (March 4) and again 260 days later on 1 *Panquetzaliztli* (November 19).²⁷ The former *veintena* was associated with both Huitzilopochtli and Xipe Tótec; the latter *veintena* honored the birth of Huitzilopochtli. The 1 Rain day-glyph is seen on October 11, the second day of *Tepeilhuitl* in a *veintena* dedicated to the god of rain Tlaloc. Perhaps most importantly according to this interpretation, the day-glyph that is the center of the ACS, 4 Movement, falls on August 10, the last-day of *Tlaxochimaco*, a day and *veintena* committed to the god of the Mexica state, Huitzilopochtli.

Finally, I return to May 18, 1503 C.E., a day found to be significant in both the Caso/Nicholson and Sahagún-like calendars. According to Sahagún (1979, 81), the most important celebration of the Mexica year was *Toxcatl*, the *veintena* that ended when a young man who had been an *ixiptla*²⁸ of Tezcatlipoca was sacrificed. In the Caso/Nicholson calendar for 1503 C.E.

²⁷ As noted earlier in note 7, in Morante Lopez's description of the Amecameca site (Morante Lopez 2001), 1 Crocodile, the first day of the first *trecena* of the sacred *tonalpo-hualli*, occurs on March 4 and November 19 in 1450 C.E. It should also be noted that a petroglyph—now destroyed—of Xipe Tótec, the god associated with *Tlacaxipehualiztli* had been found at the Amecameca site (Séjourné 1981).

²⁸ An *ixiptla* is defined as the personification or representation of a god. See Robichaux and Moreno, 2019.

the sacrifice would have taken place on June 7 in *Toxcatl* (May 19 – June 7). According to the Sahagún-like calendar seen in Appendix B, *Toxcatl* was observed sixteen days earlier, from May 3 to 22. Following the Sahagún timeline, five days before the feast of *Toxcatl* on the day of the zenith passage May 18, the young man honored as Tezcatlipoca's impersonator underwent a transformation and became one with the god of the first sun.²⁹ On the same day, the *tlatoani* retired to his palace and in so doing, acknowledged the primacy of Tezcatlipoca (Brundage 1983, 99).

The existence of a Sahagún-like calendar that began on February 12 has been extensively studied by Šprajc (2000a; 2000b; 2001; 2004; 2009; 2021), González-García and Šprajc (2016), and Šprajc et al. (2009). According to Šprajc (2000a, 404), this *observational calendar* was necessary to supplement the civic calendar because of a “lack of concordance of the calendrical and tropical years” and that it was used to carry out the seasonal agricultural pursuits by being synchronized to the tropical year through the surveillance of celestial phenomena.³⁰ The architectural orientations described for the Templo Mayor and the observance of the sun's zenith passage theoretically fulfilled this function.³¹

In sum, these last comments suggest that two instruments for measuring time may have been simultaneously present in the year studied and were incorporated into the carvings of the Aztec Calendar Stone. It is fitting that the memorial to an historical civil event—the coronation of an emperor—would have been merged with eternal astronomic time and framed in the templates of two calendars, one civic and cyclical, the other calibrated by perpetual celestial events; the rising and setting of the sun, its passage through the zenith, and the movement of the stars.

²⁹ Concerning the *veintena* of *Toxcatl* Sahagún (1979, 81) writes that, “this fiesta was most important of all the fiestas” and that “Five days before arriving at the festival when they were to sacrifice this young man, they honored him as a god.” See Bierhorst (1998, 8) for an account of Tezcatlipoca as the god of the first sun.

³⁰ In his study of the cultural and astronomical cycles at the Epiclassic site of Xochicalco, Morante López (2019, 88) postulated that two simultaneous calendars were used at the site one was “allowed to be out of phase and was known by most of the population, and another astronomical one, without a break in continuity, calculated very precisely and only known by the sages who [...] could control time, predict the weather and know the moment when religious services should be held.” Translation is by the author.

³¹ The correlation of the zenith passage with the deification of the sun-god Tezcatlipoca hypothetically fulfills the need for the synchronization of the tropical year to a perennial ritual event.

APPENDIX A:
THE CASO - NICHOLSON MEXICA CALENDAR FOR 1503 C.E.

1. Feb 28 (10 Jaguar) – Mar 19 (3 Reed) <i>Atl Cahualo</i>	11. Sep 16 (2 Jaguar) – Oct 5 (8 Reed) <i>Ochpaniztli</i>
2. Mar 20 (4 Jaguar) – Apr 8 (10 Reed) <i>Tlacaxipehualiztli</i>	12. Oct 6 (9 Jaguar) – Oct 25 (2 Reed) <i>Teotl Ehco</i>
3. Apr 9 (11 Jaguar) – Apr 28 (4 Reed) <i>Tozoztontli</i>	13. Oct 26 (3 Jaguar) – Nov 14 (9 Reed) <i>Tepeilhuitl</i>
4. Apr 29 (5 Jaguar) – May 18 (11 Reed) <i>Huei Tozoztli</i>	14. Nov 15 (10 Jaguar) – Dec 4 (3 Reed) <i>Quecholli</i>
5. May 19 (12 Jaguar) – Jun 7 (5 Reed) <i>Toxcatl</i>	15. Dec 5 (4 Jaguar) – 24 (10 Reed) <i>Panquetzaliztli</i>
6. Jun 8 (6 Jaguar) – Jun 27 (12 Reed) <i>Etzalcualiztli</i>	16. Dec 25 (11 Jaguar) – Jan 13, 1504 C.E. (4 Reed) <i>Atemoztli</i>
7. Jun 28 (13 Jaguar) – Jul 17 (6 Reed) <i>Tecuilhuitontli</i>	17. Jan 14 (5 Jaguar) – Feb 2 (11 Reed) <i>Tititl</i>
8. Jul 18 (7 Jaguar) – Aug 6 (13 Reed) <i>Huei Tecuilhuitl</i>	18. Feb 3 (12 Jaguar) – 22 (5 Reed) <i>Izcalli</i>
9. Aug 7 (1 Jaguar) – Aug 26 (7 Reed) <i>Tlaxochimaco</i>	19. Feb 23 (6 Jaguar) – 27 (10 Flint) <i>Nemontemi</i>
10. Aug 27 (8 Jaguar) – Sep 15 (1 Reed) <i>Xocotl Huetzi</i>	

APPENDIX B:
A SAHAGÚN/OBSERVATIONAL CALENDAR FOR 1503 C.E.

Feb 12 (7 Flint) – Mar 3 (13 Movement) <i>Atl Cahualo</i>	Aug 11 (5 Flint) – 30 (11 Movement) <i>Xocotl Huetzi</i>
Mar 4 (1 Flint) – 23 (7 Movement) <i>Tlacaxipehualiztli</i>	Aug 31 (12 Flint) – Sep 19 (5 Movement) <i>Ochpaniztli</i>
Mar 24 (8 Flint) – Apr 12 (1 Movement) <i>Tozoztontli</i>	Sep 20 (6 Flint) – Oct 9 (12 Movement) <i>Teotl Ehco</i>

Appendix B: Continued...

Apr 13 (2 Flint) – May 2 (8 Movement) <i>Huei Tozoztli</i>	Oct 10 (13 Flint) – 29 (6 Movement) <i>Tepeilhuitl</i> Oct 11 (1 Rain)
May 3 (9 Flint) – 22 (3 Movement) <i>Toxcatl</i>	Oct 30 (7 Flint) – Nov 18 (13 Movement) <i>Quecholli</i>
May 23 (3 Flint) – Jun 11 (9 Movement) <i>Etzalcualiztli</i>	Nov 19 (1 Flint) – Dec 8 (7 Movement) <i>Panquetzaliztli</i>
Jun 12 (10 Flint) – Jul 1 (3 Movement) <i>Tecuilhuitontli</i>	Dec 9 (8 Flint) – 28 (1 Movement) <i>Atemoztli</i>
Jul 2 (4 Flint) – 21 (10 Movement) <i>Huei Tecuilhuitl</i>	Dec 29 (2 Flint) – Jan 17, 1504 C.E. (8 Movement) <i>Tititl</i>
Jul 22 (11 Flint) – Aug 10 (4 Movement) <i>Tlaxochimaco</i>	Jan 18 (9 Flint) – Feb 6 (2 Movement) <i>Izcalli</i>
	Feb 7 (3 Flint) – 11 (7 Wind) <i>Nemontemi</i>

Source: Sahagún, *Historia General de Nueva España*, Book II, pp. 98 -154. 1979

ACKNOWLEDGEMENTS

I want to thank Anthony Aveni, Cecelia Klein, Ivan Šprajc, Emily Umberger and an anonymous reviewer for reading and commenting on earlier drafts of this paper. I alone am responsible for any errors in fact or interpretation.

REFERENCES

- Art Institute of Chicago, “Coronation Stone of Motecuhzoma II (Stone of the Five Suns)”, www.artic.edu/artworks/75644/coronation-stone-of-motecuhzoma-ii-stone-of-the-five-suns [Accessed 2 January 2018].
- Aveni, Anthony F., ed. 1982. *Archaeoastronomy in the New World: American Primitive Astronomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aveni, Anthony F. 2001. *Skywatchers: A revised and updated version of Skywatchers of ancient Mexico*. Austin: University of Texas Press.

- Aveni, Anthony, Edward Calnek, and Horst Hartung. 1988. "Myth, Environment, and the Orientation of the Templo Mayor of Tenochtitlan." *American Antiquity*, 53 (2): 287-309.
- Aveni, Anthony, and Horst Hartung. 1981. "The Observation of the Sun at the Time of Passage through the Zenith in Mesoamerica." *Journal for the History of Astronomy, Archaeoastronomy Supplement* 12: 51-70.
- Aztec Calendar. <https://www.azteccalendar.com> [Accessed 13 September 2020].
- Berdan, Frances F. 2014. *Aztec Archaeology and Ethnohistory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bierhorst, John William. 1998. *History and Mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca*. Tucson: University of Arizona Press.
- Boone, Elizabeth Hill. 1987. *The Aztec Templo Mayor: A Symposium at Dumbarton Oaks, 8th and 9th October 1983*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Broda, Johanna. 1982. "Astronomy, Cosmovisión, and Ideology in Pre-Hispanic Mesoamerica." *Annals of the New York Academy of Sciences* 385(1): 81-110.
- Broda, Johanna. 2000. "Calendrics and Ritual Landscape at Teotihuacan." In *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs*, edited by David Carrasco, Lindsay Jone, and Scott Sessions, 397-432. Boulder: University Press of Colorado.
- Brotherston, Gordon. 1975. "Time and Script in Ancient Mesoamerica." *Indiana* 3: 8-30.
- Brundage, Burr Cartwright. 1983. *The Fifth Sun: Aztec Gods, Aztec World*. Tucson: University of Texas Press.
- Carrasco, David and Lars Kirkhusmo Pharo. 2016. "The Aztec Temporal Universe." *Groniek* 212.
- Caso, Alfonso. 2015. "The Calendrical Systems of Central México." In *Handbook of Middle American Indians, Volume 13: Guide to Ethnohistorical Sources, Part Two*, edited by Robert Wauchop, 333-348. Tucson: University of Texas Press.
- Chavero, Alfredo. 1876. *Calendario azteca: ensayo arqueológico*. Mexico City: Jens y Zapiain.
- Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, Domingo Francisco. 1965. *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*. Translation by Silvia Rendon. Mexico City: Fondo de Cultura Económica.
- Darlington, H. S. 1931. "The 'Fire-Snakes' of the Aztec Calendar Stone." *Anthropos* 5/6: 637-646.
- De los Arcos, Roberto Moreno. 1967. "Los cinco soles cosmogónicos." *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 183-210.
- Durán, Diego. 1984. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. 2 vols. Mexico City: Editorial Porrúa.

- Durán, Diego. 1994. *The History of the Indies of New Spain*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Edmonson, Munro S. 1988. *The Book of the Year: Middle American Calendrical Systems*. Salt Lake City: University of Utah.
- González-García, A. César, Ivan Šprajc. 2016. "Astronomical Significance of Architectural Orientations in the Maya Lowlands: A Statistical Approach." *Journal of Archaeological Science: Reports* 9: 191-202.
- Graulich, M., P. Carrasco, M. D. Coe, J. De Durand-Forest, J. Galinier, Y. González, D. Heyden, V. Piho, D. H. Kelley, C. C. Kolb, M. Reinhold. 1981. "The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual [and Comments and Reply]." *Current Anthropology* 22 (1): 45-60.
- Grigsby, Thomas L. 2018. "The Morning Star and the Chompola Squash Cycle in Tepoztecan Ritual." *Estudios de Cultura Náhuatl* 55: 225-258.
- Hajovsky, Patrick. 2012. "Without a Face: Voicing Moctezuma II's Image at Chapultepec Park, Mexico City." In *Seeing across Cultures in the Early Modern World*, edited by Dana Leibsohn and Jeanette Favrot Peterson, 171-192. London: Routledge.
- Hajovsky, Patrick. 2015. *On the Lips of Others: Moteuczoma's Fame in Aztec Monuments and Rituals*. Tucson: University of Texas Press.
- Hassig, Ross. 2001. *Time, History and Belief in Aztec and Colonial Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Hassig, Ross. 2016. *Polygamy and the Rise and Demise of the Aztec Empire*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Healan, Dan M., Robert H. Cobean, R. A. Diehl. 1989. "Tula of the Toltecs." In *The Oxford Handbook of Mesoamerican Archaeology*, edited by Deborah L. Nicholson, 372-384. Oxford: Oxford University Press.
- Códice Aubin, Am2006, Drg. 31219, https://www.britishmuseum.org/collection/object/E_Am2006-Drg-31219 [Accessed 5 February 2021].
- Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva. 1952. *Obras históricas de Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl*. 2 vols. Mexico City, Editora Nacional.
- Kelley, David H. y Eugene F. Milone. 2005. *Exploring Ancient Skies: An Encyclopedic Survey of Archaeoastronomy*. Berlin: Springer Science & Business Media.
- Klein, Cecilia. 1976. "The Identity of the Central Deity on the Aztec Calendar Stone." *The Art Bulletin* 58 (1): 1-12.
- Kruell, Gabriel K. 2019. "Revisión histórica del 'bisiesto náhuatl': en memoria de Michel Graulich." *Trace* 75: 155-187.
- Krupp, Edwin C. 2019. *Archaeoastronomy and the Roots of Science*. London: Routledge.
- López Austin, Alfredo and Leonardo López Luján. 2000. "The Myth and Reality of Zuyuá: The Feathered Serpent and Mesoamerican Transformations from the

- Classic to the Postclassic." *Mesoamerica's Classic Heritage: from Teotihuacan to the Aztecs*, edited by David Carrasco, Lindsay Jone and Scott Sessions, 21-84. Boulder: University Press of Colorado.
- López Luján, Leonardo. 2005. *The Offerings of the Templo Mayor of Tenochtitlan*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- López Luján, Leonardo and Noel Morelos García. 1990. "Los petroglifos de Amecameca: un monumento dedicado a la elección de Motecuhzoma Xocoyotzin." *Anales de Antropología* 26 (1): 127-156.
- MacCurdy, George Grant. 1910. "An Aztec Calendar Stone in Yale University Museum." *American Anthropologist* 12 (4): 481-496.
- Maciel, Francisco Jesús Hernández. 2019. "Sincronología y cronografía indiana." *Indiana* 36 (1): 7-40.
- Matos Moctezuma, Eduardo and Felipe Solís. 2004. *The Aztec Calendar and Other Solar Monuments*. Mexico City: Comisión Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/Grupo Azabache.
- McDermott, John. 2000. "Star Patterns on the Aztec Calendar Stone." *Journal of the Royal Astronomical Society of Canada* 94: 56-59.
- Milbrath, Susan. 1981. "Astronomical Imagery in the Serpent Sequence of the Madrid Codex." In *Archaeoastronomy in the Americas*, edited by Ray A. Williamson, 263-284. College Park: Center for Archaeoastronomy.
- Milbrath, Susan. 1999. *Star Gods of the Maya: Astronomy in Art, Folklore, and Calendars*. Austin: University of Texas Press.
- Milbrath, Susan. 2013. "Seasonal Imagery in Ancient Mexican Almanacs of the Dresden Codex and Codex Borgia." In *Das Bild der Jahreszeiten im Wandel der Kulturen und Zeiten*, edited by Thierry Greub, 117-142. Munich: Wilhelm Fink Verlag.
- Milbrath, Susan. 2017. "Eclipse Imagery on the Aztec Calendar Stone." *Mexicon* 39: 16-26.
- Morante López, Rubén Bernardo. 2001. "Las piedras de Xipe y las amenazas del Imperio." *Estudios de Cultura Náhuatl* 32: 15-28.
- Morante López, Rubén Bernardo. 2019. "Cultural and Astronomical Cycles in Xochicalco, Morelos." *Anales de Antropología* 53 (1): 75-88.
- Navarrete, Carlos, and Doris Heyden. 1974. "La cara central de la piedra del sol: una hipótesis." *Estudios de Cultura Náhuatl* 9: 355-376.
- Nicholson, Henry. 1993. "The Problem of the Identification of the Central Image of the Aztec Calendar Stone." In *Current Topics in Aztec Studies: Essays in Honor of Dr. H. B. Nicholson*, edited by Alana Cordy-Collins and Douglas Sharon, 3-15. San Diego: San Diego Museum of Man.
- Nicholson, Henry. 2015 [1971]. "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico." In *Handbook of Middle American Indians*, v. 10 (*Archaeology of Northern Mesoamerica*),

- edited by Robert Wauchope (general editor), Gordon Ekholm and Ignacio Bernal (editors of the volume), 395-446. Austin: University of Texas Press.
- Peperstraete, Sylvie, ed. 2009. *Image and Ritual in the Aztec World: Selected Papers of the "Ritual Americas" Conferences. Selected Papers of the "Ritual Americas" Conferences Organized by the Société des Américanistes de Belgique in Collaboration with the Red Europea de Estudios Amerindios Louvain-la-Neuve (Belgium), 2-5 April 2008*. Oxford: BAR Publishing.
- Pereyra, Carlos. 1958. *Breve historia de América*. Mexico City: Aguilar.
- Ponce de León, Arturo. 1982. *Fechamiento arqueoastronómico en el Altiplano de México*. Mexico City: Dirección General de Planificación.
- Rajagopalan, Angela Herren. 2018. *Portraying the Aztec Past: The Codices Boturini, Azcatitlan, and Aubin*. Austin: University of Texas Press.
- Redshift 8 Premium planetarium software, www.redshift-live.com. [Accessed 27 July 2019].
- Rice, Prudence M. 2009. *Maya Calendar Origins: Monuments, Mythistory, and the Materialization of Time*. Austin: University of Texas Press.
- Robertson, Alastair J. 1983. "Chinampa Agriculture: the Operation of an Intensive Pre-Industrial Resource System in the Valley of Mexico." Master Dissertation. Vancouver: University of British Columbia.
- Robichaux, David, and José Manuel Moreno Carvallo. 2019. "El Divino Rostro y la danza de Santiagos en el Acolhuacan Septentrional: ¿ixiptla en el siglo XXI?" *Trace* 76: 21-47.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. 1984. *Treatise on the Heathen Superstitions that Today Live Among the Indians Native to this New Spain, 1629*. Oxford: University of Oklahoma Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1979. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 4 vols. Mexico City: Editorial Porrúa.
- Séjourné, Laurette. 1981. *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*. Mexico City : Siglo XXI.
- Smith, Michael E. 2016. "Aztec Urbanism: Cities and Towns." In *The Oxford Handbook of the Aztecs*, edited by Deborah L. Nichols and Enrique Rodríguez-Alegría, 201-218. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Michael E. 2007. "Tula and Chichen Itza: Are We Asking the Right Questions." In *Twin Tollans: Chichen Itza, Tula, and the Epiclassic to Early Postclassic Mesoamerican World*, edited by Jeff Karl Kowalski and Cynthia Kristan-Graham, 578-617. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Šprajc, Ivan. 2000a. "Astronomical Alignments at Teotihuacan, Mexico." *Latin American Antiquity* 11 (4): 403-415.

- Šprajc, Ivan. 2000b. "Problema de ajustes del año calendárico mesoamericano al año trópico." *Anales de Antropología* 34 (1): 133-160.
- Šprajc, Ivan. 2001. *Orientaciones astronómicas en la arquitectura prehispánica del centro de México*. Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Šprajc, Ivan. 2004. "Astronomical Alignments in Río Bec Architecture." *Archaeoastronomy. The Journal of Astronomy and Culture* 18: 98-107.
- Šprajc, Ivan. 2009. "Astronomical and cosmological Aspects of Maya Architecture and Urbanism." In *Cosmology across Cultures*, edited by José Alberto Rubiño-Martín, Juan Antonio Belmonte, Francisco Prada y Antxon Alberdi, 303-314. San Francisco: Astronomical Society of the Pacific.
- Šprajc, Ivan. 2010. "Astronomy in Ancient Mesoamerica: An Overview." *Journal of Cosmology* 9: 2041-2051.
- Šprajc, Ivan. 2018. "Zenith and Nadir Passages of the Sun in Mesoamerica." *Journal of Skyscape Archaeology* 4 (1): 108-117.
- Šprajc, Ivan. 2021. "Astronomical Aspects of Group E-Type Complexes and Implications for Understanding Ancient Maya Architecture and Urban Planning." *Plos One* 16 (4). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0250785>
- Šprajc, Ivan and Pedro Francisco Sánchez Nava. 2013. "Equinoxes in Mesoamerican Architectural Alignments: Prehispanic Reality or Modern Myth?" In *Ancient Cosmologies and Modern Prophets: Proceedings of the 20th Conference of the European Society for Astronomy in Culture*, edited by Ivan Šprajc and Peter Pehani, 319-337. Ljubljana: Slovene Anthropological Society.
- Šprajc, Ivan, Carlos Morales-Aguilar, and Richard D. Hansen. 2009. "Early Maya Astronomy and Urban Planning at El Mirador, Peten, Guatemala." *Anthropological Notebooks* 15 (3): 79-101.
- Stahle, David W., J. Villanueva Diaz, Dorian J. Burnette, J. Cerano Paredes, Richard R Heim, Falko K. Fye, R. Acuna Soto, Matthew D. Therrell, Malcolm K. Cleaveland, and Daniel K. Stahle. 2011. "Major Mesoamerican Droughts of the Past Millennium." *Geophysical Research Letters* 38 (5). <https://doi.org/10.1029/2010GL046472>
- Stuart, David. 2016. "The Face of the Calendar Stone: A New Interpretation." *Academia.edu*. https://www.academia.edu/26144857/The_Face_of_the_Calendar_Stone_A_New_Interpretation [Accessed 21 September 2020].
- Table of the Sun's Declination*. www.Starpath.com [Accessed 2 January 2018].
- Taube, Karl A. and Bonnie L. Bade. 1991. "An Appearance of Xiuhtecuhli in the Dresden Venus Pages." *Research Reports on Ancient Maya Writing* 35: 105-127.
- Thompson, John Eric Sidney. 1927. *A Correlation of the Mayan and European Calendars*. Edited by Berthold Laufer, 5-22. Chicago: Field Museum of Natural History.
- Thompson, John Eric Sidney. 1935. "Maya Chronology: the Correlation Question." In *Carnegie Institution of Washington Publication* 456, Contribution 14: 53-104.

- Thompson, John Eric Sidney. 1972. *A Commentary on the Dresden Codex: A Maya Hieroglyphic book*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Tichy, Franz. 1978. "El calendario solar como principio de ordenación del espacio para poblaciones y lugares sagrados." In *Simposio de la Fundación Alemana para la Investigación Científica, Comunicaciones*, vol. 15: 153-164.
- Townsend, Richard F. 1979. *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Townsend, Richard F. 2009. *The Aztecs*. New York: Thames and Hudson.
- Turner, Andrew D. y Michael D. Coe. 2018. "A Portrait of Lady K'abal Xook, Queen of Yaxchilan." *Yale University Art Gallery Bulletin*: 66-73.
- Umberger, Emily. 1981. "The Structure of Aztec History." *Archaeoastronomy. The Bulletin of the Center for Archaeoastronomy* 4 (4): 10-17.
- Umberger, Emily. 1999. "The Reading of Hieroglyphs on Aztec Monuments." *Thule, Revista Italiana di Studi Americanistici* 6/7: 77-102.
- Umberger, Emily. 2002. "Notions of Aztec History: The Case of the Great Temple Dedication." *RES: Anthropology and Aesthetics* 42 (1): 86-108.
- Umberger, Emily. 2010. "Montezuma's Throne." *Arara* 8(1): 1-45.
- Umberger, Emily, J. Kathryn Josserand and Karen Dakin. 1988. "A Reconsideration of Some Hieroglyphs on the Mexica Calendar Stone." En *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, editado por J. Kathryn Josserand and Karen Dakin, vol. 1: 345-88. London: BAR Publishing.
- WeatherSpark*. <http://weatherspark.com>. [Accessed 6 August 2017].
- Villela, Khristaan and Mary Ellen Miller, eds. 2010. *The Aztec Calendar Stone*. Los Angeles: Getty Research Institute.

SOBE EL AUTOR

Thomas L. Grigsby es doctor en antropología por la Universidad de Oregon. Investigador independiente con interés en la etnohistoria y cosmovisión de los nahuas. Entre sus publicaciones se encuentran "In the Stone Warehouse: The Survival of a Cave Cult in Central Mexico", *Journal of Latin American Lore*, 1986; "Xilonen en Tepoztlán: A Comparison of Tepoztecan and Aztec Agrarian Ritual Schedules", *Ethnohistory*, 1992 (con Carmen Cook de Leonard); "The Morning Star and the Chompola Squash Cycle in Tepoztecan Ritual". *Estudios de Cultura Náhuatl* 55, 2018.

Los significados de la palabra “atl” y su relación con los dominios de acción de Chalchiuhtlicue: palabra polisémica y naturaleza divina polifacética

The Meanings of the Word “Atl” and its Relation to the Domains of Action of Chalchiuhtlicue: Polysemic Word and Multifaceted Divine Nature

Fiona PUGLIESE

<https://orcid.org/0000-0002-1187-7487>

Université Jean-Jaurès, Toulouse (Francia)

pugliesefiona@yahoo.fr

Resumen

El presente artículo propone estudiar la envergadura del dominio de la diosa Chalchiuhtlicue. Se parte de la idea comúnmente aceptada de que dicha divinidad regía las aguas terrestres, las que engendran y conciben y que, por lo tanto, pueden ser consideradas como receptáculo de vida. A partir del análisis de los diferentes significados atribuidos a la palabra náhuatl “atl”, cuya acepción primera se refiere al agua y, por lo tanto, al principal dominio de acción de Chalchiuhtlicue, proponemos ahondar más en el papel de la diosa en otro ámbito, el de protectora de los nacimientos, papel que se ve expresado tanto en los distintos significados de la palabra “atl” como en las crónicas españolas. El estudio de las fuentes escritas y el de la polisemia del término náhuatl utilizado para expresar la palabra española “agua” contribuirán a demostrar que entender de forma limitada el término “atl” impacta en el estudio de la naturaleza de Chalchiuhtlicue, considerada como la “diosa de las aguas”. Esta denominación resulta más cómoda que exacta, pues no permite abarcar las múltiples acciones encarnadas por la diosa.

Palabras clave: atl, agua, líquidos, nacimiento, ritos, chalchihuitl.

Abstract

This article proposes to study the extent of the domain of the goddess Chalchiuhtlicue. It starts from the widely accepted idea that this divinity ruled the terrestrial waters, which engender and conceive life and, therefore, can be considered receptacles of life. From the analysis of the different meanings attributed to the Nahuatl word “atl,” whose first meaning refers to water and, therefore, to Chalchiuhtlicue’s main domain of action, we propose to delve deeper into the role of the goddess in another sphere, that of protector of births, a role that is expressed both in the different meanings of the word “atl” and in the Spanish chronicles. The study of the written sources and the polysemy of the Nahuatl term used to express the Spanish word “agua” will contribute to demonstrating that a limited understanding of the term “atl” has had an impact on the study of the nature of Chalchiuhtlicue, primarily considered the “goddess of the waters.” This denomination

Recepción: 1 de diciembre de 2021 / Aceptación: 13 de febrero de 2023



© 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>

is more convenient than accurate, as it does not allow us to encompass the multiple actions embodied by the goddess.

Keywords: atl, water, liquids, birth, rites, chalchihuitl.

En ella nacían y con ella vivían, y con ella lavaban sus pecados, y con ella morían.

Diego Durán,
Historia de las Indias de Nueva España

Introducción

Según la cosmovisión de las antiguas poblaciones del valle central de México, tanto los elementos como los fenómenos naturales podían ser regidos y hasta encarnados por las divinidades. En una sociedad en la que la agricultura constituía uno de los fundamentos más importantes del imperio, el agua era considerada un elemento sagrado, pues la pareja de los dioses acuáticos, Tlalloc¹ y Chalchiuhtlicue, encarnaba el conjunto de las aguas celestiales y terrestres.

Comúnmente llamada “diosa del agua” por ser la que regía y encarnaba las aguas terrestres, Chalchiuhtlicue estaba intrínsecamente vinculada con el significado —o, mejor dicho, los significados— de la palabra náhuatl “atl”, cuya acepción primera expresa el agua, es decir, el elemento principal que la divinidad personificaba. El dominio de acción principal de la diosa, así como el vínculo entre Chalchiuhtlicue y la palabra “atl”, se materializan a nivel onomástico, pues varios de los nombres atribuidos a la divinidad² incluyen el término “atl”, lo que confirma la asociación de la divinidad con el elemento expresado por la palabra náhuatl. Así pues, las apelaciones de “Atlantonan”, que puede traducirse como “Nuestra madre [que está] en el agua” o “Nuestra madre del lugar del agua” (Durán 1990, 2: 427),³

¹ Adoptamos el uso de la doble “l” en la ortografía del nombre “Tlalloc” en referencia a su naturaleza telúrica y al estudio terminológico llevado a cabo por Thelma Sullivan (1973) y a la adopción de tal ortografía por José Contel (1999).

² En el México antiguo los dioses gozaban de una multiplicidad de apelaciones. Cada nombre podía poner énfasis en una faceta distinta de la divinidad.

³ De *atl* (agua), *-tlan* (en), *to* (nuestro) y *nantli* (“madre”). Paso y Troncoso (1988, 136) propone la traducción “la que resplandece como el agua”: de *atl* (agua) y *tona* (resplandecer, brillar). Durán (1990, 2: 427) la menciona en su relato de la fiesta de *Ochpaniztli*.

“Acuecuyotl”, que significa “ola de agua” (Torquemada 1976, lib. VI: 80),⁴ y la de “Apozonallotl”, “espuma de agua” (Torquemada 1976, lib. VI: 80; Simeón 1977, 35),⁵ son sólo algunos ejemplos de las apelaciones atribuidas a Chalchiuhtlicue que explicitan el vínculo entre la diosa y el signo lingüístico “atl”. A pesar de que el término náhuatl “atl” ha sido traducido como “agua” cuando forma parte de los nombres de la diosa, no se le puede atribuir un significado unívoco, pues, como lo veremos más adelante, la palabra “atl” tiene una multiplicidad de significados que concuerda con la naturaleza compleja y múltiple de la diosa.

En el presente trabajo proponemos indagar en el término “atl” y sus distintos significados para demostrar en qué medida dicho vocablo polisémico deja ver la dimensión polifacética de Chalchiuhtlicue, pues el dominio de acción de esta diosa no se limitaba al control de las aguas horizontales. Tal como lo hizo Danièle Dehouve con el estudio de la palabra polisémica “xihuitl” (Dehouve 2018, 9-52) o Élodie Dupey García con el análisis de los términos usados para nombrar los colores (Dupey García en prensa),⁶ exploraremos los distintos significados de la palabra “atl” para superar las restricciones derivadas de entenderla sólo en su acepción principal de “agua”. En este sentido, el análisis de la polisemia⁷ de “atl” nos permitirá demostrar en qué medida dicha restricción ha impactado en la comprensión de la naturaleza de Chalchiuhtlicue, cuyo dominio se ha limitado al control de las aguas. Empero, como veremos más adelante, el término “atl” tiene que ser entendido de manera genérica como la expresión de los líquidos o fluidos. Esto confirma el papel omnipresente de Chalchiuhtlicue en la cosmovisión y en la vida diaria de los antiguos mexicanos, pues la diosa participaba en acciones o acontecimientos cotidianos, empezando por la llegada del ser humano al mundo.

⁴ “Acuecuyotl” podría corresponder a la duplicación del término *acueyotl*: “ola, marea, hablando del agua” (Simeón 1977, 15) o a la aglutinación de *atl* y *cuecuyotia*: “hacer olas, ondulaciones, hablando del agua” (Simeón 1977, 131).

⁵ De *atl* (agua) y *pozonallotl* (espuma).

⁶ Entre los términos polisémicos estudiados por Élodie Dupey García, podemos citar el de *tlapalli* o el de *xoxouhqui* (Dupey García en prensa).

⁷ En su artículo sobre la polisemia del término *xihuitl*, Dehouve (2018, 12) retoma la definición formulada por los lingüistas cognitivos, especialmente Evans y Green en *Cognitive linguistics*, quienes definen la polisemia como “el fenómeno en el cual una unidad lingüística única tiene significados distintos, y sin embargo relacionados”.

*Chalchiuhtlicue o la encarnación del agua y de los líquidos
como receptáculo de vida*

Tal como lo evidencia el epígrafe de este artículo, la diosa Chalchiuhtlicue ocupaba un papel central en la vida de los antiguos mexicanos, pues los acompañaba desde el principio de su vida y hasta el final de ésta. Según el cronista Diego Durán, Chalchiuhtlicue era considerada “el agua”, por lo que se la reverenciaba particularmente (Durán 1990, 2, 450).⁸ El vínculo de Chalchiuhtlicue con las aguas terrestres se explicita en la descripción de la diosa que se encuentra en el *Códice Florentino*, donde se la describe como la personificación de las aguas tanto turbulentas como apacibles (Sahagún 1950-82, lib. II: 21-22).

Sin embargo, Durán destaca varias razones por las que el agua y Chalchiuhtlicue eran particularmente honradas. En efecto, los indígenas reverenciaban al agua, primero, porque consideraban que nacían con ella, pues el bebé era bañado tras el nacimiento (Durán 1990, 2: 448). Como lo veremos más adelante, tras el parto se efectuaba toda una serie de ritos que implicaban el uso del agua (Sahagún 1950-82, lib. VI: 201-207). (Durán 1990, 2: 448) explica que, además de nacer con el agua, los pueblos “vivían con ella”, lo cual, según el cronista, significa que “el agua ayudaba a criar las sementeras y semillas que ellos comían” (Durán 1990, 2: 448). Por ser el agua la que fertiliza y fecunda los suelos, Chalchiuhtlicue era considerada una diosa nutricia. En efecto, los informantes de Sahagún explican que la diosa formaba una triada con otras dos divinidades: Huixtocihuatl, la deidad de la sal, y Chicomecoatl, la diosa del maíz, y, juntas, permitían el sustento del ser humano (Sahagún 1950-82, lib. II: 22). La encarnación del agua bajo la personificación de Chalchiuhtlicue simbolizaba, dentro del ciclo agrícola, la capacidad de fecundar y fertilizar los suelos.⁹ Por su acción, el agua permitía la germinación y el desarrollo. El agua era la que otorgaba las fuerzas necesarias para que las semillas crecieran, por lo que se la consideraba receptáculo de vida.¹⁰ Además, Durán explica que

⁸ “Fue tanto lo que los antiguos indios reverenciaron a este elemento [el agua] que fue cosa extraña la reverencia que le tenían [...]” (Durán 1990, 2, 448).

⁹ A propósito del papel de Chalchiuhtlicue como diosa de la fertilidad, véase el trabajo de Henry Nicholson (1982).

¹⁰ Véase el trabajo de Doris Heyden (1983) sobre las divinidades del agua y de la vegetación.

el agua era considerada purificadora porque “en ella se lavaban de sus pecados y mácula” (Durán 1990, 2: 449).¹¹ El mismo autor explica que, después de haber realizado sacrificios y mutilaciones, los indígenas iban a lavarse para purificarse de “los pecados cometidos” (Durán 1990, 2: 449). Finalmente, el agua acompañaba al ser humano hasta el final de su vida porque “con ella morían, lo cual era decirles que con ella lavaban los cuerpos muertos” (Durán 1990, 2: 449).

Los relatos de los cronistas del siglo xvi tienden a considerar el agua como el principal campo de acción de Chalchiuhtlicue. Sin embargo, esta diosa no sólo era la encarnación del agua terrestre bajo todas sus formas (Báez-Jorge 1988, 129),¹² sino que su espacio de acción iba mucho más allá. Estudios recientes se han interesado en la naturaleza plural de la diosa resaltando sus distintas manifestaciones y su estrecho vínculo con las deidades de la fertilidad-fecundidad.¹³ Además, según la obra de Sahagún, se consideraba también a Chalchiuhtlicue como la protectora de los nacimientos (Sahagún 1950-82, lib. VI: 202). Hasta ahora, tanto esta función de la diosa como la relación entre el “atl” y Chalchiuhtlicue en el proceso de parto han sido poco estudiados. Sin embargo, parece pertinente cuestionarnos sobre las acciones y los elementos que la divinidad podía encarnar al ser considerada una diosa asociada a los nacimientos y al elemento *atl*.

El término “atl” y sus distintos significados

En un artículo de 2018, Danièle Dehouve analizó la polisemia del término náhuatl “*xihuitl*”, estableció un diagrama de los distintos significados de la palabra y se preguntó si el empleo del término significaba la transmisión automática de la totalidad de sus significados (Dehouve 2018, 10-52). Tal como lo demostró su análisis, el término “*xihuitl*” estaba dotado de un prototipo o significado central a partir del cual se podía elaborar toda una red semántica (Dehouve 2018, 15). El estudio cognitivo llevado a cabo por

¹¹ No podemos descartar la connotación cristiana de la afirmación de Durán. En este sentido, el dominico explica que “así era el agua tenida por purificadora de los pecados y no iban muy fuera de camino, pues en la sustancia del agua puso Dios la virtud del sacramento del bautismo con que somos limpios del pecado original [...]” (Durán 1990, 2: 449).

¹² Véase también el artículo de Dehouve (2020, 7-28).

¹³ Véanse los trabajos de Nicholson (1971, 395-446; 1982, 145-59), Olivier (2001, 172-174), López Luján y Fauvet-Berthelot (2005, 54-66), Pugliese (2021, 143-186).

Danièle Dehouve nos invita entonces a reflexionar sobre los significados posibles de los términos en náhuatl, pues éstos permiten establecer una red no sólo semántica, sino también conceptual que da testimonio de la diversidad cultural de los pueblos del México antiguo.

“*Atl*” es uno de los términos cuya polisemia necesitaría una mayor indagación. Como lo mencionamos antes, la palabra “*atl*” solía utilizarse para designar el agua¹⁴ y, por lo tanto, el dominio de acción principal de la diosa Chalchiuhtlicue. Empero, la definición que nos da Rémi Siméon del término náhuatl deja vislumbrar en parte su polisemia. En efecto, Siméon define la palabra “*atl*” como “agua, orines, sincipucio, cabeza, cerebro, guerra” (Siméon 1977, 39). La primera acepción de la palabra se refiere entonces al significado central del término. Empero, la segunda acepción contribuye a la ampliación de los significados del término, pues “*atl*” también puede utilizarse para referirse a otro tipo de líquidos, como los orines. A la luz de esa segunda acepción, podemos considerar el término “*atl*” como la expresión de distintos fluidos. Más allá de los orines mencionados por Siméon, el término “*atl*” también podía ser utilizado para designar otros líquidos. En la crónica de Sahagún, la palabra “*atl*” es aglutinada con el pronombre “*to*” (nuestro/nuestra) y el abstracto “*yotl*” para formar la palabra “*tayo*”, que se refiere a la sangre (Sahagún 1950-82, lib. X: 132), también conocida como “el agua preciosa” o *chalchihuatl* (Sautron 2001, 97).¹⁵ En otro contexto, la palabra “*tayo*” sirve para designar el semen masculino (Sahagún 1950-82, lib. X: 130), mientras que el término “*cihuaayotl*”¹⁶ designa las secreciones femeninas (López Austin 2004, 617). La palabra “*atl*” también entra en la composición del término náhuatl utilizado para

¹⁴ Diego Durán explica que el vocablo “*atl*” “quiere decir agua” (Durán, 1990, 2: 449).

¹⁵ La sangre como sinónimo de vida se asocia a las menstruaciones. En efecto, la interrupción de las menstruaciones puede ser una señal del principio del embarazo. En este sentido, según Miriam López Hernández y Jaime Echeverría García, “la sangre dentro del cuerpo es el componente imprescindible para la continuidad de la vida” (López Hernández y Echeverría García 2011, 168). En el *Códice Magliabechiano* (f. 61r) se cuenta el mito de la creación de las flores. Según el relato, la mordedura hecha a la diosa Xochiquetzal por un murciélago nacido sobre una piedra tras la eyaculación de Çolçotl, uno de los avatares de Quetzalcoatl, sería al origen de las flores. Tal como lo explica Patrick Johansson (2000, 159): “el producto resultante de esta copulación digestiva es un elemento *sucio*, quizás las menstruaciones de la diosa [...]”. En efecto, Johansson (2000, 159) explica que el término “‘*çolçóatl*’ se compone de ‘*çol-*’, el cual denota lo viejo y lo sucio y ‘*cóatl-*’ que podría significar “mujer”, remitir al hecho de horadar o constituir un sintagma nominal: *tzo-atl* literalmente ‘agua sucia’, o, aunque más remotamente, ‘agua de ano’: *tzo(yo)atl*.”

¹⁶ Del náhuatl *cihua(tl)* (mujer) + *a(tl)* (líquido) + *-yotl* (sufijo que expresa lo abstracto).

referirse a la leche materna conocida entonces como “*chichihualatl*” (literalmente “líquido de pecho”), como lo veremos más adelante. Parece entonces que el término “*atl*” no es la expresión unívoca del agua, sino del conjunto de los líquidos que componen al ser humano: el agua, los orines, pero también la sangre, la leche y las secreciones masculinas y femeninas, es decir todos los líquidos que intervienen a lo largo de la vida humana. Las otras acepciones del término “*atl*” se refieren, según Rémi Siméon, al sincipicio, parte de la cabeza o cerebro (Siméon 1977, 39), significado que dista bastante de los que acabamos de enunciar, pero que aclararemos más adelante. En cuanto a la última acepción, “guerra”, ésta parece aludir al difrasismo “*atl tlachinolli*”, el agua y la hoguera, que expresa metafóricamente el concepto de guerra (Garibay 1940, 113).

Chalchiuhtlicue y el elemento atl en el proceso de parto

Los distintos significados del término “*atl*” nos llevan entonces a indagar los vínculos que pueden establecerse entre Chalchiuhtlicue y el sentido múltiple de la palabra, pues esta diosa era la que encarnaba el agua, acepción primera y principal del término “*atl*”. En efecto, tal como escribió Danièle Dehouve a propósito del dios vinculado al elemento *xihuitl*: “Xiuhtecuhtli es también el dueño del *xihuitl* en todos sus significados polisémicos” (Dehouve 2018, 23). En este sentido, podríamos considerar a Chalchiuhtlicue como la dueña del *atl* por ser también Atlantonan-Apozonalotl-Acuecuyotl, o sea la encarnación del *atl*.

Si bien es claro el papel de Chalchiuhtlicue como diosa acuática, es decir como personificación del *atl* bajo su significado principal de “agua”, la polisemia del término *atl* y el papel de protectora de los nacimientos atribuido a la divinidad nos invitan a indagar la relación que podría establecerse entre los significados secundarios de la palabra náhuatl y esta faceta de la diosa dueña del elemento *atl*. En efecto, si *atl* es el agua cuando se considera a Chalchiuhtlicue como diosa acuática, ¿qué tipo de flujo puede ser cuando la divinidad ya no es sólo la diosa del agua, sino la que se relaciona con los nacimientos? Según el *Códice Florentino*, la partera recibía un discurso dirigido principalmente a Chalchiuhtlicue a lo largo de los rituales efectuados tras la llegada de la criatura (Sahagún 1950-82, lib. VI: 201-07). Como veremos, por estar asociada esta divinidad con la palabra náhuatl “*atl*”, resulta que la partera se dirigía a Chalchiuhtlicue durante la

ceremonia de nacimiento porque esta diosa no sólo favorecía el renacimiento espiritual del niño mediante el poder purificante y limpiador del agua preciosa, sino que también participaba en los procesos de concepción, preñez, parto y crecimiento. Como lo demostraremos más adelante, por ser la dueña del *atl*, Chalchiuhtlicue era la diosa del agua y la del conjunto de los líquidos preciosos generadores de vida. Era ella la que generaba y permitía los nacimientos, la que daba cuerpo a los hombres no sólo porque los alimentaba, sino también porque los constituía.

La rotura de aguas, el parto y el niño atzintli o “gota de agua”

Considerar a Chalchiuhtlicue como protectora de los nacimientos y asociarla con el elemento “*atl*” parece evidenciar el papel imprescindible de la diosa en el proceso de parto. En efecto, al ser la expresión del agua, de la sangre, de la leche, de los orines o de las secreciones femeninas y masculinas, *atl* podría tener el significado prototípico de líquido vital. Por ello, a la luz de la polisemia del término náhuatl y del vínculo de éste con la protectora de los nacimientos (Chalchiuhtlicue), nos parece que la diosa podría ser la que encarnaba los distintos flujos que intervienen a lo largo del proceso de preñez y de parto.

En el *Códice Florentino*, varios discursos parecen remitir a la intervención de Chalchiuhtlicue en diferentes etapas del proceso de concepción y parto, mostrando esto las múltiples facetas de la diosa y las distintas acciones que podía personificar. Por lo tanto, una de las etapas del proceso de parto con la que podría estar asociada Chalchiuhtlicue sería, primero, el fenómeno de rotura de aguas. Cabe recordar que una de las funciones atribuidas a la diosa era la de soltar el agua de sus manos (Sahagún 1950-82, lib. XI: 247), pues se consideraba a Chalchiuhtlicue como la que dejaba fluir los líquidos contenidos en las montañas.¹⁷ Empero, parece que el papel de

¹⁷ “La gente de aquí, de la Nueva España, los ancianos dicen que de allá provienen [los ríos], de allá salen de Tlallocan, porque son propiedad de la diosa llamada Chalchiuhtlicue y salen de ella; pero también decían que el cerro tiene una cara oculta, solo su cumbre es de tierra, de piedra, pero se parece a una olla, [es] como una casa llena de agua y, allá, si alguien quisiera destruir la montaña, el mundo estaría cubierto por las aguas. Por eso ellos dieron el nombre de *altepetl* (agua-cerro) a los asentamientos dicen que las corrientes acuáticas vienen del interior del cerro. Desde allá, Chalchiuhtlicue las deja fluir de sus manos” (Sahagún 1950-82, lib. XI: 247). La traducción es nuestra. Véase también el trabajo

controladora de los flujos que incumbía a Chalchiuhtlicue abarca una dimensión mucho más general, pues la diosa también podría ser considerada como la que controlaba flujos humanos como el líquido que envuelve al feto. Según el tratado de idolatrías de Ruiz de Alarcón, se atribuía el nacimiento de un niño a la diosa con falda de jades, Chalchiuhtlicue, pues este autor explica que, tras el nacimiento, se realizaban rituales dedicados al agua porque se la consideraba como el origen de la vida. La partera se dirigía así a la diosa:

Tla xihualhuian nochalchiuhxical, Ea, ven acá, tú mi preciosa Xicara, y
 nona chalchicueye; ye nican tic-altiz, también tú la que tienes por sayas
 ye nican ticpopaz in momac tlacat, piedras preciosas (dicelo por el
 in momac o yol. agua), que ya es llegada la hora,
 quando aquí as de labar, y limpiar a
 el que tubo vida por ti, y nació en tus
 manos (Alarcón 1892, 196).

El discurso pronunciado por la partera demuestra que se consideraba al “agua” como el elemento primordial a la llegada del niño, pues tal como lo evidencia el final del discurso traducido por Ruiz de Alarcón, Chalchiuhtlicue, por ser el “agua”, era la que daba vida y permitía el nacimiento de la criatura. ¿Podría eso ser una referencia al crecimiento del feto y al ambiente húmedo y acuoso en el que crece, es decir el líquido amniótico, el mismo líquido que fluye tras la rotura de la bolsa de aguas y que precede la llegada del bebé? En su manual de extirpación de idolatrías, Jacinto de la Serna, hablando del parto, explica que en el proceso de nacimiento se consideraba el agua como “el principal ingrediente de esta acción”. Parece aludir entonces explícitamente al fenómeno de rotura de aguas: “Tienen a el agua por principal ingrediente de esta acción, porque le atribuyen el nacimiento de la criatura, pareciéndoles, que es lo primero que toca a el cuerpo, porque en naciendo le llevan con ella, y quitan la sangre, que sacó del vientre de su madre” (Serna 1892, 398).

Según Jacinto de la Serna, el “agua” era considerada el primer elemento que tocaba el cuerpo del hombre. Sería entonces el ingrediente que permitiría la expulsión del niño y de la sangre fuera del vientre materno. El “agua”

de José Contel (2016, 89-103). Agradecemos a Patrick Johansson por su revisión del conjunto de las traducciones de este artículo y por sus sugerencias y comentarios.

permitiría entonces el inicio del proceso de nacimiento. Empleamos el término “agua” en referencia a la traducción española de la palabra náhuatl “*atl*”. Sin embargo, en el marco del parto, el “agua” alude al líquido amniótico. Parece entonces que el término “agua” no es el más apropiado. La polisemia del término *atl* y el sentido prototípico de líquido vital podrían llevarnos a añadir un nuevo significado al vocablo náhuatl, el de “líquido amniótico”. En este sentido, por ser la dueña del *atl*, Chalchiuhtlicue sería entonces, en el marco del proceso de nacimiento, la que libera o suelta los líquidos acuosos, la que provoca la rotura de aguas, la que deja fluir el líquido precioso que anuncia la llegada del niño.

La percepción que tenían los habitantes del México antiguo respecto al proceso que precede al parto y a la llegada del niño nos lleva a abordar el caso de la naturaleza propia del recién nacido y su asociación con el líquido, pues tiene un papel fundamental en su concepción-creación porque es el elemento que lo compone y que le da cuerpo. Cuando la mujer se sentía preñada, los antiguos mexicanos utilizaban el término náhuatl “*chipini*”, que puede traducirse como “caer en gota”, que también encontramos en el libro VI del *Códice Florentino*: “*In iquac chipini, in motlalia piltzintli*” (Sahagún 1950-82, lib. VI: 135), que Alfredo López Austin traduce como “cuando se coloca (el niño en el vientre materno), cuando cae en gota el niño” (López Austin 1980, 1: 227). En su *Historia general*, Sahagún no conserva los giros metafóricos y traduce la versión náhuatl con la siguiente frase española: “después que ya la recién casada se siente preñada [...]” (Sahagún 1988, lib. VI: 392). Después, cuando el embrión había llegado a los tres o cuatro meses, se le designaba como “*chipinpiltzintli*” (Sahagún 1950-82, lib. VI: 152), o sea “el pequeño niño que cae como gota de agua”¹⁸ o como “el pequeño niño gota de agua”.¹⁹ La asociación entre el recién nacido y el líquido no se restringe al estado de embrión, pues el niño joven era considerado como un ser cuya naturaleza era, al principio de su vida, líquida. En su estudio sobre la cuestión de la identidad lingüística, Sybille de Pury-Toumi se interesa por el léxico náhuatl usado por los pueblos de tradición oral del centro de México y explica que la etimología del término “*pilli*”, que significa “niño”, viene del náhuatl clásico, pues “está formado a partir de la misma raíz que *piloa* ‘colgar, hacer caer’ y se traduce literalmente como ‘el

¹⁸ De *chipin* (que cae como gota de agua) + *pilli* (niño) + *tzintli* (sufijo que indica respeto, afecto, gentileza y compasión) (Siméon 1977, 730).

¹⁹ De *chipincayotl* (gota de agua) + *pilli* (niño) + *tzintli* (sufijo que indica respeto, afecto, gentileza y compasión) (Siméon 1977, 730).

que cae” (Pury-Toumi 1997, 151). En efecto, el recién nacido era concebido como un ser líquido al que se denominaba como “*atzintli*”²⁰ (Pury-Toumi 1997, 151), término que evoca una pequeña cantidad de agua o líquido (Siméon 1977, 44). En el *Códice Florentino*, ese término puede preceder al de “*piltzintli*” (Sahagún 1950-82, lib. VI: 142), que significa “niño”,²¹ o también puede reemplazarlo del todo (Sahagún 1950-82, lib. VI: 138).

Esta referencia a la criatura como ser líquido podría explicar la acepción del término “*atl*” como parte de la cabeza o como “sincipucio” (Siméon 1977, 39). En efecto, nos parece que el término “*atl*” podría evocar las fontanelas del niño, es decir, la parte de la cabeza que todavía está por consolidarse y desarrollarse tras el parto. En este sentido, en su *Vocabulario*, Alonso de Molina asocia efectivamente la palabra “*atl*” a la “mollera de la cabeza”, que corresponde entonces a las fontanelas del bebé (Molina 1571, 8). Efectivamente, cuando nace la criatura las fontanelas son zonas desprovistas de huesos que permiten que la cabeza del niño pueda ajustarse durante el parto. Según nuestra hipótesis, la idea de que la criatura es un ser todavía líquido podría resultar de la naturaleza membranosa de las fontanelas que permite a los huesos del cráneo del feto y de la criatura desarrollarse conforme evoluciona el encéfalo. Esta naturaleza blanda y membranosa pudo haber sido considerada como una parte “líquida” del bebé denominada con el término “*atl*”. En este sentido, Alfredo López Austin (1980, 1: 322) subraya que otro término para referirse al niño es el de “*oc atl*”, que significa “todavía agua” (Siméon 1977, 39) o “todavía líquido”. Según él, la asociación del niño recién nacido, el que todavía no habla, con el elemento líquido también se justifica por el hecho de considerar a los niños como seres cuya gestación y cuyo nacimiento se efectuaban en estado líquido, pues sólo los cuidados de la madre podían permitir pasar del estado líquido al estado sólido,²² es decir a la etapa superior que se sitúa cerca de los seis años.

Durante la concepción, la gestación y el parto, el líquido parece ser entonces el elemento inherente a la supervivencia del embrión, el cual,

²⁰ De *a(tl)* (agua) + *-tzintli* (sufijo que indica respeto, afecto, gracia, gentileza y compasión) (Siméon 1977: 730).

²¹ De *pilli* (niño) y *-tzintli* (sufijo que indica respeto, afecto, gentileza y compasión) (Siméon 1977, 730).

²² “el niño es un ser que nace líquido (*oc atl*) y que a partir de los cuidados maternos va solidificándose. El hombre adquiere dureza plena en la vejez, cuando se dice que es duro (*chicáhuac*), recio (*pipinqui*)” (López Austin 1985, 9).

conforme pasan los años, se va transformando en un ser cada vez más sólido. El elemento líquido o *atl* es, entonces, el que constituye al ser humano, pues *atl* es la expresión del agua, de la sangre, de la leche y de los orines. Además, es también este elemento el que da cuerpo al individuo, pues es la expresión de las menstruaciones y del semen, los flujos corporales de la mujer y del hombre. Finalmente, el *atl* es también el que está presente a lo largo del desarrollo del feto que evoluciona en un ambiente acuoso caracterizado por la presencia del líquido amniótico, líquido que, al evacuarse del cuerpo de la madre, anuncia el parto. Esta omnipresencia del elemento líquido podría explicar entonces por qué se concebía al niño recién nacido como a un ser todavía dotado de una naturaleza líquida. En este contexto, aludir al término “*atl*” bajo la palabra “agua” no resultaría correcto, pues este término, por una parte, evoca el conjunto de los líquidos sagrados, los que participan en dar vida y cuerpo al individuo y, por otra parte, permite aludir a una zona blanda, membranosa y hasta considerada probablemente como “líquida” de las criaturas.

La lactancia o el atl que nutre (el chichihualatl)

Si bien el elemento líquido estaba particularmente presente en el proceso de embarazo y de parto, seguía jugando un papel determinante tras la llegada del recién nacido, pues lo constituía. Otro significado del término *atl* que puede ser asociado a la crianza y a la naturaleza líquida del recién nacido sería el de “leche”, que se traduce en náhuatl como “*chichihualatl*” (de *chichihualli*, pecho, y *atl*, líquido). El término *chichihualatl* se traduciría entonces como “líquido de pecho”. Nuevamente podemos ver que el término “*atl*” abarca una realidad mucho más amplia de lo que deja suponer la traducción recurrente de este término como “agua”. Al ser asociado con el embarazo y el nacimiento, la palabra “*atl*” también se refiere a la fuente de alimentación de la criatura: la leche materna.

La lactancia tenía una gran importancia para los nahuas, pues entre éstos se alimentaba a los niños durante varios años (López Austin 1980, 1: 322). En este sentido, cabe preguntarse si se podría considerarse al niño como a un ser “*oc atl*” “todavía líquido”, no sólo debido a las fontanelas que se fortalecen conforme pasa el tiempo, sino también porque su alimentación se basaba principalmente en la leche materna. ¿La transición entre una comida líquida y otra sólida podría influir en la solidificación de la criatura?

Desafortunadamente no hay muchos documentos que traten de la lactancia en la época prehispánica. Sin embargo, tanto el *Códice Borgia* (láminas 16-17) como el *Vaticano B* (láminas 41-42) representan a diosas que están dando el pecho. Entre estas diosas, identificamos a Chalchiuhtlicue.

La polisemia del vocablo náhuatl “atl” muestra entonces que el significado principal de “agua” que le ha sido otorgado restringe considerablemente la red semántica y conceptual asociada a este término. En ese sentido, Chalchiuhtlicue, la dueña del *atl*, no sería sólo la diosa del agua que fecunda y fertiliza, sino también la de todos los líquidos vitales que participan en el proceso de fecundación, de parto y de postparto.

Los rituales de nacimiento y el atl como agua sagrada

El involucramiento de Chalchiuhtlicue en el proceso de concepción, parto y nacimiento se evidencia a través de una serie de ritos efectuados por la partera a lo largo de los cuales el líquido cobraba un papel destacado. Las pormenorizadas descripciones de los rituales mencionados en el libro VI del *Códice Florentino* de Sahagún resaltan la omnipresencia del culto a Chalchiuhtlicue, pero también parecen evidenciar los vínculos entre la diosa y los distintos flujos que personificaba durante todo el proceso de preñez, parto y postparto.

El “bautismo” o baño prehispánico y el renacimiento del ser mediante el atl

Entre los rituales de nacimiento cabe mencionar la ceremonia que Sahagún califica de “bautismo”, término cuya connotación cristiana es discutible. La partera realizaba el ritual del baño con los familiares antes de la salida del sol y pronunciaba las palabras siguientes:

Quauhtli, ocelutl, tiacauh, telpuchtli,	Águila, jaguar, guerrero, mi hijo
noxocoihuh: otimaxitico in tlalticpac,	pequeño: has llegado a esta tierra, te
omitxalmioali in monan, in mota in	han enviado tu madre, tu padre,
ome tecutli, in ome cioatl, otipitzaloc,	Ometecuhtli, Omecihuatl, has sido
otimamalioac in muchan in omeio-	modelado, has sido creado en tu
can, in chicunauhnepaniuhcan:	casa en el Omeyocan, en los nueve

omitzmomacauili in tloque, naoaque in topiltzin in Quetzalcoatl. Auh in axcan ma itech ximaxiti in monantzín in chalchiuhtli icue, in chalchiuhtlatonac (Sahagún 1950-82, lib. VI: 202).

pisos.²³ Date a Tloque Nahuaque,²⁴ a nuestro hijo Quetzalcoatl. Y ahora acércate a tu venerable madre, Chalchiuhtli icue, Chalchiuhtlatonac.²⁵

En esta parte del discurso se evoca la creación del niño por la pareja dual suprema, Ometecuhtli y Omecihuatl, padre y madre de todos los dioses. Pero Chalchiuhtlicue es la diosa a la cual se alude en este ritual, pues se trata de un rito llevado a cabo con el uso del *atl* bajo su acepción de agua. Tras su discurso, la partera tocaba los labios del niño con el agua y se dirigía otra vez a Chalchiuhtlicue:

Ximocuili, ximocelili: izcatqui inic tinemiz inic tijoliz tlalticpac, inic titzmoliniz, inic ticeliaz : izca in techcenmaceuh, in toiolca, in tonenca tlalticpac, ximocuili (Sahagún 1950-82, lib. VI: 202).

Tómala, recíbela, ella está acá para que existas, para que vivas en la tierra, para que crezcas, para que te desarrolles: fue nuestro merecimiento, nuestro sustento [para que] pudiéramos existir en la tierra. Tómala.²⁶

El carácter sagrado del *atl* como expresión del agua es indudable, pues la partera lo evoca explícitamente. En efecto, ella explica al niño que el agua que recibe es el elemento que le va a permitir desarrollarse y vivir. Tras

²³ López Austin define el *chicunauhnepanihcan* como “el lugar en el que se superponen nueve veces las fuerzas celestes y las del mundo de los muertos, el torzal formado por la corriente caliente y la corriente fría” (López Austin 1994, 91). Sobre el significado del *chicunauhnepanihcan* y su posible asociación con Tamoanchan, véase López Austin (1994, 89-93).

²⁴ Según Doris Heyden, Tloque Nahuaque podría ser uno de los nombres de Tezcatlipoca (Heyden 1989, 83). Para Patrick Johansson, la locución “*Tloque Nahuaque*” podría ser una deformación franciscana del difrasismo náhuatl “*In tlaloque in ahuaque*” que significaría “los tlaloque, los dueños del agua” y, por extensión, las nubes (comunicación personal agosto 2022).

²⁵ La traducción es nuestra.

²⁶ La traducción es nuestra.

esas palabras, el ritual continuaba y, con su mano mojada, la partera tocaba el pecho del niño diciendo:

Izca, in matlalatl, in toxpalatl: in quipaca, in chipaoa in toiollo, in catoc-tia in catzaoliztli: xicmocui, ma quiqaltli, ma quiiectli in moiollotzin, ma quichipaoa Sahagún 1950-82, lib. VI: 202).

Aquí está el agua verde-azul,²⁷ el agua amarilla, ella lava [y] limpia nuestro corazón, limpia la suciedad: Tómala [el agua], que sea buena, que mejore, que rectifique tu corazón, que lo purifique.²⁸

Luego, la partera tomaba un poco de agua y la vertía en la cabeza del niño diciendo:

Noxocoioh notelpuchtzin: ma xicmocui, ma xicmolili in iatzin tlatitpaque, in tonenca, in toiulca, in tocetica: in techipaoani, in teahaltiani, ma motlacapan iauh, ma motlacapan nemi in ilhuicaatl, in matlalatl, in xopaleoac: ma quiquani, ma quipolo: in quenami timacoc, ic tapana-loc in ioaian in aquallotl, in aiciotl: ca oc imac ticaalo in timaceoalti, ca oc ie quimati in tonan in chalchih-tli icue (Sahagún 1950-82, lib. VI: 202).

Mi hijo pequeño, hijo mío, tómala, recibe el agua preciosa de nuestro Señor de la tierra, nuestra comida, nuestra subsistencia, nuestro frescor, lo que purifica, lo que limpia a la gente, que penetre tu costado, que viva en tu ser el agua verde-azul, el agua muy verde-azul: que ella aparte el mal, que destruya el vicio que se te ha dado en la noche: nosotros los hombres siempre estamos entre sus manos, considera que ella es, ante todo, nuestra madre Chalchih-tlicue.²⁹

²⁷ Según Élodie Dupey García (en prensa), la locución “*in matlalatl, in toxpalatl*” era usada para designar las aguas. El término “*matlalatl*” se compone del radical “*matlalli*”, que designa un color “azul tirando a verde o verde-azul oscuro” (Dupey García en prensa). La misma autora plantea la idea de que “se privilegiaba el empleo de *matlalli* para expresar matices de azul bajo forma líquida” (Dupey García en prensa). Sobre el término náhuatl “*matlalli*” y sus significados y traducciones, véase el trabajo de Dupey García (en prensa).

²⁸ La traducción es nuestra.

²⁹ La traducción es nuestra. En este fragmento hay que destacar la posible interpolación cristiana y la asimilación del rito indígena al ritual cristiano del bautismo que se notan con las referencias a la suciedad, a la purificación y al pecado original.

El ritual se concluía con el baño del recién nacido y con estas últimas palabras:

Xictlalcaui, ximiquani: axcan oc ceppa ioli, tlacati, in piltzintli: axcan oc ceppa qualtia, oc ceppa iectia, oc ceppa quipitza, quimamali in tonan in chalchiuhtlicue (Sahagún 1950-82, lib. VI: 202).

Déjalo [el mal], abandónalo: tras lo cual ahora el niño llega otra vez al mundo, nace de nuevo: después de lo cual ahora se vuelve otra vez bueno, se vuelve otra vez virtuoso, luego nuestra madre Chalchiuhtlicue lo forma y lo trae otra vez.³⁰

La parte final del discurso alude a la participación de Chalchiuhtlicue en el proceso de concepción y de alumbramiento, pues era ella la que daba forma y la que traía. Es decir que era Chalchiuhtlicue quien daba cuerpo al niño y quien provocaba su llegada. En este sentido, esta parte del discurso podría referirse a las otras acepciones del término *atl* y a los líquidos vitales como los flujos corporales que crean al embrión y al líquido amniótico que permite su desarrollo. Tras el discurso y el baño, la partera tomaba al niño y lo levantaba hacia el cielo para presentarlo a los seres supremos. También lo presentaba al Sol. Después de estos rituales, se otorgaba el nombre al niño. El ritual era casi lo mismo si la criatura era niña. Tal como en el caso del niño, la partera tocaba los labios de la niña con el agua:

Izcatqui in monantzin, in tocennan, in Chalchiuhtli icue: xicmocuil, xicmocelili, ximocamachalolti: izcatqui inic tinemiz, inic tiultinemiz tlalticpac (Sahagún 1950-82, lib. VI: 205).

He aquí tu madre, la madre nuestra que todos tenemos en común, Chalchiuhtli icue: tómala, recíbelas en tu boca: ésta es con que has de vivir, con que has de vivir virtuosamente en la tierra.³¹

³⁰ La traducción es nuestra. Según Patrick Johansson este fragmento también podría mostrar una posible interpolación cristiana. La locución náhuatl “*oc ceppa*”, que significa “otra vez” o “nuevamente”, podría ser interpretada como la expresión del renacimiento del ser indígena entendido por los religiosos como la posibilidad de renacimiento espiritual mediante la conversión al cristianismo realizada gracias a la ceremonia del bautismo (comunicación personal agosto 2022).

³¹ La traducción es nuestra.

Luego la partera tocaba el pecho de la niña con su mano mojada y decía “Tómala recíbela [el agua]: ésta es con lo que has de crecer, con lo que has de desarrollarte. [He aquí la que] beberemos, ella te purificará, ella hará crecer lo precioso, lo que llamamos precioso: que es nuestro corazón, pero ante todo es tu hígado” (Sahagún 1950-82, lib. VI: 205-206).³² Los verbos empleados son los mismos que en el caso de un niño. Sin embargo, cabe destacar la mención al corazón y al hígado que crecen bajo la influencia del agua. Luego, la partera mojaba la cabeza de la niña y decía:

Izcatqui in itzic, in celic in Chalchiuhtlicue, in cemicac itztica: in aic quitta, in aic itech aci in cochizteu-itzoctli, in cochiziaiatli: ma motlan iauh, ma mitzmonauatequili: ma icuexanco, ma imacochco mitzmaquili: inic titztinemiz talticpac (Sahagún 1950-82, lib. VI: 206).

Recibe [del agua] el frescor, el verdor de Chalchiuhtlicue que siempre está despierta y que nunca descansa ni duerme ni está dormida: viene a tus lados, que te abraza, que te lleve en su regazo, en sus brazos: así podrás empezar a vivir en la tierra.³³

Finalmente, la partera bañaba a la niña y concluía su discurso pidiendo a Chalchiuhtlicue que protegiera a la recién nacida de las malas influencias (Sahagún 1950-82, lib. VI: 206). Tanto en el caso del discurso para el niño como en el del discurso para la niña, el procedimiento y las palabras eran bastante similares. Destacamos entonces cuatro grandes etapas rituales: primero la partera toca los labios del niño o de la niña con el agua, luego toca el pecho del recién nacido con el agua, después toca la cabeza de la criatura y termina bañándola enteramente.

Las pormenorizadas descripciones nos permiten descubrir una práctica religiosa importante para los antiguos mexicanos a lo largo de la cual el uso del *atl* implicaba la realización de un culto dirigido a Chalchiuhtlicue. Durante los rituales de postparto, el *atl* era considerado agua sagrada por ser el elemento que permitía el renacimiento del niño. Pero, aunque el estudio de estos rituales permite corroborar las relaciones entre la diosa y el *atl*, no

³² La traducción es nuestra. La versión náhuatl es la siguiente: “Xicmocuilli, xicmoceli: izcatqui inic titzmoliniz, inic ticeliaz, in quixitiz, auh in quichipaoaz, auh in quitzmolinaltiz in tlaçotli, in motocaiotia tlaçotli: iehoatl in toiollo: oc cenca iehoatl in eltapachtli” (Sahagún 1950-82, lib. VI: 205-206).

³³ La traducción es nuestra.

se puede negar que la ceremonia tiene mucho que ver con la liturgia cristiana y sobre todo con el ritual del bautismo. En ambos casos se trata de limpiar o purificar a la criatura y, cuando la partera toma el agua para tocar la boca, el pecho y la cabeza del niño, todo apunta hacia el signo de bendición de la cruz asociado al ritual cristiano.³⁴ Según Alain Musset (1991), las correspondencias entre el ritual indígena y la práctica cristiana podrían resultar de una mala interpretación del ritual prehispánico o de la materialización del sincretismo que ya estaba presente en el territorio. A pesar de ello, parece claro que el vínculo entre la diosa Chalchiuhtlicue y el *atl* como expresión del agua sagrada permanece, aunque el contexto pueda haber sido afectado por la evangelización. En este sentido, a pesar de la posible interpolación cristiana en cuanto a la ceremonia indígena del baño, el líquido sigue siendo considerado como un elemento sagrado encarnado por una fuerza divina.

*El atl como agua que permite la implantación
de los centros anímicos*

En el análisis del discurso recitado por la partera tras el nacimiento de una niña hemos evocado el poder del agua como elemento asociado al hígado y al corazón (Sahagún 1950-82, lib. VI: 205-206). En el caso del recién nacido, no sólo se utilizaba el agua para limpiar y purificar al niño, también se usaba para la implantación definitiva de los tres centros anímicos del ser humano: el *tonalli*, el *teyolia* y el *ihiyotl*.

Tal como lo explica Alfredo López Austin en su obra *Cuerpo humano e ideología*, el *tonalli* era sobre todo “una fuerza que determinaba el grado de valor anímico del individuo; que le imprimía un temperamento particular, afectando su conducta futura, y que establecía un vínculo entre el hombre

³⁴ Alain Musset (1991, 20) explica que “Toda la ceremonia descrita por Sahagún presenta un carácter indígena muy presente. Empero, sería dudoso aceptarlo tal cual, sin interrogarse sobre los aspectos que parecen resultar de la tradición cristiana. En efecto, [...] Sahagún equipara el rito indio al bautismo y la descripción que hace, solo puede confirmar esta opinión. Si bien es Chalchiuhtlicue la que se honra, a través del lenguaje metafórico de los indios, son las Santas Escrituras las que traslucen. Cuando la partera habla de suciedad que mancha al recién nacido, es difícil no pensar en el pecado original. Cuando ella toca los labios, el pecho y la frente del niño con el agua que acaba de recoger, ¿qué le falta para parecerse al rito cristiano? En ese sentido, Sahagún señala que ella imita la imposición del aceite y del crisma a los niños”. La traducción es nuestra.

y la voluntad divina por medio de la suerte” (López Austin, 1980, 1: 233). La entidad anímica se situaba en la cabeza, y era el Sol el que la insuflaba. Cuando la criatura llegaba al mundo se la colocaba cerca del fuego durante cuatro días para que se le pudiera atribuir su *tonalli*:

Auh ihuan in nahuilhuitl in huel quipia tletl; aquenman cehui; xotlatica, hualantica, huahualantica. Mopipitztica; huel quicpehua; huel ic peuhlica [...] ixquichica in ontlami nahuilhuitl, anozo in oc izquilhuitl caltizque (Sahagún 1950-82, lib. IV: 111).

Y durante cuatro días cuidaban al fuego, en ningún momento se apagaba, el carbón ardía, el fuego que chisporroteaba crecía, el fuego que chisporroteaba crecía mucho. [...] hasta que pasaron los cuatro días u otro cuatro más para que bañaran [al niño] en el agua.³⁵

La parte final indica que se utilizaba el fuego a la espera de que el niño adquiriera su *tonalli* definitivo gracias a la acción del baño ritual, el cual no era sólo un acto de purificación, sino también el momento crucial en el que la criatura iba a recibir su identidad y las características que lo constituirían. No se honraba al *atl* como agua sólo por sus virtudes, sino también por su protección. Empero, a veces podía ocurrir que el *tonalli* saliera del cuerpo de su dueño, quien estaba condenado a caer enfermo mientras la entidad anímica no retornara a su lugar (Ruiz de Alarcón 1892, 198). En estos casos, nuevamente se utilizaba el agua y se invocaba a Chalchiuhtlicue para solucionar el problema. Para saber si el enfermo había perdido su *tonalli*, se disponía al niño frente al agua para averiguar si era posible distinguir en el reflejo la luz asociada a la entidad anímica. Durante esta práctica, el *atlantlachixqui*, el que mira las cosas en el agua, se dirigía al agua. Cuando se establecía el diagnóstico, era el agua la que tenía que currar a la criatura. Ruiz de Alarcón explica cómo se restituía el *tonalli* al enfermo:

Acabado este encanto y conjuro, ostentando que ya hallaron el tonal, tratan de restituirlo al niño, lo qual hazen comunmente tomando en la boca del agua conjurada, y poniéndosela al niño en la mollera, o auiendose puesto rostro a rostro con la criatura, le roçian con ella, asombrándolo con el rocío; otras le ponen también del agua entre las espaldas, y con estas çeremonias vanas diçen que le restituyen su tonal y hado y que ya estan saños, y luego lo prueuan unos poniendo el rostro

³⁵ La traducción es nuestra.

sobre el vaso de agua donde lo ven, y a el rostro claro, mayzes, y de la medida de las maños diçen les sale favorable [...] (Ruiz de Alarcón 1892, 199).

De este modo, el papel cobrado por el agua en los ritos de atribución y restitución del *tonalli* era fundamental, pues simbolizaba las fuerzas frías que se combinaban con las calientes del fuego para que ambas formaran las fuerzas vitales necesarias para el renacimiento del ser humano (López Austin 1994, 211).

La segunda entidad anímica que componía al ser humano era el *teyolia* y se situaba en el corazón. Según Alfredo López Austin, el *teyolia* se otorgaba al niño en el vientre materno, es decir a lo largo del proceso de embarazo (López Austin 1980, 1: 254). Sin embargo, según el historiador mexicano, las aguas del baño eran necesarias para que limpiaran a la criatura ya que éstas debían quitar las suciedades acumuladas en el vientre de la madre (López Austin 1980, 1: 254). La tercera entidad anímica era el *ihiyotl*, situado en el hígado. Éste también se le insuflaba al niño durante el embarazo, pero sólo el contacto con las aguas lustrales del baño podía concederlo de manera definitiva, ya que se vertía agua en el lugar donde se situaba el *ihiyotl*:

Xicmocuilí, xicmocelili, izcatqui inic titzmoliniz, inic ticeliaz. In quixitiz, in quichipahuaz, auh in quitzmolinaltiz in tlazotli, in motocayotia tlazotli, yehuatl, in toyollo, oc cenca yehuatl in eltapachtli (Sahagún 1950-82, lib. VI: 205-206).

Tómala, acógela, esta es con lo que has de crecer, con lo que te desarrollarás, he aquí la que bebemos, ella te purificará, y ella hará crecer lo precioso, lo que llamamos precioso: que es nuestro corazón y, ante todo, es tu hígado.³⁶

Antes de la implantación de los tres centros anímicos, se utilizaba el agua para que el cuerpo del niño pudiera recibir los componentes esenciales para su supervivencia y constitución.³⁷ El culto omnipresente a Chalchiuhtlicue en los ritos de nacimientos y de postparto se justifica

³⁶ La traducción es nuestra.

³⁷ Tal como lo explica Alfredo López Austin: “las aguas lustrales alejaban las malas influencias que habían ocupado el cuerpo del recién nacido, como si fuese necesaria una limpieza de los centros anímicos antes de que se implantaran las entidades definitivas por medio del baño ritual” (López Austin 1980 1, 259).

entonces por el papel central del *atl* bajo sus distintas formas. Las distintas acepciones del vocablo *atl* demuestran entonces una diversidad de significados relacionados entre sí por su naturaleza líquida. Si bien el término náhuatl *atl* ha sido frecuentemente traducido como agua y considerado como la propiedad de Chalchiuhtlicue, la indagación de la polisemia de la palabra ha permitido descubrir la amplitud del término *atl*, el cual no designa de manera unívoca el agua preciosa, es decir el agua que fecunda y fertiliza, sino también el conjunto de los flujos vitales que intervienen a lo largo de la vida del ser humano. En este sentido, aunque Chalchiuhtlicue ha sido considerada como la diosa del agua por ser la que encarna el *atl*, el conocimiento profundo de los significados relacionados al elemento *atl* permite observar los dominios de acción de la diosa, los cuales no se limitan a las aguas, sino que se expanden a todos los líquidos vitales, es decir a los productores de *chalchihuitl*. En este sentido, Chalchiuhtlicue no era la dueña sólo del *atl*, sino también, como lo indica su teónimo, del *chalchihuitl*.

Chalchiuhtlicue-Chalchihcihuahatl-Chalchiuhtlatonac:
tres nombres de la diosa dueña del chalchihuatl

Aunque hemos estudiado la polisemia del término *atl* y cómo ésta se refleja en la naturaleza plural de la diosa Chalchiuhtlicue, queda por esclarecer todavía el aspecto de los teónimos utilizados para dirigirse a la divinidad a lo largo de los rituales de parto. En efecto, las apelaciones utilizadas no son las que se componen explícitamente del término “*atl*”. Las parteras, por ejemplo, no se refieren a Atlantonan, sino a Chalchiuhtlicue-Chalchihcihuahatl-Chalchiuhtlatonac, tres nombres que se componen del vocablo *chalchihuitl*. Desde nuestro punto de vista, el empleo de estas apelaciones permite convocar a la diosa no sólo como dueña del *atl*, sino también como dueña del *chalchihuatl*, es decir del líquido precioso. En efecto, a lo largo de todos los rituales, hemos visto la omnipresencia del *atl* como flujo vital en la concepción, en el parto, en el baño postparto o en la alimentación del recién nacido. Sin embargo, el vínculo entre el *atl* y el *chalchihuitl* nos lleva a interpretar las tres apelaciones de la diosa como el reflejo de la creación de un elemento precioso por la acción del líquido regido por Chalchiuhtlicue.

El atl y el chalchihuitl

Tal como lo evidencia los tres nombres de la diosa en los rituales de nacimiento, Chalchiuhtlicue estaba asociada con el *atl* y con el *chalchihuitl* ya que, bajo su apelación principal, era conocida como la que llevaba su falda de jade.³⁸ Sin embargo, el término náhuatl *chalchihuitl*, al igual que la palabra “*atl*”, es polisémico. En su monografía sobre el *chalchihuitl*, Marc Thouvenot explicita los distintos sentidos metafóricos asociados al vocablo. Aunque el *chalchihuitl* designa la piedra verde de tipo jade, en su dimensión metafórica también se lo puede asociar con lo precioso, con lo puro, con lo fértil y lo abundante (Thouvenot 1982, 229). En este sentido, el *chalchihuitl* y el *atl* tienen una relación casi de dependencia e intervienen en contextos parecidos, pero son distintos, pues el *atl* es el que genera el *chalchihuitl* (Thouvenot 1982, 237). Esto quiere decir que cuando el *atl* es la expresión del agua es también el que genera los bienes preciosos y necesarios para la vida como, por ejemplo, las subsistencias. Pero más allá del ciclo vegetal, uno de los contextos en el que el *atl* y el *chalchihuitl* aparecen de manera concomitante es el de los rituales realizados tras el parto (Thouvenot 1982, 237) ya que la acción purificadora del *atl* permitía el (re)nacimiento del *chalchihuitl*, es decir del bien precioso que, en el caso del proceso de parto, designa al recién nacido. En efecto, los niños eran considerados también como *chalchihuitl* (Sahagún 1950-82, lib. VI: 113).³⁹ En este sentido, Chalchiuhtlicue era la diosa que, al encarnar el *atl*, permitía la creación del *chalchihuitl*. La diosa era no sólo la dueña del elemento *atl*, sino también del elemento *chalchihuitl*. Por sus acciones, era entonces la que encarnaba el *chalchiuhatl*, es decir el líquido precioso, el que fecunda, da vida y sustento.

A la luz de estas consideraciones, podemos pensar entonces que la denominación de la diosa bajo tres apelaciones que se componen del término *chalchihuitl* permite poner énfasis en la naturaleza de Chalchiuhtlicue como divinidad creadora. En los rituales de nacimiento, el primer teónimo utilizado por la partera es el de Chalchiuhtlicue, “Su falda de Jade”, es decir el nombre principal de la diosa. Empero, las otras dos apelaciones asociadas

³⁸ El teónimo “*Chalchiuhtlicue*” se compone de *chalchihuitl* (jade, precioso) + *-i-* (su, pronombre posesivo de tercera persona del singular) + *cue(itl)* (falda). Literalmente significa “Su falda de jade”.

³⁹ Véase también el trabajo de José Contel (2008).

a la divinidad, menos conocidas, también incluyen el lexema “*chalchihuitl*”, pues esta diosa era designada con las apelaciones de Chalchihuhcihuatl y Chalchihuhcihuatltonac (Sahagún 1950-82, lib. VI: 175-177). El nombre de “Chalchihuhcihuatl” significa “Mujer jade”, aunque, por extensión y debido al simbolismo metafórico de la piedra, también podía significar “Mujer preciosa”. Según Durán, se otorgaba el mismo nombre a otra diosa Chicomecoatl cuando se la asociaba con la prosperidad agrícola (Durán 1990, 2: 426). Chalchihuhcihuatl era entonces la mujer preciosa por ser la que concedía los *chalchihuitl*, los elementos preciosos o necesarios a la vida. Chalchihuhcihuatltonac podría también traducirse como “la que brilla como jade” (Dehouve 2017, 29). En este caso, la partícula *-tonac* correspondería al verbo “brillar”. Sin embargo, un teónimo podía contar con distintas traducciones o interpretaciones. Como en el caso de Quetzalcoatl, cuyo nombre puede traducirse como “Serpiente emplumada” o “Gemelo precioso” (López Austin 1979, 137), la apelación “*Chalchihuhcihuatltonac*” también podría tener varios significados. Proponemos entonces interpretar el nombre como “la que [da] el agua preciosa en abundancia”, pues el nombre resultaría de la aglutinación de las palabras *chalchihuitl* (jade, precioso) + *a(tl)* (agua) + *tonac* (mucho en cantidad, haber gran abundancia de cosas) (Thouvenot 2014, 437). En este sentido, el nombre de Chalchihuhcihuatltonac podría remitir a la capacidad de la diosa para regir y controlar los distintos fluidos, tal como se lo evoca en el *Códice Florentino* (Sahagún 1950-82 lib. XI: 247).⁴⁰ Como acabamos de referir, la diosa también era asociada con el proceso de rotura de aguas. En este sentido, era ella la que controlaba el flujo vinculado al parto. La apelación de “*Chalchihuhcihuatltonac*” podría ser, por lo tanto, la utilizada para evocar a la diosa bajo su aspecto de controladora de los flujos sinónimos de vida.⁴¹

Las tres apelaciones bajo las cuales se denomina a la diosa de las aguas y de los líquidos a lo largo de los rituales de parto dejan vislumbrar un posible sentido metafórico atribuido a cada una de ellas. Los bienes preciosos

⁴⁰ Esta interpretación también podría justificar el empleo del teónimo “*Chalchihuhcihuatltonac*” por parte de Torquemada al evocar la inundación de México Tenochtitlan en 1499, pues la diosa del agua fue considerada como la que provocó el hundimiento de la ciudad (Torquemada 1976, lib. II: 266). En ese contexto, mencionar a la divinidad bajo su aspecto de Chalchihuhcihuatltonac podría evocar las aguas abundantes que entraron en la capital poco después de la inauguración del acueducto de Acuecuexco.

⁴¹ Es necesario precisar que otros investigadores, como Eduard Seler (1963, 1: 44) o Henry B. Nicholson (1971, 416), asociaron este nombre al aspecto masculino de Chalchihuhcihuatl.

y puros, como las subsistencias o el maíz, eran considerados como *chalchihuitl*.⁴² Empero, cuando se alude al *atl* dentro del proceso del parto, el *chalchihuitl* designa al bien engendrado por dicho líquido, es decir la criatura. La referencia al *chalchihuitl* que aparece contenida en las apelaciones de la diosa ha sido estudiada desde su asociación con el agua, pues, al ser “Su falda de jade”, Chalchiuhtlicue era considerada como la que distribuía el agua preciosa y fecundadora. Empero, cabría preguntarse si la “falda” característica de la feminidad no podría ser una referencia a la matriz de la mujer. En este caso, Chalchiuhtlicue estaría también asociada con el útero capaz de procrear y engendrar al bien precioso, es decir al niño. La mujer preciosa o Chalchiuhcihuatl podría ser también la que se encuentra en capacidad de otorgar lo sagrado, es decir no sólo la capacidad de procrear, sino también la de concebir y llevar a cabo el parto. Finalmente, Chalchiuhtlatonac, la que distribuye el líquido precioso en abundancia, sería la que interviene al traer al mundo a la criatura, la que provoca la rotura de aguas anunciadora de la llegada del niño.

Conclusión

Al ser la diosa de las aguas preciosas, Chalchiuhtlicue encarnaba no sólo un elemento indispensable para la supervivencia de todo tipo de especies, sino también era la que personificaba las aguas como receptáculo de vida. Esto, entonces, definía a Chalchiuhtlicue como diosa intrínsecamente asociada a los conceptos de fecundación, procreación, preñez, parto y crecimiento. Empero, el dominio de la divinidad no se limitaba al de las aguas, pues personificaba los distintos significados atribuidos a la palabra “*atl*”. En este sentido, Chalchiuhtlicue no era sólo la personificación del agua terrestre, sino también la del conjunto de los líquidos generadores de vida, los que se consideraban como necesarios a la vida y los que fomentaban los *chalchihuitl*. En este sentido, la asociación de la diosa con los

⁴² Cabe recordar el episodio del enfrentamiento de Huémac con los dioses mencionado en la *Leyenda de los Soles* (2011, 194-95). Según el mito, el soberano de Tollan, Huemac, enfrentó a los dioses en una partida de *tlachtli* y pidió como recompensa unas plumas de quetzal y unas cuentas de piedras verdes. Tras la victoria de Huemac, los dioses le obsequiaron cañas verdes y espigas de maíz, por lo que, metafóricamente, los *chalchihuitl* designan las espigas de maíz, mientras que las cañas de maíz corresponden a las plumas de quetzal.

nacimientos que se menciona en la crónica de Sahagún permite conocer mejor la naturaleza de Chalchiuhtlicue. Al ser la protectora de los nacimientos y la encarnación del “atl” y, por lo tanto, de los flujos, la diosa era, ya desde la concepción del niño, la que permitía la existencia del embrión y del feto, ambos considerados como líquidos. Posteriormente, era la que permitía el parto, pues personificaba el líquido anunciador de la llegada del niño es decir el líquido amniótico. La divinidad también era el agua que favorecía el renacimiento del niño que, tras su limpieza, seguía siendo un ser líquido que todavía tenía que solidificarse. En cada una de estas etapas se honraba a la diosa por ser la encarnación del *atl* bajo sus distintas formas. Sin embargo, Chalchiuhtlicue no sólo estaba vinculada con el *atl*, sino también con el *chalchihuitl*. En este sentido, era la dueña del elemento *atl* y del elemento *chalchihuitl*, ambos intrínsecamente vinculados. En el caso del proceso de preñez y de parto también se evidencia la correlación entre ambos elementos: el *atl* era el que engendraba al *chalchihuitl* o bien precioso. Por lo tanto, ya desde su nacimiento se asociaba al niño con la preciosidad y con la pureza. El niño era considerado entonces como un *chalchihuitl* por ser una criatura preciosa y pura gracias a la acción de los líquidos preciosos.

Finalmente, la asociación criatura-*chalchihuitl* nos invita a cuestionar nuevamente los nombres atribuidos a la diosa a lo largo del discurso formulado por la partera, pues la mujer se dirigía a la diosa bajo las apelaciones de Chalchiuhtlicue-Chalchiuhtlatonac-Chalchiuhcihuatl. La presencia constante de la palabra “*chalchihuitl*” en los distintos teónimos de la divinidad nos lleva a interrogarnos en el sentido metafórico posible no sólo del *chalchihuitl*, sino también de la yuxtaposición del término con la palabra “*cueitl*” (falda) en la construcción del nombre principal de la diosa: Chalchiuhtlicue. ¿El nombre de Chalchiuhtlicue podría aludir a su función de diosa partera? ¿Al ser la que lleva su falda de jade, las enaguas de Chalchiuhtlicue podrían referirse a la matriz y el *chalchihuitl* a una evocación metafórica del niño?

Con el presente trabajo hemos querido llevar a cabo la reconstrucción de unas facetas de la diosa Chalchiuhtlicue muy poco estudiadas. La asociación de la diosa no sólo con el agua, sino también con el *atl* permite demostrar una vez más la naturaleza compleja y polifacética de los dioses del México antiguo. Al ser la encarnación de los líquidos vitales, Chalchiuhtlicue intervenía a lo largo de toda la existencia humana, pues “*del nacimiento hasta la muerte, el agua como raíz de purificación, sustento y*

apoyo, acompaña al hombre” (León-Portilla 1992, 11). Sin embargo, el análisis de la relación entre el *atl* y la diosa ha demostrado que Chalchiuhtlicue no sólo acompañaba al ser humano. Por ser la encarnación de los flujos vitales, la diosa era la que formaba y componía a los seres y, en fin, la que permitía su existencia y su crecimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Báez-Jorge, Félix. 1988. *Los oficios de las diosas: dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Códice Borgia. 1963. Edición de Eduard Seler. México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Magliabechiano. 1996. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz/México: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- Códice Vaticano B. 1992. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz/Madrid, México: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Fondo de Cultura Económica.
- Contel, José. 2016. “Tlaloc-Tlalocan: el altepetl arquetípico”. *Americae. European Journal of Americanist Archaeology* 1: 89-103.
- Contel, José. 2008. “Tlaloc, el cerro, la olla y el *chalchihuitl*: una interpretación de la lámina 25 del Códice Borbónico”. *Itinerarios* 8: 151-180.
- Contel, José. 1999. *Tlaloc : “l’incarnation de la terre”, naissance et métamorphoses*. Biblioteca Central Universitaria de Toulouse-Jean Jaurès.
- Dehouve, Danièle. 2017. “Los nombres de los dioses mexicas: hacia una interpretación pragmática”. *Trace* 71: 9-39. <http://dx.doi.org/10.22134/trace.71.2017.27>.
- Dehouve, Danièle. 2018. “La polisemia de *xihuitl*. Un ejercicio de análisis cognitivo”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 55: 9-52.
- Dehouve, Danièle. 2020. “The Rules of Construction of an Aztec Deity: Chalchihuitlicue, the goddess of water”. *Ancient Mesoamerica* 31: 7-28.
- Dupey García, Élodie. En prensa. *Nombrar y pensar el color en la cultura náhuatl prehispánica*. México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Durán, Diego. 1990. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*. Madrid: Banco Santander.
- Garibay K., Ángel María. 1940. *Llave del náhuatl*. México: Otumba.
- Heyden, Doris. 1983. “Las diosas del agua y de la vegetación”. *Anales de Antropología* 20:129-145.

- Heyden, Doris. 1989. “Tezcatlipoca en el mundo náhuatl”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 19: 83-93.
- Johansson K., Patrick. 2000. “Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 31: 149-183.
- León-Portilla, Miguel. 1992. “El agua: universo de significaciones y realidades en Mesoamérica”. *Ciencias* 28: 7-14.
- “Leyenda de los Soles”. 2011. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición y traducción de Rafael Tena, 174-205. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- 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*. México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones antropológicas.
- López Austin, Alfredo. 1985. *Educación mexicana, antología de textos sahuaguntinos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. 2004. “Myth, Belief, Narration, Image: Reflections on Mesoamerican Mythology”. *Journal of the Southwest* 46: 601-620.
- López Hernández, Miriam. 2020. “La maternidad entre los nahuas prehispánicos y otros grupos mesoamericanos. Un acercamiento desde las fuentes etnohistóricas y la arqueología”. *Revista De Estudios De Antropología Sexual* 1(11): 32-53.
- López Hernández, Miriam y Jaime Echeverría García. 2011. “El cuerpo femenino en estado liminar: connotaciones entre los nahuas prehispánicos”. *Cuicuilco* 50: 159-184.
- López Luján, Leonardo y Marie France Fauvet-Berthelot. 2005. *Azèques: la collection de sculptures du Musée du quai Branly*. París: Musée du quai Branly.
- Molina, Alonso de. 1571. *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*. Mexico: Casa de Antonio de Spinosa.
- Musset, Alain. 1991. *De l'eau vive à l'eau morte. Enjeux techniques et culturels dans la vallée de Mexico (xvi^e-xix^e s.)*. París: Etudes et Recherche sur les civilisations.
- Nicholson, Henry B. 1971. “Religion in pre-Hispanic Central Mexico”. En *Handbook of Middle American Indians. Archaeology of Northern Mesoamerica*, edición de Robert Wauchoppe, Gordon Ekholm e Ignacio Bernal, 10 (1): 395-446. Londres: The University of Texas Press.

- Nicholson, Henry B. 1982. "An Aztec Stone Image of a Fertility Goddess". En *Pre-Columbian Art History: Selected Readings*, edición de Alana Cordy-Collins, 145-59. Palo Alto: Peek Publications.
- Olivier, Guilhem. 2001. "Chalchiuhtlicue". En *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, edición de David Carrasco, vol. 1: 172-174. Oxford: Oxford University Press.
- Paso y Troncoso, Francisco del. 1988. *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*. México: Siglo XXI.
- Pugliese, Fiona. 2021. "Nuevas reflexiones sobre el proceso de fusión de los dioses mexicas: Chalchiuhtlicue, un estudio de caso". *Estudios de Cultura Náhuatl* 62: 143-86.
- Pury-Toumi, Sybille de. 1997. *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas, Sierra Norte de Puebla*. México: Consejo Nacional para la cultura y las artes.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. 1892. *Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España*. México: Imprenta del Museo Nacional.
- Sahagún, Bernardino de. 1950-82. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Traducción con notas e ilustraciones de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, 13 vols. Santa Fe, Salt Lake City: The School of American Research, University of Utah.
- Sahagún, Bernardino de. 1988. *Historia general de las cosas de Nueva España: primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino*. Introducción paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. Madrid: Alianza.
- Sautron, Marie. 2001. "La nature polysynthétique de la langue nahuatl classique et son rapport avec la création poétique". *Expressions*: 81-113.
- Serna, Jacinto de la. 1892. *Manual de ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas*. México: Imprenta del Museo Nacional.
- Siméon, Rémi. 1977. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México: Siglo XXI.
- Sullivan, Thelma. 1973. "Tlaloc: A New Etymological Interpretation of the God's Name and what it reveals of his Essence and Nature". *Congreso Internacional de los Americanistas*: 213-219.
- Thouvenot, Marc. 1982. *Chalchihuitl: Le jade chez les Aztèques*. París: Institut d'Éthnologie.
- Thouvenot, Marc. 2014. *Diccionario náhuatl-español basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Torquemada, Juan. 1976. *Monarquía indiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

SOBRE LA AUTORA

Fiona Pugliese es doctora en estudios hispánicos e hispanoamericanos y profesora en la Universidad Toulouse Jean Jaurès. Para obtener este grado, presentó una tesis titulada “Chalchiuhtlicue o la sacralización de los líquidos preciosos: naturaleza, funciones y metamorfosis”. Sus investigaciones se enfocan principalmente en la religión de los antiguos mexicanos, en la naturaleza de los dioses y también en el impacto de los procesos de cristianización y de occidentalización en las creencias indígenas. Es autora de los artículos “Nuevas reflexiones sobre el proceso de fusión de los dioses mexicas: Chalchiuhtlicue, un estudio de caso”, publicado en *Estudios de Cultura Náhuatl*, y “(Dé)coloniser le sacré. La montagne de la Matlalcueye (Tlaxcala): une christianisation de ‘forme et de surface’?”, que se publicará en *Brepols*.

A Technical Study of the 1531 *Huexotzinco Codex* Using Macroscopic Examination and Multimodal Imaging

Un estudio técnico del Códice de Huexotzinco de 1531 mediante examen macroscópico e imágenes multimodales

Mary Elizabeth HAUDE

Library of Congress (Estados Unidos)
mhaud@loc.gov

Tana Elizabeth VILLAFANA

Library of Congress (Estados Unidos)
tvil@loc.gov

Abstract

The paintings of the 1531 *Huexotzinco Codex* underwent a technical study to shed light on the manufacture and use of its materials by Indigenous artists. The non-invasive techniques of macroscopic examination and multimodal imaging allowed for an in-depth investigation of the paper supports and paints of the eight *Codex* paintings and elucidated the painting methodologies and material preferences of the Huexotzinco scribes. The study also provided insight into the possible standardization of artists' materials used in the production of Mesoamerican codices.

Keywords: *Huexotzinco Codex*, Mesoamerican codices, tribute lists, amate, maguay, pigments, microscopy, multimodal imaging

Resumen

Las pinturas del Códice de Huexotzinco de 1531 se sometieron a un estudio técnico para arrojar luz sobre la fabricación y el uso de sus materiales por parte de artistas indígenas. Las técnicas no invasivas de examen macroscópico e imágenes multimodales permitieron una investigación profunda de los soportes de papel y las pinturas de los ocho cuadros del Códice y también mostraron las metodologías pictóricas y las preferencias materiales de los escribanos huexotzincos. El estudio también proporcionó información sobre la posible estandarización de los materiales de los artistas utilizados en la producción de códices de Mesoamérica.

Palabras clave: Códice de Huexotzinco, códices mesoamericanos, matrícula de tributos, amate, maguay, pigmentos, microscopía, imágenes multimodales

Recepción: 24 de marzo de 2022 | Aceptación: 1 de agosto 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>

INTRODUCTION

The *Huexotzinco Codex* is one of the earliest pictorial manuscripts created by Indigenous artists in the decade after the fall of the Mexica (Aztecs) to the Spanish. Presented in the 1531 legal case that Hernán Cortés brought against three members of the First Audiencia of New Spain (present-day Mexico) (Library of Congress 1974, 49), it offers insight into the artistic practices employed by Indigenous scribes.

The *Huexotzinco Codex* consists of eight pictographic paintings on Indigenous papers and 79 sheets of European papers of testimony written in Spanish. Huexotzincan scribes created the paintings, whereas the written documents were produced by the Spanish trial clerk. In the trial, Cortés accused the members of the First Audiencia of demanding excessive tribute from the Huexotzincans when he was in Spain in 1529-1530. Since the Huexotzincans aided Cortés and the Spanish in overthrowing the Mexica, Huexotzinco, including its tribute, was considered Cortés' property (Noguez 1995, 99). The paintings document the types and amounts of tribute paid by the Huexotzincans to the three Audiencia members, particularly Nuño de Guzmán (Boone 1998, 179-181; 2000, 425; Cummins 1995, 58-59).¹

The *Huexotzinco Codex* paintings function as a tribute list. Tribute lists produced in the pre-Hispanic eras documented taxes and tributes paid to the Mexica by conquered groups. In the colonial era, tribute lists were produced as historical accounts of tributes made to the Mexica, as depicted in the *Matrícula de Tributos* and the *Codex Mendoza* (Berdan 2014, 171), and also as contemporary accounts of taxes paid to the Spanish by Indigenous groups, as seen in the *Huexotzinco Codex* (Boone 1998, 179).

Until 1925, the *Huexotzinco Codex* was part of the private archive belonging to the descendants of Cortés, the Italian dukes of Monteleone, and was housed in the archives of the Hospital de Jesús Nazareno in Mexico City with other documents related to Cortés and his family. Sometime after 1925, a Monteleone descendant sold the manuscript to the United States book dealer A.S.W. Rosenbach, who then sold it to the philanthropist Edward Stephen Harkness. In 1928, Harkness donated the *Codex* to the

¹ For detailed descriptions of the legal case and the *Huexotzinco Codex* paintings, see Library of Congress (1974); Noguez (1995); Cummins (1995); and Boone (1998, 2000).

Library of Congress where it resides in the Manuscript Division's Harkness Collection (Library of Congress 1974, 50; Noguez 1995, 94).²

The content and imagery of the *Huexotzinco Codex* have long been the focus of historical and art historical interpretations. Conservators and conservation scientists, using various analytical tools, have also studied its materials. In the 1980s, Library of Congress Book Conservator Thomas Albro and Paper Conservator Sylvia Rodgers Albro performed the conservation treatment on the *Codex*. The treatment involved separating the paintings sewn within the bound documents, providing a cover for the bound documents, and repairing and individually matting the eight paintings. During the conservation treatment of the *Codex*, Sylvia Albro took pigment and fiber samples from the paintings. Using polarized light microscopy (PLM) she identified two different paper types, amate and maguey (Albro and Albro 1990, 66, 139; 1995, 105), cochineal (in the form of an alum-based lake pigment), carbon black, and the presence of diatoms (microscopic fossilized algae skeletons) in the yellow samples (personal communication).³ Reexamining those pigment samples using PLM, Albro and Haude identified Maya blue in the late 1990s and Maya green in the early 2000s. The most recent analysis of the *Codex's* colorants occurred in 2019 using x-ray fluorescence (XRF), fiber optic reflectance spectroscopy (FORS), portable Fourier-transform infrared spectroscopy, and microscopy where the presence of a cochineal lake, an iron-rich orange kaolinite containing iron hydroxides, a unique Maya blue formulation, and diatoms in the yellows were confirmed (Villafana, Haude, and Sartorius 2021).⁴

This article builds on those previous analytical campaigns with a technical study of the *Huexotzinco Codex* paintings using macroscopic examination and multimodal imaging. Scientific point analysis, such as XRF and FORS, provides chemical and elemental information on the micro-level. Macro analysis, such as visual examination by stereomicroscopy and multimodal imaging, enables viewing artifacts as a whole to discover important, non-analytical information. While analytical techniques may identify the

² For detailed information about the history, contents, and provenance of the *Huexotzinco Codex*, see Library of Congress (1974); Noguez (1995).

³ For detailed information about the conservation treatment and analysis, see Albro and Albro (1990; 1995).

⁴ For detailed information about the scientific analysis of the *Huexotzinco Codex*, see Villafana, Haude, and Sartorius (2021).

colorants used in a paint layer, macro examination provides insight into an artists' overall painting technique.

This article also contributes to past and present research performed by a diverse group of scholars, conservators, and scientists on Mesoamerican codices in collections in Mexico, Europe, the United Kingdom, and the United States. Recent scientific analysis has provided invaluable data on the materials used in the production of pre-Hispanic and colonial manuscripts. This analysis includes data obtained from the Borgia Group codices by an Italian team (Buti et al. 2018; Domenici et al. 2014; 2019; 2020), from the *Codex Borbonicus* by a group at the Muséum National d'Histoire Naturelle in Paris (Pottier et al. 2018; 2019), and from the *Codex Colombino* by a team at the Universidad Nacional Autónoma de México (Zetina et al. 2014), to name a few. As a technical study, this article relates to research on the maguey support of *Códice* Vol. 757-CA-AH from the Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH) de México (Tirado and Chagoyán 2013), on the amate supports of fifteen codices from the BNAH collection (Vander Meeren 1995), and on the pigments and painting methodology used on the Beinecke Map at Yale University (Magaloni Kerpel 2012).

METHODS

The paintings were visually examined, aided with a stereomicroscope. Macroscopic images of details from the paintings were taken with the stereomicroscope (Zeiss SteREO Discovery.V8 stereo zoom microscope, Zeiss AxioCam MRC5 digital camera, Zeiss AxioVision LE 4.8.1 software).

The eight *Codex* paintings, recto and verso, were imaged in broad bands across the ultraviolet (UV) to visible (VIS) to infrared (IR) spectrum. The subsequent images were processed using Adobe Photoshop. The imaging and post-processing methods are detailed in an internal manual describing the adaptation of these techniques for the Conservation Division at the Library of Congress (Digital Imaging Workflow for Treatment Documentation) and have been previously described in detail (Villafana and Edwards 2019). The manual is based on guides used by conservation professionals for the photographic documentation of cultural heritage (Warda et al. 2011; Dyer, Giovanni, and Cupitt 2013). Imaging modes with their respective filters and light sources are described in Table 1. Photography was conducted with a Nikon D700 camera, modified to remove its internal IR-

blocking filter, and a CoastalOpt UV-VIS-IR 60mm lens. False color modes are specific processing techniques that combine two images using RGB and grayscale channel substitution (also noted in Table 1).

Table 1
IMAGING MODALITIES INCLUDED IN THE STUDY

<i>Mode</i>	<i>Filter(s)</i>	<i>Transmittance (approximate)</i>	<i>Radiation/Light Source</i>
Visible-Reflected	PECA 916 PECA 918	400-750 nm 380-700 nm	North Light High-Intensity Discharge (HID) copy light (2)
Visible-Raking	PECA 916 PECA 918	400-750 nm 380-700 nm	North Light High-Intensity Discharge (HID) copy light (1)
Visible-Transmitted	PECA 916 PECA 918	400-750 nm 380-700 nm	NoUVIR Fiber Optic System with CLE Design Limited Fiber Optic Light Sheet
Infrared (IR)-Reflected	PECA 910	850-1000 nm	North Light High-Intensity Discharge (HID) copy light (2)
Near-Ultraviolet (UVA)-Reflected	PECA 900 X-Nite BP1	250-400 nm 300-650nm	UV Systems Triple Bright II LW370 (2)
	<i>Photographs Used</i>		<i>Channel Substitutions</i>
IR-Reflected False Color	Visible + IR-Reflected		G to B; R to G; IRR to R
UVA-Reflected False Color	Visible + UVA-Reflected		G to R; B to G; UVR to B

Source: the authors

MATERIALS

Paper

One aspect that makes the *Huexotzinco Codex* especially unique is that its eight pictographic paintings were executed on two different paper substrates, amate (*amatl*) from the inner bark of fig trees (Figures 1, 4, 6, and 7) and maguey (*metl*) from the inner fibers of agave plants (Figures 2, 3, 5 and 8). While several manuscripts on amate from the pre-Hispanic and

colonial eras have survived, only eight Mesoamerican codices have been identified on maguey, including the *Huexotzinco Codex* (Tirado and Chagoyán 2013, 10). The existence of two paper types in equal amounts within the *Huexotzinco Codex* presented a unique opportunity to investigate the production of Indigenous Mesoamerican papers.

In the pre-Hispanic eras, amate was the preferred paper of the Mexica who demanded large quantities as tribute from other Indigenous communities they conquered. Pre-Hispanic papermaking villages were scattered across Mesoamerica, and the trees from which amate was made grew in both warm and cool climates, and on various terrain including riverbeds, mountainsides, rocky soil, and valleys (Von Hagen 1977, 37, 71-73). Besides being a tribute product, amate was also available for purchase in the markets (Díaz del Castillo 1963, 206). In addition to being a painting support for Mesoamerican manuscripts, amate had various uses, including as offerings to the gods and adornments of priests' garments during ceremonies (Binnqüist, Quintanar-Isaías, and Vander Meeren 2012, 139).

Maguey, on the other hand, seems to have been used only in Puebla and Tlaxcala for making codices in the sixteenth century, although its origin is thought to be pre-Hispanic (Tirado and Chagoyán 2013, 11). That so few manuscripts on maguey exist is likely due to its region-specific use, destruction at the hands of Spanish clerics, and loss from deterioration. Baltazar Brito Guadarrama, Director of the Biblioteca Nacional de Antropología e Historia of Mexico, said that maguey papers were produced only in Tlaxcala and parts of Puebla because the trees needed for the production of amate did not grow there (personal communication 2021). Since the Tlaxcalans and Huexotzincans were often enemies of the Mexica, it is possible that they produced maguey for use in their own codices (Tirado and Chagoyán 2013, 17; Villafana, Haude, and Sartorius 2021, 12).

Amate was made from the inner bark of trees from the *Ficus* and *Morus* genera of the *Moraceae* family (Lenz 1961, 153-154; Vander Meeren 1997, 71-72). Detailed descriptions of the amate papermaking process include a historical account by the sixteenth-century naturalist Francisco Hernández and recent publications by paper conservator Marie Vander Meeren of the Instituto Nacional de Antropología e Historia of Mexico (INAH). First, limbs were cut from the trees and immersed in rivers or streams to facilitate the removal of the inner bark from the outer bark. The inner bark was again placed in rivers or streams to clean and soften the fibers (Hernández 1942,

249-250; Vander Meeren 1997, 72). The fibers were then laid on a wooden board and beaten with a striated stone.

Maguey was made from the inner fibers of agave plants (Lenz 1961, 154; Tirado and Chagoyán 2013, 11). Various historical sources mention the use of maguey for paper, including the sixteenth-century missionary Fray Toribio de Benavente (Motolinía), the sixteenth-century naturalist Francisco Hernández, and the eighteenth-century historian chevalier Lorenzo Boturini who offered the most detailed description of the production process (Lenz 1961, 70-72; Von Hagen 1977, 42-43). Conservator Carolusa González Tirado and Botanist Gabriela Cruz Chagoyán of INAH offer invaluable insights into possible production methods of this support based on historical accounts and their examination of the BNAH *Códice* Vol. 757-CA-AH. To gain access to the fibers, the leaves of the agave plant were crushed, pounded, or cooked. This enabled the fibers to be separated from the flesh with a basalt scraper, without cutting them. Once removed, a sheet was made by pounding the fibers (Tirado and Chagoyán 2013, 11). Tirado and Chagoyán note that maguey papers have a smooth, almost glossy surface, and offer two possibilities for this: the fibers were pounded only with a smooth stone, or the fibers were first pounded with a striated stone and then burnished with a smooth stone to flatten, or erase, the striated texture (Tirado and Chagoyán 2013, 12). Presumably, maguey papers were made similarly to amate papers by pounding the fibers on top of a wooden board.

The eight *Huexotzinco Codex* paintings are on individual flat sheets of paper, in keeping with the format commonly used for tribute records (Berdan 2014, 252). At first glance, the paper supports of all eight paintings appear similar with regard to size, color, surface characteristics, and method of manufacture. Interestingly the sheets are close in size, and include larger sheets and smaller sheets, referred to as full and half respectively. There are two full and two half amate sheets, and one full and three half maguey sheets. What distinguishes the half sheets is that they all have one straight, cut edge, suggesting they were trimmed from larger sheets. In addition, they are roughly half the dimensions of the larger sheets. All of the edges of the full sheets, on the other hand, are uneven. The full amate sheets are nearly square whereas the maguey sheets are rectangular. One area of difference between the two paper types is their relative thickness. The average thickness of the amate papers is 0.37 mm and the maguey papers is 0.44

mm.⁵ In addition, the maguey sheets are more uniform in their thickness compared to the amate sheets. The specifics of the papers for each painting are detailed in Table 2.

Table 2
DIMENSIONS AND THICKNESSES OF THE EIGHT
HUEXOTZINCO CODEX PAINTINGS

<i>Painting</i>	<i>Paper Type</i>	<i>Height and Width</i>	<i>Full or Half</i>	<i>Thickness</i>
I	amate	45 cm × 46.2 cm	full sheet	0.37 mm
II	maguey	26.9 cm × 41.8 cm	half sheet	0.47 mm
III	maguey	52 cm × 20.3 cm	half sheet	0.42 mm
IV	amate	23 cm × 44.5 cm	half sheet	0.29 mm
V	maguey	41.5 cm × 52.7 cm	full sheet	0.43 mm
VI	amate	43.2 cm × 43.4 cm	full sheet	0.38 mm
VII	amate	46.4 cm × 25.2 cm	half sheet	0.45 mm
VIII	maguey	26.7 cm × 40 cm	half sheet	0.43 mm

Source: the authors

Maguey and amate papers were both made by flattening softened plant fibers into sheets with various tools. At first glance, the amate and maguey substrates of the *Huexotzinco Codex* look the same, and evidence of a similar manufacturing process is visible on both paper types, including the presence of parallel, striated marks made by the pounding stones (Figure 9) and well-defined outer edges made by folding the supports onto themselves (Figure 10). Close examination, however, revealed distinct differences in tone, surface characteristics, and fiber distribution of the two substrates.

⁵ Thickness measurements were taken in six random areas on the edges of all eight paintings using a Mitutoyo Quick Mini Digital Thickness Gage. The measurements were taken in blank spots on the papers of single thickness only, thus avoiding painted areas and folded edges of double thickness. The thickness of each painting was obtained from the average of the six measurements. The average thickness of the amate and maguey papers was then obtained from the thickness measurements of the four amate sheets and the four maguey sheets.

The amate supports (Paintings I, IV, VI and VII) are light tan in color and relatively thin. The fiber distribution throughout the sheets is not uniform which gives the amate papers a lacy appearance and contributes to their overall limpness. The maguey supports (Paintings II, III, V, and VIII) are off-white in color and moderately thick. The fiber distribution is dense making the sheets opaque and rigid, especially compared to the amate sheets. The transmitted light images in Figure 9 show the thin, lacy quality of the amate compared to the denseness of the maguey.

Detailed views of the two paper types using the stereomicroscope are shown in Figure 11. Both the amate and maguey are slightly yellow in color, but the maguey appears brighter and shinier. The amate fibers look like a web of intersecting fibers oriented in different directions, with thin, hollow areas readily visible. The maguey fibers, on the other hand, appear dense and matted together.

While the surface texture of the amate sheets appears similar on both sides, raking light shows smooth areas on the rectos but not the versos. These smooth areas may indicate that one side of the sheet was burnished with a smooth stone (Figure 12). Visually the maguey papers appear smooth on their rectos, but textured on their versos with visible marks from the pounding stones. This supports the second hypothesis by Tirado and Chagoyán (2013) where the fibers were first flattened with a striated stone and then burnished, at least on one side, with a smooth stone. Raking light images of maguey show long parallel fibers on the rectos and striated pounding marks on the versos (Figure 12). The long parallel fibers shown in raking light match the description by Tirado and Chagoyán (2013, 12) of the parallel orientation of the fibers in the paper supports as having the same orientation of the fibers inside the leaves of agave plants.

Across all eight *Huexotzinco Codex* paintings, the way in which the paints interact with the surface of the amate and maguey papers is similar, and the painted edges are defined and show no evidence of feathering or blurring. This is surprising given that the amate sheets are thinner and rougher in texture than the maguey sheets. There are areas, however, where the paints penetrated through to the versos on all four amate and one of the maguey sheets. The paints that penetrated the supports include black, purple, gray, and red in some instances (Figure 13). The cause of the penetration is likely due to dilution of the paints in order to achieve a specific visual appearance.

Colorants

Recent analysis revealed a consistent paint palette across the *Codex* paintings, even though they were executed on two different substrates. The palette consists of black, gray, purple, red, orange, yellow, green, and blue from the identified colorants carbon black, cochineal, orange kaolinite, Maya green, and Maya blue (Villafana, Haude, and Sartorius 2021). Unfortunately, there is scant information about the production and distribution of pigments. Historical sources mention that pigments came in the form of cakes, or tortillas (Sahagún 1981, bk. 11: 239) and were available for sale or trade in the markets (Cortés 1843, 113; Díaz de Castillo 1963, 206).

The colorants on the *Codex* paintings are vibrant. Since the paintings were protected from light-induced damage by being sewn between the documents in the bound manuscript, it is possible that the vividness of the colors has not changed significantly since the paintings were made. The black, blue, green, orange, and yellow paints appear mostly opaque whereas the red, gray, and purple areas appear as transparent washes.

Under magnification using the stereomicroscope, all of the colorants have a similar granularity, appearing somewhat coarse. Most of them have inclusions of other particles and clear crystals that are slightly larger in size. Given that the colorants are coarsely ground, the presence of inclusions is not surprising. While the granularity of all the pigments is similar, the orange appears slightly coarser and the red slightly finer.

To the naked eye, the red looks like it was applied as a wash; however, examination with the stereomicroscope revealed that it was originally applied as a thick, opaque layer. In many red-painted areas, the paint has been abraded leaving only the stained red fibers, especially strong in Painting IV where the red paint penetrated to the verso (Figure 13). As cochineal is a dye, its application to the paper supports readily stains the paper fibers. The cochineal seems more delicate than the other colorants because it has more areas of loss due to abrasion and it offsets, or rubs off, more readily onto adjacent areas of the sheet, especially on Painting VII. The orange, yellow, green, and blue paints are opaque, and completely cover the amate and maguey fibers. In areas of abrasion and loss, the color is still visible, however, the fibers do not appear stained as is the case in the red areas.

As previously mentioned, the color palette is consistent across the paintings. However, close examination revealed the use of two different green hues and two or three yellow hues. The green on Painting V is blue-green

in color whereas the green on Painting III is yellow-green (Figure 14). Recent scientific analysis revealed no distinct difference in the greens on these two paintings, as both are comprised of Maya blue and an unidentified yellow colorant (Villafana, Haude, and Sartorius 2021, 11). Differing proportions of blue and yellow in the admixtures of the two greens likely resulted in the different hues. The yellows on Painting III are different, as confirmed by analysis that showed the yellow of the Rabbit glyphs contains cochineal and the yellow of the Flower glyphs does not (Villafana, Haude, and Sartorius, 2021, 10-11). In the stereomicroscope images, the Rabbit glyph yellow appears more orange than the bright yellow of the Flower glyph (Figure 14), which is consistent with the analytical findings of red cochineal mixed with the yellow colorant. Across Painting V the various yellows appear the same, and somewhat more muted in color than the yellows from Painting III (Figure 14).

Multimodal imaging shows how the colorants of the *Huexotzinco Codex* paintings respond in different spectral modes, as seen in the details of Painting III (Figure 15). In the infrared-reflected (IRR) image, the colorants do not absorb near-infrared radiation (either transparent or reflecting), which is typical of organic colorants (and is consistent with the previous findings). The only colorant on the paintings that does absorb near-infrared radiation is the orange, identified as inorganic orange kaolinite (not shown here). The ultraviolet-reflected (UVR) image shows that the colorants respond to ultraviolet radiation in different ways. While they respond differently in UVR, the even quality of the clay component of the blue, green, and yellow colorants is apparent compared to the mottled red lake. The presence of clay components in the blue, green, and yellow colorants was identified in the previous study (Villafana, Haude, and Sartorius, 2021, 8-11). The infrared false color (IRRFC) and ultraviolet false color (UVRFC) modes further reveal differences seen in IRR and UVR. For instance, in IRRFC the pink areas show paints that contain blue colorants. In UVRFC, the blue colorants remain blue, the yellow colorants appear pink, and thus the green colorants appear purple. The red colorant appears yellow in IRRFC and dark blue in UVRFC.

Multimodal imaging can also aid in revealing what is beneath areas covered by opaque paint, such as Painting V where the black underdrawing in some of the feathers becomes apparent in IRR (Figure 16).

Inks

All eight paintings have inscriptions in Spanish on their versos and Painting VI has an inscription on its recto.⁶ The Spanish court scribe Alonso Valverde penned his rubric and the number of the paintings in brown ink (Figure 17) to mark the order as they were presented as evidence at the trial (Noguez 1995, 103; Library of Congress 1974, 51). The versos of Paintings I and VIII have longer, more descriptive inscriptions written in gray ink (Figure 17), presumably penned by Valverde as well (Noguez 1995, 103). Multimodal imaging aided in distinguishing the brown inscriptions as iron-gall ink and the gray inscriptions as a carbon-based ink. In Figure 17, the brown inscriptions do not absorb near-infrared radiation in IRR and appear red in IRRFC, which is typical of iron-gall ink, while the gray inscriptions do absorb near-infrared radiation as expected of carbon-based inks (Havermans, Abdul Aziz, and Scholten 2003, 89-90).

PAINTING METHODOLOGY

Macroscopic examination provided immediate insight into the painting methodology of the *Codex* paintings. First, an opaque, slightly shiny black paint was applied to the paper substrates, delineating the design on all eight paintings. Colored paints were then applied inside the black frame lines on seven of the eight paintings. Painting VI is the only painting that lacks color and thus contains only black-delineated imagery. There are exceptions where the black lines were painted over areas of color. In Painting IV, which is painted only in black and red, the black frame lines were applied on top of the red lines in the vertical flag glyphs (Figure 18). Other instances of black lines applied on top of other colors include the green-painted areas of the quetzal feathers in Painting V and the multicolored maize granary in Painting VII (Figure 18).

To create different colors, the scribes mixed paints before applying them to the papers and also superimposed colors on top of each other. It appears that the green and some of the purple paints were made by mixing two different colors (blue and yellow, black and red respectively) before being

⁶ For transcriptions of the inscriptions on the versos of the *Huexotzinco Codex* paintings, see Library of Congress (1974); Noguez (1995).

applied to the amate and maguey supports. A few of the purple-painted areas clearly show superimposition of red over black. Looking at the pictographs of the bags of chia seeds, the way in which they were painted varies between paintings in both execution and color, as well as within a single painting (Figure 19). The chia bags in Painting I are painted with a purple wash that is an admixture of red and gray. The chia bags in Painting II are painted with a gray wash, lacking red entirely. While in Painting VIII, two of the bags are painted with an admixture of red and gray and one bag is painted with a superimposition of red over gray. Similarly, some of the adobe bricks in Paintings I, II, and VIII are painted with a stand-alone gray wash, a purple wash from an admixture of red and gray, and with a superimposition of a red wash over a gray wash. These differences in painting the chia bags and the adobe bricks may be an indication of individual preferences and techniques employed by the various scribes, or intentional uses of color. In addition, it is possible that multiple scribes contributed to a single painting given the variation of techniques within Painting VIII.

DISCUSSION

As a group, the eight *Huexotzinco Codex* paintings give the impression that they were made at the same time by several scribes working together in a workshop. Aspects of the paintings that point to a workshop setting include the different artistic hands across as well as within individual paintings, the uniformity of the paint palette across the paintings, the types of paper, and the size of the sheets.

The *Huexotzinco Codex* paintings appear to conform to a Nahua Indigenous artistic convention with regard to the painting technique and the use of a primarily organic paint palette. There are exceptions, as previously mentioned. The use of the orange kaolinite pigment is certainly an exception. Given that its texture has a granularity similar to the other colorants, it is likely that the orange pigment was an Indigenous product and not a Spanish import. While the reason for the use of this one inorganic pigment is unknown, it is present on five of the eight paintings and was used to paint a variety of objects, including ceramic vessels (some containing liquidambar), wooden beams, turkey eggs, elongated stones, and the walls of a maize granary (Noguez 1995, 103-117). Similarly, on the *Matrícula de Tributos* and the *Codex Mendoza*, ceramic vessels, wooden beams and planks, and

food storage bins were painted orange. Perhaps the use of orange to paint these specific objects on tribute lists was a pre-Hispanic scribal convention that continued into the sixteenth century, and that the orange kaolinite pigment was what the Huexotzincan artists had on hand.

Another interesting finding from the technical study is the presence of different green and yellow hues. These differences may have resulted from artistic preferences or even separate paint palettes of the individual scribes. However, the imagery on which the different hues appear may point to intentional uses of color. For instance, quetzal feathers, highly esteemed in Mesoamerica (Noguez 1995, 110; Magaloni Kerpel 2014, 21), appear on Painting V as individual feathers and as a green band in the frame around the image of Mary and Jesus. It is possible that a specific green hue, in this case a blue-green one, was deemed necessary to convey both the significance of quetzal feathers as a precious article of tribute and as a luxury artist material used to adorn the Madonna and Child. Similarly on Painting III, the cochineal-derived red was possibly added to the yellow paint for the Rabbit glyphs to set them apart from the Flower and Reed glyphs painted with yellow, especially since the Rabbit had “underworld cosmological concepts” associated with it (Noguez 1995, 107).

The use of maguey as a paper support in the *Codex* is puzzling, especially since amate was the preferred paper of the Mexica. As codices on maguey papers are rare, it is unknown if they were available in the markets like amate papers and pigments. The use of maguey in the *Codex* may have been intentional and was possibly supplied by a particular scribe. On the other hand, if the supply chain for amate was broken in the colonial era, as suggested by Barbara Mundy (personal communication 2021), the use of maguey was likely necessary for the completion of the paintings. Interestingly the two most colorful and heavily pigmented paintings, III and V, are on maguey papers. While this might have been accidental, the thick maguey paper with its smooth surface was likely more satisfying to paint upon than the thin, slightly rougher amate. The thickness of the maguey likely provided a better support for heavily applied paint. In addition, the use of maguey for these two paintings may point to an artistic preference for a particular support on which to apply larger amounts of paint.

Despite the difference in surface textures of the amate and maguey papers, the paints did not blur or feather on either of them. One possible reason is that gypsum, identified in the amate sheets of Paintings I, IV, and VI (Villafana, Haude, and Sartorius 2021, 3) acted as a filler to prevent

feathering of the paints. The gypsum in these sheets may have functioned similarly to gelatin-sized European papers by sealing the amate so that the water-based paints easily flowed on the surface when applied and dried with well-defined, non-blurred edges. The use of gypsum in the *Codex* may also point to a continuation of pre-contact Indigenous artistic conventions where codices of amate and animal skins were coated with a white preparatory layer of either calcium sulfate (gypsum and/or anhydrite) or calcium carbonate on which paints were applied. Calcium sulfate was identified on the *Codex Cospi* from central Mexico (Domenici et al. 2018, 133) and the *Codex Colombino* from southern Mexico (Zetina et al. 2014, 127), while calcium carbonate was found on the Mayan *Codex Madrid* (Buti et al. 2014, 171-172; Domenici et al. 2014, 102).

It is also possible that the surface of the paper was sealed by natural adhesives released during the pounding of amate fibers (Vander Meeren 1995, 5) that prevented the paints from feathering. As gypsum was not identified in the maguey papers, the density of the agave fibers and the smooth surface of the sheets likely inhibited the blurring of the paints.

Another aspect that contributed to a paper's readiness for painting was the physical preparation of its surface. As previously shown, both the amate and maguey papers in the *Huexotzinco Codex* have one side that is smoother than the other side. Burnishing the papers with smooth stones (Hernández 1942, 250; Von Hagen 1977, 36; Tirado and Chagoyán 2013, 12) flattened and polished the fibers to create a suitable painting surface. Interestingly, Von Hagen mentions that heated stones, or "flat-iron shaped planches" were used to polish the surface of amate "to create a non-blotting surface" (Von Hagen 1977, 64-65; Weidemann 1995, 712). Regardless of the method for burnishing the paper, it appears that the scribes in the Huexotzinco workshop preferred painting on the smoother side of the amate and maguey papers.

While this is a hypothesis based on a small group of paintings, the relative uniformity of pigments and papers of the *Huexotzinco Codex* may point toward a standardization of materials made and used by Indigenous artists. With regard to the pigments, the similarity of their texture, or granularity, may reflect a particular quality preferred by scribes for painting. The use of full and half sheets of similar dimensions, regardless of whether they were maguey or amate, may be an indication of standard sheet sizes for flat manuscripts, like tribute lists.

CONCLUSION

The technical study of the *Huexotzinco Codex* paintings offered valuable insights into the practices of Indigenous scribes, and also revealed that there is much still to discover. Looking at the paintings as they pertain to the locality of Huexotzinco highlighted the practices of the scribes from that region of Puebla. There is a relative uniformity of the materials used to make the paintings, which may be indicative of the artistic traditions of a group of scribes or a particular workshop. Viewing the paintings more broadly, however, may point toward a standardization in the production of pigments and papers used for codices.

The study of *Huexotzinco Codex* shows both the continuation of and certain deviations from the typical scribal traditions, such as the use of maguey. While codices on maguey are rare, it is likely that more exist than have been recorded to date. In fact, it is possible that some Mesoamerican manuscript supports identified as amate are actually maguey. The only way to determine if maguey was more widely used and if there was a standardization of materials used in the production of Mesoamerican manuscripts is to perform more technical studies on extant pre-Hispanic and colonial Mesoamerican codices.

ACKNOWLEDGEMENTS

From the Library of Congress, the authors would like to thank Elmer Eusman, Fenella France, Julie Miller, Yasmeen Khan, Gwenanne Edwards, Grace Walters, and Sylvia Albro for their support. The authors would also like to thank Baltazar Brito Guadarrama (Biblioteca Nacional de Antropología e Historia of Mexico) and Barbara Mundy (Tulane University) for their valuable input.

REFERENCES

- Albro, Sylvia Rodgers, and Thomas C. Albro. 1990. "The Examination and Conservation Treatment of the Library of Congress Harkness 1531 *Huejotzingo Codex*." *Journal of the American Institute for Conservation of Historic and Artistic Works* 29 (2): 97–115.

- Albro, Sylvia Rodgers, and Thomas C. Albro. 1995. "The Examination and Conservation Treatment of the 1531 *Huexotzinco Codex*." In *Códice de Huexotzinco*, 63–77 (in Spanish), 137–149 (in English). Mexico/Washington, D. C.: Coca Cola/Library of Congress.
- Berdan, Frances F. 2014. *Aztec Archaeology and Ethnohistory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Binnqüist, Citalli López, Alejandra Quintanar-Isaías, and Marie Vander Meeren. 2012. "Mexican Bark Paper: Evidence of History of Tree Species and Their Fiber Characteristics." *Economic Botany* 66 (2): 138-148.
- Boone, Elizabeth Hill. 1998. "Pictorial Documents and Visual Thinking in Postconquest Mexico." In *Native Traditions in the Postconquest World*, edited by Elizabeth Hill Boone and Tom Cummins, 149-193. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks.
- Boone, Elizabeth Hill. 2000. *Stories in Red and Black: Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs*. Austin: University of Texas Press.
- Buti, David, Davide Domenici, Costanza Miliani, Concepción García Sáiz, Teresa Gómez Espinoza, Félix Jiménez Villalba, Ana Verde Casanova, Ana Sabía de la Mata, Aldo Romani, Federica Presciutti, Brenda Doherty, Brunetto G. Brunetti, and Antonio Sgamellotti. 2014. "Non-Invasive Investigation of a Pre-Hispanic Maya Screenfold Book: The *Madrid Codex*." *Journal of Archaeological Science* 42: 166-178.
- Buti, David, Davide Domenici, Chiara Grazia, Joanna Ostapkowicz, Siobhan Watts, Aldo Romani, Federica Presciutti, Brunetto Giovanni Brunetti, Antonio Sgamellotti, and Costanza Miliani. 2018. "Further Insight into the Mesoamerican Paint Technology: Unveiling the Colour Palette of Pre-Columbian *Codex Fejérváry-Mayer* by Means of Non-Invasive Analysis." *Archaeometry* 60 (4): 797-814.
- Cortés, Hernán. 1843. *The Despatches of Hernando Cortés: The Conqueror of Mexico, Addressed to the Emperor Charles V, Written during the Conquest, and Containing a Narrative of Its Events*. Translated with an introduction and notes by George Folsom. New York: Wiley and Putnam.
- Cummins, Tom. 1995. "The Madonna and the Horse: Becoming Colonial in New Spain and Peru." *Phoebus: A Journal of Art History. Native Artists and Patrons in Colonial Latin America* 7: 52-83.
- Díaz del Castillo, Bernal. 1963. *The Conquest of New Spain*. New York: Penguin.
- Digital Imaging Workflow for Treatment Documentation - Resources (Preservation, Library of Congress). [cited 2020 May 4]. Available from: <https://www.loc.gov/preservation/resources/ImageDoc/index.html>

- Domenici, Davide, David Buti, Constanza Miliani, Brunetto Giovanni Brunetti, and Antonio Sgamellotti. 2014. "The Colors of Indigenous Memory: Non-Invasive Analyses of Pre-Hispanic Mesoamerican Codices." In *Science and Art: The Painted Surface*, edited by Antonio Sgamellotti, Brunetto Giovanni Brunetti, and Constanza Miliani, 94-119. Cambridge: Royal Society of Chemistry.
- Domenici, Davide, Constanza Miliani, David Buti, Brunetto Giovanni Brunetti, and Antonio Sgamellotti. 2018. "Coloring Materials, Technological Practices, and Painting Traditions: Cultural and Historical Implications of Nondestructive Chemical Analyses of Pre-Hispanic Mesoamerican Codices." In *Painting the Skin: Studies on the Pigments Applied on Bodies and Codices in Pre-Columbian Mesoamerica*, edited by Élodie Dupey García and María Luisa Vázquez de Ágredos Pascual, 129-143. Tucson: University of Arizona Press.
- Domenici, Davide, Constanza Miliani, and Antonio Sgamellotti. 2019. "Cultural and Historical Implications of Non-Destructive Analyses on Mesoamerican Codices in the Bodleian Libraries." In *Mesoamerican Manuscripts: New Scientific Approaches and Interpretations*, edited by Maarten Jansen, Virginia M. Lladó-Buisán, and Ludo Snijders, 160-174. Leiden: Brill.
- Dyer, Joanne, Verri Giovanni, and John Cupitt. 2013. *Multispectral Imaging in Reflectance and Photo-induced Luminescence modes: A User Manual*. London: The British Museum.
- Havermans John, Habdell Abdul Aziz, and Hans Scholten. 2003. "Non Destructive Detection of Iron-Gall inks by Means of Multispectral Imaging, Part 2: Application on Original Objects Affected with Iron-Gall Ink Corrosion." *Restaurator* 24 (2): 88-94.
- Hernández, Francisco. 1942. *Historia de las plantas de la Nueva España*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Biología.
- Lenz, Hans. 1961. *Mexican Indian Paper: Its History and Survival*. Mexico: Editorial Libros de Mexico.
- Library of Congress. 1974. *The Harkness Collection in the Library of Congress; Manuscripts concerning Mexico: A Guide*. Washington, D. C.: Library of Congress.
- Magaloni Kerpel, Diana. 2012. "The Traces of the Creative Process: Pictorial Materials and Techniques in the Beinecke Map." In *Painting a Map of Sixteenth-Century Mexico City: Land, Writing, and Native Rule*, edited by Mary Ellen Miller and Barbara E. Mundy, 75-90. New Haven: Yale University Press.
- Magaloni Kerpel, Diana. 2014. *The Colors of the New World: Artists, Materials, and the Creation of the Florentine Codex*. Los Angeles: Getty Research Institute.

- Noguez, Xavier. 1995. "The *Huexotzinco Codex*." In *Códice de Huexotzinco*, 17-62 (in Spanish), 91-136 (in English). México: Coca-Cola; Washington, D. C.: Library of Congress.
- Pottier, Fabien, Anne Michelin, Anne Genachte-Le Bail, Aurélie Tournié, Christine Andraud, Fabrice Goubard, Aymeric Histace, and Bertrand Lavédrine. 2018. "Preliminary Investigation on the *Codex Borbonicus*: Macroscopic Examination and Coloring Materials Characterization." In *Painting the Skin: Studies on the Pigments Applied on Bodies and Codices in Pre-Columbian Mesoamerica*, edited by Élodie Dupey García and María Luisa Vázquez de Ágredos Pascual, 157-174. Tucson: University of Arizona Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1981. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain: Book 11 – Earthly Things*. Edited by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Tirado, Carolusa González, and Gabriela Cruz Chagoyán. 2013. "El Papel Maguey como Soporte Documental: Estudio de un Códice Huexotzinca del Período Colonial." *Conserva. Revista de Conservación, Restauración y Patrimonio* 18: 5-9.
- Vander Meeren, Marie. 1995. "El Papel Amate: Tecnología, Composición y Alteraciones." *Imprimatura* 9: 3-9.
- Vander Meeren, Marie. 1997. "El Papel Amate: Origen y Supervivencia." *Arqueología Mexicana* 4 (23): 70-73.
- Villafana, Tana Elizabeth, and Gwenanne Edwards. 2019. "Creation and Reference Characterization of Edo Period Japanese Woodblock Printing Ink Colorant Samples using Multimodal Imaging and Reflectance Spectroscopy." *Heritage Science* 7 :94.
- Villafana, Tana Elizabeth, Mary Elizabeth Haude, and Amanda Sartorius. 2021. "An Analytical Study of the *Huexotzinco Codex* using X-ray Fluorescence, Fiber Optic Reflectance Spectroscopy, and Portable Fourier-transform Infrared Spectroscopy." *Heritage Science* 9: 54.
- Von Hagen, Victor Wolfgang. 1977. *The Aztec and Maya Papermakers*. New York: Hacker Art Books.
- Warda, Jeffrey (editor), Franziska Frey, Dawn Heller, Dan Kuschel, Timothy Vitale, and Gawain Weaver. 2011. *The AIC Guide to Digital Photography and Conservation Documentation, Second Edition*. Washington, D. C.: American Institute for Conservation.
- Wiedemann, Hans G. 1995. "Paper Investigations of Maya and Aztec Cultures." In *Materials Issues in Art and Archaeology IV*, Materials Research Society Symposium Proceedings Volume 352, edited by Pamela B. Vandiver et al., 711-722. Pittsburgh, PA: Materials Research Society.

Zetina, Sandra, José Luis Ruvalcaba, Tatiana Falcón, Jesús Arenas Alatorre, Saeko Yanagisawa, Marisa Álvarez Icaza Longoria, and Eumelia Hernández. 2014. "Material Study of the *Codex Colombino*." In *Science and Art: The Painted Surface*, edited by Antonio Sgamellotti, Brunetto Giovanni Brunetti and Costanza Miliani, 120-146. Cambridge: Royal Society of Chemistry.

SOBRE LAS AUTORAS

Mary Elizabeth Haude es restauradora de papel en la Biblioteca del Congreso en Washington, D. C. Tiene una maestría en Bibliotecología y Ciencias de la Información con un certificado avanzado en Conservación de la Universidad de Texas en Austin. Su investigación se centra en los materiales utilizados en la producción de códices mesoamericanos del siglo XVI, con especial atención a los papeles y pigmentos elaborados por artesanos indígenas.

Tana Elizabeth Villafana es química de la Biblioteca del Congreso en Washington, D. C. Tiene un doctorado de la Universidad de Duke y se especializa en espectroscopia laser no lineal e imágenes espectroscópicas. Su investigación se centra en las ciencias de los materiales, con énfasis en los pigmentos de los artistas, utilizando técnicas ópticas no invasivas.

En 2021, Haude y Villafana publicaron el artículo "An Analytical Study of the *Huexotzinco Codex* using X-ray Fluorescence, Fiber Optic Reflectance Spectroscopy, and Portable Fourier-transform Infrared Spectroscopy" en *Heritage Science* y fueron coautoras del artículo "The Tira of Don Martin: A Living Nahua Chronicle" publicado en *Latin American and Latinx Visual Culture*.

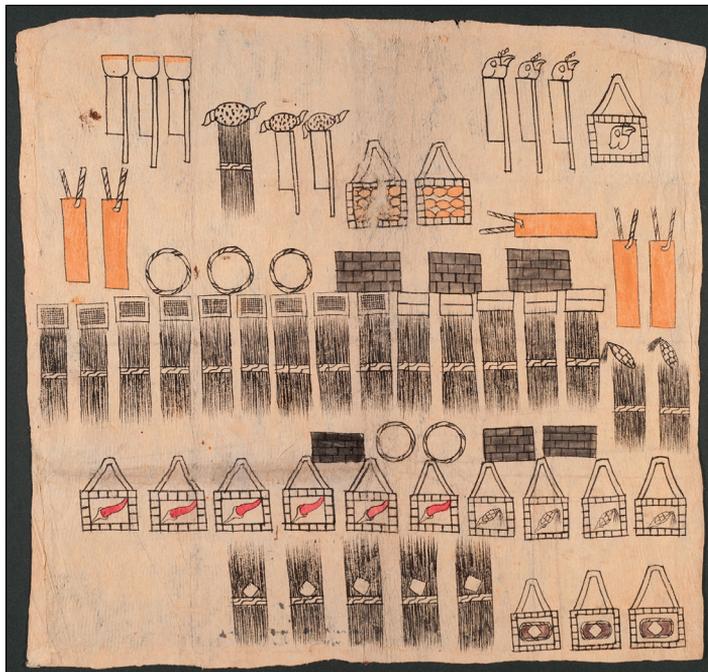


Figure 1. Painting I on amate. Harkness Collection, Manuscript Division, Library of Congress. Photography: Mary Elizabeth Haude

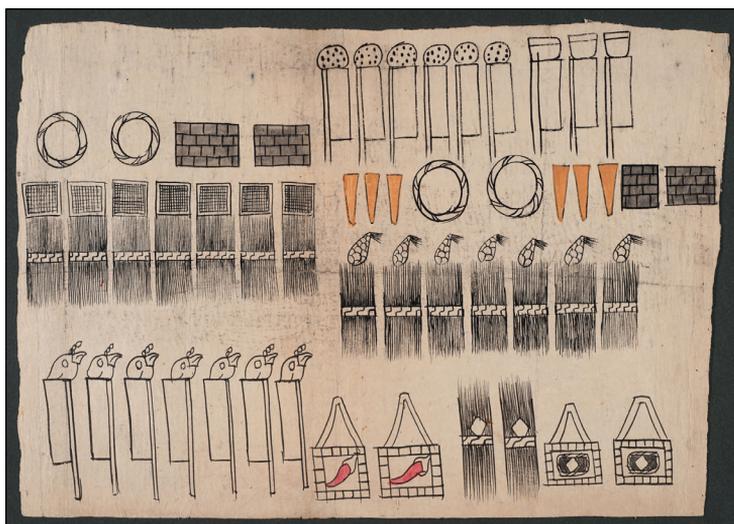


Figure 2. Painting II on maguety. Harkness Collection, Manuscript Division, Library of Congress. Photography: Mary Elizabeth Haude

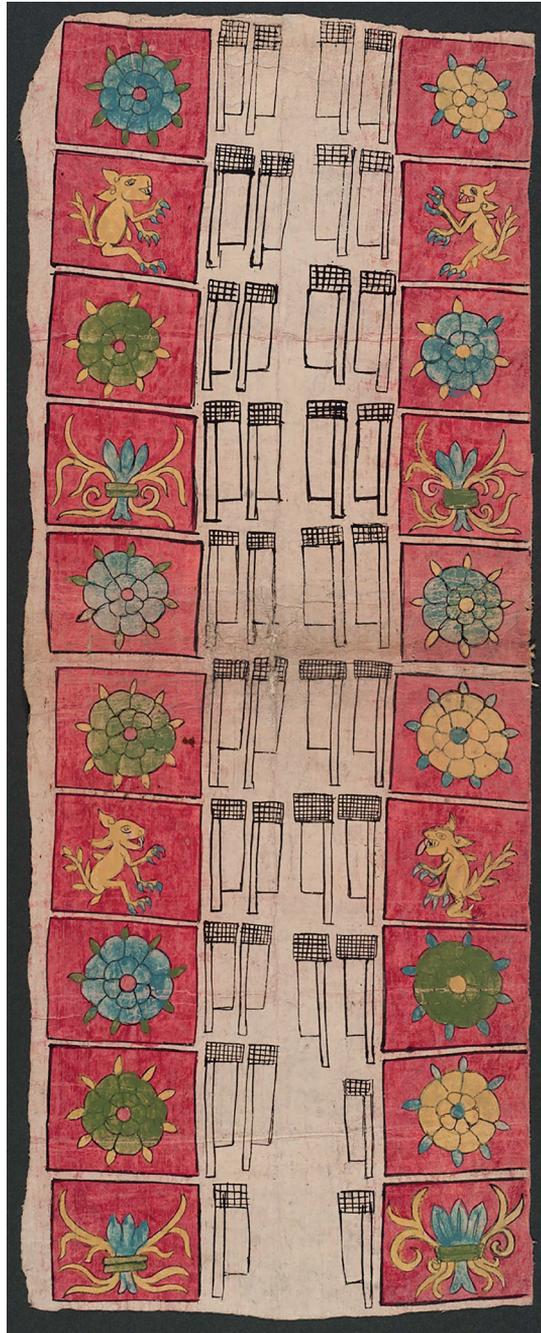


Figure 3. Painting III on maguëy. Harkness Collection, Manuscript Division, Library of Congress. Photography: Mary Elizabeth Haude

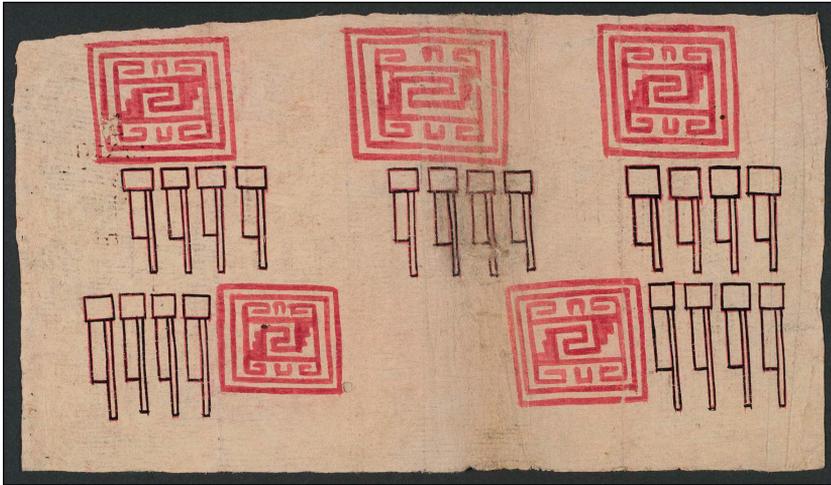


Figure 4. Painting IV on amate. Harkness Collection, Manuscript Division, Library of Congress. Photography: Mary Elizabeth Haude

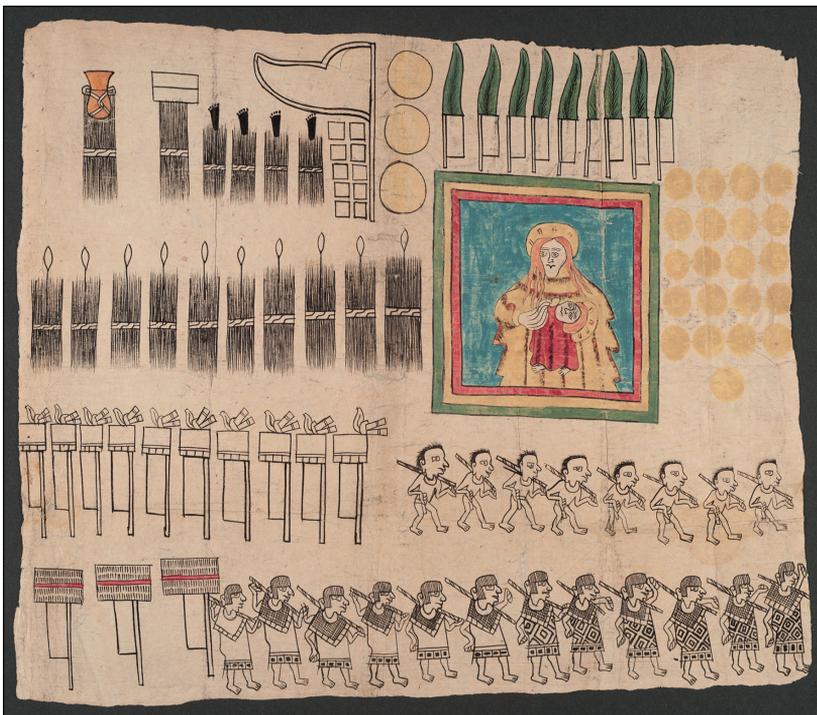


Figure 5. Painting V on maguey. Harkness Collection, Manuscript Division, Library of Congress. Photography: Mary Elizabeth Haude



Figure 6. Painting VI on amate. Harkness Collection, Manuscript Division, Library of Congress. Photography: Mary Elizabeth Haude

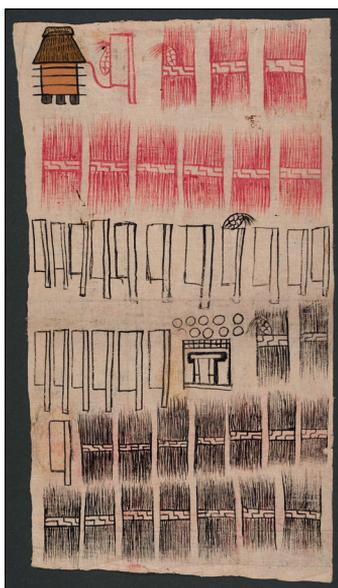


Figure 7. Painting VII on amate. Harkness Collection, Manuscript Division, Library of Congress. Photography: Mary Elizabeth Haude

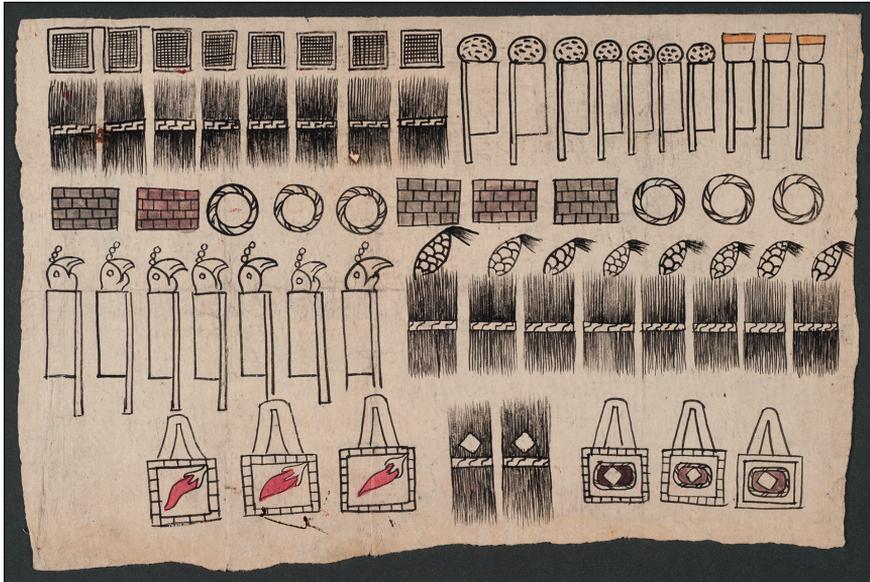


Figure 8. Painting VIII on maguey. Harkness Collection, Manuscript Division, Library of Congress. Photography: Mary Elizabeth Haude

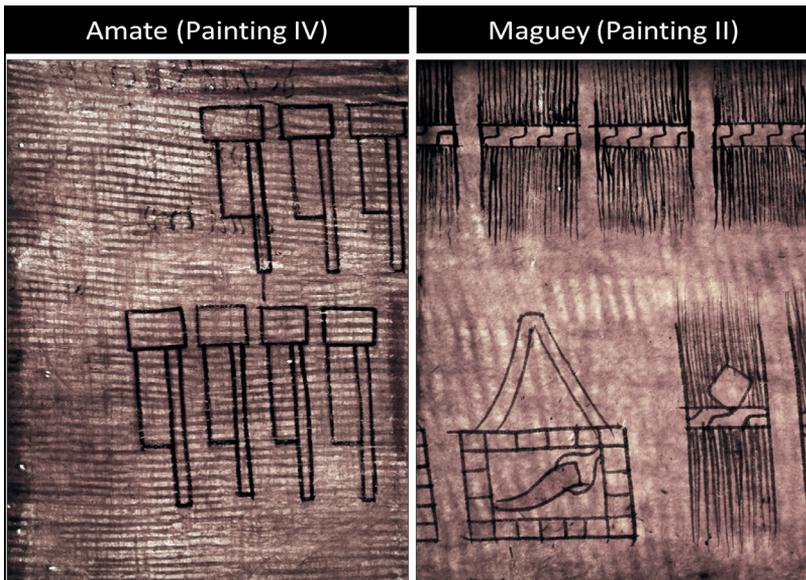


Figure 9. Details of transmitted light images showing the parallel marks made from the striated stones on amate (Painting IV) and maguey (Painting II).
Photography: Mary Elizabeth Haude

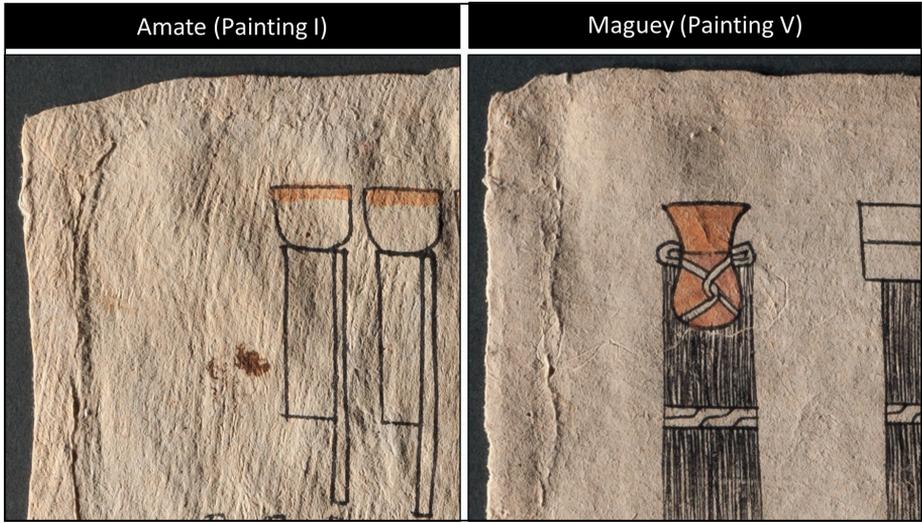


Figure 10. Details of raking light images showing the edges folded over onto the recto of the amate sheet of Painting I and the recto of the maguey sheet of Painting V. Photography: Mary Elizabeth Haude

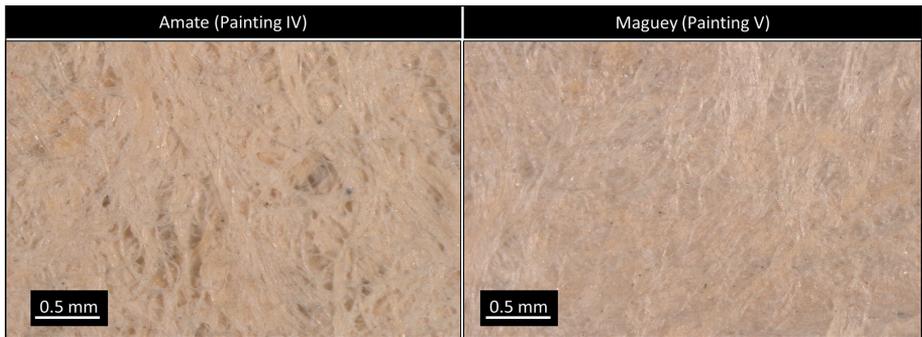


Figure 11. Details of stereomicroscope images of amate from Painting IV and maguey from Painting V. Photography: Mary Elizabeth Haude

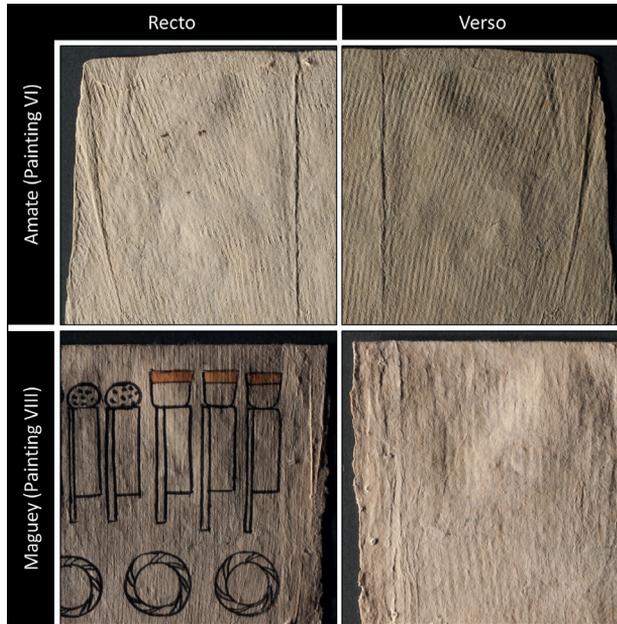


Figure 12. Details of raking light images showing the different surface textures of amate (Painting VI) and maguety (Painting VIII).
Photography: Mary Elizabeth Haude

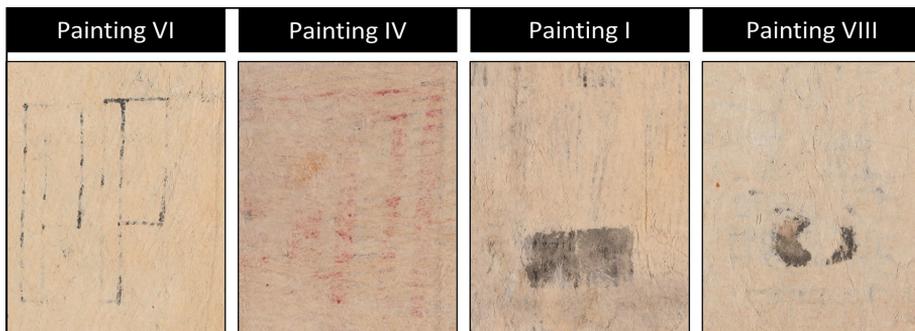


Figure 13. Details of visible-reflected images showing paints penetrating through the paper to the versos: black frame lines on Painting VI (amate), red on Painting IV (amate), gray wash on Painting I (amate), and purple wash on Painting VIII (maguety). Photography: Mary Elizabeth Haude

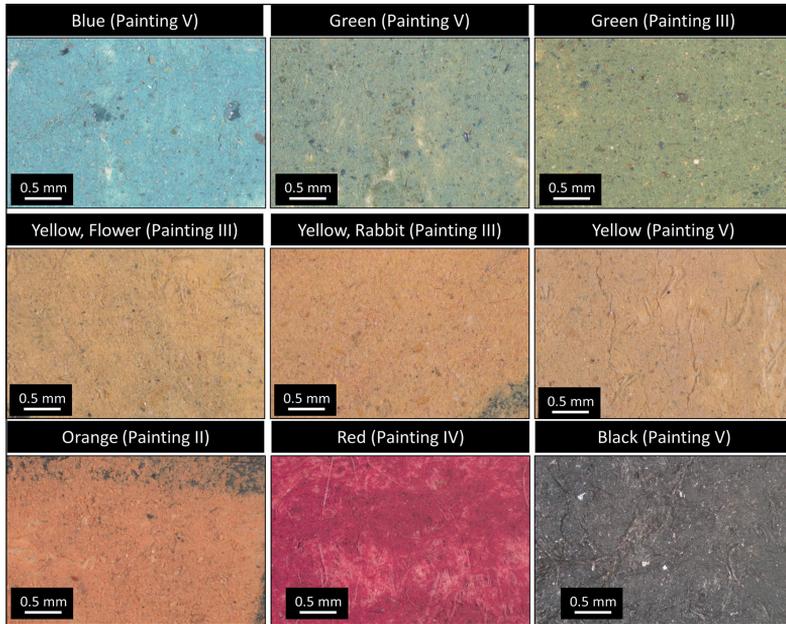


Figure 14. Details of stereomicroscope images of the colorants from Paintings II, III, IV, and V. Photography: Mary Elizabeth Haude

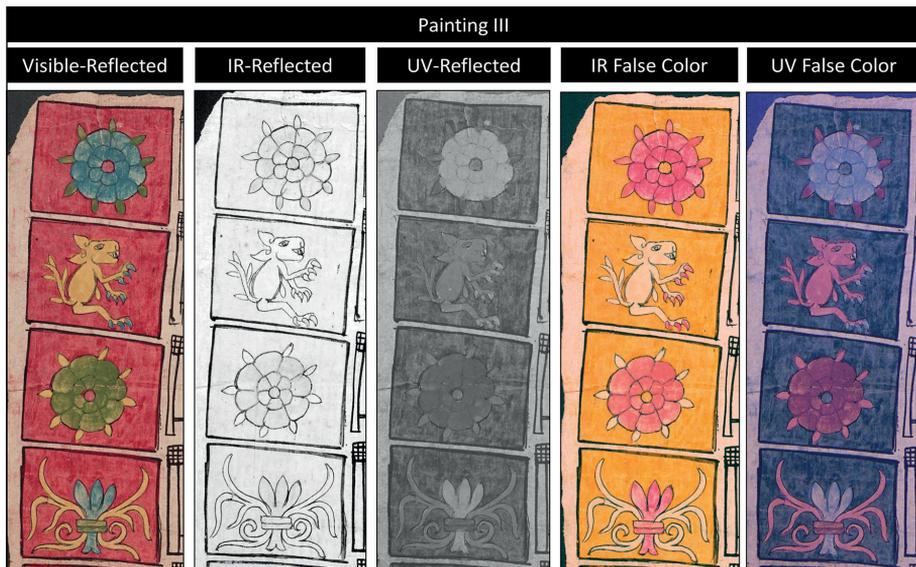


Figure 15. Details of Painting III showing the responses of the colorants in different spectral modes. Photography: Mary Elizabeth Haude

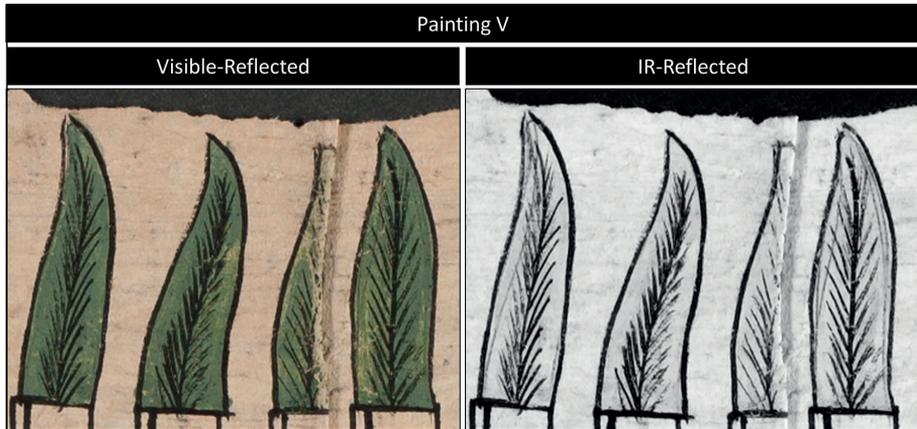


Figure 16. Detail of Painting V showing how the underdrawing in the left-most and right-most quetzal feathers, covered by the green paint in the visible-reflected image, is revealed in the infrared-reflected image. Photography: Mary Elizabeth Haude.

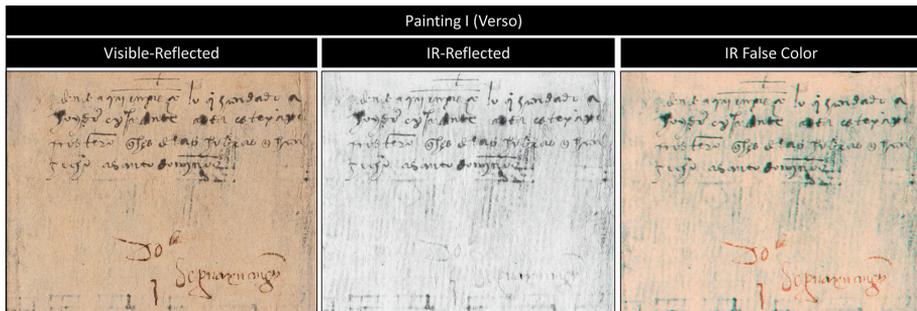


Figure 17. Details of the verso of Painting I showing how the brown iron-gall ink inscription at the bottom and the gray carbon-based ink inscription at the top appear differently in the infrared-reflected and infrared false color images. Photography: Mary Elizabeth Haude

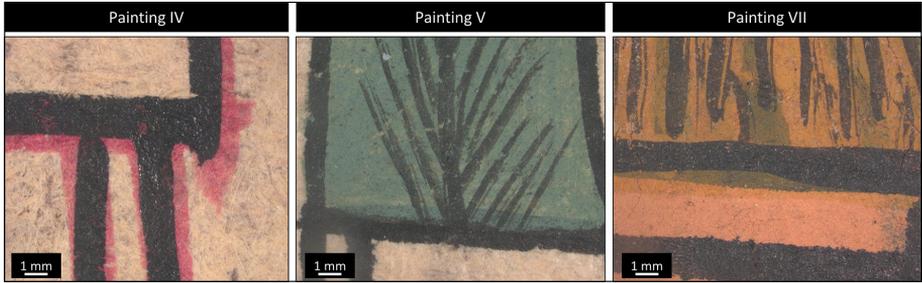


Figure 18. Details of stereomicroscope images of black frame lines painted on top of other colors. Photography: Mary Elizabeth Haude

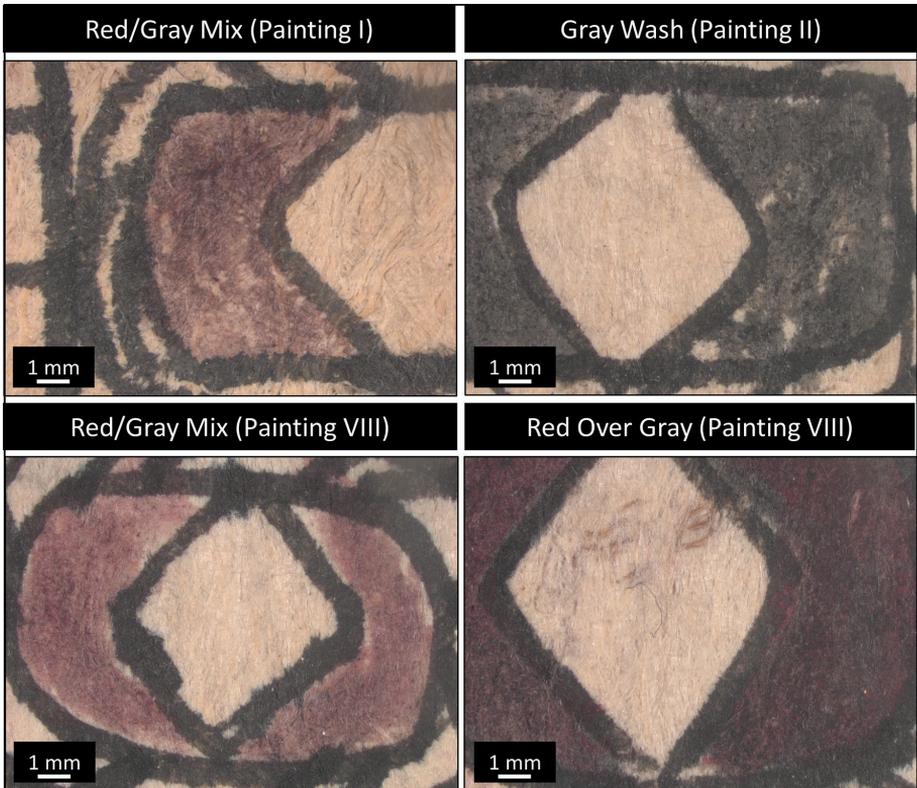


Figure 19. Details of stereomicroscope images of bags of chia showing an admixture of red and gray in Painting I, a gray wash in Painting II, an admixture of red and gray and a superimposition of a red wash over a gray wash in Painting VIII. Photography: Mary Elizabeth Haude

¿Quién es el autor del *Vocabulario trilingüe*?

Who Is the Author of the Vocabulario trilingüe?

Marc THOUVENOT

Investigador honorario del Centre National de la Recherche Scientifique (Francia)
xolotl@wanadoo.fr

Resumen

El “Vocabulario/Trilingüe/Cast.Lat.Mex” forma parte de la *Colección Ayer*, núm. 1478 de la Newberry Library de Chicago, registrado como un manuscrito anónimo sin título. En el desarrollo de su análisis descubrimos que su autor dejó múltiples huellas que nos permiten proponer que el creador del texto fue un indígena llamado D. Lorenzo, discípulo de fray Andrés de Olmos. Además, consideramos que la elaboración del *Vocabulario trilingüe* debió ocurrir en épocas muy tempranas y que probablemente sirvió de modelo a fray Alonso de Molina para crear sus diccionarios.

Palabras clave: *trilingüe*, Lorenzo, Olmos, náhuatl, Newberry Library

Abstract

The “Vocabulario/Trilingüe/Cast.Lat.Mex” is part of the *Ayer* collection, no. 1478 of the Newberry Library in Chicago. It is an untitled anonymous manuscript. Its author, in making it, left multiple traces of various kinds. These traces have been researched and analyzed and now allow us to propose that the author is D. Lorenzo, an Indigenous disciple of Fray Andrés de Olmos. In addition, it is hypothesized that the creation of the *Vocabulario trilingüe* can be dated very early and that it may have served as a model for Fray Alonso de Molina to create his own dictionaries.

Keywords: *Trilingual, Lorenzo, Olmos, Nahuatl, Newberry Library*

Recepción: 19 de noviembre de 2021 | Aceptación: 21 de septiembre de 2022



© 2023 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia
Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

INTRODUCCIÓN

El “Vocabulario/Trilingüe/Cast.Lat.Mex”¹ forma parte de la *Colección Ayer*, núm. 1478 de la Newberry Library en Chicago. Manuscrito anónimo sin título, cuenta con 157 folios, recto y verso, aunque en realidad la escritura de la obra comienza en el folio 3r y concluye en el folio 157r. Los primeros dos folios y el último en blanco fueron llenados posteriormente con anotaciones. El *Vocabulario* contiene 15 516 entradas² en español con su traducción al latín, escritas en negro, las cuales están dispuestas en dos columnas, generalmente sobre una línea. Entre las líneas, en el espacio dejado a propósito, se encuentran 9 811 traducciones al náhuatl. Las traducciones se hallan escritas en rojo, a excepción de 90 que están en color negro. Muchas de esas traducciones son múltiples, claramente separadas por puntos, lo que hace que las traducciones sean en realidad 12 261. Después del tratamiento de las entradas que contienen varias palabras en náhuatl se logró realizar un diccionario náhuatl-español con un total de 14 096 entradas.

Es importante observar que el manuscrito se escribió en un solo momento, pues su caligrafía es consistente de principio a fin, a excepción de dos folios al inicio y uno al final, así como algunas anotaciones al interior que fueron realizadas en color negro posteriormente.³

Lo que se propone aquí es mostrar quién fue el creador del *Vocabulario trilingüe*, dejando de lado deliberadamente otra pregunta importante: ¿para quién fue creado? Aunque estudios anteriores ya han afirmado que este manuscrito fue realizado por un nativo nahuatlato, en el siguiente texto intento utilizar las características gráficas del náhuatl para aclarar la época y el contexto en el que se produjo y, posteriormente, proponer quién fue

¹ Así se le llama en la *Colección Ayer* según Bustamante García (1990, 392). De aquí en adelante lo nombraremos simplemente *Vocabulario trilingüe*.

² Según Gruda (2018, 60) son 15 260 entradas y, como me hizo notar uno de los dictaminadores de este artículo, “Clayton 2003, p. 100 notes that 11,058 of 15,479 of Nebrija’s entries are given Nahuatl equivalents, with 9,230 different Nahuatl words and phrases used in the text.”

³ Isis Zempoalteca Chávez es autora de la paleografía de todo el diccionario y, para el Gran Diccionario Náhuatl (GDN), modernizó la ortografía del español.

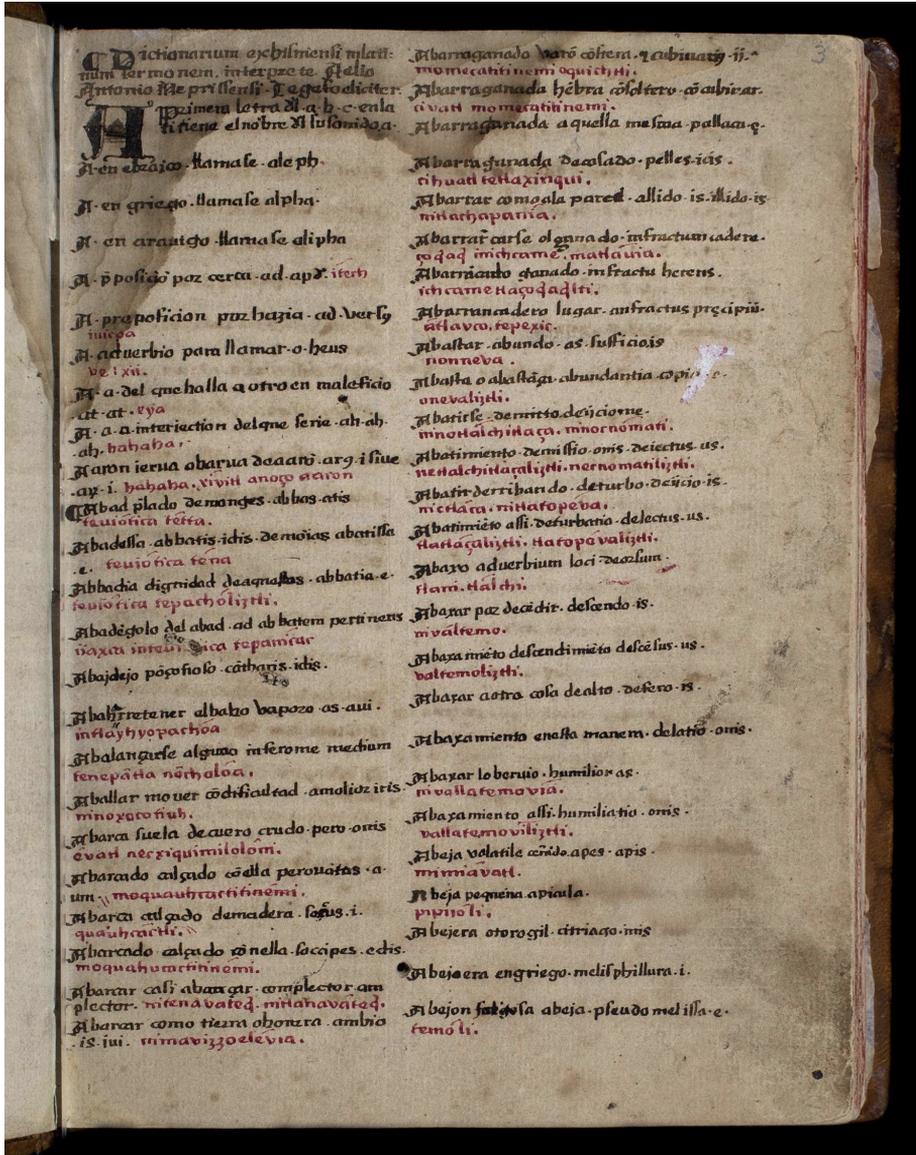


Figura 1. Vocabulario trilingüe. Ejemplo del folio 5r, donde se pueden apreciar las indicaciones mencionadas

su autor. El estudio se limita y se basa en las características gráficas de la escritura de la parte náhuatl del *Vocabulario*, y sólo toma en cuenta excepcionalmente los aspectos semánticos de la obra.⁴

Por otra parte, como desconocemos el nombre del autor del diccionario *Vocabulario trilingüe*, de momento, y suponiendo que el diccionario sea la obra de una sola persona, lo llamaremos simplemente Autor Anónimo.⁵

CARACTERÍSTICAS ESPECÍFICAS DEL VOCABULARIO TRILINGÜE

Al realizar su diccionario, el Autor Anónimo dejó algunas huellas que permiten esbozar un retrato de él en tanto lexicógrafo. Los rasgos que dejó son: primero, eligió el color rojo para escribir el náhuatl; segundo, copió el diccionario español-latín de Nebrija; tercero, introdujo algunos errores en español, y cuarto, marcó de manera expresa acentos en la parte náhuatl. Además de estas características evidentes, se puede mencionar el uso de grafías particulares que tienen que ver con las letras <h>, <n>, <j> o el dígrafo <tz>, la alternancia de vocales, la grafía de algunas palabras clave, la morfología de los verbos y el hecho de que casi la mitad de las palabras del *Vocabulario trilingüe* no aparecen en ningún otro diccionario.

Color rojo

La primera observación que puedo hacer es que el Autor Anónimo escribió todo el léxico náhuatl en color rojo. Éste es un rasgo excepcional, pues no lo he encontrado en otros manuscritos. Por ejemplo, en los *Primeros memoriales* todos los textos están en tinta negra, y sólo los títulos vienen en color rojo. Los *Primeros memoriales* se conforman a partir de una tradición

⁴ Los aspectos semánticos se encuentran desarrollados en el libro de Gruda, quien dedica dos tercios de su libro a este tema. Agradezco a un(a) dictaminador(a), por haberme acercado al riquísimo libro de Szymon Gruda.

⁵ Mary Clayton (1989, 396-99) supone que se trata de la copia de otro manuscrito que se copió de un tirón. Esto explicaría varios tipos de errores que se pueden observar, en particular cuando el náhuatl no corresponde con la entrada español-latín. Por nuestra parte, proponemos que, en caso de ser una copia, debe ser una copia fiel.

europea que posteriormente seguirán varios documentos en náhuatl, como los sermonarios. Este uso del rojo se llama rubricación, término que viene del latín *rubrica* y que significa “escribir título de color rojo”, según el diccionario Gaffiot.

Es interesante la elección del rojo por parte del autor, porque en la primera etapa colonizadora el término náhuatl para rojo —y por extensión para todos los colores— es precisamente lo que permite distinguir en los códices las pictografías de la escritura alfabética. Así, por ejemplo, en la *Octava relación* de Chimalpahin, cuando el autor habla de sus fuentes, si no menciona de manera expresa la palabra **IN TLAPALLI**⁶ no se puede saber si el autor está hablando de un códice o de un documento alfabético (Thouvenot 1986, 57-86). Tomando esto en cuenta, cabría preguntarnos: ¿nuestro Autor Anónimo eligió por casualidad el negro (tinta común a lo alfabético y lo pictográfico) para la parte europea —español y latín— y el rojo para la parte náhuatl, el color de los códices?, ¿por qué utilizar una tinta roja? Sin duda para hacer resaltar la parte náhuatl, quizás también para establecer un paralelismo con la fórmula **IN TLILLI IN TLAPALLI**.

Copia de Nebrija

El Autor Anónimo no es el único lexicógrafo en utilizar como base la obra de Antonio de Nebrija, específicamente su diccionario español-latín. Se conoce bien que Alonso de Molina⁷ lo utilizó como base, y que posteriormente Alonso Urbano, entre otros, retomó a Molina. La gran diferencia es que el Autor Anónimo copia el Nebrija puntualmente. Molina, en cambio, incluso en la primera versión de su diccionario español-náhuatl, adapta las entradas españolas a las necesidades del náhuatl. Molina deja de lado algunas entradas de Nebrija y modifica también otras. Esto es algo que Esther Hernández (2000, 5) ya ha estudiado. Yo sólo retomo aquí algunos ejemplos que aparecen en su publicación.

⁶ Tal como lo hizo Gruda en su libro, escribimos las palabras en náhuatl fuera de contexto en versalitas. La ortografía adoptada es la utilizada en la normalización del GDN.

⁷ Hamann (2015, Introduction) indica que Alonso de Molina utilizó la versión de Granada de 1545 de Nebrija como fuente para su diccionario de 1555.

DIFERENCIAS ENTRE NEBRIJA Y MOLINA

<i>Entrada de Nebrija</i>	<i>Entrada de Molina</i>
Bacia aquello mesmo es que bacin	Bacin de barbero o bacia
Bacin para lavar los pies	Bacin de barro o lebrillo
Bacin para esto mesmo	Bacin o servidor

Como bien lo dice Esther Hernández (2000, 6), “en su quehacer como lexicógrafo, Molina decide amoldar el acervo léxico que recibe de Nebrija a su propia realidad lingüística”. Esto supone una diferencia con nuestro Autor Anónimo, quien lo copia todo tal cual.

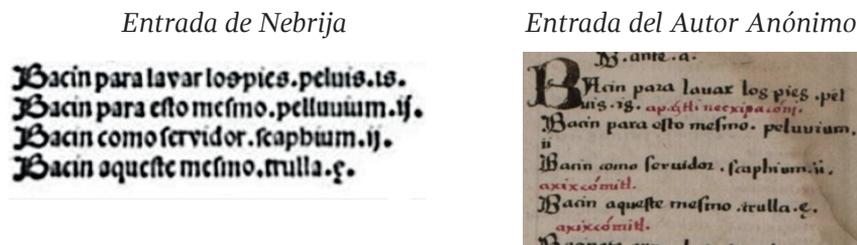


Figura 2. Similitudes entre las entradas del *Vocabulario español-latino*, de Antonio de Nebrija, y del *Vocabulario trilingüe*, anónimo

Todos los autores están de acuerdo en que la parte español-latín es copia del diccionario de Antonio de Nebrija, sin tener claro a partir de cuál edición se hizo la copia. Habría que cotejar todas las entradas para determinar con certeza si se trata de la edición de 1495 de Salamanca, de la de Sevilla de 1516 o bien de una ulterior.⁸

⁸ Así lo considera Mary Clayton (1989, 391): “Ayer ms. 1478, known as the *Vocabulario trilingüe*, is a Spanish-Latin-Nahuatl dictionary based on Antonio de Nebrija’s *Vocabulario de romance en Latin* (second edition [1516]) with the addition of Nahuatl glosses”. Por su parte, Téllez (2010, 176) considera “que existe una seria dificultad para señalar a cuál edición pertenece el *Vocabulario trilingüe*; sin embargo, ante una aproximación basada en la edición crítica, puedo señalar que el trilingüe no es una copia exacta del *Vocabulario hispano-latino*, de la edición de 1516, como lo afirma Mary Clayton, ya que se han encontrado variantes textuales, no imputables al copista, que muestran esto, v. gr., título foeliciter en el trilingüe (T) y en la edición del *Vocabulario hispano-latino* de 1495 [ca.] (N1); feliciter en la edición de 1516 (N2); contilium, ii, en T y N1, concilium, ii en N2; statuto, en T y N1, estatuto N2.” Según Hamann (2015, versión Kindle), “Castilian-Latin

Errores en español y en latín

Al copiar el diccionario de Nebrija, el Autor Anónimo cometió algunos errores que, como lo indica M. Clayton (1989, 399), son “confusions between p/b, t/d, c,q/g” y o/u para las vocales. La autora apunta que hay más errores en el español que en la parte latina.

De todos los aspectos fonológicos mencionados se deduce que la lengua materna del Autor Anónimo no era el español, sino el náhuatl, por lo que su aprendizaje del latín había sido mejor que el del español. Su conocimiento del latín se observa en los ejemplos siguientes, recopilados por Sybille de Pury:

ESPAÑOL MODERNO	LATÍN DE NEBRIJA	ESPAÑOL TRI	TRI	ESPAÑOL MOLINA 1	M1	ESPAÑOL MOLINA 2	M2
Julio	<i>quintilis. is iulius.</i>	Julio mes	<i>ic macuiltetl metzxihu-tlapouali.</i> ⁹	julio mes	<i>yc chicontetl metztli yn c[e]_xiuitl</i>	el mes de julio	<i>icchicuntetl metztli in cexiuitl</i>
Agosto	<i>extilis. augustus. i.</i>	Agosto mes	<i>tlachicua-cemayutia méztli.</i>	agosto mes	<i>yc chicuei metztli ycexiuitl</i>	el mes de agosto	<i>icchicuei metztli yncexiuitl</i>

Para Alonso de Molina, que sigue una lógica europea en cuanto al orden de los meses, julio y agosto son los meses séptimo y octavo. Pero nuestro Autor Anónimo sigue el orden de los meses heredados de los romanos, donde el primer mes es marzo. El Autor Anónimo anota que julio es el quinto (*macuiltetl mes metztli*) y agosto el sexto (*chicuace*), información que sólo aparece en la parte latina. Se nota también que para referirse a los meses nunca se utiliza el término en náhuatl para “veintena” (*cempohualla-pohualli*), sino la palabra *metztli*, periodo muy cercano a los meses europeos que se utilizaba para contar los meses de embarazo.¹⁰ Todo, entonces,

entries in the Newberry’s ‘Vocabulario trilingüe’ were copied out from the pirated ‘1516’ Seville printing of Nebrija’s *Dictionarium*”. Lo cierto es que es anterior a la versión de 1536 publicada por los hijos de Nebrija. Esa edición incluye 300 palabras que no aparecen en el *Vocabulario trilingüe* (Hamann, 2015, “The Sons of Antonio...”).

⁹ Clayton (1989, 403; 2003, 112) menciona el mismo ejemplo para agosto.

¹⁰ Véase, por ejemplo, el *Códice Florentino* traducido por Sahagún: *Ic cempoalli onchiquacen capitulo, vncan mjtoa: in quenjn in jnnanoan, in jntaoan [fol. 127v.3/4] in monamjctique: in jquac ie chicome, anoço ie chicuei metztli qujcentlaliaia in teoaiulque: ioan atlija, tlaquaia: auh çatepan mononotzaia, injc ce aca motemoz, motlatlauhtiz ticitl, injc qujtemaz, ioan in qujmjxivitiz in injchpuch.:* “§ Capitulo. 26. en que se pone lo que los padres de los casados

apunta al hecho de que podría tratarse de un personaje indígena buen conocedor del latín.

Presencia de acentos

El autor del *Vocabulario trilingüe* escribe 72% de las entradas de su diccionario (alrededor de 10 000) con un acento grave. En la gran mayoría de los casos el acento viene sobre la vocal de la penúltima sílaba. Como lo indica Clayton (1980, 411), esos signos diacríticos marcan la acentuación. La vocal con más recurrencias es la <i>, con 4 227 casos. La siguen la <a>, con 3 096; la <o>, con 2 022; la <e>, con 869, y la letra <u>, con tan sólo 88. Aquí algunos ejemplos:

acouatónli. Culebra pequeña de agua. 49v. *anguiculus*. i.

ahactiáni. Canqueadora cosa. 50r. *varicus*. a. û.

caxtilan aiotéxtli. *aiecotéxtli*. Harina de hauas. 93r. *lomentum*. i.

cauaníni. Clara cosa en sonido. 40v. *clarisonus*. a. um.

Por otra parte, hay por lo menos un centenar de palabras que presentan dos acentos: uno en la penúltima sílaba y otro antes, en cualquier lugar. Si el autor del *Vocabulario trilingüe* percibe y marca la acentuación, y si pone acentos en otros lugares, esto quiere decir que percibe modificaciones en el flujo de la enunciación. Además, si se supone que no es posible acentuar una palabra en varios lugares,¹¹ esos signos tienen que indicar un saltillo o bien una vocal larga. Esto ocurre, por ejemplo, cuando el acento se encuentra al inicio de la palabra y no en la penúltima sílaba, como en la palabra *máceualli* (dote por gracia en el hombre. 67v. *dos. tis.*), que se opone a *maceualli* (Uillano no escudero o cauallero. 156r. *paganus. i.*). Se sabe que la palabra *macehualli*, con un saltillo después de la primera <a>, significa “el mérito”. Ya Rincón lo dice cuando indica que hay “salto en la primera”.

hazian, quando ya [f. 127v] la preñada estaua en el septimo o octauo mes: y es que los padres y parientes de los casados, se uintauan en casa de los padres della, y comjan, y beujan: lo qual acabado, vn viejo de la parte del marido, hazia vn parlamento, para que se buscasse vna partera bien instructa en su officio, pa q^ partease a la preñada”. cf, VI, 27, 149. 127v. en TEMOA.

¹¹ Fray Andrés de Olmos (1547, f. 6r.), en el prólogo de su gramática, dice: “No hablo en el acento por ser muy vario y no estar ni dexar siempre las dictiones enteras sino compuestas, y porque algunos vocablos parecen tener algunas vezes dos acentos; por lo qual lo dexo a quien Dios fuere seruido darle mas animo para ello, o al uso que lo descubra”.

Con este ejemplo se ve que el Autor Anónimo pudo haber utilizado el acento agudo para indicar un saltillo.

Por ello se comparó la lista de las palabras con más de un acento con las entradas del diccionario de Alexis Wimmer (2006), autor que de manera sistemática marca la longitud de las vocales y los saltillos. Esta comparación permite confirmar que, cuando hay más de un acento, el que se encuentra en un lugar distinto a la penúltima sílaba marca generalmente la longitud de una vocal, y que a veces indica la posición de un saltillo.

La primera notación de longitud vocálica y de saltillos se encuentra en el *Vocabulario breve* de Antonio del Rincón (1595), obra incluida en su *Arte mexicana*. Este autor distingue entre “el acento agudo desta manera ‘el grave’ el moderado ^ el saltillo o el breue tiene por señal el no tenerla” (Rincón 1595).

Si se compara el *Vocabulario trilingüe* con la obra de Rincón, se observa que, cuando las palabras corresponden:

- Nunca las breves o largas de Rincón están anotadas en el *Vocabulario trilingüe* o, cuando esto ocurre, es sólo porque se trata de la penúltima sílaba. Ejemplo de esto son *chichi* (mamar) o *metztli*.
- En dos casos, en los que Rincón menciona un “salto”, aparece un acento en el *Vocabulario trilingüe* que no se encuentra en la penúltima sílaba: en *áuatl* y, sobre todo, en *maceualli*, donde la primera <a> es acentuada cuando Rincón menciona un salto en este lugar.

Antes de la aparición, en 1645, de la obra del jesuita Horacio Carochi que provocó una revolución en cuanto a la escritura del náhuatl por introducir una notación pormenorizada de los saltillos y las vocales largas, en 1611 el dominico Martín de León escribió en el prólogo de su “Camino del cielo...”:

Para hablar con perfección la lengua Mexicana y escribirla se ha de advertir, que ay algunos vocablos que tienen vn saltillo, o suspenso agudo, el qual para pronunciarlo perfectamente, les han puesto vnas ‘h’ como *ahmotzin*, *tlahtlacolli*, *manehenque*, *quimihtlahui*, *ahtlei* y otros muchos los quales si se dexa el saltillo, pronuncianse impropriamente, y si se pone la ‘h’ hablase serranamente, como Tlaxcaltecas y culutecas, que es pero llengua que serrana y para euitar este inconveniente e innstituydo cinco letras vocales con vnas vírgulas o acentos, para solo denotar estos saltillos o suspensos à, è, ì, ò, ù para que haziendose se dexasen las ‘h’

y assi escriuiremos *àmotzin, tlàtlacolli, manènemi, quimìtalhui, àtlei* & sice de ceteris, y por estos accentos se conocera y pronunciara este saltillo, y se sabra escreuir.

Como vemos, Martín de León propone una solución cercana a la que adoptó el autor del *Vocabulario trilingüe*, pero aquél dispone sus saltillos de manera diferente, lo que permite sugerir a Sybille de Pury que probablemente los autores se refieren a variantes del náhuatl de distintas regiones. Sin embargo, gracias a esos acentos y a sus disposiciones sabemos que el Autor Anónimo tenía buen oído, pues percibía con gran claridad y agudeza los acentos, las vocales largas y los saltillos, es decir todos los accidentes del flujo del náhuatl.

Grafías particulares

Distribución de la <h>

La manera de introducir la <h> en las palabras es otro rasgo importante. Con frecuencia (60 ocurrencias) encontramos *quahut* en lugar de *CUAUHT*. *Quahut* nunca aparece en el corpus de textos de TEMOA.¹² La secuencia *-ahut-* tampoco aparece en ningún diccionario del siglo XVI (*Molina 1 y 2, Olmos V y G, Escolios, Rincón*). El autor del *Vocabulario trilingüe* escribe esta secuencia, ya sea con el sentido de “águila” o bien de “madera”, de la siguiente forma:

quahútla: Bosque de arboles. 31r. *silua. ? nemus. oris.*

Quáhutli: Aquila aue conocida. 15r. *aquila. ? aetos.*

quahutla capólli: Cerezo siluestre arbol. 51v. *coruus. i.*

Calquahutecaliztli: Emmaderamiento assi. 70v. *contignatio. oís.*

Por lo tanto, no se sabe por qué el Autor Anónimo introduce una <h> en este lugar. Lo cierto es que esa manera de escribir parece exclusiva de este autor y, en consecuencia, no se le puede asimilar con la de otro autor en lengua náhuatl. El día que encontremos un texto náhuatl de la misma época con esa particularidad podríamos sospechar que fue elaborado por el mismo autor.

¹² El corpus de TEMOA se compone, actualmente, de un centenar de textos de diferentes temas y fechas.

A propósito de la <h>, Andrés de Olmos (2002, 169), en su *Arte*, dice que “unos la escriben antes de la vocal y otros después de ella [...]”, y ofrece el ejemplo de *notlacauh*. Si se busca *-cauh* o *-cahu*, se notan efectivamente las dos posibilidades. 17 palabras acaban en *-cahu* en el *Vocabulario trilingüe*, único diccionario con tal terminación. 25 palabras acaban en *-cauh* en el *Vocabulario trilingüe*, pero en todos los diccionarios hay más de 400 ocurrencias.

Olmos (2002, 6) dice también: “es de notar que después de la l y de la u usan muchas veces escreuir h, porque parece que la pronunciación lo requiere”. El *Vocabulario trilingüe* ofrece el ejemplo opuesto, *athl* “agua”, donde la <h> viene antes de la <l>. Tal palabra no se encontró en ningún diccionario o texto. El Autor Anónimo lo usa así en dos ocasiones:

athl. Agua. 15v. *aqua. e. limpha. e.*

tlateuchiualathl. Agua bendita.. 15v. *aqua lustralis.*

Esta forma tan excepcional de escribir *athl*¹³ la encontramos en las anotaciones del *Códice Magliabechiano* (f. 12), donde se escribe *athl* exactamente de la misma manera que en el *Vocabulario trilingüe*, en la fórmula *matlatli h^oome athl*. Se observa también que el Autor Anónimo escribe “dos” de la misma manera, con un <h> inicial y la vocal acentuada: “*chichicohóme*. Siete cada vno. 144v. *septeni milleni*”.

Georges Baudot (1977, 206-11), autor que puso mucho empeño para tratar de reconstruir la obra desaparecida de Andrés de Olmos, considera que el *Códice Magliabechiano*, copia de 1562 de un documento de 1553 llamado *Costumbres... de los Indios de Nueva-España*, forma parte de la obra de Olmos.

Si se supone que el *Códice Magliabecchiano* se hizo en el ámbito cercano a fray Andrés de Olmos, es interesante notar cómo grafías tan excepcionales como las de *athl*, “agua”, u *home*, “dos”, se encuentran en dos obras tan diferentes. Me parece que esto, más que azar, se trata de un rasgo compartido. Cada autor tiene su manera preferida, pero se nota la influencia que pueda tener. Se puede sugerir que el copista del *Magliabechiano* tuvo a la vista el *Vocabulario trilingüe* y que eso dejó una pequeña huella en su manera de escribir el náhuatl.

¹³ “Es de suponer, que es una ‘l sorda’ y no sonora, como la del español. Lo que explicaría ‘athl’” (Carmen Herrera, comunicación personal).

Olmos (2002, 167) dice: “La ‘h’ unas veces parece que la comen, y otras veces la pronuncian mucho”, lo cual quizás es una manifestación de este tipo, una manera de insistir, que se encuentra en la palabra: *tlahtli*. Tio hermano de padre. 149v. *patrunus. i.*”

Nuestro Autor Anónimo es el único que escribe *tlahtli* con una <h>, cuando todos los otros autores escriben *tlatli*. En los diccionarios modernos¹⁴ encontramos siempre *tlahtli*, lo que muestra que el Autor Anónimo podía también utilizar la <h>, y no sólo el acento agudo, para marcar el saltillo. El Autor Anónimo usa la <h> con cierta profusión, aunque menos que otros autores.¹⁵

Ausencia de la <n> final

Heréndira Téllez (2010, 158) ya notó que el Autor Anónimo omite la <n> final, y da como ejemplos a “[fol. 53v] *pipilti* [fol. 131v] *pipilti* [fol. 33v] *teuctlatolóia.*” Sin embargo, la omisión de una <n> final en *pipilti* es bastante común, por lo que la palabra *pipilti[n]* no resulta útil para caracterizar al autor del *Vocabulario trilingüe*.

En relación con la <n> final, el punto importante es que el Autor Anónimo casi nunca la escribe.¹⁶ Tan solo lo hace en seis casos: *amotlan* “Còuerso advbio”, *itlan* “Cerca preposicion.”, *mictlan* “Infierno lugar de dañados.”, *omitlan* “Osso animal conocido.”, *tetlan* “Cercanamente.”, *totlan* “Nusco por cormos.” De los seis casos, cuatro son composiciones con prefijos nominales e indefinidos: *amo-*, *i-*, *te-*, *to-*, y todos tienen que ver con el sufijo locativo *-tlan*.

En el programa TEMOA se puede ver que *mictlan* se escribe 210 veces con la <n> final y sólo cinco veces como *mictla*.¹⁷ De modo que, en este caso, el Autor Anónimo se adecua a un uso común que indica que, a diferencia de lo que ocurría con la mayoría de las palabras, en *mictlan* la <n> final se escuchaba bien.

¹⁴ Karttunen (1983, 265) y Wimmer escriben también *tlahtli*, para marcar la presencia de un saltillo.

¹⁵ Pienso en el anotador del pueblo de Tetzmollocan de la *Matrícula de Huexotzinco*, que multiplica las “h”.

¹⁶ Sólo se encontraron veinte casos donde una <n> final se indica de manera abreviada sobre la vocal final. En la gran mayoría de los casos se trata de una <â>.

¹⁷ La incertidumbre con esas cifras proviene del hecho de que a veces la <n> final se escribe de manera abreviada sobre la vocal final, algo que quizás no siempre se notó en las paleografías.

Lo particular del Autor Anónimo es que parece muy sistemático en su supresión de la <n> final. En su trabajo, todos los sustantivos animados vienen sin la <n> y sin una <i>, que hubiera sido una abreviación de la <n>: *cuetzpali, zoli, ocuili, citlali, acocili, chacali, quimichi, tamazoli, zayoli, temoli, xomali*. Esto nos lleva a preguntarnos si esta supresión de la <n> ocurre realmente porque el autor hace muy bien la diferencia de terminación en *-li* o bien *-lli*. Así, él puede escribir *ocuili* “gusano como quiera” o *quahu ocuilli* “gusano de madera”.

Ausencia de la <j>

La letra <j> es una letra interesante porque es posible distinguir sin dificultad a aquellos autores que la utilizan y los que no lo hacen. El Autor Anónimo pertenece al segundo grupo, pues nunca utiliza la letra <j>. En el primer conjunto de autores se encuentra fray Bernardino de Sahagún, quien, en sus “Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano”, utiliza a menudo, en el náhuatl, la letra <j>. Ciertamente, en su *Psalmodia christiana* no hay ninguna <j>, pero en ese caso nos encontramos frente a una obra impresa, lo cual impide saber si esto se debe a la intervención del impresor Ocharte.

En términos generales, es posible decir que el grafema <j> se encuentra presente en 17 491 ocasiones en el *Códice Florentino*, pero su utilización no es uniforme. Así, en el libro IX del *Códice Florentino* se utiliza la letra <j> en muy pocas ocasiones. Sin embargo, quienes escribieron los *Primeros memoriales* hicieron un uso extenso de esta letra.

Por lo que toca a las obras de Andrés de Olmos, se puede observar que en su *Gramática* nunca se utiliza la <j>, en su *Vocabulario* hay sólo tres ejemplos (*ninotlanquicuj, nitlamj, nitlaxjma*) y en sus *Pláticas* esta letra nunca se utiliza.¹⁸

Variación de las vocales

Se nota, cuando se hace una comparación con las entradas de otros diccionarios, en particular el de Molina, que en varias ocasiones el Autor Anónimo registra una vocal diferente a la esperada. La alternancia de vocales se

¹⁸ Sybille de Pury en TEMOA. <https://cen.sup-infor.com/#/home/temoa>

observa en múltiples casos: una <a> en lugar de una <e>, o al revés; una <a> en lugar de una <o>, o al revés; una <e> en lugar de una <o>, o al revés, y una <i> en lugar de una <e>, o al revés. Estas variaciones se hacen en los dos sentidos, lo que muestra una gran inestabilidad en la percepción de las vocales. Este fenómeno era bien conocido desde el siglo xvi. Fray Andrés de Olmos (2002, 168), por ejemplo, apunta que: “Es de notar que entre estas dos vocales o, u hacen muy poca diferencia en la pronunciación y escritura, porque una misma diction unos la pronuncian con o y otros con u”. Por su parte, fray Alonso de Molina (1970) anota en el aviso séptimo del prólogo a su diccionario: “En los vocablos dela lengua, vnas veces se ponen u por o y otras o por u. Porque los Yndios enla pronunciación las varian indiferentement. Y assi vnos dizen. *Muchi* y otro *mochi*.”

Para el presente estudio no hacemos un análisis sistemático, aunque somos conscientes de que valdría mucho la pena distinguir entre las variaciones que se pueden explicar simplemente por una dificultad en la transcripción de un sonido y aquellas que marcan particularidades lingüísticas. Nos limitamos a ofrecer algunos ejemplos de vocales alternas, donde la primera palabra corresponde a la de nuestro Autor Anónimo:

<A> / <E>

oquichauíani / oquichauiéni

huacatla / huecatla

<E> / <A>

ichpena / ichpana

cuentlapena / cuentlapana

<A> / <O>

cayonia / coyonia

tlátli. / tlotli

<O> / <A>

chachaloca / chachalaca

acolli / acalli

<E> / <O>

ecchotia / occhotia

ecelochoca / ocelochoca

<O> / <E>

cematopeoa / cemmatepehua

<I> / <E>

*ieziotia / ezyotia**ciupáoa / cehuapahua*

<E> / <I>

*ixamateloa / ixamatiloa**calcuechtli / cuichtli*

<U> / <O>

Niteutlaquília / teotlaquilia

<O> / <I>

*Nitzonacatlátóa / tzinacatlatoa**cenca niquaztoliui / cuaztalihui*

La pérdida de la <n> final y la alternancia de vocales, como *cayonia* vs *coyonia*, son rasgos que hacen pensar en un náhuatl nonoalca.¹⁹ G. Whitaker (1988, 338) hace una observación que va en la misma dirección:

In [...] the *Vocabulario trilingüe* [...] the word for ‘bat’ is given as <tzonaca> by the scribe, but corrected in Sahagun’s shaky hand to <tzinaca>.²⁰ This is of considerable interest, since the variant *tzonaca(n.tl)* is only known from Tetelcingo, Morelos (Brewer and Brewer 1979), and Tequila, Puebla (Soustelle 1958), that is, from the region to the south and east of the Valley of Mexico.

Carácter especial <ɬ> para el dígrafo <tz>

Mary Clayton (1989, 410) observa la utilización de un carácter especial <ɬ>, T con cedilla, para expresar lo que normalmente se escribe <tz> o <tɬ>. Este carácter parece tener un uso rarísimo.²¹ Se puede pensar que el Autor

¹⁹ Comunicación personal de Carmen Herrera.

²⁰ Al parecer se escribió inicialmente *tzonaca* (f. 116v) y posteriormente se reemplazó la <o> por una <i>, pero no parece que se trate de la mano de Sahagún.

²¹ Clayton (1989, 410) anota que: “Although Anderson, Berdan and Lockhart (1976) mention the ɬ spelling as one occasionally seen in the document they deal with, I know of no other work in which it is the primary spelling”.

Anónimo utilizó este signo para anotar de manera precisa un sonido que no corresponde exactamente a un /tz/.

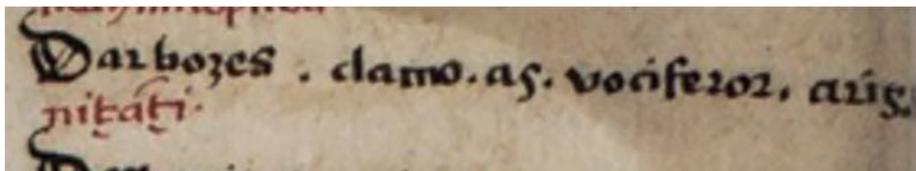


Figura 3. Ejemplo de <tz>
en el *Vocabulario trilingüe*. Palabra *nitatzzi*: dar voces

En el ejemplar del *Arte* de Olmos resguardado en la Biblioteca Nacional de Francia, en ejemplos de <tç> se puede ver cómo la cedilla se mueve de la <c> hacia la <t> y pasa debajo de la letra <t> formando casi la misma letra que se encuentra en la obra del Autor Anónimo.

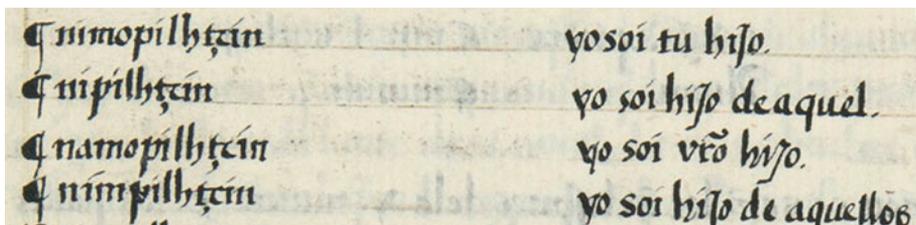


Figura 4. Ejemplo de la escritura de Olmos,
Arte, f. 11v. Manuscrito de la BNF

Pero debemos tener en cuenta que se trata de una época de gran inestabilidad²² gráfica, pues al final del *Arte* se escribe claramente <tç>, mientras que en el manuscrito de Madrid del *Arte* (2003, f. 27r), la comilla viene abajo de la <c>.

Enfrentado a esa inestabilidad, el Autor Anónimo eligió una solución muy compacta, transcribiendo el sonido /tz/ con la T cedilla, grafía que pudo haber inventado o copiado.²³ Pero, ¿de dónde? Lo cierto es que, como se

²² Sahagún, en sus *Adiciones...*, escribe “tz”. Lockhart (2001, 108) menciona que la invención de la <tz> es algo tardío y propone ejemplos de escritura de documentos de Cuernavaca, fechados entre 1530 y 1540, donde el sufijo *-tzin* se escribe *-çin*, o bien *-zin*.

²³ Gruda (2018, 64) menciona dos textos donde aparece tal grafema.

muestra en la figura 5, es posible notar que en ocasiones el Autor Anónimo vacila al momento de hacer la cedilla, lo que hace pensar que dicho signo era nuevo también para él.

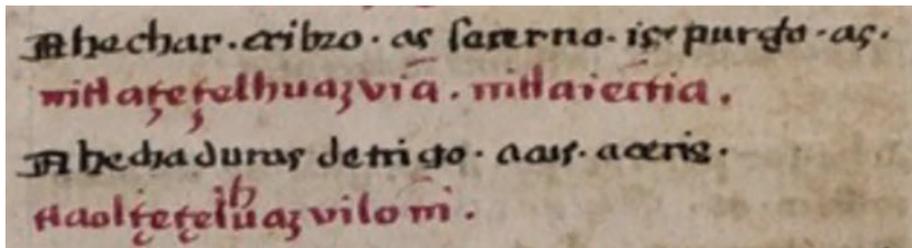


Figura 5. Ejemplo de cedillas inversas del *Vocabulario trilingüe*

Grafías de algunas palabras claves

Existen algunas palabras muy conocidas cuya escritura ofrece cierta dificultad, por lo que es posible encontrarlas registradas de muchas formas. Elegimos las palabras **IHUAN**, **CIHUATL** y **TEUCTLI** para observar el tratamiento dado a ellas por el Autor Anónimo y así poder comparar las entradas del *Vocabulario trilingüe* con otras que se pueden encontrar tanto en los diccionarios del GDN como en los textos de TEMOA.

Ihuan

El *Vocabulario trilingüe* es el único diccionario que registra **IHUAN** “y” como **ioan**. Tal forma aparece de manera mayoritaria en los libros 4, 5, 6, 8, 9 y 10 del *Código Florentino* y en los *Primeros memoriales*. Fuera de esos textos, esta grafía no aparece en ningún otro documento.²⁴ Se debe subrayar que esta oposición tan clara y absoluta entre autores que escriben de una manera y otra es un fenómeno rarísimo. La presencia de la forma **IOAN** es exclusiva de quienes trabajaron en el Colegio de Tlatelolco, lo cual es un indicio muy fuerte de que el Autor Anónimo, en el momento en que elaboró su *Vocabulario trilingüe*, era muy cercano a dicha institución.

²⁴ En su *Arte* y en las *Pláticas*, Olmos lo escribe con una <y> inicial: *yoan*.

Cihuatl

El Autor Anónimo escribe, como palabra entera, **CIHUATL** “mujer” *ciuatl* (2) o *çiuatl* (2) y una vez *cioatl* (1). En los diccionarios, la forma *ciuatl* se encuentra en *Molina 1 y 2*, en los *Documentos de México*²⁵ y en el *Códice Florentino* (2). *Çiuatl* sólo aparece una vez en el *Códice Florentino*, y *çioatl* o *cioatl* son las formas más comunes del *Códice Florentino*. Por lo tanto, la forma *çiuatl* aparece sólo en los *Primeros memoriales* y en la *Matricula de Huexotzinco*. La forma *cihuatl* se encuentra sobre todo en la obra de Chimalpahin, en la *Crónica mexicayotl* y en los *Anales de Cuauhtitlan*. La ausencia de la forma **CIHUATL** en el *Vocabulario trilingüe* nos indica que el Autor Anónimo no tenía relación con este grupo de escribanos indígenas.

Teuctli / tecuhtli

La palabra **TEUCTLI** no aparece de forma independiente en el *Vocabulario trilingüe*. Por el contrario, encontramos muchas ocurrencias de este término en su forma compuesta: un total de 69 palabras empiezan con *teuc-*, pero ninguna empieza por *tecu-*. En los diccionarios es posible observar que *tecuhtli* es la forma predominante en los *Escolios* de Sahagún, así como en Durán, Alarcón y los *Documentos de México*. *Teuctli* se encuentra en *Olmos_G*,²⁶ los *Documentos de México*, Tezozómoc, Alarcón, Carochi y Clavijero. Por lo tanto, de los textos anteriores, la distribución se hace de la manera siguiente:

Tecuhtli aparece en todo el *Códice de Calpan*, los *Anales de Tlatelolco*, *Primeros memoriales*, *Códice Florentino* 01 02, 03, 04, 05, 06, 07, 08, 09, 10, 11, 12.

Teuctli: *Códice Azcatitlan*, *Cantares*, *Castillo*, *Códice Florentino* 09, *Códice Florentino* 10, *Códice Cozcatzin*, *Crónica Mexicayotl*, *Anales de Cuauhtitlan*, *Leyenda de los soles*, *Primeros memoriales*, *Códice Telleriano-Remensis*, *Códice Tola*, *Códice Xolotl*.

Se observa aquí una inversión en comparación con **IHUAN**. Aquí el Autor Anónimo elige la forma *teuc-*, mientras que en la mayoría de los casos el *Códice Florentino* elige la forma *tecu-*. Lo mismo se puede observar con la palabra **NEUCTLI**.

²⁵ *Diccionario de Documentos nahuas de la Ciudad de México* en el GDN.

²⁶ En su *Gramática*, Olmos escribe tanto *tecutli* como *teuctli*, y *tecuti* en su *Vocabulario*.

Entre las palabras del *Vocabulario trilingüe* que empiezan por *teuc-* se encuentra la palabra *teucpoyotl*, “pregonero”. Todos los diccionarios escriben *tec-poyotl*, “pregonero”, y sólo el *Vocabulario trilingüe* y Tezozómoc escriben *teucpoyotl*. En varias ocasiones el Autor Anónimo y Tezozómoc coinciden. Esto ocurre, por ejemplo, con *xococualia*, que aparece en Tezozómoc y en el *Vocabulario trilingüe* con el mismo sentido, “comer en mortuorio”.²⁷ Otros casos son *tonalayatl*, “toca de hombre”; *ihuitlmatli*, “vestidura vellosa”; *Piyaztecomatl*, “ampolla para beber”; *Xohuilli*, “anguila pescado conocido”.

Esos ejemplos permiten suponer que el Autor Anónimo y Tezozómoc pertenecían al mismo grupo social y que por eso conocían prácticas como la del “hacer convite en nonbre de los muertos / comerle sus frutos / hacer postreras honras del convite y quemazón del estatua del muerto”, como lo dice Tezozómoc, con más detalle y no forzado por las entradas de Antonio de Nebrija.

Presentación de los verbos

El autor del *Vocabulario trilingüe* escribe los verbos en primera persona, con el prefijo *ni-*, “yo”, junto al verbo, práctica que sólo se encuentra en el *Vocabulario* de Olmos.²⁸ Al respecto, podemos retomar las palabras de Pury (2007b): “El manuscrito presenta los verbos en primera persona del presente, es decir que llevan el prefijo del morfema de sujeto de la primera persona y, para los verbos transitivos, de objeto, a veces definido, a veces indefinido, humano o no humano [...]”. Lo que resulta particular en este caso es que el Autor Anónimo extiende esa regla a todos los verbos, incluso a los impersonales o a las acciones propias de los animales. Aquí algunos ejemplos:

niquiáui. Llouer. 107v. *pluo. is. depluo.*

nicacalotlatoa. Cantar el cueruo. 36r. *crucito. as. aui.*

nitlachapolatóa. Cantar la cigarra. 36r. *fritinio. is. iui.*

²⁷ Aparece con el mismo sentido sólo una vez en el *Códice Florentino* III.

²⁸ Según Hamman (2015, cap. 2), algunas palabras sugieren que Olmos utilizó la misma edición apócrifa de la versión de 1516 de Nebrija. Este autor menciona la grafía de *Visitar yr aver* como característica. En el *Vocabulario trilingüe* se encuentra casi la misma: *Uisitar yr a uer*. [156v].

Es como si el Autor Anónimo, por decisión propia o por instrucción, hubiera seguido el ejemplo de los verbos en latín, que siempre aparecen en primera persona del presente.²⁹ También pudo ocurrir que la costumbre de equiparar el infinitivo del español con la primera persona del presente derivara directamente en la elección que hizo el Autor Anónimo al momento de componer el *Vocabulario trilingüe*.

Entradas nuevas

La comparación de las 14 000 entradas con las más de 200 000 entradas del GDN muestra que el 50% de las entradas del *Vocabulario trilingüe* no existen en ningún otro diccionario. Probablemente este porcentaje podría reducirse un poco si se afina la normalización. Sin embargo, el punto más relevante es que el autor del *Vocabulario trilingüe* propone traducciones diferentes a palabras españolas que aparecen idénticas en muchos de los otros diccionarios. No se debe olvidar que este autor utilizó la misma fuente inicial que Alonso de Molina en su primera versión, la de castellano-náhuatl.³⁰ Por lo tanto, si se comparan las entradas del *Vocabulario trilingüe* con las del *Molina 1*, se obtiene la sorprendente cifra de 62% de las palabras en náhuatl del *Vocabulario trilingüe* que no tienen equivalencia en el *Molina 1*. Todas estas entradas nuevas en náhuatl representan la riqueza del *Vocabulario trilingüe*.

Todo lo que hemos visto hasta aquí nos permite esbozar un retrato del Autor Anónimo. Se trataría de un indígena, quizás hablante del náhuatl “nonoalca”, con limitaciones en el uso del español y un poco en el del latín.³¹ Estaríamos, además, ante un personaje cercano al círculo del Colegio de Tlatelolco, con un amplio conocimiento de las sutilezas de su lengua, pues, cuando las vocales acentuadas no van en la penúltima sílaba de la palabra, quiso marcar la longitud de las vocales o el saltillo. Nuestro autor muestra que las vocales no son tan exactas y que existe una variabilidad en ellas, lo que hace sospechar que su náhuatl no es de la ciudad de México, sino del Este. Nuestro autor hace elecciones muy claras en términos de

²⁹ Uno(a) de mis dictaminadores(as) y Gruda (2018, 67) me abrieron los ojos sobre la relación entre el latín y la elección de introducir los verbos en náhuatl.

³⁰ Molina modificó en parte las entradas de Nebrija, cuando el *Vocabulario trilingüe* las copia tal cual.

³¹ Heréndira Téllez (2010, 155) menciona algunos ejemplos de grafías erróneas en latín, similares a las del español.

grafías: suprime las <n> finales, nunca utiliza la <j>, utiliza la <t> con cedi-lla para notar el sonido /tz/, maneja la <h> de la forma particular que Andrés de Olmos conocía muy bien y que aparece idéntica en un documento atribuido al franciscano. Además, como hace Olmos en su *Vocabulario*, el Autor Anónimo registra los verbos en la primera persona del singular del presente, juntando los prefijos con la raíz verbal.

¿CUÁNDO?

Heréndira Téllez hace un buen resumen de las opiniones existentes a propósito de la fecha de composición del *Vocabulario trilingüe*. Esta autora menciona que M. Clayton propone un intervalo considerablemente grande, que va de 1530 a 1625.³² Schwaller (1986, 326-27) propone el año de 1540. Bustamante sugiere un intervalo de diez años, 1545-1555. Finalmente, Téllez (2010, 182-83) propone que fue “una obra elaborada en el Imperial Colegio de la Santa Cruz entre 1540 y 1550”. Las fechas que proponen los otros autores dependen de la relación que suponen tiene este manuscrito con fray Bernardino de Sahagún. Así, Bustamante (1990, 398) dice: “Como por su concepción es una obra vinculada al Colegio Trilingüe de Santa Cruz, y el copista indígena lo atestigua, podemos fecharlo en el segundo periodo en que Sahagún estuvo en Tlatelolco, es decir entre 1545 y 1555, haciendo una datación muy conservadora”.

En ausencia de un análisis ecdótico deseable del material de soporte,³³ la cuestión sería saber si habría alguna manera de fechar aproximadamente el *Vocabulario trilingüe*. James Lockhart (1999, 404) propone una salida al decir que: “los nombres de animales son un buen ejemplo de todas las técnicas favoritas en la Etapa 1”. El autor fecha la primera etapa antes de 1540 y propone una tabla con la traducción al náhuatl de varios de los nombres de animales llevados a México por los españoles, como caballo, mulo, yegua, potro, burro, oveja, vaca, toro, buey, ternero, novillo, cabra, cerdo, gallo, gallina, gato y patos europeos. En la tabla de Lockhart, reali-

³² Clayton (1989, 412), después de observar la utilización de la “h” escribe: “Thus, although the evidence from borrowing suggest an early date for the Trilingual, the spellings under discussion point to a date later in the century”.

³³ Gruda (2018, 51), después de estudiar las marcas de agua y el papel, concluye que “it comes from the sixteenth century, most probably from between 1530 and 1580 and that it was written on southwestern European paper whose exact provenience is unknown”.

zada a partir de entradas de Molina que se registraron después de 1540, se nota que muchos de los nombres de animales se construyeron con la palabra *mazatl* o con el adjetivo *caxtillan*.

En el *Vocabulario trilingüe*, entre las palabras que incluyen *mazatl* se enlistan el caballo, la cabra, el cabrito, el mulo y las bestias en general. Hay otros animales, pero, probablemente porque la diferencia con el *mazatl* es demasiado grande, en esos casos el Autor Anónimo agregó “castila” o “caxtillan” como modificador del sustantivo.³⁴ Éstos son los casos de oveja, mulo, borrico, asno, puerco, acémila y res.

El *Vocabulario trilingüe* tiene una entrada en la cual se nota la equivalencia entre *mazatl* y *cauallo*, donde *mazatl* viene primero: “*maçaiotl. cauallo. Caxtillan. Cauallero cosa de buen cauallo. 40r. equinus. a. um*”. En este ejemplo se verifica lo dicho por Lockhart (1999, 403): “Los nombres que se tomaron del español en algún momento durante la Etapa 1 se comportan exactamente como los sustantivos ordinarios de principios de la Etapa 2, es decir aceptan afijos indígenas [...]”.³⁵

En relación con el caballo, las expresiones construidas a partir de *mazatl* (46) no son más numerosas que las que integran *cauallo* (45). Sin embargo, las palabras elaboradas a partir de *mazatl* se refieren a muchos animales diferentes además del “ciervo animal conocido”. Por lo tanto, no hay manera de atribuir una fecha al *Vocabulario trilingüe* a partir de la traducción de los nuevos animales u objetos aportados por los españoles. Sólo podemos decir que el texto muy probablemente fue elaborado durante lo que Lockhart definió como la primera etapa de la evolución del náhuatl bajo la colonización española, es decir hasta antes de 1540.

Se realizó una comparación de las longitudes de las palabras entre el *Vocabulario trilingüe* y el *Molina 1*, es decir la parte español-náhuatl del diccionario de Molina. El Autor Anónimo, como todos los nahuatlato de esa época, se enfrentó con la traducción de una parte de la realidad que no conocía, y recurrió para ello a descripciones explicativas, lo cual generó entradas muy largas para un diccionario, por ejemplo: “*necaxtillâ q^viltl ivhq^ cacavatl itechmochiva* Almendro arbol conocido. 10v *amygda letum. I*”.

El promedio de la longitud de las entradas y sus frecuencias muestran que, si se compara el *Vocabulario trilingüe* con el *Molina 1*, se observa que

³⁴ En el *Vocabulario trilingüe* se escribe 143 veces *castil-* y 14 veces *caxtil-*.

³⁵ Las palabras que incluyen una letra desconocida del náhuatl y que probablemente son neologismos son: b: 31, d: 92, f: 20, g: 15, j: 26, k: 16, r: 83.

en los dos diccionarios las palabras más frecuentes tienen once caracteres, pero con una pequeña diferencia: la curva que muestra el *Molina 1* (figura 6) baja más rápidamente de los dos lados. La gran mayoría de las palabras del *Vocabulario trilingüe* (figura 7) lo conforman entre 8 y 16 caracteres.

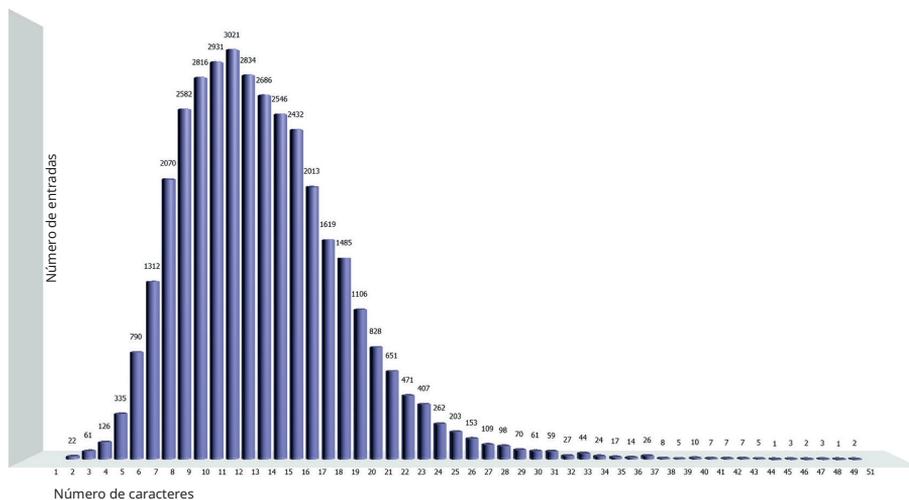


Figura 6. Número de caracteres en las entradas del *Molina 1*. Promedio: 12.95

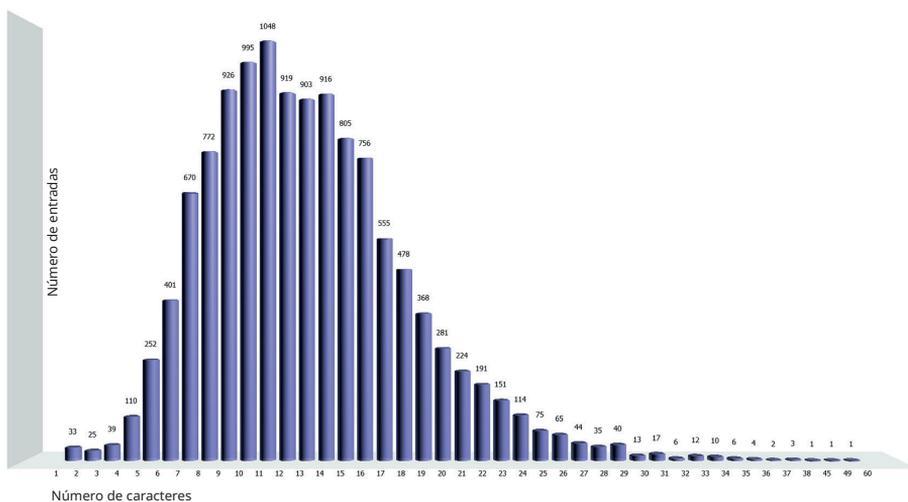


Figura 7. Número de caracteres en las entradas del *Vocabulario trilingüe*. Promedio: 13.04

En términos generales, la longitud de las palabras del *Vocabulario trilingüe* es superior a la de todos los otros diccionarios del GDN. Quizás este hecho puede sugerir que fue elaborado en una fecha temprana, lo que significaría que el Autor Anónimo tuvo que construir muchas palabras haciendo descripciones o explicaciones en lugar de traducciones.

¿QUIÉN?

En este apartado es importante (y posible) distinguir entre dos personajes en la elaboración del escrito: el que realizó la copia del diccionario de Nebrija y tradujo al náhuatl el español; el que encargó y financió dicho trabajo. Muy a menudo se confunde entre quien hace un trabajo y quien lo solicita, entre el comendatario y el ejecutante. En el caso del diccionario de Molina, todo apunta a que fue una sola persona, aunque probablemente recurrió a ayudantes. León-Portilla (1970, XXX) recuerda que Juan Bautista fue quien recopiló los **HUEHUETLATOLLI** y menciona en su prólogo al *Sermonario en lengua mexicana*, que un tal Hernando de Ribas ayudó a fray Alonso de Molina. Vale la pena leer lo que dice al respecto Juan Bautista:³⁶

He me ayudado en esta obra [Sermonario en lengua mexicana] de algunos naturales muy ladinos, y hábiles: especialmente de vn Hernando de Ribas (de los primeros hijos del Colegio Real de Sancta Cruz, que esta fundado en el Convento de Santiago Tlatilulco en Mexico) natural de la ciudad de Tetzcuco, muy gran latino, y que con mucha facilidad traduzia qualquiera cosa de Latin y de Romance en la lengua Mexicana [...]. Con su ayuda compuso el padre fray Alonso de Molina el *Arte y vocabulario mexicano*.

Así, gracias a la mención de Juan Bautista, sabemos que Alonso de Molina se benefició de la ayuda de Hernando de Ribas, aunque, en efecto, el fraile no lo menciona en su obra. En el caso del Autor Anónimo es indispensable hacer la distinción entre quien encargó la obra y quien la ejecutó porque, si hubiera sido una sola persona, tendría que haber sido forzosamente un español,³⁷ y en este punto hemos demostrado que éste no fue el caso.

³⁶ Al leer el prólogo de Juan Bautista, uno se percata de que da las gracias a todo un grupo de nahuatlatoles antes de mencionar a diversos frailes que lo ayudaron.

³⁷ Supongo que solo ellos podían tener un ejemplar del diccionario de Nebrija y disponer del papel y de la tinta necesaria. Según lo que relata J. M. Kobayashi (1996, 241, nota 574),

El ejecutante

Podemos concluir que el Autor Anónimo tuvo que ser un indígena. Todos los autores recientes que han estudiado el manuscrito están de acuerdo con este punto. Para M. Clayton (1989, 414), el que hizo la copia no tenía el español como lengua materna, sino el náhuatl. Según Bustamante (1990, 395), “las incorrecciones del título, y otras muchas que pueden encontrarse en el texto, reflejan la obra de un buen amanuense que tenía ciertas dificultades con el latín y hasta con el castellano [...] otras equivocaciones [...] son claramente los errores propios de un escribiente indígena de habla náhuatl”. Bustamante (1990, 396) distingue tres copistas para el náhuatl: uno principal; otro que hace algunas anotaciones en tinta negra, como en el folio 5, y un tercero “de letra similar al primero, pero mucho más amplia y frecuentemente irregular (véanse las ff. 50v, 51, 51v, 59, 81v, 105 y ss, y 156)”. A esto —dice Bustamante— hay que sumar “añadidos posteriores. Los primeros se deben, sin duda, a Sahagún, con su letra temblorosa e inconfundible, y son datables en la década de 1560 ó 1570, dudo que sean posteriores”. Según Téllez (2010, 193-94), en la obra hay indicios lingüísticos de que el autor no tenía el español como lengua materna: “así lo demuestra la confusión entre consonantes dentales oclusivas, *v. gr.* Tineros por dineros, Emperadriz por emperatriz, hurtator por hurtador; consonantes bilabiales; Neprissense por Nebrissensi; consonantes velares oclusivas: sagomano por sacomano, y otros aspectos [...]”.

El comendatario

Desde el siglo xvii, debido a citas de Torquemada y Juan Bautista, existe un malentendido que nutre la impotencia de la personalidad de Bernardino de Sahagún. Desde esa época hay autores³⁸ que quieren atribuir el *Vocabulario trilingüe* al gran franciscano, a pesar de las evidencias contrarias que

el Colegio tenía dificultades económicas: “Años atrás cuando en 1572 se supo que los colegiales no eran provéidos de ‘vestir, tinta, papel, plumas y libros’ ni por el monasterio ni por el Colegio.” El testimonio de Sahagún en su “Prólogo al libro II” muestra que él también podía sufrir de estas restricciones: “Desde que estas escrituras estuvieron sacadas en blanco, con el favor de los padres arriba nombrados, en que se gastaron hartos tomines con los escrivientes [...]. Algunos de los difinidores les pareció que era contra la pobreza gastar dineros en escrivi[r]se aquellas escrituras [...]”.

³⁸ H. Téllez (2010, 19-20) expone las diversas opiniones en cuanto a la autoría del *Vocabulario trilingüe*.

existen en esas mismas citas. En pocas palabras, Sahagún hizo lo que autores de su época llaman un *Trilingüe*, pero estamos convencidos de que no es el *Vocabulario* que nos ocupa.³⁹

Por otro lado, a menudo se atribuye el *Vocabulario trilingüe* a Sahagún basándose sobre todo en un escrito de Torquemada (1969, lib: 19, cap. 33), quien habla del trabajo de Sahagún en dos ocasiones de su obra. En primer lugar, Torquemada señala que:

Fray Bernardino de Sahagún hizo arte de la lengua mexicana [...]. Y como hombre que, sobre todos, más inquirió los secretos y profundidad de esta lengua, compuso un calepino (que así lo llamaba él) de doce o trece cuerpos de marca mayor donde se encerraban todas las maneras de hablar que los mexicanos tenían en todo género de su trato.

En otra parte de su obra, Torquemada (1969, XX: 46, 487-88) retoma la referencia al *Calepino*, pero apunta que: “Escribió también otro Vocabulario, que llamó Trilingüe, en Lenguas Mexicana, Castellana, y Latina, de grandísima erudición, en este ejercicio de la Lengua Mexicana.” Poco después escribe: “en el vocabulario trilingüe, que hizo, dice en su prólogo estas palabras: va en romance toda esta gramática histórica: *Ne dedisse videamur ansam Rabinis: qui saepe expugnaverunt me a juventute mea*”.

Es necesario hacer énfasis en que Torquemada, único autor de esa época, es quien habla de un manuscrito trilingüe. Este autor distingue, en primer lugar, un texto al que llama el “calepino” y que hoy identificamos como los *Primeros memoriales* y, por otra parte, uno que denomina *Trilingüe*, e identifica claramente estos textos como dos obras diferentes.

Una segunda razón para atribuir el *Vocabulario trilingüe* a Sahagún proviene de un inventario realizado en el siglo XVIII por “fray Francisco Antonio de la Rosa Figueroa bibliotecario y archivista de la Provincia del Santo Evangelio de México”, publicado bajo el nombre de “Diccionario bibliográfico alfabético e índice syllabo pepertorial de cuantos libros sencillos existen en esta librería de este convento de N. P. S. Francisco de México” (Morales 1996, 370). Dicha referencia en el inventario comienza con la mención de un: “Arte original trilingüe, m. s., v. Sahagún. Folio Ordinario.” De este modo, la unión de las palabras “trilingüe” y “Sahagún”

³⁹ Gruda, en la introducción de su libro, ofrece un panorama histórico completo de la atribución a Sahagún del *Vocabulario trilingüe*.

parecen remitir al mismo manuscrito mencionado por Torquemada y, por ello, al *Vocabulario trilingüe*. Sin embargo, el historiador franciscano Francisco Morales (1996, 380) con cautela comenta:

de acuerdo con las descripciones que tenemos del manuscrito de la Ayer Collection, éste está en 4º, mientras que el que se menciona en el catálogo aquí transcrito está en folio ordinario. De tratarse de dos obras distintas, desconoceríamos en donde se encuentra el manuscrito descrito en este catálogo de De la Rosa Figueroa.

La ausencia de la cita en latín mencionada por Torquemada, que debería encontrarse en un preámbulo al *Vocabulario trilingüe*, así como la diferencia de formato permite pensar, como lo hace Francisco Morales, que existían dos manuscritos trilingües: uno, el de la Colección Ayer; otro, el mencionado por Torquemada y en el inventario de la biblioteca. Éste último pudo haber sido el de Sahagún.⁴⁰

Por otra parte, en la obra de Juan Bautista encontramos la confirmación de la existencia de un texto trilingüe realizado por Sahagún diferente al diccionario que llamamos *Vocabulario trilingüe*: “Abusiones antiguas que estos naturales tuuieron en su gentilidad, según que escriue el padre fray Bernardino de Sahagun, en el libro segundo de su *Bocabulario trilingue*”.⁴¹ De este modo, la cita en latín, ausente en el *Vocabulario trilingüe*, y la mención de dos libros según Juan Bautista, permiten asegurar que efectivamente Sahagún realizó un vocabulario trilingüe, pero que no es el que actualmente se encuentra en el fondo de la Biblioteca de Chicago.

Como lo dice bien García Icazbalceta, citado por Heréndira Téllez (2010, 35), “El volumen que fue de los Sres. Ramírez y Chavero, y que en julio pasado de 1885 estaba aún en poder de Quaritch era un simple léxico, que no contenía ni podía contener lo que hallamos en las referencias del autor mismo y de Fr. Juan Bautista.”

Tres autores han estudiado a profundidad el manuscrito llamado *Vocabulario trilingüe*: Mary Clayton, Jesús Bustamante García y Heréndira Téllez Nieto. La primera rechaza la atribución del manuscrito a fray Bernardino

⁴⁰ Quizás se trata del *Vocabulario trilingüe* muy destrozado que menciona Vetancurt en su *Menologio franciscano de los varones más señalados*, citado por H. Téllez (2010,184).

⁴¹ Agradezco a Isis Zempoalteca Chávez, quien encontró esa cita en las “Advertencias para los confesores de los naturales” (1600). El hecho de que Juan Bautista copiara lo que aparece ahora en la parte española del *Códice Florentino* en el apéndice al libro V hace dudar del sentido de la expresión vocabulario trilingüe.

de Sahagún, mientras que los otros dos autores desarrollan esa hipótesis, utilizando varios argumentos, que cito a continuación.

La argumentación de Bustamante (1990, 397) es casi inexistente, pues este autor se limita a señalar que hay rasgos exteriores (en los folios añadidos antes del inicio y en las márgenes del diccionario) de la escritura de Sahagún para decir: “Me atrevo a suponer, por tanto, que él es su autor y que le conservó inacabado toda la vida”. Por su parte, Heréndira Téllez (2010, 189) propone, con prudencia, “una posible participación y acaso la dirección de fray Bernardino de Sahagún en la elaboración del *Vocabulario trilingüe*”. Además de los puntos anteriores, Téllez (2010, 191) menciona algunas “características puramente formales que vinculan este manuscrito con fray Bernardino [...]. Varias apostillas dentro del manuscrito, así como la letra de los dos primeros folios han sido identificadas por los investigadores con la escritura de fray Bernardino; así lo señala Bustamante García”. Sin embargo, esto sólo significa que Sahagún tuvo en sus manos el *Vocabulario* y que realizó en él algunos apuntes, como lo hizo con el trabajo de Alonso de Molina, tal como lo nota la misma Heréndira Téllez.⁴² Asimismo, la investigadora menciona algunas particularidades lingüísticas que enuncia José Luis Suárez Roca en su estudio de la *Psalmodia Christiana*, única obra impresa del fraile, que se encontrarían en el *Vocabulario trilingüe* (Téllez 2010, 192):

- Omisión de la <n> final. Sin embargo, ya hemos señalado la fragilidad de este argumento.
- Hace consideraciones sobre el uso de la letra <s> en lugar de <x> (pelles o pellex en lugar de pellex). Sin embargo, el ejemplo dado se refiere al latín y no al náhuatl. Esto sólo viene a confirmar que el Autor Anónimo no dominaba el latín.
- Representación del grupo fonemático /wa/ mediante la grafía <oa>. El sonido /wa/ presenta mucha variabilidad en las fuentes y entonces generalmente no es discriminante.⁴³ Sin embargo, como vimos

⁴² “Fray Bernardino era tan reconocido experto en la lengua náhuatl que él fue el encargado de examinar el *Vocabulario en lengua mexicana* de fray Alonso de Molina, edición de 1555, como se señala en el colofón: ‘Fue vista y examinada esta presente obra por el reverendo fray Francisco de Lintorne, guardian del monasterio de San Francisco de México y por el reverendo Padre fray Bernardino de Sahagún dela dicha orden, a quien el examen della fue cometido’” (Téllez 2010, 191).

⁴³ En todos los diccionarios del siglo xvi la escritura más frecuente de la cadena *-pohual-* es *poal*: 770 (Tri: 172), *poual*: 199 (8), *pohual*: 159 (0) y *poal*: 4. La palabra *teoan* (28) —el

con el ejemplo de **IHUAN**, en este caso el comportamiento del Autor Anónimo, al escribir *ioan*, sí permite mostrar que se inscribe en el círculo del Colegio de Tlatelolco.

Esas consideraciones parecen suficientes para que Téllez (2010, 193) pueda “identificar el *Vocabulario trilingüe* con obras franciscanas, en especial con las de fray Bernardino de Sahagún”.

En lo personal, comulgamos y diferimos al mismo tiempo con estas propuestas. Estamos totalmente de acuerdo con el inicio de su propuesta, pero no con la segunda parte. En su lugar, formularíamos una propuesta diferente: las observaciones hechas a partir de varias palabras, y muy particularmente de **IHUAN** “y”, que se escribe exclusivamente *ioan* en el *Vocabulario trilingüe*, en los *Primeros memoriales* y en el *Códice Florentino*, permiten relacionar el *Vocabulario trilingüe* con obras franciscanas del círculo del Colegio de Tlatelolco.

Las características enunciadas anteriormente permiten afirmar que nada autoriza a relacionar directamente la obra del Autor Anónimo con fray Bernardino de Sahagún. Por nuestra parte (Thouvenot 2014), consideramos imposible que tal obra haya podido salir de manos del franciscano por los argumentos que se presentan a continuación:

- La concepción que tenía Sahagún de un diccionario era totalmente diferente de lo que se ve en el *Vocabulario trilingüe*. Él lo dice claramente en sus prólogos, donde menciona varias veces el nombre del autor italiano Calepino y en los que nunca habla de Nebrija. Calepino y Nebrija representan dos maneras diferentes de elaborar diccionarios. El estilo Calepino consiste en sacar los sentidos de las palabras de todo un conjunto de citas, mientras que la forma de Nebrija consiste en un diccionario bilingüe tradicional, con una entrada y un término equivalente. La existencia de una relación muy fuerte entre Calepino y Sahagún se nota en lo que Mendieta (1870: libro IV, cap. 44) dice sobre Sahagún: “compuso un Calepino (que así lo llamaba él)”. De esta frase podemos deducir que el propio Sahagún identificó su obra como un “Calepino”.

Vocabulario trilingüe utiliza muy a menudo la forma *teuan* (62)— se encuentra solo en el mundo del Colegio. Encontramos una ocurrencia en las *Pláticas* de Olmos. *Melaoac* en TEOA aparece 114 veces, y la forma *melauc* sólo 13 veces.

- La comparación del diccionario que se sacó de los *Escolios* de los *Primeros memoriales*⁴⁴ muestra una correspondencia muy baja. Más del 70% de las palabras del diccionario de Sahagún no aparecen en el *Vocabulario trilingüe*.
- La manera de introducir los verbos es totalmente diferente. En los *Escolios*, Sahagún introduce la forma pretérita del verbo y no el presente, como lo hace el autor del *Vocabulario trilingüe*.
- Sahagún utiliza la <j>, letra que el Autor Anónimo desconoce totalmente.
- A diferencia del Anónimo, en los *Escolios* Sahagún no introduce acentos.

Por todas estas razones, debemos concluir que el *Vocabulario trilingüe* tiene un Autor Anónimo y fue realizado a petición de otro personaje, también desconocido hasta este momento. A partir de esta conclusión, formulo la siguiente pregunta: ¿No habría manera de identificar a estos dos personajes?

IDENTIFICACIÓN

El autor del pedido

Una vez descartada la hipótesis de que el autor haya sido Sahagún, surge la duda sobre la solicitud de elaboración de este texto. ¿Quién, en esa época tan temprana (antes de 1540), hubiera podido encomendar un trabajo como éste?

Para responder esta pregunta, primero se debe considerar que el *Vocabulario trilingüe* “fue descubierto por José Fernando Ramírez, en la biblioteca del Convento Grande de San Francisco, en México” (Téllez 2010, 19). En este convento, Pedro de Gante creó de manera temprana una escuela.⁴⁵ Es tentador imaginar que el *Vocabulario trilingüe* se creó en este convento, bajo los auspicios del

famoso lego Fr. Pedro de Gante, primero y principal maestro e industrializador de los indios. El cual no se contentó con tener grande escuela de niños que se enseñaban en la doctrina cristiana, y a leer y escribir y cantar, procuró que los

⁴⁴ Publicado en el GDN.

⁴⁵ Desde 1523, según Baudot (1977, 59).

mozos grandecillos se aplicasen a deprender los oficios y artes de los españoles, que sus padres y abuelos no supieron, y en los que antes usaban se perficionasen (Mendieta 1870: libro IV, cap. 13).

Y que se quedó en este convento por 50 años. Sin embargo, Pedro de Gante tenía fama de instructor, no de especialista en la lengua náhuatl. Si bien Mendieta (1870: libro IV, cap. 44) señala que Pedro de Gante compuso una copiosa doctrina, nada, salvo la identidad del lugar, permite relacionar a este autor con el *Vocabulario trilingüe*. Además, si leemos de nuevo lo que dice Mendieta (cap. 44) sobre “lo mucho que escribieron los religiosos antiguos franciscanos en las lenguas de los indios”, vemos que el número de posibilidades es aun más reducido:

Comenzaron a dar esta lumbre algunos de los doce que primero vinieron, y entre ellos, el que primero puso en arte la lengua mexicana y vocabulario, fue Fr. Francisco Jiménez. Tras él hizo luego una breve doctrina cristiana Fr. Toribio Motolinia, la cual anda impresa. Fr. Juan de Ribas compuso un catecismo cristiano y sermones dominicales de todo el año: un *Flos Sanctorum* breve, y unas preguntas y respuestas de la vida cristiana. Compuso también Fr. García de Cisneros otros sermones predicables. Estos cuatro fueron de los doce. Después de estos cuatro, Fr. Pedro de Gante (aunque lego) compuso una copiosa doctrina, que anda impresa. Fr. Juan de San Francisco compuso un sermonario bien cumplido y de muy buena lengua, y unas colaciones llenas de santos ejemplos, muy provechosas para predicar a los indios. Fr. Alonso de Herrera compuso en provecho y lengua de estos naturales un sermonario dominical y *de Sanctis*. **Fr. Alonso Rengel hizo una arte muy buena de la lengua mexicana**, y en la misma lengua hizo sermones de todo el año, y también hizo arte y doctrina en la lengua otomí. **Fr. Andrés de Olmos fue el que sobre todos tuvo don de lenguas, porque en la mexicana compuso el arte más copioso y provechoso de los que se han hecho, y hizo vocabulario y otras muchas obras**” (Mendieta 1870, Libro IV, Cap. 44).

Esto reduce a tres el número de autores que pudieron haber solicitado tal obra: Francisco Jiménez, Alonso Rengel y Andrés de Olmos. De los dos primeros no sabemos nada, mientras que del último tenemos su *Arte* y un *Vocabulario*. En su *Arte*, Olmos menciona claramente cuál fue el modelo en el que se basó para realizar esta obra: Nebrija. Eso significa que, a diferencia de Sahagún, que tenía como modelo la escuela de Calepino, Olmos pudo haber solicitado un diccionario que siguiera el modelo de Nebrija, pues éste fue el modelo que siguió en la elaboración de su *Arte*.

Apuntamos, en varias ocasiones, que ya tuvimos la oportunidad de cruzarnos en el camino de Olmos pero sólo de manera sutil. Es como si Olmos hubiera consultado el *Vocabulario*, pero sin utilizarlo realmente. Sobre esto existen varios argumentos: en el *Arte*, las observaciones de Olmos sobre la <h> coinciden bastante bien con lo que se encuentra en el *Vocabulario trilingüe*; la escritura de *athl* y de *hóme* tanto en el *Vocabulario trilingüe* como en el *Códice Magliabechiano*, documento relacionado con Olmos; al igual que el Autor Anónimo (y a diferencia de Sahagún), Olmos no utiliza la <j>; el Autor Anónimo escribe *teuc-* y *neuctli*, tal como lo hace Olmos. En cuanto a los verbos, el Autor Anónimo comparte el modelo del *Vocabulario* de Olmos, donde el prefijo sujeto introduce las formas verbales. Por todo ello, hemos llegado a la conclusión de que es posible reconocer proximidad entre estos dos autores.⁴⁶ Por lo cual, proponemos que tal vez fue Olmos el comendatario del *Vocabulario trilingüe*.

El Autor Anónimo

Sobre el Autor Anónimo, varios autores han expuesto ya sus hipótesis. Téllez (2010, 193) menciona que Chavero propuso a Martín Jacobita, uno de los ayudantes indígenas de fray Bernardino, como autor del texto en cuestión. Pero, según esta autora, aunque “es muy probable que Martín Jacobita haya participado en el proyecto del *Vocabulario trilingüe* [...], no creo que haya sido él quien copiara dicha obra, sino más bien alguno de los jóvenes indígenas reconocidos por su buena letra, como pudo ser Diego Adriano⁴⁷ [...] o algún otro copista perteneciendo al *scriptorium* franciscano [...]”. Ciertamente, aunque no resulta imposible, parece difícil que alguien del grupo de Sahagún hubiera hecho el trabajo, pues dos décadas separan a Andrés de Olmos de Bernardino de Sahagún.⁴⁸ Por ello, sostengo que el

⁴⁶ Téllez (2010, 195) ve una similitud entre la letra del *Vocabulario trilingüe*, la del *Arte* de Olmos y algunas páginas de los *Primeros memoriales*. Sin embargo, este argumento no se sostiene, pues las diferencias son importantes.

⁴⁷ Téllez (2010, 70, nota 106) anota que esto “se menciona en la *Historia general*, ya que Diego de Grado fue un fraile, que efectivamente vivió en el colegio en la época de Valeriano y Jacobita (*Códice Mendieta*, 244, 249). Sin embargo, Vetancourt y Juan Bautista nos han transmitido de forma correcta el nombre del estudiante”.

⁴⁸ Baudot (1977, 166, 478) fija en 1533 los primeros trabajos de Olmos sobre el náhuatl, y en 1558 los de Sahagún en Tepepulco.

Autor Anónimo es alguien cercano a la época de Olmos, un momento de intensa actividad en torno a la lengua náhuatl.

En efecto, Mendieta menciona a un personaje que podríamos imaginar como el Autor Anónimo:

Los de Tezcuco dieron después por pintura otra manera de la creación del primer hombre, muy a la contra de lo que antes por palabra habían dicho á **un discípulo del padre Fr. Andrés de Olmos, llamado D. Lorenzo**, refiriendo que sus pasados habían venido de aquella tierra donde cayeron los dioses (segun arriba se dijo) y de aquella cueva de Chicomoztoc.

Quién más que un “discípulo” hubiera podido encargarse de esta tarea.⁴⁹ Ya vimos que fray Alonso de Molina se benefició de la ayuda de un natural llamado Hernando de Ribas. Además, el nombre de D. Lorenzo puede sin duda corresponder al nombre de un natural,⁵⁰ pues este apellido era bastante común entre los indios de la época. Pero, ¿dónde pudo haber realizado D. Lorenzo tal encargo? Por lo visto no fue en Tezcuco. Sabemos que Olmos estuvo en varios lugares. Se conoce que, además de Tepepulco, estuvo en Tlatilulco, Tecamachalco, Hueytlalpan (donde hizo su *Arte*) y Cuernavaca hacia el año de 1533.⁵¹ Veamos la cronología de Olmos en relación con sus actividades con la lengua náhuatl.⁵²

- Olmos arribó a México a finales de 1528.
- Se quedó en Tepepulco de 1530 hasta 1533.
- A partir del año de 1533 se encontraba en Cuernavaca.⁵³ En esa época, Sebastián Ramírez de Fuenleal le ordenó que “sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial de México y Tezcuco y Tlaxcala”.⁵⁴

⁴⁹ Karttunen (1988, 548) hace la siguiente propuesta: “Well before the middle of the sixteenth century, professional Nahuatl informants had been trained in reading Spanish and Latin and in writing their own language in the Spanish based orthography devised by the friars. Possibility this list was simply placed in the hands of such an informant for him to work out on his own”.

⁵⁰ Existe un Diego Lorenzo, calificado de “yndio” en los *Documentos nauas de la Ciudad de México del siglo XVI*, 1996, párrafo 550.

⁵¹ Baudot (1977, 129) nos asegura que en 1533 Olmos se encontraba en Cuernavaca.

⁵² Establecida a partir del libro de Baudot.

⁵³ Gruda (2018, 74) menciona el mismo año como el de la primera aparición de una marca de agua del *Vocabulario trilingüe*.

⁵⁴ Cita de Mendieta mencionada por Baudot (1977, 130).

- Hacia 1536 participó en la creación del Colegio de Tlatelolco.
- Se quedó en Tlatelolco hasta 1539.
- Viajó a Hueytlalpan en 1539 y se estableció ahí hasta 1554, con una estancia de un año en Tecamachalco en 1543.
- Concluyó su *Arte* en 1547.
- A partir de 1554 evangelizó en la Huasteca.

Con base en lo hasta aquí expuesto, propongo “tejer una historia lógica” de la siguiente manera:

- Estando en Tepepulco, entre 1530 y 1533, Olmos conoció al nahuatlato D. Lorenzo, a quien le enseñó latín y un poco de español.
- Después de recibir la orden de sacar el libro sobre las antigüedades, Olmos decidió comenzar por el principio, es decir, estableciendo un diccionario.
- Encargó a su asistente, D. Lorenzo, copiar el diccionario de Antonio de Nebrija e introducir en él traducciones al náhuatl.
- D. Lorenzo aprovechó su estancia en Cuernavaca para realizar un nuevo tipo de *in tllili in tlapalli* y escribió toda la parte náhuatl en rojo.⁵⁵
- Hacia el año de 1536 Olmos llegó a Tlatelolco y quizá también lo hizo D. Lorenzo.
- Probablemente Olmos dejó el *Vocabulario trilingüe* en algún estante de la biblioteca del Colegio, donde todos lo pudieron ver.
- Fray Bernardino de Sahagún conoció el *Vocabulario trilingüe* e hizo algunas observaciones en sus márgenes. Esto, según Bustamante (1990, 396), debió ocurrir hacia la década de 1560 o 1570,⁵⁶ periodo que corresponde con el inicio de la elaboración de los *Primeros memoriales*.
- También es probable que Alonso de Molina haya consultado el manuscrito, lo que podría explicar la similitud en la construcción de palabras complejas como *nequacealhuilóni*, que tanto D. Lorenzo como Molina elaboraron para traducir “sombrero”. Como sabemos, éste es el ejemplo que da Lockhart (1999, 394) de una traducción no muy larga que al parecer nunca fue aceptada. ¿Pudieron D. Lorenzo y fray Alonso de Molina llegar a la misma solución lógica para

⁵⁵ Gruda (2018, 75) propone que “the manuscript was probably created between the late thirties and late forties of the sixteenth century”.

⁵⁶ Bustamante García (1990, 396) menciona también que quizás Torquemada pudo ser el autor de algunas notas.

expresar la palabra “sombrero”? Esto no es del todo imposible. Sin embargo, éste es sólo uno entre muchos casos,⁵⁷ por lo que es posible sospechar que hubo una influencia de D. Lorenzo sobre Molina.

Además, gracias a una revisión realizada por Sybille de Pury, fue posible observar esa influencia desde la primera versión del *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* de Molina, hacia el año de 1555. Ya, Frances Karttunen (1988, 548) anotó que “the Newberry manuscript must predate Molina 1555. This is not to claim that it is necessarily Molina’s own elicitation list, but given the conventional parallels between the manuscript and Molina’s 1555 Spanish-to-nahuatl dictionary, It certainly looks like a contributing source”. Por ello, sería válido preguntarse si fue el encuentro de Molina con el *Vocabulario trilingüe* lo que le dio la idea de utilizar el diccionario de Nebrija como base en su obra, dando como resultado la creación de uno nuevo de su autoría. De esta forma, Molina pudo haber ideado su diccionario porque le pareció que utilizar las entradas del de Nebrija —tal como lo hizo D. Lorenzo, es decir de manera mecánica— no convenía, por lo que decidió adaptar la parte del español a la parte náhuatl. También es probable que varias de las traducciones de D. Lorenzo no lo hayan convenido, pues gran parte de los diccionarios ofrecen traducciones diferentes para una misma palabra española. Desgraciadamente no podemos esperar que Molina confirme estos préstamos, pues este autor, aun en su propio diccionario, nunca menciona haber recibido ayuda alguna.

CONCLUSIÓN

Las pistas que fue dejando quien elaboró el *Vocabulario trilingüe* muestran que se trató de un autor que tenía el náhuatl como lengua materna, que conocía el latín, que realizó su diccionario en una época muy temprana y

⁵⁷ *Tecuauhololhuitequiliztli*: Porrada herida de porra. *Teixnempehualtiani*: Acometedor. *Tenemacahualtiliztli*: Apartamiento de casados. *Tepozcacalohuia*: Atenazar con tenazas. *Tepozcuauhchayahuac*: Rexa. *Tepozotlapalhuaztli*: Segadora cosa para segar. *Tlacaxoxouhcatiliztli*: Delibramiento assi. *Amatlacuilolontli*: Cedula hoia o carta. *Castilla tlaolli*: Trigo generalmente. *Quauhtemalacatl*: Rueda de carreta. *Tepoztlatzacualoni*: Aldaba de puerta. *Netennonotzaliztli*: Condicion por ley o partido. *Tlatlapoloni*: Llaue para abrir. *Cuauhtlatzacualoni*: Pestillo cerradura de madera. *Tepozpitzqui*: Herrero. *Campana*: campana. *Acalcuachpanitl*: Uela de naue. *Amatlacuilolontli*: Cedula hoia o carta. *Nacatl motquitica*: Pulpa carne sin hueso. *Netequipacholiztli*: Ocupacion. *Netlantzitzilzaliztli*: Roydo de dientes rechinando.

que fue muy cercano a fray Andrés de Olmos, quien muy probablemente fue el comendatario de la obra. Hemos podido establecer que muchas de sus traducciones complejas son semejantes a las que realizó más tarde Alonso de Molina. Del mismo modo, hemos notado que algunas grafías, como la de **IHUAN** en *ioan*, se encuentran en los *Primeros memoriales* y, después, en algunos de los libros del *Códice Florentino*, lo que permite pensar que el *Vocabulario trilingüe* se quedó en la librería del Colegio de Tlatelolco, donde todos lo pudieran consultar e inspirarse en este temprano modelo.

Por todo lo expuesto, considero que el autor del *Vocabulario trilingüe*, el indígena D. Lorenzo, fue el primer lexicógrafo de México y quizás, como lo dice M. Clayton (1989, 415), el primer lingüista de esta parte del mundo.⁵⁸

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Israel Rodríguez e Isis Zempoalteca Chávez por las correcciones estilísticas. A mis amigos y colegas Carmen Herrera, Guilhem Olivier y Élodie Dupey García agradezco los comentarios enriquecedores a una primera versión. Debo también mi agradecimiento a los/las dictaminadores(ras) del texto que, con sus valiosas críticas, observaciones, comentarios y preguntas me hicieron tomar consciencia de varios temas implícitos que conlleva mi texto, tales como: los problemas gráficos que hacen todavía más difícil la lectura y su valiosa propuesta para conocer dos publicaciones recientes e importantes que tratan sobre el *Vocabulario trilingüe: The Translations of Nebrija*, de Byron Ellsworth Hamann, publicado en el 2015; y *Language and Culture Contact Phenomena in the Sixteenth-Century Vocabulario trilingüe in Spanish, Latin and Nahuatl*, de Szymon Gruda del año de 2018.

BIBLIOGRAFÍA

- Baudot, Georges. 1977. *Utopie et histoire au Mexique, les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*. Toulouse: Privat.
- Bautista, Juan. 1600. *Advertencias para los confesores de los naturales*. En el Conuento de Sanctiag[o] Tlatilulco, Por M. Ocharte, <http://www.cervantesvirtual>.

⁵⁸ Después de escribir este texto me enteré de una publicación de Esther Hernández (2016, 207), quien propone una cronología similar.

- com/obra/advertencias-para-los-confesores-de-los-naturales-primera-parte/ [Consultado el 04 de mayo de 2022].
- Bautista, Juan. 1606. *Sermonario en lengua mexicana*, <https://archive.org/details/iesuchristosnofr00juan/page/n21/mode/2up?view=theater> [Consultado el 04 de mayo de 2022].
- Bustamante García, Jesús. 1990. *Fray Bernardino de Sahagún una Revisión Crítica de los Manuscritos y de su Proceso de Composición*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas.
- Carochi, Horacio. 1892 [1645]. *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della*. México: Imprenta del Museo Nacional.
- Carochi, Horacio. 2001. *Grammar of the Mexican Language with an Explanation of its Adverbs*. Traducción y edición de James Lockhart. Stanford: Stanford University Press.
- Carochi, Horacio. 2008. *Diccionario del arte de la lengua mexicana de Horacio Carochi (1645)*. Edición electrónica de Carmen Herrera en GDN: Gran Diccionario Náhuatl, <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn> [Consultado el 04 de mayo de 2022].
- Clayton, Mary L. 1989. "A Trilingual Spanish-Latin-Nahuatl Manuscript Dictionary Sometimes Attributed to Fray Bernardino de Sahagún". *International Journal of American Linguistics* 55 (4): 391-416.
- Clayton, Mary L. 2003. "Evidence for a Native-Speaking Nahuatl Author In The Ayer Vocabulario Trilingüe". *International Journal of Lexicography* 16 (2): 99-119.
- Gaffiot, <https://www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php?q=rubri> [Consultado el 04 de mayo de 2022].
- Códice Magliabechiano*. 1996. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. México: Fondo de Cultura Económica.
- Diccionario de Documentos nahuas de la Ciudad de México* en GDN. <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn>
- GDN: Gran Diccionario Náhuatl, <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn> [Consultado el 04 de mayo de 2022].
- Gruda, Szymon. 2018. *Language and Culture Contact Phenomena in the Sixteenth-Century Vocabulario trilingüe in Spanish, Latin and Nahuatl*. Varsovia: Universidad de Varsovia.
- Hamann, Byron. 2015. *The Translations of Nebrija: Language, Culture, and Circulation in the Early Modern World*. Amherst/Boston: University of Massachusetts Press (versión Kindle).
- Hernández, Esther. 2000. "El Vocabulario náhuatl de Molina frente al Vocabulario de Nebrija". *Iberoromania* 52: 1-10.

- Hernández, Esther. 2016. "Los glosarios de las lenguas indígenas novohispanas". En *El Colegio de Tlatelolco: síntesis de historias, lenguas y culturas*, edición de Esther Hernández y Pilar Máynez, 204-225. México: Editorial Grupo Destiempos.
- Herrera Meza, María del Carmen. 2017. "Testimonios de la frontera: el náhuatl entre Oaxaca y Puebla". En *Escritura en documentos y códices. Lenguas mixteca, náhuatl, zapoteco y otomí*, coordinado por Valentín Peralta Ramírez, Israel Martínez Corripio y Laura Rodríguez Cano. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Karttunen, Frances. 1983. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Austin: University of Texas Press.
- Karttunen, Frances. 1988. "The Roots of Sixteenth-Century Mesoamerican Lexicography". En *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memoriam of Thelma D. Sullivan*, edición de J. Katharyn Josserand y Karen Dakin, 2: 545-59. Oxford: British Archaeological Reports.
- Kobayashi, José María. 1996. *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*. México: El Colegio de México.
- León, Martín de. 1611. *Camino del cielo en lengua mexicana*, <https://archive.org/details/caminodelcieloen01lenm/page/n22/mode/1up?view=theater> [Consultado el 04 de mayo de 2022].
- León-Portilla, Miguel. 1970. "Estudio preliminar", en Alonso de Molina. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Editorial Porrúa.
- Lockhart, James. 1992. *The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press.
- Lockhart, James. 1999. *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lockhart, James. 2001. *Nahuatl as Written, Lessons in Older Written Nahuatl with Copious Examples and Texts*. Stanford: Stanford University Press.
- Mendieta, Jerónimo de. 1870. *Historia eclesiástica indiana*. Edición de Joaquín García Icazbalceta, <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmczs2p6> [Consultado el 04 de mayo de 2022].
- Molina, Alonso de. 1555. *Aquí comienza un vocabulario en lengua castellana y mexicana*, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/aqui-comienca-sic-un-vocabulario-en-la-lengua-castellana-y-mexicana--0/html/b57fb040-44ba-4c1e-a8df-cc7ac25b4c11_3.html [Consultado el 04 de mayo de 2022].
- Molina, Alonso de. 1970. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla. México: Editorial Porrúa.

- Morales, Francisco. 1996. "Impresos y manuscritos en lenguas indígenas en la antigua biblioteca de San Francisco de México". *Estudios de Cultura Náhuatl* 26: 367-97.
- Nebrija, Elio Antonio de. 1495. *Vocabulario español-latino*. Reproducción digital de la edición de Salamanca, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/vocabulario-espanollatino--0/html/003fb036-82b2-11df-acc7-002185ce6064_35.html [Consultado el 04 de mayo de 2022].
- Olmos, Andrés de. 1547. *Arte de la lengua mexicana compuesta por el padre fray Andres de Olmos, de la orden de los frailes menores, dirigida al muy Reverendo padre fray Martin de Hojacastro, comissario general de la dicha orden en todas las Indias*, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52512492g?rk=42918;4> [Consultado el 04 de mayo de 2022].
- Olmos, Andrés de. 1875 [1547]. *Grammaire de la langue nahuatl ou mexicain*. París: Imprimerie Nationale.
- Olmos, Andrés de. 2002 [1547]. *Arte de la lengua mexicana*. Edición, estudio introductorio, transliteración y notas de Ascensión Hernández de León-Portilla y Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olmos, Andrés de. 2007 [1547]. *Arte para aprender la lengua mexicana*. Edición electrónica de Sybille de Pury, Anne-Marie Pissavy y Marc Thouvenot, en GDN: Gran Diccionario Náhuatl, <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn> [Consultado el 04 de mayo de 2022].
- Olmos, Andrés de. 2007 [1547]. *Olmos_V, Vocabulario náhuatl/castellano y castellano/náhuatl*. Edición electrónica de Sybille de Pury, Anne-Marie Pissavy, Marc Thouvenot, en GDN: Gran Diccionario Náhuatl, <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn> [Consultado el 04 de mayo de 2022].
- Pury-Toumi, Sybille de. 2007a. *Léxico del Arte para aprender la lengua mexicana de fray Andrés de Olmos (1547)*. Edición electrónica por Sybille de Pury, Anne-Marie Pissavy, Marc Thouvenot, en GDN: Gran Diccionario Náhuatl, <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn> [Consultado el 04 de mayo de 2022].
- Pury-Toumi, Sybille de. 2007b. *Olmos_V, Vocabulario náhuatl/castellano y castellano/náhuatl*, manuscrito anónimo atribuido a Andrés de Olmos, 1547, en GDN. <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn> [Consultado el 04 de mayo de 2022].
- Reyes García, Luis, Eustaquio Celestino Solís, Armando Valencia Ríos, Constantino Medina Lima y Gregorio Guerrero Díaz. 1996. *Documentos nauas de la Ciudad de México del siglo XVI*. México: Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación/CIESAS.
- Rincón, Antonio del. 1885 [1595]. *Arte mexicana*. Antonio Peñafiel. México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.

- Rincón, Antonio del. 2007 [1595]. *Vocabulario breve, en Arte Mexicana*. Edición electrónica por Sybille de Pury-Toumi, Anne Marie Pissavy, Marc Thouvenot, en GDN: Gran Diccionario Náhuatl, <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn> [Consultado el 04 de mayo de 2022].
- Sahagún, Bernardino de. 1590. *Psalmodia christiana, y sermonario de los sanctos del año, en lengua mexicana*, <https://archive.org/details/psalmodiachristi00saha/page/n31/mode/2up> [Consultado el 04 de mayo de 2022].
- Sahagún, Bernardino de. 1993. *Adiciones, Apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*. Edición facsimilar, paleografía, versión española y notas de Arthur J. O. Anderson. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, Bernardino de. 1997. *Primeros memoriales*. Edición de Thelma D. Sullivan. Norman: University of Oklahoma Press.
- Schwaller, John Frederick. 1986. "Guías de manuscritos en náhuatl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 18: 317-83.
- Téllez Nieto, Heréndira. 2010. *Vocabulario trilingüe en español-latín-náhuatl atribuido a fray Bernardino de Sahagún*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- TEMOA. <https://cen.sup-infor.com/#/home/temoa>
- Thouvenot, Marc. 1986. "La terminologie nahuatl de l'écriture au xvi^e siècle". *Journal de la Société des Américanistes* LXXII: 57-86.
- Thouvenot, Marc. 2014. "Los Memoriales con escolios en la obra de fray Bernardino de Sahagún". En *El universo de Sahagún pasado y presente 2011*. Edición de Pilar Máynez y José Rubén Romero Galván, 33-60. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Torquemada, fray Juan de. 1969. *Monarquía Indiana*, Introducción por Miguel León-Portilla, 3 vols. México: Porrúa.
- Vocabulario trilingüe*, <https://www.wdl.org/es/item/15016/view/1/1/> [Consultado el 04 de mayo de 2022].
- Whittaker, Gordon. 1988. "Aztec Dialectology and the Nahuatl of the Friars". En *The Work of Bernardino de Sahagún*. Edición de J. Klor de Alva, H. B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber. Nueva York: Institute for Mesoamerican Studies, The University at Albany, State University of New York.
- Wimmer, Alexis. <http://sites.estvideo.net/malinal/nahuatl.page.html> [Consultado el 04 de mayo de 2022] y <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn>

SOBRE EL AUTOR

Marc Thouvenot es doctor en etnología por la Universidad de París, Sorbona. Es miembro honorario del Centre National de la Recherche Scientifique a través del Centro de Estudios de Lenguas Indígenas de América. Además, es profesor honorario de escritura pictográfica náhuatl en el Institut National des Langues et Civilisations Orientales en París. Impartió clases durante muchos años en el marco del Posgrado de Estudios Mesoamericanos. Entre sus publicaciones se cuentan diversos artículos aparecidos en revistas especializadas, así como la obra *Chalchihuitl*, publicada por el Museo del Hombre en París. Ha editado trabajos en sistema de informática. Entre ellos el *Códice Xólotl* y diversas paleografías: *Crónica Mexicayotl*, *Anales de Cuauhtitlan*, entre otras. Es autor de programas informáticos, tales como *Temoa*, *Pohua/Tlachia*, *Chachalaca*, *G(ran) D(iccionario) N(ahuatl)*, *Cen*. Todos se publicaron en un DVD titulado *CEN “Juntamente” Compendio Enciclopédico del Náhuatl* (México, INAH, 2010). *GDN* y *Tlachia* se publicaron en un sitio de la UNAM (<https://cen.iib.unam.mx/>), y la totalidad de *CEN* está en línea desde 2020 (<https://cen.sup-infor.com>).

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS NAHUAS

Un nuevo texto náhuatl de la danza de Los Santiagos.

Tras los pasos de Fernando Horcasitas
en el Acolhuacan septentrional y el valle de Teotihuacán

A New Nahuatl Text of The Santiagos Dance.

*In the Footsteps of Fernando Horcasitas
in the Northern Acolhuacan Region and Teotihuacan Valley*

David ROBICHAUX

<https://orcid.org/0009-0008-5791-9903>

Universidad Iberoamericana (México)

davidrobichaux@hotmail.com

Danièle DEHOUE

<http://orcid.org/0000-0001-5696-3314>

Centro Nacional de Investigación Científica (Francia)

Escuela Práctica de Altos Estudios (EPHE PSL)

daniele.dehouve@gmail.com

Juan GONZÁLEZ

Resumen

En este artículo se presentan un libreto en náhuatl y una nueva traducción al español de una danza de moros y cristianos proveniente de la región texcocana. Se trata del mismo libreto, con algunas variaciones menores, que Fernando Horcasitas había traducido y publicado in 1975 sin el texto náhuatl original. El texto aquí presentado es anotado con comentarios a las dos versiones en náhuatl y la traducción previa de Horcasitas. Para contextualizar el libreto, se examinan primero el uso y la pérdida del náhuatl en la región y el adyacente valle de Teotihuacán en el siglo xx, así como su presencia en las danzas devocionales de estas dos regiones. Se proponen, también, una reconstrucción de la historia de las dos versiones conocidas del libreto y algunas posibles explicaciones de las transformaciones, transmisión y pérdida de esta danza. En las conclusiones se señala la relación del libreto en náhuatl con textos en español de danzas de moros y cristianos en las dos regiones. Se propone que, en el pasado, antes de que el castellano reemplazara definitivamente al náhuatl hacia mediados del siglo xx, libretos similares de esta danza se traducían o se adaptaban, circulándose entre los dos idiomas.

Palabras clave: danzas de moros y cristianos, Fernando Horcasitas, región texcocana, pérdida del náhuatl, traducción.

Fecha de recepción: 29 de junio de 2022 | Fecha de aceptación: 30 de marzo de 2023



© 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>

Abstract

This article presents a script in Nahuatl and a new translation of a Moors and Christians dance from the Texcoco region. It is the same script with some minor variations that Fernando Horcasitas had translated and published in 1975 without the original Nahuatl text. The text presented here is annotated with commentaries on the two versions in Nahuatl and Horcasitas's previous translation. To put the script into proper context, the use and loss of Nahuatl and its presence in devotional dances in the region and in the adjacent Valley of Teotihuacan in the twentieth century are first examined. A reconstruction of the history of these two known versions of this script is also proposed and some of the possible reasons for the transformations, transmission, and loss of this dance are suggested. In the conclusions, the relationship between the Nahuatl script and Spanish-language texts of Moors and Christians dances in the two regions is discussed; it is proposed that in the past, before Spanish definitively replaced Nahuatl in the mid-twentieth century, that similar scripts of this dance were translated or adapted and circulated in the two languages.

Keywords: *dance of Moors and Christians, Fernando Horcasitas, Texcoco region, loss of Nahuatl, translation.*

INTRODUCCIÓN

En el número de enero de 1975 de la *Revista de la Universidad de México*, Fernando Horcasitas publicó un artículo titulado “El teatro popular náhuatl y una danza de Santiago”. Además de señalar posibles antecedentes prehispánicos y españoles de lo que denomina las “danzas dialogadas” del período colonial y proporcionar una extensa lista de ejemplos pretéritos y contemporáneos de diferentes tipos, el artículo incluye la traducción al español del libreto de una danza que le facilitó la etnóloga sueca Anna-Britta Hellbom. En un trabajo de campo en 1963 en el pueblo de Santiago Chimalpa del municipio de San Andrés Chiautla, en el Acolhuacan septentrional, o región texcocana, Hellbom, que entonces trabajaba en el Instituto Etnográfico de la Universidad de Estocolmo, “le pidió al viejo maestro de la danza que escribiera lo que recordaba del diálogo náhuatl antiguo” (Horcasitas 1975, 4). El libreto corresponde a lo que se conoce localmente como una “danza de Santiagos”, del género de “moros y cristianos” que fue objeto del libro de Arturo Warman (1972) y un trabajo en una de las regiones del presente estudio (Robichaux y Moreno Carvallo, 2019). Horcasitas denomina la danza “Los Alcharriones de Chimalpa del Estado de México” y lo considera como ejemplo del “teatro de la conquista” (Horcasitas 1975, 1, 4). Sin embargo, en una publicación posterior se refirió a la danza como “Los Santiagos Locos” (Lastra y Horcasitas 1977, 200).

En este artículo presentamos otra versión del libreto en náhuatl de la referida danza que fue facilitado a David Robichaux por otro de los autores, Juan González Morales, del pueblo de San Pedro Chiautzingo, del Municipio de Tepetlaoxtoc, a unos 16 km de distancia de Chimalpa. Junto con la traducción realizada por Danièle Dehouve, presentamos anotaciones a la transcripción del texto original, destacando diferencias entre el texto de Chimalpa y el de Chiautzingo, con comentarios sobre la traducción de Horcasitas.¹ Para ello, consultamos el libreto de Chimalpa, el cual se encuentra actualmente en el Fondo Fernando Horcasitas de la Biblioteca Latinoamericana de la Universidad de Tulane en Nueva Orleans (FFH/LAL/TU).²

Con el propósito de situar el texto en el contexto sociocultural específico, la sociedad pos-indígena de las regiones de Texcoco y el valle de Teotihuacán, el libreto y su traducción son precedidos por dos apartados. Aclaramos, antes que nada, que por “sociedad pos-indígena” entendemos el conjunto de comunidades en estas regiones que tienen una historia de haber sido repúblicas de indios antes de la Independencia, de haber hablado una lengua indígena y cuya organización religiosa es regida por un sistema de cargos —de participación obligatoria en algunos casos— el cumplimiento con los cuales es visto como un servicio a la comunidad.³

En el primer apartado presentamos una breve descripción de la situación de la lengua náhuatl y su uso en las danzas en las regiones de Texcoco y el valle de Teotihuacán en el siglo xx y en la actualidad. En el segundo apartado proporcionamos la historia del texto de Chiautzingo (JG), con base en trabajo de campo y de archivo, y una reconstitución de la historia del manuscrito del texto de Chimalpa (FC). En las conclusiones discutimos varios puntos sobre la interpretación que hizo Fernando Horcasitas de su versión del libreto, su traducción de ciertos pasajes, así como el lugar de este texto entre los de las danzas actuales de Santiagos en las dos regiones y las condiciones de transmisión, transformación y pérdida de las danzas. Finalmente, presentamos el libreto de Chiautzingo y su traducción anotada, destacando diferencias en los textos y con la traducción de Horcasitas.

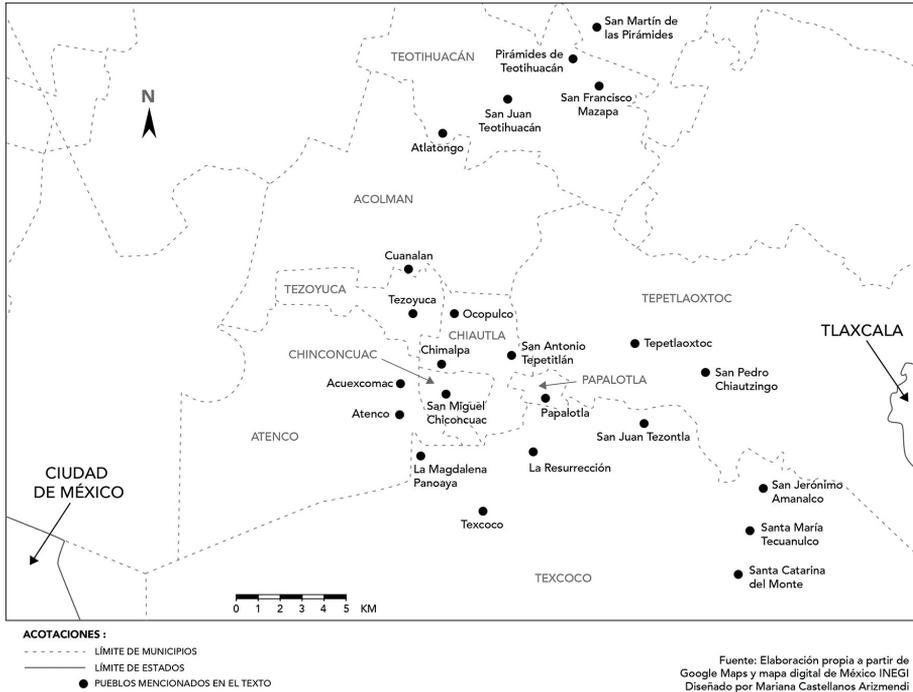
El náhuatl en la región de Texcoco y en el valle de Teotihuacán en el siglo xx y hoy

La región texcocana, o el Acolhuacan septentrional, como la denominaron Ángel Palerm y Eric Wolf (1972, 113), abarca el extendido municipio de

Texcoco, además de los de Atenco, Chiautla, Chiconcuac, Papalotla y Tepetlaoxtoc en el oriente del Estado de México. Linda al norte con los municipios de Tezoyuca y Acolman, al oriente de los cuales se encuentra el valle de Teotihuacán que, en el estudio de Manuel Gamio (1979), incluye los municipios de San Juan Teotihuacán, San Martín de las Pirámides y parte del de Acolman. Para fines de este trabajo consideramos, además de lo comprendido en las definiciones de los citados autores, a los municipios de Acolman y Tezoyuca. Los contactos entre ambas regiones y la Ciudad de México siempre han sido intensos, primero por vía lacustre y posteriormente por encontrarse en las rutas de arrieros que unían la capital con Veracruz. En las últimas décadas del siglo XIX nuestras regiones fueron atravesadas por vías férreas. En 1869 se inauguró la vía México-Apizaco-Puebla con estaciones en Tepexpan y San Juan Teotihuacán, y en 1882 la vía que unía la ciudad de México con Pachuca hacía escala en Texcoco y otros puntos. Estas comunicaciones con la capital fomentaban la producción agrícola y artesanal en la región destinada a la urbe, además del constante ir y venir de personas.

En su descripción de la región del Acolhuacan septentrional y su población en 1975, Marisol Pérez Lizaur (2008, 8, 14) destacó las diferencias entre los pueblos de la sierra de Texcoco, donde la mayor parte de los habitantes hablaba el náhuatl, y la población de la llanura que describió como “mestiza” y “toda de habla hispana”. Sin embargo, en 1955, al aludir a los pueblos de la llanura (cercanos al lecho del exlago de Texcoco) como San Miguel Chiconcuac, Eric Wolf y Ángel Palerm emplearon el término “pueblos indígenas” (1972, 113-115). En el censo de 1930, con la excepción del barrio de San Pablito, prácticamente la totalidad de los habitantes del municipio de Chiconcuac y del vecino municipio de Atenco fueron registrados como hablantes de náhuatl. Al este del barrio de Santa María Chiconcuac, donde, según el censo de 1930, todos sus habitantes hablaban dicha lengua, el mismo censo no registra un solo hablante en el pueblo colindante de Chimalpa (México, 1930). En cambio, en su reconocimiento lingüístico realizado en 1976 para determinar la presencia del náhuatl en el oriente del Estado de México, Yolanda Lastra y Fernando Horcasitas (1977, 171) reportaron en Chimalpa “un número considerable de ancianos que lo recordaban bien”, y que en Chiconcuac “más del 50% de la población tiene conocimientos de la lengua”. En la región de la sierra, el mismo censo de 1930 registra a todos los habitantes de San Jerónimo Amanalco y Santa Catarina del Monte como hablantes de náhuatl, mientras que en el vecino Santa María Tecuanulco no registraron a ningún hablante de esa lengua

Mapa 1
EL ACOLHUACAN SEPTENTRIONAL Y EL VALLE DE TEOTIHUACÁN.
LUGARES MENCIONADOS EN EL TEXTO



(México, 1930). Sin embargo, además de señalar que la gran mayoría de los habitantes de estos tres pueblos hablaban náhuatl, Lastra y Horcasitas (1977, 171, 173) calcularon que el 95% de la población hablaba la lengua en Tecuanulco.

¿Cómo Interpretamos estos cortes abruptos y estas discrepancias? En el vecino valle de Teotihuacán, alrededor de 1920, el lingüista Pablo González Casanova (1979, 599) observó que la población tenía la idea de que el náhuatl era “culturalmente inferior” al español, y los habitantes se resistían a reconocer que lo hablaban por no sufrir el desprecio de los demás. Es por ello que, en varios lugares visitados por Lastra y Horcasitas (1977, 170), ante la pregunta de si había personas que hablaban náhuatl, se respondía que ya no, por ser ahora “civilizadas”. De este modo, no obstante el ocultamiento, aparentemente por algunos de los mismos enumeradores de los censos, la información censal da testimonio de una cierta persistencia del náhuatl en el Acolhuacán septentrional, hasta bien entrado el siglo xx, incluso en pueblos

grandes y bien comunicados como Chiconcuac y Atenco. Como señalan Lastra y Horcasitas (1977, 167-168), los supuestos comunes de aislamiento, “tradicionalismo” y pobreza en asociación con el uso de la lengua vernácula resultaron inadecuados para describir la situación lingüística en esta región, al menos en la primera mitad del siglo xx. Con base en estos datos, se puede pensar que en las décadas de 1930 y 1940 había dos zonas de habla náhuatl en el Acolhuacan septentrional: una en la llanura, que abarcaba los municipios de Atenco, Chiconcuac y el pueblo de Chimalpa, en el municipio de Chiautla, y otra en la sierra, que comprendía los pueblos de Amanalco, Tecuanulco y Santa Catarina del Monte. Además, había otros lugares dispersos de menor tamaño donde el porcentaje de hablantes era menor, lo que indicaría que el náhuatl cedía ante la castellanización.

Hacia el noreste de esta zona de la llanura, en los municipios de Tezoyuca y Acolman, Lastra y Horcasitas (1977, 170) reportan haber encontrado en 1976 “una media docena de hablantes, todos de más de 70 años” en el primero, y en este último, centrado en el pueblo de Cuanalan, “un porcentaje relativamente alto de la población tiene algunos conocimientos de la lengua”, aunque los habitantes les dijeron que era “el idioma de los de antes”. Según el censo de 1930, mientras que en Tezoyuca entre un tercio y la mitad de la población hablaba náhuatl, en Cuanalan todos fueron registrados como hablantes de esta lengua (México, 1930). Probablemente, Tezoyuca y Cuanalan constituían parte del mismo ámbito de habla náhuatl que la zona de la llanura del Acolhuacan septentrional. Prosiguiendo todavía más en dirección noreste, en pleno valle de Teotihuacán, el escaso número de hablantes de náhuatl reportado por Lastra y Horcasitas (1977, 169-170), en los municipios de San Juan Teotihuacán y San Martín de las Pirámides, confirma lo pronosticado por Pablo González Casanova (1979, 599), padre, alrededor de 1920. Anotó que apenas los mayores de treinta años hablaban el náhuatl, y que éste se limitaba a los pequeños pueblos; vaticinó que podría desaparecer en una década. Según el censo levantado como parte de la misma investigación de Gamio en 1917, en pueblos grandes como San Juan Teotihuacán el mexicano estaba ausente, y en los pueblos donde más se hablaba no excedía el 12% de la población. El total de hablantes de náhuatl en los pueblos del valle de Teotihuacán no rebasaba el 7% (Mendieta y Núñez 1979, 143).⁴

Para pintar un cuadro del uso del náhuatl en las danzas de las regiones de interés, nos basamos en tres fuentes principales: 1) los capítulos sobre la etnografía y folklore de Carlos Noriega Hope (1979) y Roque Ceballos

Novelo (1979), respectivamente, que forman parte de *La población del valle de Teotihuacán* de Manuel Gamio (1979); 2) las notas de campo de 1976 de Yolanda Lastra, Fernando Horcasitas y su asistente Laurencia Álvarez de su investigación sobre el náhuatl en el Estado de México (Lastra y Horcasitas 1977), las cuales fueron consultadas por Robichaux en 2016 en el FFH/LAL/TU, en Nueva Orleans; 3) las observaciones y entrevistas realizadas por Robichaux y su equipo sobre este tema en su trabajo de campo sobre danzas iniciado en 2011. Noriega Hope (1979, IV: 231) señala que había “relaciones” (parlamentos) de las danzas Los Sembradores, Los Moros y Cristianos, Los Alchileos, Los Serranos y Los Vaqueros, además de las pastorelas en diferentes pueblos del valle de Teotihuacán. De éstas, únicamente menciona el uso del náhuatl para la danza de Los Alchileos en San Francisco Mazapa, para la cual proporciona un pequeño extracto del libreto con su traducción al castellano: cinco parlamentos de algunas líneas que involucran a tres personajes que son presentados como correspondientes a “las primeras escenas” de la danza (Ceballos Novelo 1979, 329-330). El parlamento que fue proporcionado al equipo de Robichaux por uno de los danzantes de Los Alchileos en dicho pueblo en 2016 corresponde a la “Relación de Sabario”;⁵ tiene un total de 17 líneas, y sólo algunas frases corresponden al parlamento de Sabario, dirigiéndose a Cayín, en el más corto extracto proporcionado por Ceballos Novelo (1979, 329). Hoy en día, por las observaciones de Robichaux y su equipo en 2015 y 2016, lo poco que se recita en esta danza, salvo algunas palabras en náhuatl que se gritan en unísono, es prácticamente inaudible. En contraste, Noriega Hope (1979, 230, 233) afirmó que los parlamentos eran largos y difíciles por ser en náhuatl y que eran lo más importante de la danza. Lo que se destaca de la danza hoy en día es la complejidad de sus movimientos, considerados por Noriega Hope (1979, 233) como “hermosos aun desde el punto de vista coreográfico contemporáneo”.

Las notas de campo de 1976 de Yolanda Lastra, Fernando Horcasitas y su asistente Laurencia Álvarez indican que otras danzas con parlamentos en náhuatl que no fueron reportados por el equipo de Gamio se ejecutaban en el valle de Teotihuacán. En San Martín de las Pirámides, un informante casual le contó a Laurencia Álvarez que había danzas como Los Archareos, Serranos y Apaches con diálogos en náhuatl y que “muchas veces los actores ya no captan el mexicano”. El maestro de danzas en el referido pueblo, nacido antes de 1900, le indicó que había aprendido unas palabras de náhuatl de un tío de quien heredó el conocimiento de las danzas que antes se

realizaban con parlamentos en lengua náhuatl, pero que éstos habían sido reemplazados por el español. En Atlatongo, Álvarez grabó parte del diálogo de Los Serranos en náhuatl que le dictó un informante de 97 años que se preocupaba porque la costumbre (danza de Los Serranos) se perdería con su muerte. Desafortunadamente, ni esta grabación ni su transcripción figuran en el FFH/LAL/TU. En Cuanalan, un informante de 96 años le dijo a Álvarez que se ejecutaba la danza de Los Archareos, pero las notas no especifican si esta danza tenía parlamentos en náhuatl.⁶

Para el Acolhuacan septentrional, los citados artículos de Horcasitas (1975) y de Lastra y Horcasitas (1977, 172, 200), con su referencia a la danza de Los Alcharriones, son la única fuente publicada sobre parlamentos en náhuatl en danzas. Pero en sus notas de campo de la investigación para este último artículo, estos autores hacen mención de que parte del parlamento de la danza de Los Vaqueros, en San Miguel Chiconcuac, era en náhuatl.⁷ En 2014, después de observar una versión de Los Santiagos Locos en La Resurrección, el señor José Arturo Herrera Vera, encargado de la música de esta danza, facilitó a Robichaux y su equipo un corto diálogo con una mezcla de náhuatl y español. Contiene personajes como Moctezuma, Cuitlahuac y La Malinche y, según el músico, fue llevado desde Tabasco por su abuelo o bisabuelo hace muchos años. La música consiste en una flauta escolar de plástico, un teponastle y una tarola, y el señor Herrera, que nació en 1969, se acuerda de haber acompañado a su abuelo y tío en 1986 o 1987 para tocar la música en una danza de Los Santiagos con parlamentos en náhuatl en Acuexcomac, en el municipio de Atenco. En esta danza, Santiago traía colgado un cuadro de madera que, con la cabeza de madera de un caballo delante y la cola atrás, simulaba así el santo montado a caballo. En La Resurrección y en La Magdalena Panoaya, pueblos del municipio de Texcoco, se representa una versión de Los Serranos, sin diálogo, pero con un canto con las palabras “*Axcan quema, axcan quema, quiahuatl* para la tierra” (Ahora sí, ahora sí, lluvia para la tierra). Robichaux y su equipo, además, supieron del esfuerzo por parte de danzantes de Los Chareos de Ocopulco en el municipio de Chiautla de hacer retraducir al náhuatl el texto en español de Los Alcharriones publicado por Horcasitas (1975) con la idea de incorporarlo a sus representaciones, lo que hasta la fecha no ha sucedido.

Fuera de estos ejemplos que hemos reseñado, hoy en día, en las dos regiones, hasta donde sabemos, es únicamente en los pueblos de San Pedro Chiautzingo y Tepetlaoxtoc donde se ejecutan danzas con extensos parlamentos en náhuatl. Se trata de Los Segadores y una versión de Los Serranos,

danzas enseñadas por el señor Juan González, uno de los autores del presente artículo. En el caso de Los Segadores, el náhuatl ha sido sustituido en gran medida por el español en su representación en Tepetlaoxtoc, pero en Chiautzingo una buena parte de los parlamentos sigue siendo declamada en la lengua vernácula. En 2018, en la fiesta patronal de San Pedro de Verona, en Chiautzingo, Dehouve y Robichaux observaron cómo algunos de los personajes habían aprendido sus parlamentos en náhuatl —incluso observaron a un adolescente que memorizó largos parlamentos—, mientras que otros los leían. Pero, además, hay varios cantos en náhuatl en la versión de Los Serranos que enseña el señor Juan González. Llama la atención el papel del náhuatl en estas danzas en dos lugares donde esa lengua ya no se habla, un marcado contraste con pueblos como Amanalco, Tecuanulco y Santa Catarina del Monte, donde la lengua es conocida por las personas mayores de cuarenta años y los diálogos de las danzas ahí ejecutadas son en español.

De acuerdo con el censo de 1930, ninguno de los 1 405 habitantes de la cabecera municipal de Tepetlaoxtoc hablaba náhuatl, mientras que en San Pedro Chiautzingo, a cuatro kilómetros de distancia, treinta de sus 516 habitantes hablaban la lengua (México, 1930). Si bien no cabe duda de que en esa fecha el náhuatl cedía ante el castellano, hay que destacar las inexactitudes del censo, aunque sea con un solo ejemplo: de Maximiliano González, abuelo del señor Juan González y figura clave en la historia del libreto objeto del presente trabajo, se dice que únicamente hablaba castellano y que no sabía leer ni escribir (México, 1930). Como veremos en el siguiente apartado y en las figuras 1 a 3, extractos del libreto que él copió con su puño y letra, esto era mentira.

Historia de dos libretos

La publicación del presente texto de Chiautzingo es parte de un proceso de búsqueda del origen de una danza de Los Santiagos Locos que fue observada en 2013 por el equipo de Robichaux en La Resurrección, municipio de Texcoco. Además, casualmente, por las mismas fechas el equipo de Robichaux conoció a Porfirio Zacate en Chimalpa. En conversaciones sobre el cambio en la agricultura, éste informó que conocía no sólo palabras en náhuatl, sino también partes de los parlamentos de varios personajes de una danza que él llamó “Los Santiagos Mexicanos”. Al haber conocido la traducción

de Horcasitas (1975) poco después, en conversaciones posteriores el equipo supo que Feliciano Colorado era tío de su esposa y que todavía vivía una de las hijas del “maestro de danzas” de Los Santiagos Alcharriones o Santiagos Locos de Chimalpa. Fue hasta mayo de 2015 que el equipo pudo conocer a la Señora Ángela Colorado Pomposo que proporcionó información sobre su padre y la danza, a la vez que indicó que éste poseía un cuaderno con los parlamentos de la danza, pero que ella ya no lo tenía (FC).

Por otro lado, siguiendo otra pista, surgió la pregunta de si Los Santiagos Locos no tenían su origen en la danza de Los Alchileos descrita en el valle de Teotihuacán (Noriega Hope 1979, 231-238). La observación de esa danza y conversaciones con varios de sus principales y músicos en 2015 y 2016 apuntaron hacia más diferencias que similitudes y, como señalamos antes, los parlamentos se habían perdido. Lo mismo ocurrió con el caso de Los Chareos de Ocupulco que el equipo de Robichaux observó en 2016. Al mismo tiempo, la mención del libreto de Chimalpa (FC) en el Catálogo del FFC/LAL/TU fue uno de los puntos que en 2015 animó a Robichaux a solicitar la Beca Greenleaf que le permitió la estadía en 2016 donde pudo fotografiarlo (*vid nota 2*). Por azares del destino, a principios de 2018, el señor Juan González, a quien el equipo de Robichaux conoció desde 2012 en las representaciones y los ensayos de varias danzas en Tepetlaoxtoc y Chiautzingo, mencionó que él contaba con el texto de una danza de Santiagos en náhuatl (JG) que era de su abuelo, Maximiliano González. La comparación del texto de Chiautzingo con el de Chimalpa mostró que se trataba del mismo libreto, con pequeñas diferencias, sobre todo de ortografía.

A continuación, presentamos lo que sabemos de la historia de estos dos libretos y de la representación de las danzas en las cuales se declamaban sus parlamentos. Estas historias son algo dispares, puesto que en el caso del texto de Chimalpa (FC) las fuentes son diversas, consistentes en archivos, publicaciones e información oral recogida en el campo por Robichaux y su equipo, mientras que para el libreto de Chiautzingo (JG) contamos con los recuerdos de uno de los autores. Los materiales encontrados por Robichaux en el Fondo Horcasitas y el referido trabajo de campo nutren el aspecto interpretativo en el caso del texto de Chimalpa y apuntan a un conocimiento del libreto anterior a la versión recogida por Hellbom y una representación de la danza en fechas mucho más recientes que antes de 1930, como pensaba Horcasitas (1975, 4). Los recuerdos del señor Juan González también muestran representaciones relativamente recientes, aún en contextos de la casi desaparición del náhuatl.

Nacido en Chiautzingo en 1894, Maximiliano González tocaba el violín y formó una banda con otros músicos que tocaban instrumentos tales como la mandolina, el tololoche, la tambora y el bombo en las danzas y otros eventos, hasta su muerte en 1959. Introdujo varias danzas que vio en distintas partes en San Pedro Chiautzingo y otros pueblos. Por ejemplo, según contaba su hijo Guadalupe González (1923-2014), fue en Chalma donde vio la versión de Los Serranos que actualmente se representa en Tepetlaoxtoc y Chiautzingo y pagó a uno de los danzantes principales para que le enseñara esa danza. Debido a su gusto por las danzas, se hizo de conocimientos y de varios libretos de danzas como Los Serranos, Los Segadores, Los Sembradores, Los Vaqueros, Las Dancitas y Carlomagno y los Doce Pares de Francia, que llegaba a ensayar, y para las cuales tocaba la música en distintos pueblos de la región, incluso en Chimalpa. En el caso del libreto objeto del presente trabajo, el manuscrito dice que la danza se llama “Santiago Alchareones” (JG) y que fue copiado por él en enero de 1931 de otro texto que tenía la fecha de 1863. Hoy día, salvo dicha danza, cuyo texto en náhuatl presentamos aquí, la de Carlomagno y los Doce Pares de Francia, y Las Dancitas que enseña su hija, Matilde González, bisnieta de Maximiliano, su nieto, el señor Juan González, enseña ese repertorio de danzas, que ve como una herencia de su abuelo y padre.

Además de llevar danzas nuevas a Tepetlaoxtoc y San Pedro Chiautzingo, Maximiliano González propició cambios importantes en su música. En la década de 1930 hacía venir un músico de Tepetitlán en el municipio de Chiautla a Chiautzingo a dar clases a sus hijos. Así, Guadalupe González aprendió a tocar el saxofón, un hermano la trompeta y otro el trombón. Además, Guadalupe transportó la música de cuerdas de su padre para que fuera tocada por los instrumentos de viento. El señor Juan González, nacido en 1950, se acuerda cuando, a fines de la década de 1950, su abuelo organizaba la representación de la danza de Los Santiagos Alchareones. Recuerda también que en la década siguiente su padre dirigía esa danza en la que su hermano mayor llegaba a tener el papel de Sabario. Él supone que los ancianos del pueblo, que todavía conocían el náhuatl, ayudaban a los danzantes jóvenes que ya no dominaban la lengua. En sus recuerdos, la última vez que se representó esa danza fue alrededor de 1975-1976 en el cercano pueblo de San Juan Tezontla, suceso que no presencié, sino que le contaron, puesto que estuvo en esa época empleado fuera del pueblo.

Sobre el texto de Chimalpa, hemos adelantado algo en la introducción. Como señala Horcasitas (1975, 4) en su presentación de la traducción al



Figura 4. Maximiliano González,
maestro de la danza de Los Santiagos Alchareones

español publicada en 1975, el texto le fue proporcionado por la etnóloga sueca Anna-Britta Hellbom. ¿Pero quién era Anna-Britta Hellbom y cuáles fueron las circunstancias en las que llegó a Chimalpa y pudo transcribir el libreto? Anna-Britta Hellbom (1919-2004) estudió letras hispanas en España en la década de 1940, etnografía y folklore en la Universidad de Estocolmo a principios de la de 1950, y fue curadora de la colección latinoamericana del Museo Etnográfico entre 1967 y 1985. Por algunas fuentes sabemos de su estadía en México, aunque sólo podemos inferir las circunstancias de su llegada. Lo que sí está claro es que uno de los productos de su estancia en el país fue su tesis doctoral, la cual se publicó en 1967 como *La participación cultural de las mujeres indias y mestizas en el México precortesiano y posrevolucionario*.⁸ Sabemos por ese texto que estuvo en México en 1962 y 1963, que fue acogida por familias en San Miguel Chiconcuac y Santa Catarina del Monte, en el municipio de Texcoco, y que tenía informantes en distintos pueblos de la zona, incluso en Chimalpa. Aunque reconoce el apoyo que le dieron las antropólogas Doris Heyden (quien la acogió en su casa) y Bodil Christensen,⁹ no hace mención alguna de Horcasitas (Hellbom 1967, 7-8).

Por las dos cartas que Hellbom le envió a Horcasitas, sabemos que se conocían desde esa estadía en México y que ella había estudiado el náhuatl con él, posiblemente en el Mexico City College, donde impartió clases. En

la primera carta, con fecha del 18 de febrero de 1969, en seis puntos enumerados, Hellbom da respuesta a sendas preguntas que le había hecho Horcasitas en una carta del 6 de enero. Posiblemente Horcasitas ya consideraba la publicación del texto y evidentemente pensaba dar los correspondientes agradecimientos a Hellbom, puesto que ella aclara la ortografía de su nombre y especifica que, cuando transcribió el texto en 1963, trabajaba en el Instituto de Etnografía de la Universidad de Estocolmo. Le aclara también que Chimalpa es un pueblo aparte de Chiconcuac, aunque sólo “a 15 minutos de paseo”. Afirma que Feliciano Colorado era el “maestro de danzas”, que le había enseñado “sus libros escritos a mano en náhuatl de los ‘Santiagos del Charriones (???)’ o los ‘Santiagos locos’ como me había dicho otra persona en Chiconcuac unos días antes”. Agrega que ella había copiado ese texto a máquina y le recuerda a Horcasitas que él le había dicho que lo había hecho muy mal, pero que, de todas maneras, él se había quedado con la copia. Aclaró también que no recordaba qué le había dicho Feliciano Colorado cuando se representaba la danza; sugirió que le preguntara directamente a él y que le llevara una foto tomada ante su nacimiento navideño que había adjuntado a su carta a Horcasitas.¹⁰

Puesto que la referida foto no se encuentra en el Fondo Horcasitas, es de pensarse que éste la entregó a Feliciano Colorado. De hecho, en las notas de campo sobre Chimalpa con fecha del 23 de abril de 1976 correspondiente a la investigación sobre el náhuatl en el oriente de México que obran en el Fondo Horcasitas, se menciona que Horcasitas había visitado a Colorado unos diez años antes.¹¹ Además, Horcasitas (1975, 9) hace referencia al “viejo maestro de danza” en la publicación de la traducción y en el trabajo con Lastra sobre el náhuatl del Estado de México, publica un extracto del libreto, con su traducción al español, e indica que el texto fue transcrito por Feliciano Colorado en 1963 (Lastra y Horcasitas 1976, 200). El lapso entre la carta de 1969 y la segunda y última de 1975, en la que Hellbom acusa recibo del artículo publicado —a menos que haya existido otra correspondencia que Horcasitas no guardó—, puede deberse a su dedicación a terminar el voluminoso *Teatro Náhuatl I* (1974) en una situación de delicada salud y múltiples hospitalizaciones que finalmente condujeron a su muerte en 1980. En la publicación de la traducción, señala que la versión en náhuatl saldría en *Teatro Náhuatl II*. Éste salió como volumen póstumo editado en 2004, coordinado por María Sten y Germán Viveros, quienes rescataron materiales del Fondo Horcasitas, pero no incluyeron el texto de Chimalpa previsto por Horcasitas.

Podemos pensar que antes de la primera carta de Hellbom de 1969 Horcasitas no conocía Chimalpa físicamente, ni a Feliciano Colorado personalmente, puesto que ésta le explica su ubicación y le proporciona el nombre del “maestro de danzas”. Sin embargo, existen elementos que sugieren que fue Horcasitas quien dirigió a Hellbom a Chimalpa a buscar ese libreto. En el mismo expediente del Fondo Horcasitas se encuentra un documento escrito a máquina, aparentemente por Horcasitas, que es parte del diálogo de la danza de Chimalpa, con su traducción y la indicación de que fue dictado a Miguel Barrios Espinosa por Concepción Zacate Escalante el 27 de mayo de 1950 en Chimalpa.¹² Barrios, nahuatlato oriundo de Hueyapan, Morelos, publicó un artículo donde reunió relatos de su pueblo natal en la revista *Tlalocan* (Barrios Espinosa, 1949) fundada por Robert Barlow, con quien colaboró en 1949 como director de los 34 números del periódico semanal *Mexihkatl Itonalama* (El periódico del mexicano). En varios números de esta publicación hay textos de Chimalpa y otros pueblos del Acolhuacan septentrional que, aunque de autoría anónima, sugieren la presencia de Barrios en la región. Horcasitas había sido estudiante de Barlow en el Mexico City College, donde posteriormente impartiría cursos de antropología y náhuatl, y tuvo acceso a su archivo resguardado en dicha institución (Horcasitas, 1974, 14). Hay indicios de que Miguel Barrios impartía clases de náhuatl moderno en 1953 y de que lo hizo en otros años en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH 1953, 47). Sabemos también que el propio Horcasitas había trabajado “durante varios años” con Miguel Barrios (Horcasitas 1974, 341). No se sabe si Hellbom había escogido Chiconcuac previamente como su sitio principal de trabajo de campo por recomendación de Bodil Christensen, Doris Heyden o Fernando Horcasitas. Lo que la información de la Caja 14, folder 4, del Fondo Horcasitas parece mostrar es que Hellbom buscó a Feliciano Colorado por sus conocimientos previos de la existencia del libreto. Es probable que uno de sus informantes en Chiconcuac —tal vez el mismo que le habló de la danza de Los Santiagos Locos— fue quien le dijo que buscara a Feliciano Colorado, pues él enseñaba esa danza. ¿O fue, como muchos de los elementos de esta historia, otra coincidencia?

Resulta que Concepción Zacate, el informante de Miguel Barrios, fue padre de Porfirio Zacate, uno de los informantes que el equipo de Robichaux conoció por azar antes de saber de la existencia del libreto o el hecho de que su padre hubiera dictado parte de éste a Miguel Barrios. Posteriormente, después de conocer los materiales correspondientes del Fondo Horcasitas, se supo por el censo de 1930 que Concepción Zacate tenía 30 años en dicho año (México

1930). Al igual que su padre, Porfirio Zacate era capaz de recitar su parlamento en náhuatl y los correspondientes a otros papeles, pues bailó en unas seis ocasiones en Los Santiagos Mexicanos cuando se representaba esta danza en los años cincuenta y posiblemente en los sesenta en Chimalpa. Nacido en 1935, Porfirio Zacate es también sobrino político de Feliciano Colorado, tío de su esposa (Trabajo de campo de Robichaux y su equipo 2014).

Por otra parte, después de conocer la traducción del libreto publicado por Horcasitas en 1975 y el trabajo de Lastra y Horcasitas (1977), el equipo de Robichaux buscó a la señora Ángela Colorado Pomposo, hija de Feliciano Colorado. Nacida en 1941, la señora Ángela también se acordaba de las representaciones de la danza en los años cincuenta y posiblemente después, y señaló que el que bailaba como Santiago portaba una especie de faldón que representaba el caballo en que el santo iba montado. Sin embargo, aparentemente basándose en sus conversaciones con Feliciano Colorado, Horcasitas situó las últimas representaciones de esa danza antes de la década de 1930 en Chimalpa (Horcasitas 1975, 4). Al preguntarle a Colorado si pensaba que los jóvenes se animarían a volver a representar la danza, éste le señaló la abundancia de antenas de televisión e indicó que los jóvenes de hoy tenían otros intereses (Horcasitas 1975, 9).

Sin embargo, la danza no sólo se representaba décadas después de la fecha indicada por Horcasitas, sino que una parte de ésta siguió representándose por un tiempo en Chimalpa y en otros lugares como Papalotla, La Resurrección y Tepetitlán, donde se le conoce ahora como Los Santiagos Locos o Los Santiagos Mexicanos. Durante su vejez y hasta su muerte en 1990, Feliciano Colorado ensayaba la danza en lugares como Ocopulco y Tepetitlán, aunque, de acuerdo con uno de sus sobrinos, lo hacía ya sin diálogo y sin la presencia de los Santiagos o cristianos. En los últimos años, según explicó un informante al equipo de Robichaux en 2016, en Tepetitlán la danza incluso se representa en forma de “parodia”. En estas últimas representaciones, entre otras cosas, se habla en “pseudo-mexicano”, agregando el sufijo *tlis* a las palabras, en imitación del náhuatl. Estas variantes conocidas generalmente como Los Santiagos Locos, y otras como Los Chareos de Ocopulco, parecen ser sucesores de la danza dialogada enseñada por Feliciano Colorado y otros en varios pueblos cercanos a Chimalpa. En las representaciones observadas por el equipo de Robichaux, los oponentes de Santiago llevan máscaras de “Halloween” y visten ropa con colores llamativos o se disfrazan de monstruos o animales. En el pasado, según relatos de varias personas, en Chimalpa estos personajes llevaban máscaras de

cartón de animales y se vestían de manta con tiras de franela roja. En otros lugares, como Acuexcomac, lo hacían con trajes de color amarillo, rojo y azul. Eran tres Santiagos que traían el caballo faldón, usaban capas cortas como en las danzas de Santiagos llamados “castellanos” y no portaban máscaras. En las representaciones observadas en los pueblos mencionados, generalmente era un solo Santiago y, en un caso, ninguno, aunque en 2022, en La Resurrección, en el Municipio de Texcoco, Robichaux observó que eran tres, siempre sin el caballo faldón.

En cambio, los recuerdos del señor Juan González señalan diferencias importantes en la representación de la danza conocida como Los Santiagos Mexicanos o Santiagos Alchareones, en Chiautzingo. En primer lugar, la música era de cuerdas e incluía mandolina, violín y tololoche, además de un bombo y una tambora. Santiago montaba un caballito como de juguete de niño, que consistía en la cabeza de madera que terminaba en un palo que arrastraba en el suelo. Pero con la formación de los hijos de Maximiliano González como músicos de instrumentos de viento, antes de su fallecimiento en 1959, la nueva instrumentación acompañaba las representaciones.

Así, un mismo libreto, en dos lugares a poca distancia entre sí, tuvo destinos muy diferentes. En el caso de la danza de Chimalpa (FC), al perderse el diálogo se terminó con la manifestación pública del náhuatl. Hoy sólo queda un recuerdo del pasado a través de la ejecución de Los Santiagos Locos, o Chareos. Es más, en Chimalpa, a diferencia de la gran mayoría de los pueblos del Acolhuacan septentrional y del valle de Teotihuacán, ninguna danza ha sobrevivido como parte de la organización anual de las fiestas religiosas. Ni siquiera la muy difundida danza de Santiagos (Moros y Cristianos) que uno podría esperarse en un pueblo cuyo santo patrón es Santiago.¹³ En cambio, aunque la danza de Los Santiagos Mexicanos o Santiagos Alchareones (JG) desapareció en Chiautzingo, en este pueblo y en Tepetlaoxtoc siguen representándose Los Serranos y Los Segadores, con largos diálogos en náhuatl. Esta permanencia se debe en gran medida al papel clave que jugaron los hijos de Maximiliano González, sobre todo Guadalupe González, y actualmente su nieto, el señor Juan González, en la enseñanza de estas danzas a través de las cuales se ha conservado el náhuatl en un espacio ritual público, aun si el manejo de la lengua se ha perdido.

El papel que llegó a cobrar la danza de Los Serranos en el ciclo festivo, en Tepetlaoxtoc, y el de Los Segadores, en Chiautzingo, se debe, en primer lugar, a que se logró concentrar el conocimiento para su enseñanza y, en segundo, a que la música que acompañaba estas danzas era interpretada

en un solo grupo familiar. Incluso, la transformación de la música pudo haber sido un factor que propició la conservación de estas danzas al darles una nota de la modernidad musical que emanaba de las ciudades y del extranjero. Posiblemente la alternativa de Los Santiagos Castellanos, la danza que predomina en las dos regiones, facilitó la desaparición y/o radical transformación de una versión de la danza de Los Moros y Cristianos en náhuatl ante la creciente modernización. La pérdida de la lengua vernácula se ha constatado en nuestras dos regiones, aunque el continuo y renovado interés por el uso del náhuatl en las danzas en algunos pueblos muestra una continuidad con el pasado y un interés en los orígenes, en los tiempos de los abuelos, cuando se hablaba el mexicano.

Concluimos este apartado con algunas anotaciones sobre el nombre o nombres de la danza cuyo libreto presentamos aquí. En el documento de nueve cuartillas, escrito a máquina a renglón cerrado, que parece ser el original que Anna-Britta Hellbom copió del cuaderno de Feliciano Colorado (FC), el encabezado dice “Relación de Santiagos Alcharriones”.¹⁴ Este texto consiste en los parlamentos en náhuatl con las explicaciones de los movimientos de los actores en español con múltiples errores de ortografía. Es por esa razón que Horcasitas (1974, 56) usó el término “La danza de los Alcharriones” para referirse a esta danza en *Teatro Náhuatl I* y en la publicación de la traducción (Horcasitas 1975, 4). Sin embargo, en su trabajo conjunto con Lastra, el extracto del parlamento es atribuido a la danza de Los Santiagos Locos (Lastra y Horcasitas 1976, 200). Este cambio llamó la atención de Hellbom. En su carta del 30 de junio de 1975, en la que Hellbom le agradece a Horcasitas el envío del sobretiro y el reconocimiento por haberle facilitado el texto, también le cuestiona sobre el nombre que le dio a la danza. Escribe: “Una pregunta: por qué no mencionas el título ‘Los Santiagos Locos’ en tu artículo, sino solamente ‘La Danza de los Alcharriones’. Me gustaría saber por qué mis informantes en Chiconcuac se refirieron a esta danza sólo con el nombre de ‘Los Santiagos Locos’, si es un nombre popular, moderno y discriminatorio y qué significa”.¹⁵ Por lo que ha observado en el campo el equipo de Robichaux, en Chimalpa se refería a la danza como Los Santiagos Mexicanos o los Santiagos Locos, y en la región actualmente se emplean ambos términos para referirse a las versiones que hoy se representan sin diálogo, o con los cortos diálogos de la versión procedente de Tabasco.

El texto proveniente de San Pedro Chiautzingo (JG) dice en la primera página “La relación de Santiagos Alchareones”, y en el texto, uno de los



Figura 5. Danza de Los Chareos, Ocopulco, municipio de Chiutla.
Foto: David Robichaux, 2016



Figura 6. Danza de Los Santiagos de Tepetlaoxtoc.
Foto: Jorge Martínez Galván, 2022

soldados se refiere a sí mismo como Alcharreón. El señor Juan González indica que la danza se conocía como Santiagos Alcharreones o Santiagos Mexicanos, y que no se utilizaba el término de “Santiagos Locos”. Horcasitas (1975, 4) explica que el término de “Alcharriones” se refiere a los “arquelaos”, soldados del Rey Herodes Arquelao, y que de éstos hay numerosas variantes en México: alchileos, alquileos, achareos, achirios, echariones, chareos, alchirios y otros. Esto nos puede remitir a la muy conocida pieza del teatro náhuatl, *La destrucción de Jerusalén*, publicada por Francisco del Paso y Troncoso en 1905, y que figura en el *Teatro Náhuatl* de Horcasitas (1974, I: 464-495). Esta obra trata del envío por parte del emperador romano Vespasiano a su embajador, Cayo, a Jerusalén para cobrar a Pilatos el tributo que éste no pagaba. La pieza, además, tiene el personaje del rey Arquelao (Horcasitas 1974, 462-463). En los textos de Chiautzingo y Chimalpa aparecen los Caínes, los soldados cristianos y el ya referido uso del término alcharreón.

CONCLUSIONES

Las danzas observadas por Robichaux y su equipo en la región de Texcoco y el valle de Teotihuacán no son piezas de museo, sino prácticas vivas que, por diferentes razones, se transmiten —o dejan de transmitirse—, se desplazan y se transforman. La transmisión, transformación y pérdida no se dan al azar, sino que se deben a circunstancias y personajes particulares. Sabemos que los desplazamientos y los procesos de transformación no son nuevos. Ya desde hace cien años, Carlos Noriega Hope, uno de los asistentes de Gamio a cargo del capítulo de “Apuntes Etnográficos” de *La población del valle de Teotihuacán*, señaló que, cuando se montaba una danza en un pueblo donde ésta no se acostumbraba representar, se producían lo que él llamaba “degeneraciones” o “parodias”. Incluso se daban casos en los que quienes organizaban la danza no recurrían a un maestro y la ejecutaban “a su leal saber y entender” (Noriega Hope 1979, 235). Al parecer nuestro autor se preocupaba por encontrar “lo genuino” de una versión, como si los desplazamientos y transformaciones fueran la excepción y no la regla.

El caso de la danza de los Santiagos Alchariones (JG) que introdujo Maximiliano González a San Pedro Chiautzingo en 1931 es un ejemplo de un desplazamiento que condujo a varias transformaciones, algo que consideramos como normal. La comparación del texto aquí presentado con el de la transcripción hecha por Anna-Britta Hellbom del cuaderno de Feliciano

Colorado en Chimalpa que se encuentra en el FFH/LAL/TU muestra que es básicamente el mismo, con algunas diferencias, principalmente de ortografía.¹⁶ Las anotaciones hechas por Maximiliano González (JG) ponen en evidencia que el libreto sufrió transformaciones inmediatas, puesto que agregó más personajes, una práctica que, como hemos visto, permite distribuir los costos de la música y otros gastos entre un mayor número de personas. No hay ninguna indicación en el libreto de Chiautzingo (JG) sobre la música, pero sabemos por su hijo Guadalupe, que Maximiliano tocaba el violín para las danzas que ensayaba y que puso un maestro de música a sus hijos para que aprendieran a tocar instrumentos de viento. En consecuencia, transportaron la música original para que fuera tocada con saxofón, clarinete, trombón, etcétera, que reemplazaron flautas, tambores y violines, según el caso. Incluso hemos podido ver, considerando las entrevistas con Porfirio Zacate y Ángela Colorado Pomposo, que tal transformación nunca ocurrió en la versión que enseñaba Feliciano Colorado en Chimalpa.¹⁷

En la región texcocana y en el valle de Teotihuacán son constantes los flujos de músicos, ensayadores y libretos entre los pueblos (Martínez Galván y Moreno 2020), y la llegada del libreto aquí presentado muestra que así fue en el pasado. Los intercambios interregionales son frecuentes, por lo que, en el proceso de desplazamiento de danzas, las transformaciones son la norma. Hasta principios del siglo xx, cuando el náhuatl todavía se hablaba en muchos de los pueblos de estas dos regiones y convivía con el castellano, es posible concebir que los desplazamientos también dieron lugar a traducciones y adaptaciones. La similitud de la trama del libreto de Maximiliano González (JG) con el texto de Tepetlaoxtoc publicado por Fernando Horcasitas (SE), y el hecho de que Chiautzingo dista sólo 4 km de este último sugieren una transformación y adaptación que no conocieron barreras lingüísticas. No sería un caso único, pues Fernando Horcasitas (2004, 521-522) menciona que en el siglo xviii, en la Provincia de Chimalhuacán-Chalco (al oriente del Estado de México), los españoles tradujeron un texto náhuatl de la Pasión de Jesucristo.

Hace ya un siglo, al reflexionar sobre las danzas de Los Alchileos y Los Moros y Cristianos, que observó en los pueblos del valle de Teotihuacán, Carlos Noriega Hope (1979, 236) se preguntó sobre la relación que dichas danzas tenían entre sí. Con una trama y personajes muy similares, los parlamentos de la primera estaban en náhuatl, mientras que en esta última estaban en castellano. Afirma que era imposible saber cuál era la más antigua, porque, en el caso de Los Alchileos, no hay texto escrito, pues

“se conserva de memoria”, lo que da lugar a constantes modificaciones. En el caso de los libretos del señor Juan González (JG) y el de Tepetlaoxtoc publicado por Fernando Horcasitas (SE), aun contando con el texto escrito, no es posible determinar cuál fue primero. No se trataría de una traducción propiamente dicha, sino de una adaptación. El lenguaje de los textos de Chiautzingo (JG) y Chimalpa (FC), en opinión de Dehouve, y considerando la influencia del español, es del estilo de textos en náhuatl del tipo que se producían en el siglo XIX. Sin embargo, esto no quiere decir que su origen no sea más antiguo o que el lenguaje no se haya ido transformando y acomodando en la medida que el náhuatl fue evolucionando bajo la influencia del español.

En lo que se refiere al texto en español de Tepetlaoxtoc (SE), Horcasitas (1985, 451) menciona “el uso de ‘ustedes’ por ‘vosotros’ y la confusión entre el tuteo y el voseo [que] indican el lenguaje local del redactor. Por otra parte, las formas ‘presto’ y ‘aqueste’ no comunes en el habla popular mexicana, pueden ser un intento de ‘arcaización’”.¹⁸ Los diálogos en castellano son, por lo general, más largos que los del texto en náhuatl, y éste recobra el sentido general del castellano, pero de manera resumida. Sin embargo, aunque el texto en náhuatl resume la versión castellana de manera general, existe una excepción notable: cuando los soldados moros se preparan para la guerra y cuando se afrentan verbalmente a los cristianos, los diálogos en náhuatl se vuelven largos y distan mucho del texto en español, pues ponen en escena unos moros caníbales, ansiosos de comer carne de cristiano. En este momento, los soldados moros utilizan un vocabulario de carnicería que se encuentra en otras obras de fines del siglo XIX: nacateros, asado, azadura, menudencia, redaño, cuartos de borrego, descuartizados, tamales de carne, almosal (por almuerzo).

Aquí reside la gran originalidad del texto en náhuatl. Sin duda, el objetivo de estos diálogos era provocar la risa del público, lo que nos remite a la categoría antropológica de “humor ritual”. Por cierto, las representaciones populares en España no carecían de personajes cómicos. Pero entre los mexicanos había algo particular al respecto puesto que “la manifestación exterior de la alegría era crucial para la eficacia del ritual”.¹⁹ En cuanto a los “payasos rituales” (*ritual clowns*), su presencia ha sido notada en muchas culturas amerindias (Brylak, en prensa). Por tanto, no es sorprendente que el libreto de los Santiagos en náhuatl haya dado a los soldados moros un rol de “payasos rituales”, herederos de los personajes cómicos originados en las dos culturas. Así, son esclarecedoras las palabras de Horcasitas (1985, 445) al definir la

danza de los Santiagos como “un revoltijo de religiosidad intensa y sincera, de machismo desenfrenado, junto con baile y lucha física simulada (y a veces no tan simulada), y de mucha alegría, travesuras y bromas *ex tempore*”.

Terminaremos con una pregunta: ¿Puede considerarse que el libreto en castellano (SE) está en el origen del libreto en náhuatl (JG)? Es cierto que los nombres de personajes y el argumento son iguales. Además, varios términos de JG han sido tomados prestados de la versión castellana: pliegos, acero, nación africana, alteza, respuesta grosera, batalla sangrienta, banderas, cobarde, respuesta, etcétera (*vid infra* glosario de términos en español). Sin embargo, en otras ocasiones, esperaríamos encontrar en SE el origen de algunos términos, pero no es así. En el origen de la frase en náhuatl, “Aquí tienes a un muchacho (*telpochtle*)” deberíamos encontrar algo como “Aquí tienes a un caballero” en la versión castellana, pero no hay nada parecido. Tampoco encontramos la frase castellana en el origen de “nomás con que yo salga y se estremecen la tierra y los cerros” (*tlali tepetl moolinia*). Finalmente, se menciona en náhuatl al personaje “Magestad Zacharrias”, ausente en SE.

Si ampliamos nuestra comparación a los textos que circulan en pueblos más lejanos, encontramos la “Danza en español de Los Moros y Cristianos”, recopilada en San Martín de las Pirámides por el equipo de Gamio (Ceballos Novelo 1979, 333-351). En esta versión el argumento es ligeramente diferente, pues al principio son los moros los que vienen a cobrar el tributo a los cristianos, y estos últimos son encabezados por el Cid Campeador. Sin embargo, también encontramos pasajes similares, en particular los diálogos de los moros que se lamentan o que afrentan a los cristianos. Encontramos entonces frases bastante comparables a las de nuestro texto (JG): “Siempre sabed que Mahoma es mi amparo y defensa”, “te conozco que eres cobarde”, “despidan fuego las iras, chóquense las estrellas y los montes sus peñascos” (Ceballos Novelo 1979, 347-349). Sin embargo, como se ha dicho, sólo en este último (JG) los moros son caníbales.

Por todas estas razones, pensamos que es posible que a fines del siglo XIX circularan varias versiones, en español y en náhuatl, de la misma danza. Es más, algunos fragmentos provenientes de diferentes danzas pudieron desplazarse entre ellas. El texto en castellano (SE) y el en náhuatl que aquí presentamos (JG) son algunos de los ejemplos que ponen en evidencia un proceso importante que persiste hasta hoy y que en parte explican la variabilidad y transformación de las danzas. Seguramente seguirá habiendo intercambios de este tipo en el futuro, salvo que, con la pérdida del náhuatl, éstos se restringirán al castellano.

PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN

Transcripción y traducción del libreto en náhuatl de la Danza de Los Santiagos en posesión del señor Juan González Morales, del pueblo de San Pedro Chiautzingo, del Municipio de Tepetlaoxtoc, Estado de México. Texto manuscrito del 24 de enero de 1931, copia de otro del 20 de marzo de 1863, con dos añadidos del 5 de febrero y 2 de abril de 1931.

Preámbulo

La siguiente transcripción y traducción fueron realizadas por Danièle Dehouve. En primer lugar, cabe señalar que las páginas del libreto no siguen el orden de las escenas representadas en la danza. Esto es comprensible, ya que el maestro de danza utilizaba cada diálogo —o “relación”, en términos locales— por separado, dando a cada danzante un papel con el pasaje o los pasajes que debía recitar. A continuación, hemos restituido el orden de las escenas y añadido los siguientes títulos: *Escena 1: la embajada cristiana; Escena 2: llegada de la embajada cristiana con los moros; Escena 3: respuesta de Pilatos; Escena 4: retorno de la embajada con Santiago; Escena 5: preparación de la guerra por los moros; Escena 6: guerra; Escena 7: lamentación de los moros; Escena 8: rendición de los moros.*

El texto del libreto consta de tres partes: un texto principal copiado el “24 de enero de 1931, copia de otro del 20 de marzo de 1863” y “dos añadidos del 5 de febrero y 2 de abril de 1931”. Puesto que el 29 de abril se celebra la fiesta de San Pedro de Verona, el santo patrón de San Pedro Chiautzingo, es probable que Maximiliano González haya adquirido el libreto e incorporado los añadidos pensando en la representación de 1931. El hecho de que haya adquirido el texto en náhuatl sugiere que la cifra de los treinta hablantes de la lengua registrados en el censo de 1930 (*vid supra*) no reflejara la realidad lingüística de aquel entonces.

Los dos añadidos son el testimonio del éxito de esta danza en aquella fecha. De hecho, permitieron al maestro de danza agregar dos tipos de personajes (varios soldados de Santiago llamados Caínes y algunos soldados moros), logrando así un mayor número de danzantes. Juan González explica al respecto que esto permitía y permite aún aligerar los gastos, ya que se acostumbra que los que tienen papeles parlantes en las danzas cooperen con mayores sumas para sufragar los diversos gastos que implica

representar una danza (ver Robichaux, Martínez Galván y Moreno Carvillo, 2021). David Robichaux ha encontrado que los papeles de los soldados moros siguen siendo especialmente populares hoy en día entre ciertas personas, ya que en ellos aparecen como hombres valientes. En aquella época, además, sus diatribas provocaban la risa del público que entendía bien los diálogos.

Se ha respetado la ortografía adoptada en el libreto. Sus elementos destacables son los siguientes:

- w: gu, hu; ej. *guan, huan*
- s: s, c, z; ej. *za, sa, cegui*
- tz, ts: ej. *yeguatze, mitsmacas*
- y: ll, y; ej. *yeguatze, ocualtilla*
- x, ch: ej. *telpoxtli* (por *telpochtli*)

Algunas particularidades de la variante náhuatl del texto de Chiauutzingo con referencia al náhuatl clásico son las siguientes:

JG	Náhuatl clásico	Comentarios
<i>Ni</i>	<i>In</i>	
<i>Non</i>	<i>Inon</i>	
<i>-tle</i>	<i>-tli</i>	
<i>Moyeztle</i>	<i>moyez(tli)</i>	el libreto deja el sufijo nominal (<i>tle</i>) con la forma posesiva
<i>Ixgualagua</i>	<i>Xihualehua</i>	el prefijo del imperativo es ix en lugar de xi

JG: libreto don Juan González

Cabe mencionar que a veces existe en el texto una confusión entre la primera y la segunda persona del singular, como *timorey timotatzte*, en lugar de *tinorey, tinotatzte* (eres mi rey, mi padre), *timotlazonehuey telpochtli* en lugar de *tinotlazonehuey telpochtli* (eres mi amado gran caballero). Además, como ocurría en algunas variantes del náhuatl, se utilizaba la forma *nimotenehua* (doy un aviso) en lugar de *ninotenehua* y *nimocamatema* (me lleno la boca) en lugar de *ninocamatema*.

Algunas palabras han sufrido importantes distorsiones. La razón de esto hay que buscarla en las sucesivas copias de estos textos, la cambiante ortografía y el progresivo olvido de las formas más complejas de la gramática náhuatl. A continuación, se ofrecen las explicaciones correspondientes en las notas. Para poder restablecer el sentido original de varias palabras distorsionadas debidas a las sucesivas copias del texto, Danièle Dehouve consultó varios diccionarios de náhuatl clásico que se designan en las notas con siglas (K, M, S, W, ver bibliografía).

Por otro lado, fue necesario comparar el texto del señor Juan González de San Pedro Chiautzingo (JG) con los fragmentos pertenecientes al archivo de Fernando Horcasitas (FFH/LAL/TU) que contienen el texto de Chimalpa. Ellos proceden de documentos recopilados entre 1950 y 1974 por varios investigadores en contacto con Fernando Horcasitas, cuya lista es la siguiente:

1. MBE. Relación en náhuatl del capitán del baile Los Santiaguitos. “Perteneció al señor Concepción Zacate Escalante, capitán. Inv: Miguel Barrios Espinosa. Mayo 27 de 1950”. Texto náhuatl con traducción de Miguel Barrios Espinosa (transcrito por Jorge Martínez Galván, mayo de 2016, a partir de versión fotografiada en marzo del mismo año por Robichaux en el Fondo Horcasitas de la Universidad de Tulane). Contiene una versión incompleta.
2. FC. Santiagos Alchariones, Chimalpa. Texto en náhuatl transcrito por Anna-Britta Hellbom de un libreto en posesión de Feliciano Colorado, del cual Fernando Horcasitas realizó una copia que se encuentra en el FFH/LAL/TU.²⁰
3. FH. Santiagos Alchariones, en Fernando Horcasitas, 1975, “El teatro popular en náhuatl y una danza de Santiago”, *Revista de la Universidad de México* (5): 1-9. Traducción al español de la Relación de Santiagos Alchariones, Chimalpa (FC).
3. SL. Santiagos Locos, Santiago Chimalpa, Chiauhitla. Transcrito por Feliciano Colorado, 1963, traducción de Fernando Horcasitas, 1977, *Anales de Antropología* XIV: 200. Contiene una sola página de muestra.
4. SE. Santiagueros en español, Fernando Horcasitas, 1985, “Santiagueros de Tepetlaoztoc, diálogo de una danza”. En *De la Historia, Homenaje a Jorge Gurría Lacroix*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 445-478. Contiene un largo texto de la danza en español.

Se comparará también con el texto de los Santiagueros de San Martín de Las Pirámides, en el valle de Teotihuacán (Ceballos Novelo 1979, 331-351).

Como ejemplo, podemos comparar las transcripciones y las sucesivas traducciones de los primeros párrafos.

JG	MBE	FC
Matoimotlanican in Gracia guan in guey chicagualixtle in toTemaxticatzen. Totatzen dios Jesucristo	Maticmomaquilican in gracia huan huelle chicahualistle intetomahuixticatzen totatzen Dios Gesucristo	Mac mimaquilican in Gracia huan hueyi chicahualistle in totemahuixticatze totatzin Dios Jesucristo.
yeguantze techpaleuiliz para tilleccalaquisque itech tlaxo guey altepetl guan tilmoguizque in tatile Poncio Pilatos	llehuatzen techalpalehues para tilleccalaquisque itech tlazohuelle altepetl huan molhuilisque in tatile poncio pilato	Yehuatzin techalpalehuiz para tiyeccalaquisque itech tlazohueyialtepetzin huan ticmolhuilizque ica tatile Poncio Pilatos.
Mochtin mocuatequisque iinoquixmachilican in Dios	mostinque mocuatequisque ma quimoixmachilican in Dios	¡Nochtinque mocuatequisque! ¡Ma quimoixmachilican in Dios!
Ocquian quimoneltoquitisque ica paz nic nequi nochi Amo mimiligitz yestle inon quinequi noyolo inon no tlanequilistle.	ocquion quimoneltoquillisque ican in paz nicnequi mochi amo mimilihuis llestle inon quinequi nollolo inon notlanequilis.	Ocquion quimoixmachilizque ican paz. Nicnequi mochi amo nimilihuis in yestle. Inon quinequi noyolo, inon notlanequiliz.
JG. TRADUCCIÓN DEHOUE	MBE. TRADUCCIÓN BARRIOS	FH. TRADUCCIÓN HORCASITAS DE FC
Que nos den la gracia y la gran fuerza nuestro maestro, nuestro padre Jesucristo.	Que demos la gracia y la justa fuerza al reverendo nuestro de las gentes a Nuestro Dios Jesucristo.	¡Que nos conceda algo de su gracia y de su gran poder nuestro glorioso padre Dios Jesucristo!
Él nos va a ayudar para que entremos derecho en el amado y gran pueblo	Él nos ayudará para que entremos bien sobre el muy amado pueblo	¡Él nos ayudará para que entremos a la sagrada, a la gran ciudad de Jerusalén
y le diremos a Poncio Pilatos	y les serán dicho al padre Poncio Pilato	para hablar con el señor Poncio Pilatos!

JG. TRADUCCIÓN DEHOUE	MBE. TRADUCCIÓN BARRIOS	FH. TRADUCCIÓN HORCASITAS DE FC
que todos se bauticen para que crean en Dios.	todos se bautizarán, que conozcan a Dios, asimismo, deben creerlo.	¡Los degollaremos a todos! ¡Que se encomienden a Dios!
Quiero que todo se haga en paz. No va a derramarse la sangre. Es lo que quiere mi corazón, es mi deseo.	Que con la paz quiero todo; no se riegue sangre, es lo que mi corazón quiera, esa es mi voluntad.	Me hubiera gustado conocerlos en paz. No quiero que corra la sangre. Eso desea mi corazón, ése es mi anhelo.

Este pasaje pone en evidencia varios problemas planteados por la traducción. En las tres versiones en náhuatl, el primer verbo ha sido deletreado *Matoimotlanican* (JG), *Maticmomaquilican* (MBE) y *Mac mimaquilican* (FC). La palabra, que podemos suponer que ya no era entendida por los maestros de danza que copiaron los textos, debe ser *Ma xicmomaquilican*, “que se dignen dar”, que figura en la voz cristiana *Ma xicmomaquilican in Gracia*: “que se dignen darnos la gracia”, tomada aquí como una forma de saludar. Sin embargo, el texto en español (SE) empieza por las palabras “démosle gracias a Dios”. Por tanto, es de suponer que los textos en náhuatl procuraron traducir esta voz en primera intención. Después, cuando circularon las copias entre los maestros de danza, se produjo una confusión entre “gracias” y “gracia”, con la subsecuente confusión entre “démosle” y “que nos den” (es decir, démosle las gracias vs que nos den la gracia).

El verbo *cuatequia* [*mocuatequixque* (JG), *mocuatequisque* (MBE), *mo-cuatequizque* (FC)] pertenece también al náhuatl de evangelización. Ha sido traducido correctamente por Barrios (MBE) como “bautizarse”. De acuerdo con Karttunen (1983, 56, 13), resulta de la composición de *cua-itl* (cabeza) con *atequia* (mojar a otro echando agua). Horcasitas (FH) lo tradujo como “degollar” porque lo entendió erróneamente como resultante de *cua-itl*, cabeza, y *tequi*, cortar.

Las notas de la traducción presentada a continuación aclaran este tipo de problemas. En el texto en náhuatl hemos puesto en cursivas las palabras tomadas del español y, en la traducción al español, presentamos en cursivas las palabras que se han conservado en náhuatl como *tlatoani* (por rey).

PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN

[1] *Escena 1: la embajada cristiana*²¹
Primera parte Santiago

Matoimotlanican²² in *Gracia* guan²³ in guey chicagualixtle²⁴ in toTemaxticatzen.²⁵ Totatzen²⁶ *dios Jesucristo* yeguantze²⁷ techpaleuiliz *para* tillecca-laquisque itech tlaxo²⁸ guey altepetl guan tilmoguilizque²⁹ in tatl *Poncio Pilatos* Mochtin mocuatequixque iinoquixmachilican³⁰ in *Dios* Ocquian³¹ quimoneltoquitisque ica *pas*³² nic nequi nochi
Amo mimiliguitz yestle inon quinequi noyolo inon no tlanequilistle.

[2] *Embajador 1*

Nican timopialia se telpoxtle³³ guan motlantzinco nimiqui ixnechmolhuile tlen aiz nicchihuaz monahuatiliztli.

[3] *Santiago*

ma dios mitzmitlatlahuili³⁴ tinotlazocueltepochte, No ttaz mahuitzicatzten³⁵ Tay tino tlazocone huey telpoxtle.

nicnequi³⁶ timicas³⁷ axcan hueca tlali itech non otli timicas *Jerusalentze* ticmoctiliz³⁸ in *Pilatos* guey tlatuane guey tetatzen onpa ni llallantilo³⁹ itech ni guey *tribunaltze* huan ticmotauihuiltze inique mamanacaztli⁴⁰ timotlaniliz *respueza* de tlen quitos in tetatze.

Le da los pliegos a Embajador

Huel zenca nipaqui naxca nicchihuas monahuatiltze sa huan tle nimo tlania⁴¹ xinechmoteochihuile ocquian cuale nias niquizaz huan *Dios* mechmopalehuiliz.

[4] *Se inca el embajador, Santiago le bendice*

O tatzen *Dios JesuCristo* yeguatze mitsalyecana⁴² mitsmacas chicahualistli *para* ic tias guan tigualas.

[1] *Escena 1: la embajada cristiana*
Primera parte Santiago

Que nos den la gracia y la gran fuerza nuestro maestro, nuestro padre Jesucristo. Él nos va a ayudar para que entremos derecho en el sagrado y gran pueblo y le diremos a Poncio Pilatos que todos se bauticen de modo que crean en Dios. En paz los quiero a todos.
No va a derramarse la sangre. Es lo que quiere mi corazón, es mi deseo.

[2] *Embajador 1*

Aquí tienes a un mozo [un caballero], y por ti moriré. Dime lo que haré para cumplir tus órdenes.

[3] *Santiago*

Que Dios se digne recompensarte, mi querido buen mozo [caballero], por tu respeto. Eres mi querido hijo, gran mozo [gran caballero].

Quiero que vayas ahora a la tierra lejana, por aquel camino, que vayas a Jerusalén, que veas a Pilatos, el gran *tlatoani*, gran padre, que allí reside en el gran tribunal, y le mostrarás estos pliegos. Pedirás respuesta de lo que dirá el padre.

Le da los pliegos a Embajador

Mucho me alegre, ahora voy a cumplir tu mandamiento. Te pido, dignate bendecirme para que salga bien mi viaje⁴³ y que Dios me ayude.

[4] *Se inca el embajador, Santiago le bendice*

O padre Dios Jesucristo, él te guiará, te dará la fuerza para que así vayas y regreses.

[5] *embajador se va bailando asta yegar a la fortaleza y antes de yegar abla E. al primer soldado que esta asiento guardi y les dice a los soldados que están (??)*

[6] *Escena 2: llegada de la embajada cristiana con los moros*
Embajador
 nican nictenehua in Dios⁴⁴ guan ma Dios nechmopiali.

Todos se caen se alebantán asustados

[7] 1° soldado
 tlen cama⁴⁵ topan mochigua ixgulegua⁴⁶ alerta alerta soldados izicca⁴⁷ ixmotelquetzacan⁴⁸ ohualehuac ze cristiano.

Todos⁴⁹ soldados paran asustados, Olimdo (¿sic?) da una buelta y pegan al suelo una patada y así aran en donde se encuentra esa señal (una forman una cruz)

[8] *Embajador 4°*
 nican nictenehua in dios⁵⁰ guan ma dios namechmopiali.
Todos se caen y alzan la cabeza y guelen (sic) y poco a poco se ban parando

[9] 1° soldado
 aquin nin guey tlhuelillotl san tiquili hualcalaqui tlen tinequi ximocuan⁵¹
 nican tla teyantia⁵² Poncio Pilatos totatzen pampa nican momalhuia huan pampa nican ticatē

[10] *Embajador*
 señor neguatl ni telpochtle huan nihuitz de hueca tlale mechaltittania in Santiago nicuicatz amanacastle huan nihuicas in respuesta de tlen quitos in tetatze

[11] 1° soldado
 nin sasa gual *importa* isica nictemacas *parte* inin amanacastle tle nanquitoa nomain⁵³ ihuan guey hica nitlanaguatiz

2° soldado
 menos amo hualas *orden* nin tlatatl amo calaquis.
todos⁵⁴ los soldados dicen:
todos: amo calaquis, amo calaquis

[5] *embajador se va bailando asta yegar a la fortaleza y antes de yegar abla E. al primer soldado que esta asiento guardi y les dice a los soldados que están (??)*

[6] *Escena 2: llegada de la embajada cristiana con los moros*
Embajador
 Aquí alabo a Dios. Y qué Dios me guarde.

Todos se caen se alebantán asustados

[7] 1° soldado
 ¿Qué nos pasa? ¡Levántense! ¡Alerta! ¡Alerta! ¡Soldados! ¡Párense en alerta!
 ¡Ya vino un cristiano!

Todos soldados paran asustados, Olimdo (¿sic?) da una buelta y pegan al suelo una patada y así aran en donde se encuentra esa señal (forman una cruz)

[8] *Embajador 4°*
 Aquí alabo a Dios. Y qué Dios les guarde a Ustedes.
Todos se caen y alzan la cabeza y guelen (sic) y poco a poco se ban parando

[9] 1° soldado
 ¿Quién es este gran malvado⁵⁵ que pide que sólo le digamos que entre? ¿Qué quieres? ¡Lárgate! Aquí Poncio Pilatos, nuestro padre, manda que este lugar sea guardado y que aquí estemos.

[10] *Embajador*
 Señor, yo soy mozo [caballero] y vengo de una tierra lejana. Me manda Santiago que traiga los pliegos y lleve la respuesta de lo que dirá el padre.

[11] 1° soldado
 Importa mucho que dé parte de estos pliegos. ¿Qué dicen, mis compañeros?
 ¿De eso voy a avisar?

2° soldado
 A menos que venga la orden, este hombre no va a entrar.
todos los soldados dicen:
todos: ¡No entrará! ¡No entrará!

[12] 2° soldado

huan tla calaquí nin tlatatl Patentia⁵⁶ ticCualicque maninatze
Todos los soldados (forman una cruz)
todos: ticcuasque guan ticcuasque

[13] 1° soldado

ompa itech *puerta* tenanco itech in yahue chicactic onca timocahuaz axcan
 icoc⁵⁷ nihaue⁵⁸ ni tlanahuatiz

*1° soldado se ba bailando encadenando a todos abi[a]sa a Pilatos ase la beni
 y dise el 1° soldado.*

Totaltze oncanca se tlatatl uan mach huitz de ueca tlale mach quititlanica
 in Santiago huan cuicatz amanacastle puerta Tlaltenco onigua; oc nihuitz
 nitlanahuatiz

[14] *Escena 3: respuesta de Pilatos*

Pilatos muy enojado dise

Amo tlen xinechtenehua *porque* axcan namechintlanis⁵⁹ San nechtenehua
 Santiago guey senca niguey cualani⁶⁰ tlen tihuitz tiquisas axcan ica non
 motecualani tle matel noze ixcalaquicanNiquictas amanacastle Xonegua⁶¹
 izicca mochihua tlanehua ni tlanahuati ma⁶² quinyec ixtlapachocan Amo
 quictaz quen calaquiz zan hualaz techiztlacoliz huan quictas quenin ticate

[15] *Primer soldado*

no hualmocuepa *señor* nihuec nicalaquiz non tlatatl.

*bailando se ba asta su lugar y los dos 1° y 2° soldado se lo yeban encadenando
 asta yegar con Pilatos*

[16] *Embajador se inca y dise*

Dios yeloac⁶³ imotlatzinco

Pilatos dise

tlen yecamalacatl⁶⁴ zan huitz nican techxotlahuiz⁶⁵

[17] *Embajador*

timorey timotatz⁶⁶ tizenca tihuey tlatoane in Santiago nechaltittan ica nin
 namanacastle

[12] 2° *soldado*

Y si entra este hombre por la orilla, ¡lo comeremos! ¡Oh, mis compañeros!
Todos los soldados (forman una cruz)
todos: ¡Lo comeremos y lo comeremos!

[13] 1° soldado

Allá en la puerta de Tenanco, va una persona robusta [un soldado]. Allá te
 vas a quedar mientras voy a avisar.

*1° soldado se ba bailando encadenando a todos abi[a]sa a Pilatos ase la beni
 y dise el 1° soldado*

Nuestro padre, ha venido un hombre. Dice que viene de una tierra lejana.
 Dice que lo manda Santiago y trae pliegos. Vino a la puerta Tlaltenco. Vine
 a avisar.

Escena 3: respuesta de Pilatos

Pilatos muy enojado dise

No hay de que me avisen porque ahora voy a acabar con ustedes. Sólo al oír
 el nombre de Santiago me enfurezco. Qué vienes-sales, ahora con eso me
 enojo. Pero entra, veré los pliegos. Ándale, que se cumpla mi orden. Que le
 cubran completamente la cara para que no vea. Si no [le cubren la cara]
 entrará y vendrá a espiar y verá cómo estamos.⁶⁷

[15] *Primer soldado*

Luego regreso, señor. Voy a hacer entrar a este hombre.

*bailando se ba asta su lugar y los dos 1° y 2° soldado se lo yeban encadenando
 asta yegar con Pilatos*

[16] *Embajador se inca y dise*

Dios esté contigo.

Pilatos dise

¿Cuál mal viento viene aquí a ofendernos?

[17] *Embajador*

Eres tú mi rey, eres tú mi padre, eres gran *tlatoani*. Santiago me ha manda-
 do con estos pliegos.

Pilatos

ixcualica manacastle nicquictas tlen quinequi non cobarde

Pilatos le quita los pliegos se los da al secretario

[18] *secretario*

tihuey tehuete⁶⁸ gran señor tisenca tihuey tlatoane huey senca nipaqui axca niquntitla namame huan san nimitzmotlatlohuetilia ca noyolo inoanima-tze mama cuatequican nochtin huey⁶⁹ zenca nimoyolaliz. ma qui ixmachitican in dios in totetlazomahuisticatze

[19] *Pilatos le quita los pliegos al secretario, palmotea la mesa da una patada y los rompe*

[20] *Pilatos*

quencoma⁷⁰ huel nicxicos⁷¹ inon sasa guey cualantle para titocuatequisque quen quitos mamacastle san para non Otihuala tinechtzontecotlapaniz ximocuani xahue de nican porque axcan tinechtlastlahuiz niqinpia notlacahuan huan san nitlanahuatiz ma mitzquechtequican axca huan mitzpilosque itech cuautlatle izicca ixquixtican nin xonehua xiahue ixtlanahuati inon aquin mitzaltitlanque in respuesta ticmacasque itech non huey ixtlahuatl huan onpa titomaitasque yiyague notlacahuan onpa huiloa titechiasque

[21] *secretario*

inon sasa huey injuria para amo mahuizticatze alteza inon Santiago quinequi morendiros nin palestra⁷² quen⁷³ huel otiquitoque titlananquilisque quema onpa cate totlacahuan huan tlamizque⁷⁴ itech nin guerra tlenon techzese-cuitia tle ocachi oquichtli que nehua nicpia se verrinchi huan se coraje asta nimozizinquetza⁷⁵ huan ni itemamalina noyolo ixco mixcuesa ye cual i notecuacualaca⁷⁶ asta apisali⁷⁷ ye nechpegua caratia huan nechcuente⁷⁸ yi motlaloa itech noquespan

[22] De tanto ye nicualani de melahuac de deberas axca nechtlaxtlahuisque huan quimatizque aquin nehua quixmatizque in secretario de nin tlatene-huetle audiencia amo san para nitlacuilos huan nitlacuaz nehuantín itech meza quictasque nicneloa⁷⁹ in tepostle itech nin guerra nizonteco de Santiago nictlaliz ipa nin meza huan de moche in mimicame nictechanas ze tescerca.⁸⁰ ni bandera patlantica puerta caltenco de audencia

Pilatos

Trae los pliegos que vea lo que quiere este cobarde.

Pilatos le quita los pliegos se los da al secretario

[18] *Secretario: [el secretario lee]*

“Eres señor, gran señor, muy gran tlatoani. Me da mucho gusto. Ahora les mando mis papeles y les digo con mi corazón-mi alma que se bauticen todos.⁸¹ Me apaciguaré el corazón, que Dios les enseñe nuestro santo respeto”.

[19] *Pilatos le quita los pliegos al secretario, palmotea la mesa da una patada y los rompe*

[20] *Pilatos*

¿Cómo sufriré este gran coraje de que nos bauticemos como lo dicen los pliegos? ¿Nomás para eso viniste? ¡Me vas a romper la cabeza! ¡Lárgate! ¡Vete de aquí porque ahora me lo vas a pagar! Tengo mis hombres y voy a ordenar que te degüellen ahora y que te cuelguen de un árbol. ¡Salte!⁸² ¡Lárgate! Vete a avisar al que te mandó, que la respuesta le daremos en esta gran llanura [campo de batalla] y allá peharemos. Allá mis hombres los esperarán.

[21] *Secretario*

Es una gran falta de respeto a su Alteza. Este Santiago quiere vencernos en esta palestra [campo de batalla]. Como bien lo dijimos, contestaremos: sí, allí están nuestros hombres y ganarán la guerra. ¿Qué nos enfriará? ¿Es que es más varón que yo? Traigo un berrinche⁸³ y un coraje que hasta se me yergue la cola y mi corazón da de vueltas. Se me descompone la cara. Me hiervo de coraje, hasta me da diarrea. Me viene encima la carretilla y me parece que me corre en el cuello.⁸⁴

[22] De tanto que estoy enojado, de veras, ahora me lo van a pagar y conocerán quien soy. Conocerán al secretario de esta audiencia. No sirvo sólo para escribir. Y les comeré a ustedes sobre la mesa. Verán que muevo el fierro [la espada] en esta guerra. La cabeza de Santiago la pondré en esta mesa y haré un muro de [las cabezas de] todos los muertos. La bandera flota en la puerta Caltenco de la audiencia.

zan⁸⁵ niqutoa *señor* izicca ma yahue *respuesta* porque in *tiempo* *nechcuentia* nechtlatlalostia⁸⁶ *carrera*.

[23] *Pilatos*

Xonehua ixmocuaní xiahue xiahue ixtlanahuati isicca quemichia itech in ixtlahuatl non tichuica *de respuesta*

[24] *Embajador*

ma tel nozo huey tlatóane ocquion niahue nitlanaguatiz

Todos lo sacan asta la puerta y lo empujan

[25] 1° soldado

xiahue de nican tlhuelilotl
todos los moros disen todos:
masqui aic ocsepa tihualaz

[26] *Escena 4: retorno de la embajada con Santiago*

embajador se ba bailando yega con Santiago. Se inca y le dise
Notatzen *señor Santiago Dios* yeloac imotlatzinco

[27] *Santiago abraza y le dise Santiago*

timotlazonehuey telpochtle ma yeloac imotlatzinco quen oquixtato⁸⁷ itech otle gueguel otimoquixtito⁸⁸

[28] *embajador dise a Santiago*

icani *Graciatze* in *dios* Cualí Onia Oniquitzato pero zaza tlacualani huan⁸⁹ zaza nechhualito in tatlé poncio pilatos nonomimoetilito⁹⁰ mitzmo-chialia itech ixtlahuatl Ompa yeloac motlantzinco guan Onpa namomaytas-que mactas⁹¹ aquin moxixicas⁹²

[29] *Santiago dise*

pues tiahue ticalaquizque imaczinco *Dios* tipehua⁹³ hueliz *dios* quimonequil-tiztican tlamizque⁹⁴ non *guerra*.

[30] *Escena 5: preparación de la guerra por los moros*

Pilatos le dise a Sabario

Nomás le digo, señor, que vaya la respuesta porque el tiempo me cuenta, corre a la carrera.

[23] *Pilatos*

¡Vete! ¡Lárgate! ¡Vete! ¡Vete a avisar que lo esperen en la llanura! Allí llevaremos la respuesta.

[24] *Embajador*

Si así es, gran *tlatóani*, voy a avisar.

Todos lo sacan asta la puerta y lo empujan

[25] 1° soldado

¡Vete de aquí, malvado!
todos los moros disen todos:
¡Aunque jamás regreses!

[26] *Escena 4: retorno de la embajada con Santiago*

embajador se ba bailando yega con Santiago. Se inca y le dise
Mi padre señor Santiago, Dios esté contigo.

[27] *Santiago abraza y le dise Santiago*

¿Eres tú mi querido gran mozo [caballero]? ¿Qué ha pasado contigo? ¿Como te fue en el gran camino? ¿Fuiste a cumplir bien tus obligaciones?

[28] *embajador dise a Santiago*

Con la gracia de Dios, me ha salido bien en el viaje.⁹⁵ Pero sólo se enoja, y sólo me despachó el padre Poncio Pilatos. Avisó que te espera en la llanura [el campo de batalla]. Allí estará contigo y allí pelearán. Se verá quién se avergonzará.

[29] *Santiago dise*

Pues vamos a ir, a entrarle. Con la ayuda de Dios vamos a combatir. Con la voluntad de Dios puede ser que ganemos aquella guerra.

[30] *Escena 5: preparación de la guerra por los moros*

Pilatos le dise a Sabario

itzicca itzicca ixhualéhua ixnacatzpantili⁹⁶ yn *tropa* yi yahue pehua ni *guerra*

[31] *Sabario dise, responde a Pilatos*

Chichicacti no *soldados* zenca xolopittin zenca zananse nech nacapantilia yi yahue pehuas inin *guerra*. ixcalaquican chichahuac. Amo ximomauctican non tlatenechutle⁹⁷ Santiago quinequi toca guguetzcaz quinequi tocuatquize.

[32] *Primeras⁹⁸ relaciones para darsela a Sabario las opiniones de cada uno. 1° soldado*

Nican tinechmopilia *nogeneral Sabario* teguan tiquinquechtechcotonasque achiton negua niquiza tlali tepetl moolinia⁹⁹ niaug nictentis notepos para ticillo calaquisque.

[33] *2° soldado*

Tiaque titlachasque onpa ipa non ixtlaguatl tiquinsemanasque mochtin para tlaquis Santiago guan acmo ocsepa calaquiz.

[34] *3° soldado*

Amo xicpia *cuidado nogeneral* axcan axcan tiquincuasque ican inin tlatitili¹⁰⁰ asero san quictas nin tepostle neguatl ni apismictica de nitlacuas *menudencia*¹⁰¹ amo ties gueguescaz nin *Cobarde* tla ocualtilla¹⁰² Amanacastle.

[35] *4° soldado*

Quemacatz *nogenerar (sic)* Sabario dios mauma techpaleuis Ompa tito-maitasque¹⁰³ itech non guey ixtlaguatl Aquin Otlanguati *que pur* llegua tocuatquisque nican ca se guey *acero* para *ticvencerosque* in Santiago guan mochtin ni tlaquan.

[36] *2° soldado*¹⁰⁴

nehua huey nimotenehua¹⁰⁵ itech naltepetl xolalhua¹⁰⁶ nicmati que ticnotza ni *majesta zacarrial* amo moquixtia yehuatze *porque* yeloac *tribunal* huan panpa nehua niquitza para ni yec nacacuaz moztle niccua ze *Azadura*.¹⁰⁷ huan zentetl se camachal tehua sa nimitzpotoniz ixhualéhua titlachiaz.

He aquí, he aquí. Ve a dar las instrucciones a la tropa. La tropa se va, empieza la guerra.

[31] *Sabario dise, responde a Pilatos*

Pónganse fuertes mis soldados. El muy estúpido me corta la carne. Va a empezar esa guerra. Éntrenle recio. No se atemoricen. El señor Santiago quiere burlarse de nosotros, nos quiere bautizar.

[32] *Primeras relaciones para darsela a Sabario las opiniones de cada uno. 1° soldado*

Aquí me tienes, mi general Sabario. Nosotros les vamos a degollar. Nomás con que yo salga, y se estremecen la tierra y los cerros. Voy a sacar el filo de mi espada para que entremos.

[33] *2° soldado*

Vamos a mirar allí esta llanura [este campo de batalla]. Nos vamos a reunir todos para que oiga Santiago y que no entre otra vez.

[34] *3° soldado*

No tengas cuidado mi general. Ahora, ahora, les vamos a comer con esta espada dura. Nomás verá esta espada. Yo tengo hambre de comer menudencia. No va a reírse este cobarde si le gustaron sus pliegos.

[35] *4° soldado*

Absolutamente, mi general Sabario, Dios Mahoma nos va a ayudar. Allí peharemos en esta gran llanura. Alguien ha avisado que por él nos vamos a bautizar. Aquí está una gran espada con la que venceremos a Santiago y todos sus hombres.

[36] *2° soldado*

Yo soy muy célebre y venerado en mi pueblo. Sé que me llamo Majestad Zacharías.¹⁰⁸ No se va a salvar él porque está un tribunal y porque yo salgo para comer carne mañana, comer asadura y un bocado. A ti te voy a reventar. Vente y verás.

[37] *soldado 3°*

nipapaqui netzicuini¹⁰⁹ niccuaz axca *menudencia* tla no *mero* no tlacuatl¹¹⁰ cuac nicalaqui itech guerra mimicame niquicua *azta* nimocamatema *panza mole* in no almasal¹¹¹ nenepiltin yell *dosena* asta canpa yecpachihui icuaco¹¹² nimoyolzehua tehua zan nimitzalpalos¹¹³ quenane ze huelic *cunserba asado*

[38] *4° soldado*¹¹⁴

Asta ye nitlapiasmique *asta* yinimotencuacua *de tanto* ye nicualan ma te nicueponiz axcan sanech tenehua Santiago asta nimotzonhuilana¹¹⁵ asta no itenpopozocahua notlantetze *de rabia* y tiahue ticalaquizque yi niapizmiqui melahuac quene ye nima xalihue moztle moztle niccua nacatl.

[39] *5° soldado*

tlen timomati cobarde nitzinquizaz nicholos ticmatis quenin tepotle qui-mati ni *Obligacion*. quexqui tlaca yo quincua yo quintlami ce *nacion*. amo nimitztlapopolhuiz. Axca nimitzaltolos¹¹⁶ nehua *cuanto*¹¹⁷ niquinchihua hua nic ye niahuc nicpehuaz nicchihuas *nejecución*.

[40] *6° soldado*

Axca axcan tlapoliguis; huey zenca yi nicualane. axca nimitzquechtequis huan motzonteco patlanis. nehua¹¹⁸ huel nixolopitle niccuntilico¹¹⁹ ze tecuane axa itech inixtlahuatl ticmatis huan ticcaquiz mocuitlaxcolhua mo yestle san tequili¹²⁰ hual tlamamoniz¹²¹ panpa huel nitetlazotle *den* Sabario huan totatze.

[41] *soldado 7°*

axcan tlami mochin quexquich sahua¹²² nonnimitzilhuia itech *guerra* nin-tepoztle san tequili tlamictia pan para noche imimicame mochintin quimomoc-tia¹²³ nin *asote*¹²⁴ de yehuanti ama quintlapopolhuia axca nopan huetziz mitztlapos quene *sandia* sanimiz yec xaxamacaz¹²⁵ ixhuala huan titlachias.

[42] *soldado 8°*

nehua ni huey *Alcharreon* in *mero Alcharreon Bandera* Nehua amo nimitztlapopol-tis masque timotzintzinquetzaz nin tepostle xitlachia ica se mitzmiccatecatz *asta* tinacatztitziliniz huan titlachias miac *dosenas*...

[37] *soldado 3°*

Me da gusto, brinco [de alegría]. Voy a comer ahora menudencia. Es mi mera comida. Cuando entro en guerra, como los muertos, hasta me lleno la boca de mole de panza. Mi almuerzo es de tres docenas de lenguas. No me calmo hasta no llenarme. A ti te voy a lamer como una sabrosa conserva asada.

[38] *4° soldado*

¡Hasta ya tengo hambre, hasta muerdo, en tanto me enojé, me estallo! ¡Ahora Santiago me da una orden! ¡Hasta me arranco el cabello, hasta babean mi boca y mis dientes de rabia! ¡Vamos a ir, a entrarle, ya tengo hambre! ¡Luego vámonos! ¡mañana, mañana, como carne!

[39] *5° soldado*

¿Cómo te sientes, cobarde? ¿Acaso soy maricón y voy a huir?¹²⁶ Sabes como la espada conoce su obligación. Ya comió tantos hombres que ya acabó con una nación. No te voy a perdonar. Ahora te voy a tragar. Yo les voy a des-cuartizar. Voy a ir a empezar la ejecución.

[40] *6° soldado*

Ahora, ahora, se va a perder. Estoy rabioso. Ahora te voy a degollar y tu cabeza volará. Yo soy un gran malvado. Vine a dar porrazos. Soy un comedor de hombres [tigre]. Ahora en la llanura sabrás y escucharás. Tus tripas, tu sangre, se cortarán y se regarán, porque soy el querido de Sabario y nuestro padre.

[41] *soldado 7°*

Ahora se acaban todos cuantos estén. Te digo que en la guerra esta espada sólo [sabe] cortar y matar, para los muertos. A todos los espanta su castigo. Es su perdición. Ahora a mí me corresponde abrirte como una sandía, masacrarte. Vete y verás.

[42] *soldado 8°*

Yo soy el gran Alcharreon, soy el mero Alcharreon Bandera. Yo no te voy a perdonar, aunque te dejes tomar como mujer.¹²⁷ Mira la espada con la cual te voy a tender muerto. Hasta tu oreja va a estallar y verás muchas docenas de [borrado]...¹²⁸

ica¹²⁹ nahue nimitzmacaz *seguro requien neterna* quema tiahue tiquinxi-coz¹³⁰ ticamachalos *por fuerza* tla ticnequi titlachias ixhualhua ye niyahue nipehuas

[43] *soldado 9*

nin tonali tlapolihue huan amo quipia *remedio* timiquis *porque* timiquiz ica nin tlatentli *asero* axcan nimitzcocotzaz quen quichihua *nacateros* nahui *cuartos* niquinquixcox¹³¹ huan niquicas motzonteco huan monacatl pilcatiez *puerta palacio caltenco para* ocquion tigue tlacaquis huan *serbiros descarmiento*.

[44] *soldado 10*

nin tepotztle yapitzmiqui ye quinequi nacacuas quenin ye nimaxalihue¹³² cuitlaxcoli inoalmasal Axca nimoyecpachiuz nicpia nacatl *pues de mas* nicchihuas nacatl tamale huan axca ni yec tlacuaz Nocnihuan Otiquintlami pero nehua que *capaz*

[45] *Soldado 11.*¹³³ *esta relación se le da a Sabario*

Nican tinechmopilia *nogeneral* neguatl quenime se chichi *de brabo* san nech-tenegua inon *Santiago Cabayero* tlali tepetl moolinia *porque* neguatl nicmati cuali ninenelos¹³⁴ notepoz huan coza oc qui¹³⁵ on Cualani quisas guan titlamisque¹³⁶ mochtin non tlacon inon nimisconpaleguis *nogeneral* chichicauti.¹³⁷

[46] *Esta Relación 12° soldado esta espera la guerra*

Axcan yo nacico ximotelquetza no ixpan non nicmequi¹³⁸ de melahuac *dederas* nicuas miec *menudencia* tla non *numero* tlacual guan *precipalmente den Santiago* Cuac nicalaqui itech *guerra* Mochtin mimicame niquincua *panza mole* no *Almasal* yo niconnta¹³⁹ ini yey *nación* Axcan san nimitzaltolos¹⁴⁰ icuacón nimoyolseguis Axcan ximopacho ttotile guan tta camo xenegua¹⁴¹ nican tiquictasque aquin Oquisette guan aquí ttattoni negual dios mauma nechpaleguis.

[47] *12° esta relación se le da a Sabario*

Amo ixpia *cuidado* general dios mauma techpaleuis para Ompa tomaitasque¹⁴² itech tlaxo¹⁴³ guey ixtlaguatl aquin oquito *que pur* yeguatl tocatequisque non quema que amo tocaguasque Nican notepos para titlamisque Mochtin ni ttacaguan in *Dios*.

Con cuatro¹⁴⁴ te voy a dar seguro el *requiem* eterno. Sí, vamos a ir, vas a sufrir, vas a abrir la boca por fuerza. Si quieres, lo verás. ¡Vete, voy a ir a atacar!

[43] *soldado 9*

¡En este día todo se pierde, y no tiene remedio! Vas a morir porque vas a morir. Con este filo de espada, ahora te voy a cortar como lo hacen los *nacateros* [carniceros] en cuatro cuartos. Te haré sufrir y llevaré tu cabeza, y tu cuerpo se colgará a la puerta del palacio Caltenco para que hagas caso y sirva de escarmiento.

[44] *soldado 10*

Esta espada tiene hambre, quiere comer carne. ¿Cómo voy a dividir las tripas para almorzar? Ahora me lleno, tengo carne pues de más. Hago tamales de carne y ahora voy a comer. Mis hermanos ya acabaron, pero yo soy capaz [de seguir comiendo].

[45] *Soldado 11. esta relación se le da a Sabario*

Aquí me tienes mi general. Yo soy como un perro bravo. Me da un mandamiento este Santiago Caballero. Se estremecen la tierra y los cerros, porque yo sé bien blandir mi espada. Saldré de enojado y destruiremos a todos estos hombres. Yo te voy a ayudar, mi general valiente.

[46] *Esta Relación 12° soldado esta espera la guerra*

Ahora ya llegué, ¡espántate! ¡Soy muy malo! De veras, quiero comer mucha *menudencia*. Es mi mera comida, y sobre todo la de Santiago. Cuando entro en guerra, les como a todos los muertos en mole de panza en mi almuerzo. He visto las tres naciones. Ahora te pondré en huida cuando me haya calmado [apaciguado]. ¡Ahora agáchate! Y si no te vas, aquí veremos quién es el único *tlatoani*. A mí, dios Mahoma me va a ayudar.

[47] *12° esta relación se le da a Sabario*

No tengas cuidado, general. Dios Mahoma nos va a ayudar para que luchemos allá en medio de la gran llanura. Alguien dijo que por él nos vamos a bautizar. Seguro que no nos vamos a dejar. Aquí está mi espada para acabar con todos los hombres de Dios.

Oquitta¹⁴⁵ cuilhue¹⁴⁶ in to *Alteza* Achito timimiquisque huan tlanis¹⁴⁷ nochi in *palestra* Amo timocahuilisque in totemacaxticatzen zazan to *Dios Mau-ma* techpalehuis huan tictlanisque in *Bandera*.

[48] *Todos los soldados responde. Todos*

Amo ximotequipacho mochitin tiquintlamisque tiquincuzaque *Nianiman-tzin* axca naxca tlalpolihuisque¹⁴⁸

[49] *Senturion*

Noteachcahu *nogeneral*, huey tlatenehutle *Sabario*, ticmati nin *senturion* queneme se chiche *de brabo* cuac nicalaqui itech *guerra* niquina moche in *soldados* campa cate nonque tlaca nomotenehua *cristianos* nocixpa¹⁴⁹ niqintelquetzacan san *para* niquin *Nalmasalos*¹⁵⁰ *asta* nitzincuecuetzoca *asta* ye nitlatlapiatzo¹⁵¹ tlaxca¹⁵² niqintocotzaz¹⁵³ nicualiz ni cuitlaxcol nictemiltiz¹⁵⁴ in ixtlahuatl de mimicame den *cristianos* quename ichcame yasque Nochitin¹⁵⁵ *descuartizados* huan zenca nipaquis axca ipan nimopaxialos¹⁵⁶ huan niquin ye(c) tetelquetzaz. Zontecomatl de *cristianos* ica ni yestle nicchihuaz Xamitl¹⁵⁷ *para topalacio, balor, balor*, Nomainihuan.¹⁵⁸ ixcalaquican *soldados* amo itzitziquisaca¹⁵⁹ toca huehuetzcaz Santiago.

[50] *Sabario le dise a Pilatos*

Señor nican ca Sabario amo zaza xitlacoya¹⁶⁰ huan tla ohuitze nanque tlaca nehua niquinquechcotonaz ixquich *guerras* niqintlane totechmocahua *victoria* pues axca zan cuelachic¹⁶¹ ica maitte itech *sintura*¹⁶² nictemiltiz in ixtlahuatl ica miactin zontecomatl in iohue¹⁶³ niquinhuicas intlaca hua nehua nicchihua *punta*.

[51] *Pilatos dise*

zaza nimitztlazocamatia, ticmati quen totlazotla nocnihuetze ixnechnahuatque

se abrazan

pues tla tel yacmo timoctasque axcan quema huel melahuac axcan quema huel *importa* ixquinyolchicahua¹⁶⁴ in tlaca ixquinyecana to *tropa*.

[52] *Sabario*

axcan quema nomainihuan nomotta nicpia *esperanza* ye tiahue ticalaquizque itech nin *guerra africano* ixnechtepotztocacan nehua namechalyecana

Nos tomó nuestra alteza. Primero moriremos y terminará toda la palestra. No imitaremos.¹⁶⁵ Nuestra esperanza es que solo dios Mahoma nos va a ayudar y ganaremos la bandera.

[48] *Todos los soldados responde. Todos*

No te preocupes. A todos los vamos a acabar. Vamos a comer sus ánimas. Ahora, ahora, destruiremos todo.

[49] *Senturion*

Mi hermano mayor, mi general, gran señor Sabario, sabes que este centurión es como un perro bravo. Cuando entro a la guerra, yo como a todos los soldados donde estén. A estos hombres llamados cristianos, siempre los espanto. Sólo los voy a almorzar, hasta los tomo como mujer, hasta los hago pedazos. Ahora los voy a doblar. Voy a comer tripas, voy a llenar esta llanura de cristianos muertos. Como borregos serán, todos descuartizados. Y me voy a alegrar mucho ahora, me voy a alegrar, y les voy a atemorizar. ¡Con cabezas de cristianos y sangre haré adobes para nuestro palacio! ¡Valor! ¡Valor!, mis compañeros. ¡Entren, soldados! No tambaleen. [No dejen que] Santiago se burle de nosotros.

[50] *Sabario le dise a Pilatos*

Señor, aquí está Sabario. No lo desprecies. Y ¡si vienen estos hombres despreciables, yo los voy a degollar! Todas las guerras las gano. A nosotros nos toca la victoria, pues ahora recio con mis compañeros de la centuria, voy a llenar esta llanura de muchas cabezas. Me llevaré a estos hombres y yo hago punta [sobresalgo].¹⁶⁶

[51] *Pilatos dise*

No más te agradezco. Sabes cómo nuestros queridos compañeros me aconsejan.

se abrazan

Pues por si ya no nos vayamos a ver, ahora sí de veras importa que les des valor a los hombres, que encabeces nuestra tropa.

[52] *Sabario*

Ahora sí, mis compañeros, se ve que tengo esperanza que vayamos a entrar en esta guerra africana. Síganme, yo les guío.

[53] *todos los soldados responden*

tiahue, tiahue, to señor, axca axca tiqui(n)cuasque

[54] *Marcha cenbadada Marcha Sabario y todos los soldados bailando van con Santiago y dise Sabario*

tehuantze tiguey tlatoane tehuatze tiguey tehuctle tehuatze mitzmotenehuilia itech nochi in tlalticpactli niquinpia miac no *soldados* para nican to-maitsque xolopitin *demasiado*

(*forman una cruz*)

concuencia se tecuane pero axca itech nixtlahuatl zontecomatl papatlaniz, nanacatztle chichitocaz tlatlancochtin¹⁶⁷ totoxahuiz camachale necuilhuiz cuatetextle chachapaniz in tzontli *asta* gueca momolocas nenepiltin papatlanis tlatlanitztin¹⁶⁸ cocotocaz mocuitlaxcol zan mamanz ixcalaquican *soldados* ica amoyolo imoanimantze

[55] *Todos los soldados responden*

Todos

Amo techmomaugia miquiztle zan titlatentia in tepozttin axca naxca toxhuitzique zan tiquin yec cuechosque¹⁶⁹

[56] *Escena 6: guerra*

Sabario y todos sus soldados bailando se vuelven a sus lugares y empieza la guerra

Primer soldado

Achito nehua niquiza tlale tehuete¹⁷⁰ momolocaz axca itech inin tonali nanacastle chichitocas tlen timomati *cobarde* nitontonoyo¹⁷¹ nichocaz inin tepoztle quimati quicuaz mostle zontecomatl *asta* campa yec pachiguis huan *asta* quipehua ipotza¹⁷² tla telticnequi tiquictas ixhualhua ixhuala nopa

Santiago lo vence le da a besar la cruz y esto ora? todos asta acabar con Pilatos

[57] *Santiago*

axcan quema yotiquictac ni tlaniquiliztle in *Dios* huan para tiyelnectocaz ixcontenamiqi in *cruz*

[53] *todos los soldados responden*

¡Vámonos, vámonos, nuestro señor! ¡Ahora, ahora, los vamos a comer!

[54] *Marcha cenbadada Marcha Sabario y todos los soldados bailando van con Santiago y dise Sabario*

Tú eres gran *tlatoani*, tú eres gran señor, tú te dignas ordenar. En toda la superficie de la tierra tengo muchos soldados para pelear contra estos demasiados estúpidos.

(*forman una cruz*)

Se pone en líneas un comedor de hombres, pero ahora en esta llanura las cabezas van a volar, las orejas estallarán, las lanzas se van a esparcir, las mandíbulas se van a torcer, los sesos van a llover, el pelo hasta lejos se va a amontonar, las lenguas van a volar, los dientes se van a romper, los intestinos se van a derramar. ¡Éntrenle soldados con su corazón, su ánimo!

[55] *Todos los soldados responden*

Todos

La muerte no nos espanta. No más sacamos el filo de las espadas. Ahora, ahora, venimos a tu presencia. Les vamos a hacer pedazos.

[56] *Escena 6: guerra*

Sabario y todos sus soldados bailando se vuelven a sus lugares y empieza la guerra

Primer soldado

No más que yo salga, y se estremecen la tierra y los cerros. Ahora en este día ¡las orejas estallarán! ¿Cómo te sientes, cobarde? Sufrirás, llorarás. Esta espada sabe comer. Mañana se llenará de cabezas y hasta ganará la espada. Si quieres, vas a ver. Ven, ven conmigo.

Santiago lo vence le da a besar la cruz y esto ora? todos asta acabar con Pilatos

[57] *Santiago*

Ahora sí, ya viste la voluntad de Dios. Y para que creas, besa la cruz.

Esto responden todos los soldados. Soldados cuando se rinden

Canoyolo inoanimantze nitlatenamiqui in Dios

[58] *Escena 7: lamentación de los moros*

*Senturion*¹⁷³

nimotoca *sinturion* mochin *palestra* quimati nicchihua *carniceria* cuac sen-
cani huey cualani amo nictlapopolhuia *ni a* notatzen *ni a* nonantze, cuac
nicacaqui tepotztle gueguyoca¹⁷⁴ in mimiccame chocholoa moche in *nacion*
tlaloline in tlalticpactle in tehua nicchihua *cuenta* sa atemilt oniconcasi huan
sa nimitzalpetzinez¹⁷⁵ huan yo niccua imoanimantze

[59] *Sabario lamentando*

A Dios de Mauma canin tica nohuey *Tiberio sagrado* campa nancate ixhua-
lacan ixtlachocan no *soldados* tlen coma nopa mochihua noseselto onimo-
cahuctoc

enojado

niahue nic yca namiquiz in tlatenehuatl Santiago. tla no mainihua omimi
pero amo miquiz Sabari nicmimiz inoyeztle pero nehuac no *Bengaroz*

[60] *Secretario*¹⁷⁶ *le dise a Pilatos*

Secretario

ohuacic tonali in *hora para* nican nimorifaros totlacahuan momimicque mo-
yecahutica Santiago *pero* amo quimati nin aqui nin huey secretario nimitz-
conpliroz *señor* in tle onimitzofertaro que nisonteco nitclaliz ipan *meza de*
palacio como ixpantzinco ye nihua ma tomacacan ze anahutetli (*abrasso*) (*sic*)

[61] *Pilatos*

totlazomahuizticatze Mauma yehuantzen yaz mo *defensa*. yehuatze mitzal-
palehuiz *para* ticlaniz in *guerra*.

Secretario

ohuasic in tle melahuac inin mahuitztic *soldados* axca motlalos moyestle
quename atl itech atlacco. axcan sentetl nimitzcuaz queni se huelic *asado*
sa nimic yec totopotzaz huan masque ticamachalos niccuas mo yestle mo
yolo mo *entrañas* huan mo *redaño* ye tlohuc tiquictasque

Esto responden todos los soldados. Soldados cuando se rinden

Con mi corazón y mi ánima, beso a Dios.

[58] *Escena 7: lamentación de los moros*

Senturion

Me llamo Senturión. Toda la palestra sabe que hago carnicería. Cuando
estoy rabioso, no perdono ni a mi padre ni a mi madre. Cuando oyen la
espada, tiemblan los muertos, huye toda la nación, retumba la tierra. Pare-
cen piojos los que agarré. Voy a pegarte y comer tu ánima.

[59] *Sabario lamentando*

¡Ay, Dios de Mahoma! ¿Dónde estás, mi gran Tiberio sagrado? Dondequie-
ra estén, regados por toda la llanura, mis soldados lloran. ¿Qué me pasa?
¡Sólo me quedo yo!

enojado

Voy al encuentro del mandamiento de Santiago. Si bien mis compañeros
murieron, yo, Sabario, no moriré. Derramaré mi sangre ¡pero yo los vengaré!

[60] *Secretario le dise a Pilatos*

Secretario

Llegaron el día-la hora para que aquí se rife [la suerte]. Nuestros hombres
murieron, Santiago está ganando, pero no sabe quién es el gran secretario. Te
voy a cumplir, señor, lo que te ofrecí (prometí), que la cabeza la pondré en la
mesa de palacio, y como [si fuera] en su presencia, que nos demos un abrazo.

[61] *Pilatos*

Nuestro respetado Mahoma será tu defensa. Él te ayudará para que ganes
la guerra.

Secretario

Ciertamente llegaron estos respetados soldados. Ahora va a correr tu sangre
como agua de la fuente. Ahora te comeré como sabroso asado. Te voy a
hacer cocer y aunque abras la boca, comeré tu sangre, tu corazón, tus en-
trañas y tu redaño. ¡Ya veremos!

[62] *Escena 8: rendición de los moros*

axcan¹⁷⁷ xihualehua ximopacho
Santiago manda su embajador con Pilatos
Santiago

xihuamica¹⁷⁸ notelpochtle timicas¹⁷⁹ huey altepetzen ticmolhuiliz in teta-
tze que nitlacahuan omimicque huan tla quimonequiltia hualmicaz¹⁸⁰ notech-
monequi para ticchihuasque in pazez huan tlamiz imochin quexquich

[63] *Embajador se inca*

notlalia mo Bendiciontze para cuali nimocuepaz azo Dios quimoniquiltiz
nicua[li]cas cuali respuesta

[64] *lo bendice Santiago*

totatzen Dios Jesucristo yehuantzen mitzalyecanaz mitzmacas chicahualiz-
tle para ic tia huan ic tihualaz
Embajador bailando yega con Pilatos

[65] *Pilatos esperando le dise*

tla oczecpa nimitzicta nican sentetl nimitzaltolos ximocuani xiahue de nica
tlahuelilotl xicolotl¹⁸¹

[66] *Embajador base la ben y le dise Embajador*

señor sa nican nihuitz Santiago nechaltitlani para nitlahuatiquihuz huan
tlamo timonequiltico
timomiquiliz¹⁸² tehuantzen timicaz¹⁸³ mitzmochialia huan quichichiasque
in pazes ynon nitlaniquiliztli zazan gusto quimopialia inome tlatatl yeloac in
Santiago huan tehuatze

[67] *Pilatos enojado le dise*

yonimitzilhue yeyehuac¹⁸⁴ nimitzilgui timocuaniz tle amo titlacaqui tiyolcatl
xonehua xahue ixtlanahuati que nimo inochilia in Santiago tonegua titomai-
tasque nic vengaros in agrabio de nochi notlacahuan tlamo cacque itech
ixtlahuatl. tambien mocahuas yehuantze

[68] *Embajador dise*

matel nozo tino tatzen Ocquion niahue nitlanahuatiz
Embajador¹⁸⁵ yega con Santiago

[62] *Escena 8: rendición de los moros*

Ahora ¡ándale, agáchate!
Santiago manda su embajador con Pilatos
Santiago

Vete, mi mozo [caballero mío]. Llegarás, dirás en la gran ciudad al padre
que sus hombres están muertos y si quiere venir, lo necesito para que ha-
gamos las paces y qué termine todo esto.

[63] *Embajador se inca*

Doy mi bendición para que regreses bien. Quiera Dios que traigas una bue-
na respuesta.

[64] *lo bendice Santiago*

Nuestro Padre Dios Jesucristo te guiará, te dará la fuerza para que así vayas
y regreses bien.
Embajador bailando yega con Pilatos

[65] *Pilatos esperando le dise*

¡Si te veo otra vez aquí, te voy a tragar entero! ¡Lárgate! ¡Vete de aquí, mal-
vado!

[66] *Embajador besa la bandera y le dise Embajador*

Señor, aquí vengo. Santiago me ha mandado para que haga el bautizo y si
no quieres, morirás. Tú te vas a ir. Él se digna esperarte y harán la paz.
Tiene este deseo y gusto, que los dos hombres, Santiago y tú estén juntos.

[67] *Pilatos enojado le dise*

Ya te dije. Presta atención. Dije: ¡lárgate! ¡Si no escuchas, eres un animal!
¡Vete lejos! ¡Vete a avisar que hablo con Santiago! ¡Vamos a pelear! ¡Me voy
a vengar del agravio [hecho] a todos mis hombres! ¡Si no entiende, en la
llanura también se quedará él!

[68] *Embajador dise*

Aunque sea, voy a avisar a mi padre.

Embajador yega con Santiago

Señor yonia onicmoctilito amo quimonequiltia mach onpa ipan in ixtlahuatl mach onpa nimitzmochialia

[69] *Santiago dise*

nehua in tle nicnequiaya ica paz toyectlaliani *en fin* tiahue tiquictasque a ber aquin huel tlatoane

[70] *Pilatos se despide de mauma lamentando**Pilatos*

Dios de mauma tlenopa mochihua ! amo xinechdesenpararo ! notlachuan noche otlanque ! isel omocahug Pilatos ! ytech inin huey *audiencia?* itech inin huey *palacio ?* ic (o : aic) niccuezpaz noxayac? aquitlan nimoquejaros? tlamo ica tehua diosho? tehua tinechanpararos? tehua tinechmacas *balor?* nicbence-ros in Santiago? ica mobendiciontze niahua? ye niahue niahue nitlaguerriaros?

[71] *se va lamentando para guerriar y sigue diciendo Pilatos*

catle¹⁸⁶ no chicahualiztle canpa cate no soldados tlenco ma nopa mochihua canpa ca no huey Sabario canpa ca no tetlazoguan

[72] *los¹⁸⁷ arrastra y dice secretario a senturion**in secretario in senturion*

mochitin yomimicque zontequile¹⁸⁸ gual *mamontoe* axca itech inin ixtlahuatl ixcoyan¹⁸⁹ onimocahuitoc

[73] *sigue muy enojado*

tepinahuete nimocuezpaz tlen quitosque *den* Pilatos *pues* huelica nicalaquiz huelica nitlaguerriaros amo quitos naltepetl *que* onech mamahuiti Santiago

[74] *un poco sigue Pilatos a Santiago*

nican nican yonihuala *para* nican tomaitasque axcan axcan titlachiaz aquin ni huey mazehuale amo tinechmamactia mazque in tlaca Otiquintlami nin tepoztle ica moyeztle axca axca hualpapaquiz za nimitz yec cocotozaz nicuas axca moanimantze ticmatis aquin Pilatos huan aqui nin huey tlatoane yi tiahue tirifarosque ixhualmopacho *cubarde*

Embajador yega con Santiago

Señor, fui. Me dijo que no quiere.
Dice que en la llanura, dice, te espera.

[69] *Santiago dise*

Yo quería conseguir la paz. En fin, vámonos, vamos a ver. A ver quién es el gran *tlatoani*.

[70] *Pilatos se despide de mauma lamentando**Pilatos*

Dios de Mahoma, ¿qué me pasa? ¡No me abandones! ¡Mis hombres todos se acabaron! ¡Sólo quedó Pilatos! ¿En esta Audiencia? ¿En este gran palacio? ¿Así me perderé? ¿Con quién me quejaré si no es contigo, Dios Mahoma? ¿Tú nos ampararás? ¿Tú nos darás valor? ¿Le venceré a Santiago? ¿Voy con tu bendición? ¿Voy a hacer la guerra?

[71] *se va lamentando para guerriar y sigue diciendo Pilatos*

¿Cuál [será] mi fuerza? ¿Dónde están mis soldados? ¿Qué va a pasar conmigo? ¿Dónde está el gran Sabario? ¿Dónde están mis seres queridos?

[72] *los arrastra y dice secretario a senturion**in secretario in senturion*

Todos se murieron, son castigados los mahometanos. Ahora en esta llanura de mi propia voluntad quedé tendido.

[73] *sigue muy enojado*

Me voy a volver avergonzado. ¿Qué le dijeron a Pilatos? Pues quería entrar, quería hacer la guerra. ¡No dirá el pueblo que Santiago me espantó!

[74] *un poco sigue Pilatos a Santiago*

Aquí vine para que aquí peleáramos. Ahora, ahora, verás quién soy yo: ¡un gran *macehual!* No me espantas, aunque se hayan acabado los hombres. ¡Esta espada se va a regocijar con tu sangre. Te voy a cortar. Ahora voy a comer tu ánima. ¡Vas a saber quién es Pilatos y quién es el gran *tlatoani!* ¡Vamos a rifar [la suerte]! ¡Agáchate, cobarde!

[75] *Santiago*

no tatzen dios jesucristo masque ni huey tlatlacuane onechmomaquili *gracia*
para ni guerra otitlane
*sigue*¹⁹⁰ y les *dise a todos*
Santiago

[76] axcan ximotelquetzacan huan tocahua queneme icnimen ximachilican
in dios yehuantze onamech *libraroz* ye Dios oquimonequilti que namochi-
tin *cristianos* ma tie maquilican in *gracia* huan tomacacan se nahuatetle

[77] *abrarse*

se abraran todos y le responden los moros
in todios mitzmomaquiliz se *laurel* huan se *corona* para timochitin tiasque
itech ni *santisima gloria*

[78] *Santiago*

onpa ma tonechicocan¹⁹¹ huan to zeatlalica queneme icnime *para* ticcan-
tarhuilizque quen Dios *santo santo*

todos responden
santo santo santo

[79] *Santiago*

intle namechtlatlahuetia nocnihua noguel *amigos* mochtin ixtlatlahuitican
totatze *señor san Pedro* por topanpa ma moquixti¹⁹²

ixpan¹⁹³ *Dios* huel itlantzinco ma ticmotlapopolhuili hua ma techmonene-
chico onpa ilhuicac con yeloac huan tiasque *por noche* in *siglos* mochtin
ixtlananquilican *biva* tutatzen dios san Pedro

[80] *Pilatos dise*

ti *santiago de galicia* de in toDios huel *escogido* zazan nimitztlazocamatia
nin *favor* niczelia negua huan notlacahuan ye ticate *arrepentidos*. Ma *dios*
mitzmoixtlatlaguili.

[75] *Santiago*

Aunque sea un gran pecador, mi padre Dios Jesucristo me ha dado la gracia
para ganar la guerra.
sigue y les dise a todos
Santiago

[76] ¡Ahora levántense,¹⁹⁴ y llámenles hermanos! ¡Conozcan a Dios! ¡Él nos
ha librado! Dios quiso que todos los cristianos recibieran la gracia y que su
mandamiento fuera obedecido.

[77] *abrarse*

se abraran todos y le responden los moros
Nuestro Dios te dio un laurel y una corona para que todos fuéramos a la
Santísima Gloria.

[78] *Santiago*

Que nos reunamos y juntemos como hermanos para cantar: Dios, santo,
santo.

todos responden
santo santo santo

[79] *Santiago*

Les aviso, mis hermanos, mis buenos amigos, que todos agradezcamos a
nuestro padre señor san Pedro,¹⁹⁵ y que él nos salve.

En su presencia de Dios, que perdonemos y nos reunamos en el cielo. Jun-
tos iremos por todos los siglos. Contesten “¡Viva nuestro padre Dios San
Pedro!”

[80] *Pilatos dise*

Eres Santiago de Galicia, de nuestro Dios bien escogido. Sólo te agradezco
el favor que mis hombres y yo recibimos, ya somos arrepentidos. Qué Dios
te lo pague.

Totatzen *señor san Pedro* mitzmacaz chichahualiztle huan in *reino de ilhuicac onpa* ma tonechicacan huan tiasque *por noche* in *ciglos*. ixtlananquilican mochtin *Biva tutatzun San Pedro Biva para nuestro Anparo por los ciglos de los ciglos amen*.

[81] *Esta copia fue copiada de otro que tenía fecha marzo 20 de 1863*

Maximiliano Gonzalez

Relaciones de Santiagos Alchareones Puesta en Mexicano e[n]tre 16 Personas y los que siguen

Santiago y su Embajador, Pilatos y su secretario, Sabario y el Senturion y diez soldados

Chiautzingo enero 24 del 1931

mayo 20 de 1863

[82] *Embajador*¹⁹⁶

le dise a sus compañeros cuando va con la embajada

Nomainiguan mochtin *cristianos* ye asic in *hora* in tonali de nias niconcahuliz amanacastle gueca tlali huan nicualicas *respueste* de tlen qitos in tatl *Poncio Pilatos*

[83] *todos los cristianos le disen al embajador cuando se va*

ya que tياهو itech ni maihuan feroces de non tatze Poncio Pilatos de tias izicca itech non otle para ticcahuaz amanacastle

[84] *Caines soldado valiente*

in tehuantze in gran *general* nican ticpia se *soldado valiente* tehuatl cuali ticmati aquinon nehuatl tlanahuati ma tlatzotzonacan *porque* tiague ticalaquisque itech non motenehua¹⁹⁷ *guerra* tintzacuilisque¹⁹⁸ in *derecha* huan *izquierda*. nimitzacompañarhuiz in teguantze quename se *guerrero cristiano asta* ticlamisque in *victoria*

[85] *le dicen los cristianos a Santiago*

ma tlacueponi huan tlatentican in to *espadas* huan in *banderas cristianas* tiahue tomainihua tiague itech non huey ixtlahuatl ticyeyespilosque¹⁹⁹ in to teposhuan

Nuestro padre señor San Pedro te dará la fuerza y el reino del cielo. ¡Que allí nos reunamos y vayamos por todos los siglos! Todos contesten: “¡Viva nuestro padre San Pedro! ¡Viva para nuestro Amparo por los siglos de los siglos! ¡Amen!”.

[81] *Esta copia fue copiada de otro que tenía fecha marzo 20 de 1863*

Maximiliano Gonzalez

Relaciones de Santiagos Alchareones Puesta en Mexicano e[n]tre 16 Personas y los que siguen

Santiago y su Embajador, Pilatos y su secretario, Sabario y el Senturion y diez soldados

Chiautzingo enero 24 de 1931²⁰⁰

mayo 20 de 1863

[82] *Embajador*

le dise a sus compañeros cuando va con la embajada

Oh, todos mis compañeros cristianos, ya llegó la hora, el día, que yo vaya a dejar los pliegos en tierra lejana y lleve la respuesta de lo que dirá el padre Poncio Pilatos.

[83] *todos los cristianos le disen al embajador cuando se va*

Ya que te vas con los feroces compañeros del padre Poncio Pilatos, te vas por el camino para dejar los pliegos.

[84] *Caines soldado valiente*

Tú, gran general, aquí tienes a un soldado valiente. Tú sabes bien quién soy yo. Ordena que toquen tambor para que vayamos a entrar. Qué se declare la guerra. Los castigaremos de la derecha y de la izquierda. Te voy a acompañar como un guerrero cristiano hasta que alcancemos la victoria.

[85] *le dicen los cristianos a Santiago*

Qué brillen y se saque el filo de nuestras espadas y de las banderas cristianas. Iremos a pelear en la gran llanura [el campo de batalla]. Pondremos en orden nuestras espadas.

[86] *Para rendir a los moros todos los cristianos disen esto*
axcan quema yotiquictac nitlamiquilistle²⁰¹ in dios. Ixcontenamiqui in cruz.

[87] *1^{er} Cain*²⁰²
tehuantze tlatenehutle²⁰³ Santiago ma quixticatzte²⁰⁴ in totatzin dios tiahue
tixtlanizque in *nacion* tixmaquilizque *guerra* izicca mocontenero omiqui que-
neme intotatzin omotlanualiti tla omitzmoquili *respuesta grosera* tiaque sa
nima *para* ticmoyolcuitiz *para que* ocquionmaquixmachilican in to tatzin Dios.

[88] *2° Cain*
*de non Amanacastle oticmotitlanili*²⁰⁵ amo *ticmorecibirhui respuesta* tiague
ticmacasque in *batazo sangrienta* huan *rigoroso combate* de nehuatl nimitza-
seguraro guan *fiado* itech to *proteccion den* totlatoca *majesta* nimitztemacas
non Poncio Pilatos in tatze

[89] *3° Cain*
ticmopialia se telpochtle guan motlantzinco nimiquis tiague *ticdefenderos-*
que in España que nehuatl
ye²⁰⁶ temaca ino *vida* icanochi noyolo onque nimiquis itech non huey ixtla-
huatl *por ticdefenderosque* in to *santa ley* de totatzin quin yehuantze tech-
ticchihuazque, ixpantzinco totazin dios Nomainihuan mochtin *cristianos*
techhualicania totatzin *dios Jesucristo* quen teguantin totatzin techmaquiliz
chicahualiztle huan tic yec *vencerosque* non *malmetanos*

[90] *4° Cain*
Notatze nohuey tenehutle Santiago que *den* non amanacastle *que* octicmo-
tlanili ohualmotlatolti Alo²⁰⁷ quinequi mocuatequisque
Yehuantze totatzin Dios quinmocastigarguis tehuatl ica moyolo moaniman-
tze ticnequiaya ticchihuaz in *paz* pero yehuantze Poncio Pilatos sasan
mocualanaltia, yehuan quinequi in *guerra para* mimiliguis in to yestle itech
guy ixtlahuatl tiahue titlanamiquisque in to *contrarios* tiahue que yehuan
totatzin techpaleguiz huan techmacas chicagualistle huan ni *santisima ben-*
dicion.

[91] Propiedad de Maximiliano Gonzalez de San Pedro Chiaucingo
febrero 5 de 1931

[86] *Para rendir a los moros todos los cristianos disen esto*
Ahora sí, viste la voluntad de Dios. Besa la cruz.

[87] *1^{er} Cain*
Tú, señor Santiago, salvador, nuestro padre Dios, iremos a conquistar la
nación, daremos guerra. He aquí que se pudo contener. Murió. A lo que
nuestro padre ordenó te dio una respuesta grosera. Nos fuimos inmediata-
mente para que les confieses, para que les enseñes a nuestro señor Dios.

[88] *2° Cain*
Con estos pliegos hicimos una pregunta y no recibimos respuesta. Vamos
a darles una batalla sangrienta y un riguroso combate. Yo te aseguro, te
prometo, con tu protección, te voy a dar el reino majestuoso del padre
Poncio Pilatos.

[89] *3° Cain*
Tienes a un mozo [caballero], y a tu lado, moriré. Vamos a defender a Es-
paña, pues yo doy mi vida de todo corazón y moriré en la gran llanura para
defender la santa ley de nuestro padre Dios. Por lo que nos han hecho, a
todos mis compañeros cristianos, nos lleva nuestro padre Dios Jesucristo.
Como a nosotros, nuestro padre nos dará la fuerza y venceremos a los ma-
hometanos.

[90] *4° Cain*
Mi padre, mi gran señor Santiago, contestaron a estos pliegos. Dijeron que
no se quieren bautizar.

Nuestro padre Dios los castigará. Tú, con tu corazón y tu ánimo, querías
hacer las paces, pero él, Poncio Pilatos, sólo se enoja. Él quiere la guerra
para derramar nuestra sangre en la gran llanura. Vamos al encuentro de
nuestros contrarios [enemigos]. Vamos, pues nuestro padre nos ayudará y
nos dará la fuerza y la santísima bendición.

[91] Propiedad de Maximiliano Gonzalez de San Pedro Chiaucingo
febrero 5 de 1931

[92] *Soldado*²⁰⁸ 11° *Esta relación es para la guerra*

Axcán naxcán itech nin tonali nanacastle chichitocas *porque* nin tepoztli quimati *Almasalos* mostle mostle sontecomatl *mayormente* de non Santiago Cabayero *Asta* campa yec pachiguis itech nin ixtlagual. Zontecomatl papatlánis tlatlan nochtin totoxaguis²⁰⁹ Camachale necuiliguis Cuatetextle chachapanis in zontle *Asta* gueca momolocas nenepil papatlánis mocuitlaxcol san mamanis tlatlanistle cocotocas neguatl dios *mauma* nechpaleguis.

[93] *Soldado* 13° *Esta relación es para Sabario*

Amo ixpia cuidado no tatzen Sabario axca naxcán tlamiz mochin quexquich. Saguan non ni mitz naguati *que* neguatl mate ye nicueponi *de tanta* ye no-cualan san nechtenegua in Santiago Cabayero mate ye nicaci sanicnequi ican no ixtelolog niccuas *de tanto* ye tech mautito neci O cachi Oquixtle *que* neguatl aquin guel oquito Amo toca guegus cas²¹⁰ inin tepostle quimati ni *obligacion* guan amo ximo tequipacho sasa guan tic tlamique in *bandera*

[94] *Soldado*²¹¹ 13° *Esta relación es para la guerra*

Axcán quema non nicnequiaya nican tomaitasque nome tlatatl neguatl guan nin motoca telpochtle teguatl neci se tlaguelilotl²¹² itech non guey audiencia itech non guey *palacio* oticalaquico axcán ica nin tepostle mo sonteco gueca momolocas aquí oquito que ticalaquis ocquion quimatisque mo mainiguan que nin *palacio* quipia *disciplina* guan amo oczepa tigualas *porque* axcán timiquis dios *mauma* nechpaleguis

[95] *Soldado* 14° *Catorce Esta relación se le da a Sabario*

Amo ixpia *cuidado* *nogeneral* Sabario nican ticmopilia se cuali *guerrillero* *brabo* queneme se yolcatl quencama guel nicxicos non sasa guey cualantle *para* tocatequisque quen quitoa in Santiago Cabayero amo tocaguasque quen guel otiquitoque nicpia se *verrinchi* guan se *coraje* *asta* nimotzitzinquetza guan no itemamalina *Asta* noyolo mixcuepa ye cual ino te cuaculaca *Asta* episali ye nechpegua *de tanto* ye nicualan *de* melaguac *dedeberas* *pero* axcán (ilegible)

[92] *Soldado* 11° *Esta relación es para la guerra*

Ahora, ahora, en este día, las orejas van a estallar porque -mañana, mañana- la espada sabe hacer su almuerzo de las cabezas, sobre todo la de Santiago Caballero, hasta que se llene de ellas esta llanura.

Las cabezas volarán, todos los dientes se esparcirán, las mandíbulas se torcerán, los sesos lloverán, el cabello se amontonará hasta lejos, las lenguas volarán, las tripas se regarán, los dientes se quebrarán. A mí, Dios Mahoma me ayudará.

[93] *Soldado* 13° *Esta relación es para Sabario*

No tengas cuidado, mi padre Sabario, ahora, ahora, todo se terminará. Te aviso que yo me estallo de tanto que me enojo. Apenas se me nombra a Santiago Caballero que lo agarro. No más lo quiero comer con mis ojos. De tanto que nos espantó, parece que es más varón que yo. Alguien lo dijo bien: no se va a burlar de nosotros. Esa espada conoce su obligación. Y no se preocupe, nomás conquistaremos la bandera.

[94] *Soldado* 13° *Esta relación es para la guerra*

Ahora sí, quería que nos peleáramos aquí, dos hombres, yo contigo, que te llamas mozo [caballero]. Se asomó un malvado en la gran audiencia, en el gran palacio. Vino a entrar. Ahora con esta espada, haremos rodar lejos tu cabeza. Alguien dijo que entrarás. Sabrán mis compañeros que este palacio tiene disciplina y no entrarás una segunda vez, porque ya enseguida morirás. Dios Mahoma me ayudará.

[95] *Soldado* 14° *Catorce Esta relación se le da a Sabario*

No tengas cuidado, mi general Sabario. Aquí tienes a un guerrillero bravo como un animal. ¿Cómo sufriré este gran enojo de bautizarnos, como dice Santiago Caballero? No lo vamos a dejar como ya lo dijimos bien. Traigo un berrinche y un coraje. Hasta se me yergue la cola, y mi corazón da de vueltas. Estoy hirviendo de coraje. Hasta me empieza la diarrea de tanto que me enojé de veras.

[96] Soldado²¹³ 14° *Esta relación es para la guerra*

Oasic in tlen melaguac *para nimo conrrifaros no mainiguan yo mimicque pero neguatl novengaros moyecautica in Santiago Cabayero Axca motlalos mo yestle queneme atl itech atlacco axcan sentetl nimitzcuas niccuas mo llestle guan moyolo porque ye tiague ticalaquisque itech nin guerra! Dios mauma nechpalegui para nin cristiano niccuas guan mochtin ni mainiguan Santiago mo to calaquican aber aquin guey tlatoani Dios mauma nechpaleguis.*

[97] Fin Fin

Chiautzingo Abril 2 de 1931 Original de Alchareones Contiene Santiago y su Enbajado (*sic*) y 5 caines que son siete Cristianos en triunfo y Diciocho moros sangrientos

Propiedad de Maximiliano M Gonzalez

Copia por Maximiliano Gonzalez y reformado

[96] Soldado 14° *Esta relación es para la guerra*

Llegó lo cierto para rifar [la suerte]. Mis compañeros murieron, pero yo me voy a vengar. Se está terminando. ¡Santiago Caballero! ¡Ahora se derramará tu sangre como agua del río! ¡Ahora te voy a comer entero! ¡Comeré tu sangre y tu corazón, porque vamos a entrar en guerra! Dios Mahoma me ayuda a mí y a todos mis compañeros a comer este cristiano. ¡Entremos contra Santiago! A ver quién es el gran *tlatoani*. Dios Mahoma me ayudará.

[97] Fin Fin

Chiautzingo Abril 2 de 1931 Original de Alchareones Contiene Santiago y su Enbajado (*sic*) y 5 caines que son siete Cristianos en triunfo y Diciocho moros sangrientos.

Propiedad de Maximiliano M Gonzalez.

Copia por Maximiliano Gonzalez y reformado.

NOTAS

¹ Estas investigaciones fueron financiadas gracias al generoso apoyo de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Los miembros del equipo son Jorge Martínez Galván y Manuel Moreno Carvalho.

² Robichaux pudo consultar y reproducir ese texto durante una estancia realizada en la Latin American Library de la Universidad de Tulane en febrero y marzo de 2016. La estancia fue posible gracias a una beca del programa Richard E. Greenleaf otorgada por dicha biblioteca con la finalidad de revisar los documentos sobre danzas, específicamente el referido libreto, en el Fondo Fernando Horcasitas (FFH/LAL/TU). Robichaux agradece a la doctora Hortensia Calvo, directora, y la doctora Christine Hernández, curadora de colecciones especiales, así como a Verónica Sánchez y María Dolores Espinosa por su apoyo en la consulta de los documentos del acervo.

³ Eileen Mulhare (2005, 331-332) utilizó el término pos-nahua para referirse a la comunidad de Totimehuacán en el sureste del municipio de Puebla por tener dichas características. Ver Robichaux (2004, 323) y Robichaux y Moreno (2019), para una aplicación específica al Acolhuacan Septentrional.

⁴ A diferencia de los censos oficiales posteriores, Gamio no emplea el criterio lingüístico para clasificar a la población como “indígena” o “mestiza”, sino diversas “prácticas culturales”. Divide la población entre dos categorías de “civilización”: “moderna” e “indígena”; clasifica al 65% de la población como “indígena”, aunque sólo un 5.4% hablaba el náhuatl (Mendieta y Núñez 1979, 133-134, 141, 143).

⁵ Sabario o Zabario. Nombre del personaje del general moro que figura en las versiones de Moros y Cristianos, o Santiagos, en el valle de Teotihuacán y el Acolhuacan septentrional.

⁶ FFH/LAL/TU, caja 6, folder 3.

⁷ FFH/LAL/TU, caja 6, folder 3.

⁸ “Anna-Britta Hellbom” https://sv.wikipedia.org/wiki/Anna-Britta_Hellbom, [Consultado el 23 de febrero de 2022].

⁹ Bodil Christensen, de origen danés, residente de México desde los 1920 mantenía contactos con el Museo Etnográfico de Estocolmo desde los 1930, a raíz de una expedición de esa institución enviada a México. Publicó varios trabajos en la revista del Museo y tenía una estrecha relación con su director, el mexicanista Sigvald Linné. De acuerdo con Hellbom, las conferencias de Linné le inspiraron a realizar investigaciones sobre México (Weitlaner Johnson 1988, 469-470; Hellbom 1967, 7). Publicó un trabajo sobre un granicero que conoció en 1935 en La Magdalena Panoaya, pueblo colindante con Chiconcuac (Christensen, 1962). Así, es probable que la relación entre Linné y Christensen explique su llegada a México y que su relación con esta última, y posiblemente con Horcasitas, haya influido en su decisión de investigar la región de Texcoco.

¹⁰ FFH/LAL/TU, caja 14, folder 4.

¹¹ FFH/LAL/TU, caja 6, folder 3.

¹² FFH/LAL/TU, caja 14, folder 4.

¹³ La danza de Los Santiagos (Moros y Cristianos) es una de las danzas más representadas en las dos regiones, y en algunos pueblos se hace una representación especial el día de Santiago (25 de julio) (Robichaux y Moreno 2019). Robichaux y su equipo han planteado la naturaleza votiva de las danzas y, siguiendo el modelo de “realiza sagrada” que Dehouve (2016) ha propuesto para Mesoamérica, el importante papel que juegan las danzas en la “burocracia ritual” en estas dos regiones (ver Robichaux, Moreno y Martínez 2021; Robichaux, Martínez y Moreno, 2021).

¹⁴ FFH/LAL/TU, caja 14, folder 4.

¹⁵ FFH/LAL/TU, caja 14, folder 4.

¹⁶ FFH/LAL/TU, caja 14, folders 4 y 5.

¹⁷ FHH/LAL/TU, caja 14, folder 4.

¹⁸ El libreto de Los Santiagos de Papalotla, a escasos 6.5 km al noroeste de Tepetla-oxtoc, examinado por Robichaux, es el mismo texto que el de SE, con una tendencia a parlamentos más largos que éste. Emplea sistemáticamente el vosotros y carece de arcaísmos como “aqueste”.

¹⁹ “the external manifestation of joy was crucial for the efficacy of the ritual” (Brylak, en prensa). Véase también Mazzetto, 2021.

²⁰ FFC/LAL/TU, caja 14, folder 4.

²¹ Corresponde a la p. 3 del libreto.

²² *Matoimotlanican* por: *Ma xicmomaquilican*.

²³ *Guan*, por *ihuan*.

²⁴ *Chicagualixtle*, forma local de *chicahualiztli*.

²⁵ *Temachticatzin*, de *temachtiqui*: maestro.

²⁶ *Totatzen*, forma local de *totahtzin*.

²⁷ *Yequantze*, forma local de *yehhuantzin*.

²⁸ Forma local de *tlazo*, amado.

²⁹ *Tilmoguilizque*, forma de *tic-mo-ilhui(a)-zqueh*.

³⁰ *Iinoquixmachilican*: *ic moquixmachilican*, de *ix-machili*, reverencial de *ix-mati*, conocer: “de manera que conozcan [a Dios]”.

³¹ Forma derivada de *oquic*: “mientras, puesto que”; parece ser un sinónimo local del español “para que”.

³² *Ica pas*.

³³ *Telpoxtle*, forma local de *telpochtli*.

³⁴ *Mitzmitlatlahuili*, por *mitztlaxtlahuili*.

³⁵ *No ttaz mahuzticatzen*, por *motlaizmahuzcatzin*.

³⁶ Principia p. 4.

³⁷ *Timicas* por *ti-m(o)-huica-z*, forma reverencial: llevarse, por “ir”.

³⁸ *Ticmoctiliz* por *timottiliz*.

³⁹ Según SL, el término sería *nechachantilo*, de *chantia*, residir.

⁴⁰ *Amanacztli*: *ama(tl)-nacatzli*: “oreja de papel”. Se refiere a la carta de la embajada. Según Ceballos Novelo (1979, 329), la forma entera es “*ce amatl nacatzle ce amatl tlacuilole cartatzin* de Roma *nofirmatzin*”: “una oreja de papel, un escrito de papel, una carta de Roma con mi firma”.

⁴¹ *Nimotlania*, por *ninotlalia*.

⁴² *Mitsalyecanas*, por *mitz-hual-yecana-z*.

⁴³ Lit. “que bien vaya a ir-a salir [viajar]”.

⁴⁴ Alabo a Dios (FH §II).

⁴⁵ *Tlen cama*, por *tlen quema*.

⁴⁶ *Ixgulegua*, de *ix-hual-ehua (xi-hual-ehua)*: lévantense.

⁴⁷ *Izicca*, por *izcah*: he aquí, toma esto (M, K).

⁴⁸ *Mo-telquetza*: detenerse sorprendido, asustado (S).

⁴⁹ Principia p. 5.

⁵⁰ Alabo a Dios (FH §II).

⁵¹ *Mo-ihcuani*: largarse (W). En FC: *ximoaz*.

⁵² De *teyacantia*, hace mandar; por el reverencial *mo-te-yacan-tia*: dignarse mandar.

- ⁵³ *Nomain*, de *no-ma(itl)-icniuh*: compañeros de trabajo (K).
- ⁵⁴ Principia p. 6.
- ⁵⁵ *Tlahuelilotl*, por *tlahueliloc*, el “loco furioso, el pecador” (véase Dehouve 2011, 196-199); traducido por FH §II como “este gran hijo de la tostada”.
- ⁵⁶ *Patentia*, por *pa tentia*, por la orilla.
- ⁵⁷ *Icoc* por *ihcuac*, “cuando”.
- ⁵⁸ Por *niyahui*.
- ⁵⁹ FH §III traduce como: “no me vengan a molestar porque ahorita acabo con ustedes”. Por lo tanto, es de pensar que en lugar de *namechintlanis*, hay que leer *namechintlamis* (“voy a acabar con ustedes”).
- ⁶⁰ FH §3 traduce: “Nomás se me nombra a Santiago y me enfurezco”. Posiblemente FH se apoyó en el texto SE que dice “ni su nombre apetezco”.
- ⁶¹ *X(i)-on-ehua*: véte.
- ⁶² Principia p. 7.
- ⁶³ *Yeloac*: de *yeloa*, impersonal del verbo irregular *ca*, estar (S, P).
- ⁶⁴ *Ehcamalacotl*: remolino de viento (W). Traducido por FH §V por “¿Quién es esta víbora narigona?”.
- ⁶⁵ *Tech-xotla-hui-z*, de *xotla*, acalorar (S), *nexotla*: decir una palabra insultante (W).
- ⁶⁶ *Timorey timotatzé*, por *tinorey*, *tinotatzin*.
- ⁶⁷ En las danzas actuales que ya no tienen diálogos en esta escena, se vendan los ojos al embajador.
- ⁶⁸ Por *tecuhtli*.
- ⁶⁹ Principia p. 8.
- ⁷⁰ Por *quen quema*.
- ⁷¹ *Ni-c-xico-z*, de *te-xicoa*: burlarse de, befar a alguien (S) y *mo-xico(a)*: sufrir (S).
- ⁷² *Palestra*: en la antigüedad clásica, lugar donde se lidiaba o se luchaba (*Diccionario de la Real Academia Española*).
- ⁷³ Principia p. 9.
- ⁷⁴ *Tlami*, terminar, significa aquí ganar la guerra, vencer.
- ⁷⁵ *Tzinquetza*: levantar la cola en sentido sexual (erección).
- ⁷⁶ *Notecuacualaco*, por *ni-te-cuacualaca*.
- ⁷⁷ *Apitzalli*: diarrea.
- ⁷⁸ *Nechcuenta*, me cuenta, me parece.
- ⁷⁹ De *neloa*: mover.
- ⁸⁰ *Teserca*: *te(tl)-cerca*: un corral de piedra (*Diccionario de la Real Academia*). Traducido por FH §V como “las [cabezas de los muertos] las pondré en fila” (como *tzompantli*).
- ⁸¹ La traducción de FH, §V, está equivocada: “pedirte de corazón, del alma, que mandes degollar a todos los habitantes de Jerusalén”. En todo el texto, no traduce correctamente *cuatequia* por bautizar.
- ⁸² El texto náhuatl dice “salgan”.
- ⁸³ *Berrinche*: irritación grande que se manifiesta ostensiblemente, y sobre todo la de los niños (*Diccionario de la Real Academia Española*).
- ⁸⁴ *Caratia*, de *carretilla*: una clase de cohete propulsado por el suelo (véase glosario). *No quespan*, por *noquechpan*: en el cuello.
- ⁸⁵ Principia p. 10.
- ⁸⁶ *Nechtlatlalostia* por *nechtlatlalochia*.
- ⁸⁷ *Oquixtato*: de *quiza*, salir.

⁸⁸ *Mo-quixtia*: cumplir sus obligaciones, cumplir su deber. Traducido por FH §VI por “¿Cómo fue que te escapaste?”.

⁸⁹ Principia p. 11.

⁹⁰ *Ahtletilia*: apocar a otros, humillar, destruir (W).

⁹¹ Por *motta*.

⁹² De *mo-xixicoa*: sentir pena (S).

⁹³ *Pehua*: empezar, combatir.

⁹⁴ *Tlami*, terminar, en el sentido de vencer, ganar la guerra.

⁹⁵ Lit. “he ido-he salido bien”.

⁹⁶ *Ixpantia*: instruir a alguien.

⁹⁷ *Tlatenechutle*, de *tecutli*, señor.

⁹⁸ Principia p. 1.

⁹⁹ De *olinia*; *oholinia*, redupl. de *olinia*: moverse.

¹⁰⁰ *Tlatetililli*: endurecido, petrificado, muy duro, de *tetilia*.

¹⁰¹ Morcillas, longanizas y otros despojos semejantes que se sacan del cerdo (*Diccionario de la Real Academia Española*).

¹⁰² *O-c-huelitta*: le gustó

¹⁰³ *Titomaiztlacoqueh*: lucharemos unos con otros.

¹⁰⁴ Principia p. 2.

¹⁰⁵ *Mo-tenehua*: ser célebre (S).

¹⁰⁶ *Tlaxolâhua in ichântzinco in Dios*, es venerada la casa de Dios (W).

¹⁰⁷ Conjunto de las entrañas del animal (*Diccionario de la Real Academia Española*).

¹⁰⁸ Traducido como “Su Magesta Sacra y Real” por FH §VIII.

¹⁰⁹ Brinco.

¹¹⁰ *No-tlacual*, de *tlacualli*.

¹¹¹ *No almasal*: mi almuerzo. Horcasitas §VIII traduce “mi platillo”: “la panza en mole es mi platillo”.

¹¹² *Icuaco* por *ihcuacun*.

¹¹³ *Nimitzalpalos*: *ni-mitz-hual-palo(a)-z*, te voy a lamer, de *paloa*, lamer. En FC: *ni-mitzhualpotoniz*.

¹¹⁴ Principia p. 17.

¹¹⁵ *Tzonhuilana*: arrancar los cabellos.

¹¹⁶ *Oquitohtolohqueh atl*: tragar (W).

¹¹⁷ La traducción de FH §VIII permite saber que en lugar de “cuanto” se debe leer “cuartos”. En efecto, traduce: “te haré cuatro partes”.

¹¹⁸ Principia p. 18.

¹¹⁹ Quizás de *telhuia*: dar porrazos a alguien (S), *ni-c-on-telhui-co*.

¹²⁰ De *tequi*: cortar.

¹²¹ De *mani*: derramar.

¹²² Según texto de FC en nahuatl: *sa inon*.

¹²³ Por *quimomauctia*.

¹²⁴ Castigo (*Diccionario de la Real Academia*).

¹²⁵ *Xaxamaca*: redupl. de *xamani*, hacer un ruido de guerra, hacer una gran masacre (W).

¹²⁶ FH §VIII traduce como “Que soy joto o que lloro?”. De *tzinquetza*: Esp., ponerse la muger a manera de perra o de otro animal, para que el varon tenga parte con ella. Molina II 152v. “*motzinquetztihuetzi*”, levanta rápidamente la cola, se dice del zorrillo (W).

¹²⁷ Sigue la traducción de *tzinquetza*: ponerse a la mujer a la manera de perra.

¹²⁸ Traducido por FH §VIII por “verás muchas luciérnagas”.

- 129 Principia p. 19.
- 130 De *xicoa*: burlar a alguien, sufrir.
- 131 Por *niquinxicoz* o *tiquinxicoz*?
- 132 *Maxalihui*: dividirse (W).
- 133 Principia p. 2.
- 134 *Nehneloa*: mezclar algo; de *neloa*: mover.
- 135 Cosa *ocquion*: para que.
- 136 *Tlamia*: acabar, destruir.
- 137 De *chichua*, *chichuac*: fuerte.
- 138 Por *nicnequia*.
- 139 Por *niconitta*.
- 140 Por *ɜnimitztlaloo?*: te voy a hacer huir.
- 141 Por *tlacamo ximehua*.
- 142 Por *titomaiztlacozqueh* (W).
- 143 Por *tlahco* (en medio) o *tlazo* (amada).
- 144 Quizás “con cuatro golpes”.
- 145 Principia p. 12.
- 146 *Oquitta cuilhue*, por *ocuitlacuili*.
- 147 Por *tlamiz*.
- 148 *Tlalpolihisque*: destruiremos el país, destruiremos las cosas.
- 149 *Nocixpa* por *nochipa*.
- 150 *NiquinNalmasalos*: *ni-quin-almorz-alo-z*.
- 151 *Nitlatlapiatzo*, de *tlatlapatza*, romper en pedazos.
- 152 *Tlaxca*, por *axca*.
- 153 *Ni-quin-tocototza-z*, por *ni-quin-cototzca-z*, de *cototzoa*: doblar algo (S).
- 154 *Temiltia*: llenar.
- 155 Principia p. 13.
- 156 *Nimopapaxialos*, por *nimoppaquialoz*.
- 157 Brique (W).
- 158 *Nomaicnihuan*.
- 159 *Amo ix-tzitzin-quiza-can*, imperativo de tambalear (K).
- 160 De *tlahcoa*: perjudicar, echar a perder.
- 161 *Huellachictic*: muy resistente.
- 162 Por centuria: en la milicia romana, compañía de 100 hombres (*Diccionario de la Real Academia Española*).
- 163 Por *yahue*.
- 164 Principia p. 14.
- 165 “No imitaremos”, puede tener dos sentidos: por “no simularemos” o “no nos convertiremos”.
- 166 “Hacer punta alguien”: sobresalir, destacarse entre muchos por los méritos personales, o por otras circunstancias (*Diccionario de la Real Academia Española*).
- 167 Por *tlacochtin*, javelinas (W).
- 168 Principia p. 15.
- 169 De *cuechoa*: hacer pedazos.
- 170 Por *tlalli tepetl*.
- 171 *Nitontonehua*: sufro un dolor. Por *titontonuehua*, *tichocaz*.
- 172 *I-tepoz(tli)*.
- 173 Principia p. 20.

- ¹⁷⁴ *Huihuiyoca*: temblar (W).
- ¹⁷⁵ *Ni-mitz-hual-pitzini-z*, de *pitzini*, pegar.
- ¹⁷⁶ Principia p. 21.
- ¹⁷⁷ Principia p. 22.
- ¹⁷⁸ Por *xihualhuica*.
- ¹⁷⁹ Por *tihuicas*.
- ¹⁸⁰ Por *hualhuicaz*.
- ¹⁸¹ ¿Por *tecolotl*?
- ¹⁸² Principia p. 23.
- ¹⁸³ Por *tihuicaz*.
- ¹⁸⁴ *Yehuacaqui, yehuacac*: escuchar con atención.
- ¹⁸⁵ Principia p. 24.
- ¹⁸⁶ *Catle*: interrogativo: ¿cuál?
- ¹⁸⁷ Principia p. 25.
- ¹⁸⁸ *Tzontequili*.
- ¹⁸⁹ *Ixcoyan*: de mi propio impulso (S).
- ¹⁹⁰ Principia p. 26.
- ¹⁹¹ De *nechicoa*: juntar (W).
- ¹⁹² De *maquixti*: librar, salvar (W).
- ¹⁹³ Principia p. 27.
- ¹⁹⁴ Resuscitan los soldados moros muertos para que se conviertan.
- ¹⁹⁵ Se refiere a San Pedro de Verona, el santo patrón de Chiautzingo, cuya fiesta se celebra el 29 de abril.
- ¹⁹⁶ Principia p. 28. Empieza un añadido al texto principal.
- ¹⁹⁷ Principia p. 29.
- ¹⁹⁸ *Tzacuili*: proteger (W), castigar en las variantes modernas de la montaña de Guerrero.
- ¹⁹⁹ De *piloa*, colgar; por *tictetespilosque*, de *tecpiloa*: ¿poner en orden?
- ²⁰⁰ Por esa fecha, se puede pensar que Maximiliano González se preparaba para ensayar una cuadrilla para la fiesta de San Pedro de Verona, el 29 de abril.
- ²⁰¹ Por *tlanequilistle*.
- ²⁰² Hace un resumen de lo que pasó.
- ²⁰³ Por *tecuhtli*.
- ²⁰⁴ Por *totemaquixticatzin*, nuestro salvador.
- ²⁰⁵ De *tetlania*: preguntar algo a alguien.
- ²⁰⁶ Principia p. 30.
- ²⁰⁷ Por *amo*.
- ²⁰⁸ Principia p. 31. Empieza un segundo añadido al texto principal.
- ²⁰⁹ *Totoxahua*: esparcir, dispersar.
- ²¹⁰ *Toca huetzcaz*: burlarse de nosotros.
- ²¹¹ Principia p. 32.
- ²¹² Por *tlahueliloc*.
- ²¹³ Principia p. 33.

GLOSARIO DE TÉRMINOS PRESTADOS
DEL ESPAÑOL

acompañarhuia (nimitzacompañarhuiz): acompañar

agrabio

alerta

almosal: almuerzo

alteza

amigos

anima (animantze)

anpararoa (tinechanpararos): amparar

arrepentidos

aseguraroa (nimitzaseguraro): asegurar

asado: Arg., Perú y Ur. Corte de carne para asar, que se saca longitudinalmente en tiras del costillar vacuno (*Diccionario de la Real Academia Española*).

asadura: véase azadura

asero: espada

audiencia

azadura: Conjunto de las entrañas del animal (*Diccionario de la Real Academia Española*).

balor: valor

bandera

batazo sangrienta: batazo = Golpe dado con el bate (*Diccionario de la Real Academia Española*).

bendicion (bendiciontze)

bengar (bengaroz): vengar

biva: viva. Sobre el uso del viva en el siglo XIX, véase Dehouve, Cervantes y Hvilshoj (2004, 100). Lambert de Sainte-Croix vio durante una visita a una hacienda de cabras volantes en 1897 (116): “una tropa de hombres... se levantan y de todas sus fuerzas gritan: ‘¡Viva, viva, viva el amo’ y sobre el mismo tono: ‘¡Muera, muera, muera la cuarta!’”. La cuarta es un chicote para castigar a los peones.

cantarhuilia (ticcantarhuilizque): cantar

caratia: de carretilla, “cohete que al encenderse corre por el suelo” (https://enciclopedia_universal.es-academic.com/109921/carretilla) [Consultado el 23/10/2022]. “Un cohete carretilla es un artefacto pirotécnico en forma cilíndrica consistente en un manantial de chispas

que lo propulsa varias veces según el modelo, y que acaba con una pequeña detonación. Se utiliza principalmente en las cordadas y en los espectáculos de demonios y *correfocs*. En la Comunidad Valenciana también recibe el nombre popular de *cohete borracho*. En Aragón, también se le conoce como *ratas*". (https://es.wikipedia.org/wiki/Cohete_carretilla) [Consultado el 10/10/2023]

carnicería

castigarhui (quinmocastigarguis): castigar

castigargui (quinmocastigarguis): castigar

conpliroa (conpliroz): cumplir

conteneroa (mocontenero): contener

contrarios: enemigos

coraje

corona

cristianos

cruz

cuanto

cuenta

cuartos: cuartos de borregos

cunserba asado: conserva de asado; véase asado.

venceroa (vencerosque): vencer

de brabo: bravo

de rabia

dedeveras: de veras

defenderoa (ticdefenderosque): defender

defensa

derecha

descuartizados

desenpararoa (xinechdesenpararo): desamparar

Dios

dosena: docena

ejecución

enojo

entrañas

escogido

espada

esperanza

fabor: favor

feroces

fiado

general

gracia

gran señor

guerra

guerra africano

guerriaroa (nitlaguerriaros): hacer la guerra

gusto (quipia): gusto (tener)

hora

importa

injuria

isquierda: izquierda

laurel

libraroa (libraroz): librar

magesta

malmetanos: mahometanos

mauma: Mahoma

menos

menudencia: Morcillas, longanizas y otros despojos semejantes que se sacan del cerdo (*Diccionario de la Real Academia Española*). Según Dehouve, Cervantes y Hvilshoj (2004, 56), Paredes Colín (1960, 197) escribió en 1910 a propósito de la matanza de cabras de una hacienda volante: “Olvidé indicar que se llama menudencia a las cabezas, hígados, riñones, espinazo y caderas. Todo lo cual se pone inmediatamente a la venta; y si el espinazo no se vende, se sala y se guarda para venderlo después”.

mero

meza: mesa

meza de palacio: mesa de palacio

mocontenero

nacateros: carniceros, de nacatl, carne

nacion

benceroa (nicbenceros): vencer

Obligacion

ofertaroa (ofertaro)

orden

palacio

palestra: En la Antigüedad clásica, lugar donde se lidiaba o se luchaba (*Diccionario de la Real Academia Española*). La palabra ha sido traducida al náhuatl como *ixtlahuatl*, llanura o *huey ixtlahuatl*, gran llanura.

panza mole: mole de panza

parte (dar parte): informar

pazes: paz

por fuerza

proteccion den majesta

puerta

punta (quichihua): hacer punta: “hacer punta alguien”: loc. verb. Sobresalir, destacar entre muchos por los méritos personales, o por otras circunstancias (*Diccionario de la Real Academia Española*).

quejaroa (nimoquejaros): quejarse

recibirhui (ticmorecibirhui respuesta): recibir

redaño, mesenterio: Repliegue del peritoneo, formado principalmente por tejido conjuntivo que contiene numerosos vasos sanguíneos y linfáticos y que unen el estómago y el intestino con las paredes abdominales, y en el que se acumula a veces una enorme cantidad de células adiposas (*Diccionario de la Real Academia Española*). Forma parte de las menudencias.

reino

remedio

rendiros: triunfar

respuesta, respueste

respuesta grosera

rey

rigoroso conbate

santa ley

santisima bendicion

santo

secretario

segoro requien neterna: seguro requiem eterno

señor

serbiroa (serbiros descarmiento): servir

siglos (ciglos)

sintura: centuria: en la milicia romana, compañía de 100 hombres (*Diccionario de la Real Academia Española*).

sinturion: centurión

soldados, soldado valiente**también**

teserca: te(tl)-cerca, cerca de piedra, de cerca = Vallado, tapia o muro que se pone alrededor de algún sitio, heredad o casa para su resguardo o división (*Diccionario de la Real Academia Española*).

tribunal**tropa****valiente****vengar (vengaros)**

verrinchi (berrinche): berrinche: irritación grande que se manifiesta ostensiblemente, y sobre todo la de los niños (*Diccionario de la Real Academia Española*).

vida*Siglas*

- FC: Danza de Santiagos Alchariones en náhuatl, Feliciano Colorado, transcrito por Anna-Britta Hellbom, fotografiado por Robichaux en el Fondo Fernando Horcasitas, Latin American Library, Tulane University, Nueva Orleans, FFH/LAL/TU.
- FH: Danza de Santiago en náhuatl, traducción al español de FC por Fernando Horcasitas publicada en Horcasitas, 1975.
- JG: Danza de los Santiagos Alchareones en náhuatl, Juan González de San Pedro Chiautzingo, texto publicado y traducido en este artículo.
- MBE: Relación en náhuatl del capitán del baile “Los Santiaguitos”. Pertenece al Señor Concepción Zacate Escalante, capitán. Inv: Miguel Barrios Espinosa. Mayo 27 de 1950.” Texto náhuatl con traducción de Miguel Barrios Espinosa (transcrito por Jorge Martínez Galván, mayo de 2016, a partir de la versión fotografiada en marzo del mismo año por Robichaux en el Fondo Fernando Horcasitas, Latin American Library, Tulane University, Nueva Orleans, FFH/LAL/TU.
- SL: Santiagos Locos en náhuatl, en Lastra y Horcasitas, 1977.
- SE: Santiagueros en español, Horcasitas, “Santiagueros de Tepetlaoztoc”, 1985.

BIBLIOGRAFÍA

Archivos

Fondo Fernando Horcasitas de la Biblioteca Latinoamericana de la Universidad de Tulane en Nueva Orleans (FFH/LAL/TU), Caja 6, Folder 3, Caja 14, Folder 4, Caja 14, Folder 5.

Obras publicadas

- Barrios Espinosa, Miguel. 1949. "Textos de Hueyapan, Morelos". *Tlalocan* 3 (1): 53-75.
- Brylak, Agnieszka. *En prensa*. "Playfulness and humor in Nahua *veintena* festivals as attested in early colonial sources". *Revista Trace*.
- Ceballos Novelo, Roque. 1979 [1922]. "Folk-lore". En *La población del valle de Teotihuacán*, vol. V, edición de Manuel Gamio, 287-417. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Christensen, Bodil. 1962. "Los graniceros". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 18: 87-95.
- Dehouve, Danièle. 2011. *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. <http://books.openedition.org/cemca/1703?lang=es>
- Dehouve, Danièle. 2016. *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)*. México, Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia/El Colegio de Michoacán-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. <https://books.openedition.org/editions-cnrs/1964?lang=fr>
- Dehouve, Danièle, Roberto Cervantes Delgado y Ulrik Hvilshoj. 2004. *La Vida volante. Pastoreo trashumante en la Sierra Madre del Sur*, México/Chilpancingo: Universidad Autónoma de Guerrero, Jorale Editores.
- ENAH. 1953. *Anuario para 1953*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- González Casanova, Pablo. 1979 [1922]. "La lengua mexicana en Teotihuacán". En *La población del valle de Teotihuacán*, vol. V. Editado por Manuel Gamio, 559-648. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Hellbom, Anna-Britta. 1967. *La participación cultural de las mujeres. Indias y mestizas en el México precortesiano y postrevolucionario*. Estocolmo: Etnografiska Museet.

- Horcasitas, Fernando. 1974. *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, primera parte. México: Instituto de Investigaciones Históricas.
- Horcasitas, Fernando. 1975. "El teatro popular en náhuatl y una danza de Santiago", *Revista de la Universidad de México* 5: 1-9.
- Horcasitas, Fernando. 1985. "Santiagueros de Tepetlaoztoc, diálogo de una danza". En *De la Historia, Homenaje a Jorge Gurría Lacroix*, editado por Antonio Pompa y Pompa, J. Ignacio Rubio Mañé y Rosa Carmelo, 445-478. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lambert de Sainte-Croix, Alexandre. 1897. *Onze mois au Mexique et au Centre-Amérique*. París: Plon.
- Lastra de Suárez, Yolanda y Fernando Horcasitas. 1977. "El náhuatl en el oriente del Estado de México". *Anales de Antropología* 14: 165-226.
- Martínez Galván, Jorge Antonio y José Manuel Moreno Carvallo. 2020. "Ángel Palerm y el Acolhuacan septentrional: una propuesta para repensar la región desde las danzas devocionales". En *Ángel Palerm. Un siglo después*, edición de Carmen Bueno y Osmany Suárez, 259-280. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Iberoamericana/El Colegio de Michoacán.
- Mazzetto, Elena. 2021. "Cuando la tierra ríe. Apuntes sobre el humor ritual entre los nahuas prehispánicos". *Revista Española de Antropología Americana* 51: 59-82. <https://dx.doi.org/10.5209/reaa.64624>
- Mendieta y Núñez, Lucio. 1979 [1922]. "Censo de la población". En *La población del valle de Teotihuacán*, vol. IV, editado por Manuel Gamio, 133-145. México: Instituto Nacional Indigenista.
- México Censo Nacional, 1930. Database with images. *FamilySearch*. <http://FamilySearch.org> : 11 December 2020. Citing Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. Archivo General de la Nación, Distrito Federal (National Institute of Statistics, Geography and Information. National Archives, Distrito Federal).
- Mulhare, Eileen. 2005. "Hijas que se quedan, hijas que regresan: las mujeres solas y su grupo doméstico natal en el México rural". En *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, editado por David Robichaux, 231-249. México: Universidad Iberoamericana.
- Noriega Hope, Carlos. 1979 [1922]. "Apuntes etnográficos". En *La población del valle de Teotihuacán*, vol. IV, editado por Manuel Gamio, 207-281. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Palerm, Ángel y Eric Wolf. 1972 [1954-55]. "Sistemas agrícolas y desarrollo del área clave del imperio texcocano". En *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, editado por Ángel Palerm y Eric Wolf, 111-127. México: Secretaría de Educación Pública.

- Paredes Colín, Joaquín. 1960 [1910]. *El distrito de Tehuacán. Breve relación de su historia, censo, monumentos arqueológicos, datos estadísticos, geológicos, etnográficos y otros*. México: Tipográfica Comercial Don Bosco.
- Pérez Lizaur, Marisol. 2008 [1975]. *Población y sociedad. Cuatro comunidades del Alcohuacan*. México: Universidad Iberoamericana.
- Robichaux, David. 2004. “Ser indio, ser mestizo. Categorías cambiantes en el México contemporáneo”. En *Escenarios y nuevas construcciones identitarias en América Latina*, editado por María Susana Bonetto, Marcelo Casarín y María Teresa Piñero, 319-335. Córdoba, Argentina: Centro de Estudios Avanzados/ Universidad Nacional de Villa María.
- Robichaux, David y Manuel Moreno Carvallo. 2019. “El Divino Rostro y la danza de Santiagos en el Acolhuacan septentrional: *¿ixiptla* en el siglo XXI”. *Trace* 76: 21-47. <http://dx.doi.org/10.22134/trace.76.2019.162>
- Robichaux, David, Jorge Martínez Galván y Manuel Moreno Carvallo. 2022. “Dancing for the saints in the time of Covid-19: Responses to the 2020 lockdown in central Mexico”. *Entangled Religions* 12 (3). <https://doi.org/10.46586/er.12.2021.8901>
- Robichaux, David, Manuel Moreno Carvallo y Jorge Martínez Galván. 2021. “Las danzas como ‘exvotos corporales’: promesas individuales y sus dimensiones colectivas en las regiones de Texcoco y Teotihuacan”. En *L'ex-voto ou les métamorphoses du don/El exvoto o las metamorfosis del don*, editado por Caroline Perrée, 221-253. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Sten, María y German Viveros. 2004. *Teatro Náhuatl II. Selección y estudio crítico de los materiales inéditos de Fernando Horcasitas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Warman, Arturo. 1972. *La danza de moros y cristianos*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Weitlaner Johnson, Irmgard. 1988. “Bodil Christensen”. En *La antropología en México*, vol. IX, editado por Lina Odena Güemes y Carlos Carcía Mora, 467-473. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Wolf, Eric R. y Ángel Palerm. 1972 [1955]. “Agricultura de riego en el viejo señorío del Acolhuacan”. En *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, editado por Ángel Palerm y Eric Wolf, 128-148. México: Secretaría de Educación Pública.

Diccionarios consultados y siglas

Diccionario de la Real Academia española, <https://dle.rae.es/asado?m=form> [Consultado el 21/10/2022].

- K: Karttunen, Frances. 1983. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Austin: The University of Texas Press.
- M: Molina, Alonso de. 1966 [1571]. *Vocabulario náhuatl-castellano, castellano-náhuatl*. México: Ediciones Colofón.
- S: Siméon, Rémi. 1885. *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*. París, Imprimerie Nationale.
- W: Wimmer, Alexis. 2014. *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*. <https://www.malinal.net/nahuatl.page.html>

SOBRE LOS AUTORES

David Robichaux es doctor en etnología por la Universidad de Paris-Ouest-Nanterre y emérito del Sistema Nacional de Investigadores y de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Ha realizado extensas investigaciones de campo en el suroeste de Tlaxcala y la región texcocana. Sus principales temas son familia, parentesco, demografía, demografía histórica y, más recientemente, danzas devocionales en comunidades de origen indígena. Sus trabajos sobre estos tópicos han sido publicados en libros y revistas editados en México y el extranjero.

Danièle Dehouve es antropóloga y etnohistoriadora, directora de investigación en el Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS, Nanterre) y directora de estudios en la Escuela Práctica de Altos Estudios (EPHE PSL, París). Ha sido profesora de náhuatl en el INALCO (París). Ha estudiado los rituales mexicas, la vida política y ceremonial de los indígenas del estado de Guerrero (México) y la literatura de evangelización. Entre sus últimos libros figuran: *El imaginario de los números entre los antiguos mexicanos* (2014), *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)* (2016) y *Antropología de lo nefasto en comunidades indígenas* (2016).

Juan González es originario de San Pedro Chiautzingo, Municipio de Tepetlaoxtoc, Estado de México. Director del conjunto musical Los González, es representante de la tercera generación de músicos en su familia. Siguiendo la tradición de su padre y abuelo, ensaya danzas como Los Serranos, Los Cegadores, Los Vaqueros y Los Sembradores en su pueblo y otros de la región como Papalotla y Tepetlaoxtoc. Las danzas que ensaya se han presentado en distintos festivales culturales en la región, como en el Centro Cultural Mexiquense, así como en el Hueyatlixayotl en Atlixco, Puebla.

Laura Dierksmeier, Fabian Fechner y Kazuhisa Takeda, eds.
***Indigenous Knowledge as a Resource. Transmission, Reception,
and Interaction of Knowledge between the Americas and Europe,
1492-1800/El conocimiento indígena como recurso. Transmisión,
recepción e interacción del conocimiento entre América y Europa,
1492-1800.*** Tübingen: Tübingen University Press, 2021.

Sergio BOTTA

<http://orcid.org/0000-0003-0006-7830>
Sapienza Universidad de Roma (Italia)

Este volumen, editado por Laura Dierksmeier, Fabian Fechner y Kazuhisa Takeda, es el resultado de un proyecto de investigación —financiado por la German Research Foundation, la SFB 1070 Ressourcen Kulturen y la japonesa JSPS KAKENHI, apoyo número 15KK0063— que reúne a dos grupos de investigación, uno de lengua alemana y otro japonesa, que se relacionaron con académicos de Argentina, España, Estados Unidos, México y Perú. Esta obra internacional y polifónica examina el problema del conocimiento indígena como recurso en las Américas desde múltiples puntos de vista.

El grupo de investigación analizó los procesos de transmisión, recepción e interacción del conocimiento entre América y Europa, de 1492 a 1800, para aportar una definición innovadora de conocimiento indígena, con un enfoque multidisciplinario que toma en cuenta una variedad de contextos histórico-culturales.

Este trabajo polifacético se acerca al periodo de estudio a partir de la historia, la historia del arte, la antropología, la arqueología y la geografía, y posiciona sus contribuciones desde regiones americanas, como Brasil, la cuenca del Río de la Plata —hoy parte de Argentina, Bolivia, Paraguay y Uruguay—, la zona andina y la Nueva España, las islas Canarias y Europa, siempre en relación con el continente americano.

La organización del volumen proporciona una mirada compleja hacia la construcción del conocimiento en cinco áreas temáticas: “Conocimiento médico”, “Idiomas, textos y terminología”, “Cartografía y conocimiento geográfico”, “Cultura material y visual” y “Percepciones misioneras”. Intentaré



subrayar los aspectos más notables de cada contribución para nutrir una discusión general sobre el conocimiento indígena. Me detendré en los textos que se enfocan en el ámbito cultural de interés para los lectores de esta revista.

El tema general se desarrolla de manera crítica en una introducción en inglés y español escrita por Laura Dierksmeier y Fabian Fechner, precedida de un glosario de términos técnicos relacionados con los contextos investigados. Esta herramienta resulta de gran utilidad. Además de pensar en un público no especializado, responde a la amplia perspectiva histórico-geográfica que abarcan los autores del volumen.

La introducción comienza con una invitación a reconsiderar la relación entre un conocimiento considerado universal y los conocimientos locales, pues en ella descansa en buena medida una parte del aparato teórico convencional de la historiografía moderna, contrastado con los saberes indígenas investigados, que han sido repetidamente descartados como falsos o inciertos.

En este sentido, se propone un análisis crítico de los términos “conocimiento” y “conocimiento indígena” que rechaza las pretensiones universalistas y considera que todo conocimiento es producto del contexto local en el que se transmitió, transformó y recibió. Es decir, el complejo intelectual al que llamamos conocimiento es generado por un régimen de verdad históricamente connotado, fundamentado por autoridades que se forman en contextos precisos. Así, la historia del conocimiento en las Américas no se presenta como el “triunfo” del conocimiento europeo, que se presume universal, sino como el resultado de procesos de producción, transmisión, recepción e interacción de conocimientos distintos. A partir de esta propuesta crítica, las contribuciones del volumen desvelan que la producción de conocimiento no fue un proceso dominado exclusivamente por europeos y destacan el papel de muchos y diferentes intermediarios en los microprocesos colaborativos de negociación que involucraron a múltiples actores indígenas.

De esta forma, los autores proporcionan una definición operativa y relacional del concepto de conocimiento indígena que va más allá del problema de la relación entre lo universal y lo local, que se ha revelado como un enlace cargado de prejuicios políticos fundados en las condiciones coloniales. La definición considera el conocimiento como un conjunto de “creencias, prácticas, costumbres y visiones del mundo locales, tradicionales y no occidentales [...] contrastadas, implícita o explícitamente, con el

‘conocimiento del extranjero’, [visto como] un [sistema de] conocimiento ‘global’, ‘cosmopolita’, ‘occidental’, ‘formal’ o ‘mundial’” (p. 29).

Sin embargo, Dierksmeier y Fechner persiguen una argumentación científica que no se limita al simple reconocimiento del enfrentamiento excluyente entre distintas visiones del mundo en contextos coloniales. Partiendo de una posición conciliadora, proponen analizar la producción de conocimientos como un proceso que no es absoluto, pero tampoco culturalmente relativo, y sugieren que la producción y circulación del conocimiento interactúan en un proceso dialógico que depende tanto de la información deseada como de las personas que se han establecido como fuentes confiables de ese mismo conocimiento y pueden considerarse “creadores de verdad”. En consecuencia, proponen el uso de una morfología tríplice de tipos de conocimientos producidos en los “encuentros” entre europeos e indígenas en las Américas: “(1) conocimiento-que (conocimiento factual o proposicional), (2) conocimiento-cómo (conocimiento práctico, aplicado) y (3) conocimiento-de (personas, lugares, plantas, idiomas, etc.)” (p. 29).

Con esta propuesta, la obra cuestiona los modelos historiográficos tradicionales con los que se han analizado los encuentros entre Europa y América a partir del eje que postula una transferencia cultural mutua, observada por John H. Elliott, así como la crítica del modelo unidireccional o la idea del intercambio colombino bidireccional de Alfred W. Crosby.

Además de estas perspectivas, resulta relevante la propuesta de James Lockhart sobre la elaboración de las *double mistaken identities*, que describen las complejas relaciones de intercambio por ambos lados entre los actores involucrados en la producción del conocimiento.

La primera sección, “Conocimiento médico”, muestra la complejidad y el poder latente del conocimiento indígena en las relaciones locales, a pesar de estar influidas por tradiciones europeas. En el primer capítulo de esta sección, “El saber médico de los guaraníes y la medicina de los jesuitas. Transmisiones y transformaciones”, Harald Thun revisa de ida y vuelta el desarrollo de los saberes médicos en el contexto de las misiones jesuitas. Por un lado, “de ida”, analiza las condiciones comunicativas en las que ocurrió la transmisión del saber de los indígenas guaraníes a los médicos y botanistas jesuitas, y por el otro, “de vuelta”, la transformación de la medicina indígena bajo el control de los misioneros, que desemboca en una transmisión secundaria o inversa. Esta relación en ambas direcciones conceptualiza una medicina europea-americana elaborada por los jesuitas, que la introducen en el mundo indígena reduccional y engendran una

transformación profunda de esa tradición médica. Es decir, mientras la medicina de los jesuitas se enriqueció con elementos de la medicina indígena, sólo el saber médico indígena, en el proceso de vuelta, se transformó radicalmente por la adopción de conceptos o técnicas ajenos.

En el segundo capítulo de la sección, “On Indio Priests, Muslim Physicians and Konkani Servants. The Reception of Indigenous Medical Knowledge in Early Modern Seville and Goa”, Miriam Lay Brander observa que las cartas y los informes de viaje de la primera etapa de la colonización ibérica testimonian la fascinación suscitada por el descubrimiento de un enorme conjunto de fauna y flora. Se analizan dos documentos de la segunda mitad del siglo xvi sobre las Indias occidentales y orientales bien conocidos: la *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias occidentales que sirven en medicina*, 1565-1574, del médico sevillano Nicolás Monardes, y los *Colóquios dos simples e drogas da India*, del judeo-portugués Garcia de Orta, publicados en Goa, en 1563. Ambos autores toman las prácticas curativas indígenas como punto de partida para sus propias investigaciones médicas. Por un lado, los dos documentos muestran que se valora la adquisición de conocimientos médicos indígenas con el fin de establecer un conocimiento práctico y que se busca asimilarlos a las prácticas europeas. Por el otro, mediante una sofisticada estrategia textual, proporcionan una aguda representación de las prácticas curativas indígenas. Al adaptar el conocimiento médico indígena a un contexto europeo, Monardes y Orta contribuyeron a crear una posición desde la cual el mundo europeo puede observar y clasificar todo el conocimiento del globo dentro de un marco universal. Sin embargo, Lay Brander nos ayuda a apreciar la coexistencia de una pluralidad de horizontes, aunque en el marco de relaciones de poder asimétricas y bajo la consideración de una notable agencia indígena en un mundo globalizado.

La segunda sección, “Idiomas, textos y terminología”, se dedica a la función del lenguaje como requisito para la transmisión del conocimiento. El primer ensayo, “Traces of Spoken Nahuatl in Colonial Texts from the Obispado and Audiencia de Guadalajara”, de Rosa H. Yáñez Rosales, se concentra en el contexto novohispano y proporciona una primera aproximación a las prácticas y estrategias de los hablantes de náhuatl del occidente de la Nueva España, precisamente en la región de la Diócesis y Audiencia de Guadalajara. La autora muestra que los escribas nahuas adoptaron rápidamente el alfabeto introducido por los misioneros para preparar documentos legales y administrativos. Yáñez Rosales se enfoca en el examen de dos

registros en náhuatl elaborados tras la colonización de México con la participación de indígenas. El primero es un náhuatl cristiano, desarrollado por los frailes que trataban de traducir el cristianismo a lenguas indígenas; una operación que implicaba préstamos, traducciones y la creación de neologismos con el fin de entregar a los evangelizadores los instrumentos más adecuados para transmitir el contenido religioso. El segundo es el náhuatl notarial, que implicó la creación de palabras y la traducción de términos y otras tareas para hacer viable el sistema jurídico español entre la población indígena. El sutil análisis logra identificar huellas del discurso oral indígena en los registros del náhuatl novohispano y destaca su utilidad en la reproducción del estatus político de los *altepeme* prehispánicos. En este texto se posiciona una considerable capacidad de los escribas para enfrentarse a diferentes géneros dentro del registro notarial y con ella emplear conscientemente los mecanismos de negociación y de presión que afectaban a las autoridades coloniales.

El segundo artículo de esta sección, “The Notion of Authorship in Selected Indigenous Chronicles of New Spain”, de Yukitaka Inoue Okubo, desentraña el concepto de “autor” en el análisis de “crónicas indígenas” elaboradas entre finales del siglo xvi y principios del xvii. Este concepto es una noción occidental integrada a la historiografía indígena, pues los documentos tradicionales mesoamericanos no incluían los nombres de los autores. Inoue Okubo recuerda que, aunque la civilización mesoamericana ciertamente conocía diversas formas de registro colectivo de la memoria, los *tlacuilos* que trazaron los códices pictográficos no pueden considerarse autores en el sentido occidental moderno. Sin embargo, esta norma del anonimato se modificó a finales del siglo xvi, cuando por primera vez aparecieron los nombres de cronistas como Hernando de Alvarado Tezozómoc, Cristóbal del Castillo y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.

Para revisar este proceso de cambio, se destaca la incidencia de una transformación radical en las narrativas durante la segunda parte del siglo xvi. Por ejemplo, aunque Tezozómoc nunca se refiere explícitamente a sí mismo como autor en su *Crónica mexicana*, sí utiliza herramientas discursivas propias de la crónica española y a menudo agrega explicaciones subjetivas, un parámetro que expone la conciencia de “ser autor”. Aunado a esta idea, en algunos pasajes de la *Crónica mexicayotl*, Tezozómoc interviene de manera evidente y se expone como autor de la obra. Para probar esta idea de autoridad, Inoue Okubo también analiza la obra de Cristóbal del Castillo, quien no deja huellas explícitas de sí mismo, pero parece tener una

clara conciencia de su papel de autor, como lo demuestra el hecho de que escribiera en primera persona o dirigiera su texto a lectores de náhuatl.

Por último, se revisa el caso extremadamente complejo de Ixtlilxóchitl, autor de varias obras históricas, que muestra la aparición de una autoría en el sentido occidental. Es posible apreciar una transición en las formas de producción y reproducción del conocimiento en la Nueva España durante el momento de emersión de una autoconciencia de los intelectuales criollos que intentaron incorporar el pasado precolombino para reforzar su posición bajo el dominio colonial. Con esta contribución, Inoue Okubo sigue invitando a los investigadores del campo académico de la historiografía novohispana a hacer lecturas más equilibradas y cuidadosas de las complejas y controvertidas crónicas indígenas de la historia colonial temprana.

En “Conferring a Universal Scope to Nahua Political Concepts. An Aim in the Works of Domingo Chimalpahin (Early 17th Century)”, tercera contribución de la sección, Richard Herzog se centra en el uso que Domingo Chimalpahin hace de las categorías de origen nahua y europeo en su interpretación de la situación política de la Nueva España. Se argumenta que el cronista integró diversas categorías políticas para situar a Mesoamérica en pie de igualdad con Europa. El objetivo explícito era construir, o quizá reconstruir, un amplio conocimiento político dirigido a un público nahua extenso, no sólo chalca, que le diera sentido a las profundas transformaciones sufridas por la sociedad indígena de la cuenca lacustre de México. A través de esta lente, Herzog proporciona una lectura original de la conocida biografía de este extraordinario intelectual indígena, que identifica el contexto estratificado y de enfoque colaborativo y transcultural en la que se escribió. Chimalpahin fue un cronista chalca capaz de recopilar un buen conjunto de fuentes escritas y orales, códigos pictográficos y de autores nahuas y europeos. A partir de la lectura de Serge Gruzinski, se identifican los modelos discursivos que Chimalpahin siguió y las categorías nahuas —entre las que destacan las nociones de *altepetl* y *tlahtocayotl*— con las que tradujo una imagen de las “cuatro partes del mundo” concebida en términos indígenas, con el propósito de equiparar Europa con los antiguos centros prehispánicos e inscribir así a los nahuas en una perspectiva global. Herzog explica que la obra de Chimalpahin no es testimonio de una simple adaptación o traducción de categorías europeas al náhuatl, sino una incorporación selectiva de las mismas que muestra, una vez más, la capacidad creativa de los intelectuales indígenas novohispanos.

La tercera sección del volumen se ocupa de la cartografía y la producción de conocimiento geográfico, pues los mapas son las fuentes con más influencia directa del conocimiento europeo, aunque fueran elaborados por informantes indígenas. A pesar de que rara vez se les acredita por sus contribuciones, el conocimiento geográfico de los indígenas fue esencial en la exploración y colonización del continente. En “Indigenous Knowledge of Land Use and Storage Practices of Historical Documents in the Jesuit-Guaraní Missions of Colonial South America. A Comparative Analysis of Maps and Census Records”, la primera contribución de la sección, Kazuhisa Takeda indaga el uso del conocimiento cartográfico entre los guaraníes reducidos. Por medio de un análisis comparativo de los mapas y los censos poblacionales contenidos en archivos jesuitas del área suroriental del actual Paraguay, el investigador explora el conocimiento táctico de los grupos guaraníes que les permitió demarcar, reclamar y defender colectivamente sus tierras dentro de las misiones españolas. Si bien las categorías políticas guaraníes permitieron la continuidad de la propiedad indígena, al mismo tiempo se utilizaron para negociar nuevas formas de significado territorial basadas en los métodos indígenas de organización sociopolítica. Así, las estrategias misioneras se apoyaron en la institución del cacicazgo para formalizar su territorio e incorporaron elementos del conocimiento indígena para administrar las reducciones.

En la siguiente colaboración, “Entre guaraníes, caciques y frailes. El cabildo de indios del pueblo de Itatí, Río de la Plata, a fines del siglo XVIII y principios del XIX”, María Laura Salinas también analiza la persistencia del cacicazgo en el funcionamiento de un cabildo indígena en Río de la Plata y el papel del conocimiento indígena en la construcción de nuevas formas de poder. En esta revisión se identifica un espacio de permeabilidad entre el conocimiento indígena y las leyes, prácticas y costumbres españolas, y se hace posible repensar la agencia del cabildo indígena dentro de los procesos de consolidación de la llamada cultura “capitular”, es decir, la generación y continuidad de un espacio social y legal de intercambio y transmisión entre saberes indígenas e hispánicos.

Irina Saladin, en el último capítulo de esta sección, “Authenticating Local Information. Indigenous Informants at the Amazon and the Spanish/Portuguese Boundary Commission in 1782”, se centra en el análisis de los procesos de adquisición, registro, autenticación y validación del conocimiento geográfico indígena producidos por funcionarios españoles en un área de frontera hispano-portuguesa a finales del siglo XVIII. En este

proceso, Saladin examina las prácticas comunicativas y administrativas utilizadas para legitimar la información oral sobre áreas remotas del Amazonas proporcionada por los indígenas. La contribución nativa se revela esencial para la construcción de un conocimiento empírico relativo a los nuevos territorios ya que, de hecho, los indígenas actuaron frecuentemente como guías, informantes y traductores en el curso de grandes expediciones, y como promotores de prácticas culturales de traducción de saberes geográficos tradicionales.

La sección de “Cultura material y visual” es inaugurada por la original contribución de Anna Boroffka, “Painting a Universal History of the Aztec World. Translation and Transformation of Indigenous Knowledge in the Illuminations of the ‘Florentine Codex’”. La autora toma en consideración la *vexata quaestio*, que se refiere a la distinción entre elementos prehispánicos y coloniales en la enciclopedia sahumantina, pero radica su punto de vista en un análisis de los aspectos funcionales de las imágenes dentro del manuscrito para indagar cómo las ilustraciones contribuyeron a incorporar una herencia cultural nahua en el marco de una *historia universalis* cristiana. Boroffka propone pensar en la organización del código como una forma de reproducción de la estructura sistemática medieval de la *scala naturae*, que colocaría la adaptación de las categorías indígenas en un esquema cristiano. En particular, esta estructura se revela eficaz en la reclasificación de conceptos indígenas relacionados con la esfera religiosa y el cosmos.

El análisis se centra en el peculiar conjunto de imágenes de divinidades nahuas precristianas que ocupan las páginas iniciales del código para mostrar que su organización se basa explícitamente en modelos europeos, en especial en la tradición literaria de los manuales de mitografía que gozaba de gran éxito en Europa a principios de la Edad Moderna. La operación sahumantina es pensada dentro de un contexto intelectual y visual en el que se habían establecido intentos de comparación entre la escritura pictográfica mesoamericana y los jeroglíficos egipcios. En esta perspectiva, Boroffka intenta situar la obra del franciscano en la línea de la *philosophia perennis*, la corriente filosófica moderna que buscaba el supuesto origen cristiano de todos los conocimientos y religiones, lo que permitiría concebir la obra sahumantina en una interpretación de la religión nahua prehispánica como una *praeparatio evangelica*. De hecho, las imágenes del código mostrarían en varias ocasiones la apreciación de rituales nahuas como prefiguración pagana de las prácticas y verdades cristianas. Esta original y prometedora lectura de la obra sahumantina desplaza el énfasis de las estrategias explícitas

de Sahagún para erradicar la idolatría hacia un intento más matizado de contextualizar las prácticas indígenas en una *philosophia perennis*, pero con el objetivo de defender y reafirmar la acción franciscana.

En el siguiente texto, “*Qeros and the Conservation of Indigeneity in the Spanish Colonial Andes*”, Christine Beaulé analiza la continuidad del uso ritual de estas vasijas ceremoniales andinas en la época virreinal a pesar de las prohibiciones coloniales. Esto demuestra la persistencia del consumo ceremonial de chicha, la importancia social del brindis y la entrega recíproca de dones para el mantenimiento de las relaciones entre y dentro de las comunidades. El cambio en las formas, materiales y decoraciones de estos instrumentos rituales durante la etapa colonial ofrece una novedosa posibilidad de observar las formas de resistencia de las poblaciones indígenas, pero también la capacidad de reflexionar sobre los tumultuosos cambios sociales, económicos, demográficos y políticos en el tiempo de la Colonia.

Esta sección culmina con el artículo de A. José Farrujia de la Rosa, “*Indigenous Knowledge in the Canary Islands? A Case Study at the Margins of Europe and Africa*”, que se aleja del continente americano y se centra en la problemática posibilidad de reconstruir un conocimiento indígena a partir de un contexto histórico-político que reconoce el etnocidio de las poblaciones locales al mismo tiempo que proliferó una gran cantidad de descripciones históricas que reproducían una imagen deshumanizada de ellas. La propuesta nos conduce a una reevaluación que no sólo considere el material cultural de las excavaciones arqueológicas, sino que también identifique las huellas de la historia oral canaria, que pueden recuperarse en la lectura cuidadosa de, por ejemplo, algunas endechas recopiladas a finales del siglo XVI por el italiano Leonardo Torriani.

La última sección del libro habla de las percepciones de los misioneros, producidas por las íntimas relaciones con las poblaciones locales que vivían bajo la jurisdicción de parroquias, misiones, escuelas o reducciones. En estos contextos se desarrollaron vínculos que favorecieron la circulación del conocimiento. Los misioneros aprendieron las lenguas originarias y se convirtieron en intérpretes de las costumbres y creencias indígenas, mientras que sus informantes nativos jugaron un papel fundamental en la construcción de este conocimiento.

Corinna Gramatke, en “*Materialidad y traspaso de saberes. Fuentes y empirismo en el ‘Paraguay natural ilustrado’ de José Sánchez Labrador (1717-1798)*”, indaga sobre el trabajo de un misionero jesuita que se relacionó durante dos décadas con diferentes grupos indígenas y escribió una

vasta obra sobre la naturaleza paraguaya. Este trabajo naturalista surge como una reacción ante la mirada censataria de filósofos ilustrados que postulaban una teoría en torno a la inferioridad de la naturaleza y los habitantes de las Américas. Con este fin se desarrolló una compleja red de saberes que se basó en la reciprocidad que implicaba la creación de la ciencia dentro del contexto colonial. Esta red era el resultado de la virtuosa interacción entre el conocimiento indígena y el europeo, obtenido por medio de contactos con poblaciones indígenas, experimentos personales y observación directa. Se trata, por ende, de un conocimiento que, aunque no llegó en un estado de inocencia política, logró construir un puente entre dos mundos.

La segunda contribución de esta sección es “Concesiones, transformaciones y rechazos del conocimiento indígena en los sermones de Fernando de Avendaño (Perú, siglo XVII)”, en la que Álvaro Ezcurra Rivero analiza las huellas de conocimiento indígena sobre la creación del hombre y el universo en los sermones de este sacerdote criollo, y explora la forma ambivalente en la que se utilizaron, pues se consideraron saberes idolátricos que debían ser refutados, pero también se asimilaron como formas de conocimiento o intuiciones del verdadero Dios. Se trata de un interesante caso de una mirada fluctuante hacia el conocimiento indígena que se ve obligada a establecer un diálogo sofisticado con una visión ajena del cosmos para establecer una estrategia eficaz de acercamiento al mundo cristiano.

El último texto del volumen se adentra en un tema central de los estudios novohispanos. Susanne Spieker, en “Knowledge about Children, Education, and Upbringing in Bernardino de Sahagún’s Florentine Codex”, revisa esta obra como una fuente transcultural que, al combinar elementos europeos e indígenas, proporciona una elaborada concepción teórica respecto al problema de la educación. La operación de investigación y replanteamiento que Sahagún produjo en torno a las formas y modos de la educación indígena es una acción decisiva no sólo para los fines de la evangelización, sino también para la construcción de la sociedad novohispana. El fraile asumió este reto sobre la base de la estructura articulada de la educación prehispánica, que flanqueaba formas familiares y altamente formales e institucionalizadas, y partió de un núcleo de concepciones europeas que actuaba vigorosamente en el fondo. Con la ayuda de los informantes, como en el conocido caso de los *huehuetlatolli*, la investigación condujo a un diálogo con los criterios de la educación indígena, cuyo significado fue repensado con conceptos cristianos. Evidentemente, fue un atormentado trabajo de negociación que, si bien intentó establecer un diálogo con las formas

y concepciones educativas que mitigaran el sentido de disolución percibido por los indígenas, también produjo la ruptura de ciertos equilibrios prehispánicos, como en el caso de la educación familiar que sufrió una institucionalización cada vez mayor. Cabe destacar que las normas prehispánicas tuvieron que repensarse en un marco teórico cristiano y moralizante que dio lugar a un estrecho y delicado diálogo que también transformó las prácticas, los ideales y las expectativas europeas.

En conclusión, el lector se encontrará ante un volumen rico en materiales valiosos y estudios de caso elegidos con agudeza crítica. Este trabajo colectivo ofrece un repertorio equilibrado y vivo de puntos de vista sobre la noción de conocimiento indígena, explorada por los autores con gran libertad en el plano teórico-metodológico. Con la evidente puesta en común de algunos criterios ágiles establecidos en la introducción, los autores proponen ángulos específicos y presentan al lector un producto que exhibe las múltiples posibilidades de investigación que este tema abre, una vez aceptada la necesidad de reconsiderar el papel de los saberes indígenas en la construcción del conocimiento en el curso de la Edad Moderna. Se trata de una obra relevante para los lectores de nuestra revista, no sólo por el interés específico de algunas de sus contribuciones, sino también por la fuerza de su enfoque polifónico.

Crónica mexicayotl. Obra histórica de Hernando de Alvarado Tezozómoc editada por Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuanitzin con fragmentos de Alonso Franco, con notas, estudio introductorio, paleografía, traducción, apéndice calendárico e índice de Gabriel K. Kruell, 2021. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Rocío CORTÉS

University of Wisconsin Oshkosh (Estados Unidos)
cortes@uwosh.edu

La edición y traducción de la historia mexicana conocida como *Crónica mexicayotl* (CM), cuya autoría se ha atribuido tanto a don Hernando de Alvarado Tezozómoc como a don Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuanitzin,¹ es la culminación de varios años del minucioso y riguroso estudio histórico, filológico y académico de Gabriel K. Kruell. Tanto en su tesis doctoral como en numerosas publicaciones ha tratado las obras asociadas a la propuesta *Crónica X* de Robert Barlow y a obras de Hernando de Alvarado Tezozómoc, Chimalpáin y Diego Durán, entre otros. Esta edición consiste en un estudio introductorio sobre la historicidad de la obra y sus aspectos filológicos y de traducción, y culmina con el texto de la CM en náhuatl a la izquierda y su traducción al español a la derecha.

Esta contribución de Kruell responde a la ausencia de una traducción crítica en español, con rigor lingüístico, filológico y académico, del manuscrito más temprano, hológrafo de Chimalpáin, contenido en el último de los tres volúmenes bautizados como *Códice Chimalpahin*, que reposan ahora en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia en México. Kruell hace un repaso codicológico de los dos manuscritos existentes de la CM. La primera edición, de Adrián León, se publicó en 1949 y le atribuye la autoría a Tezozómoc. Fue copiado por Antonio León y Gama en el siglo XVIII a partir del manuscrito 113 del Fondo Mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia. Kruell nota que esta edición fue la única disponible de 1949 a 1997.

¹ Cuando menciono a Chimalpáin y Tezozómoc, sigo la ortografía que utiliza Gabriel Kruell, que difiere de la del *Códice Chimalpahin*.



Susan Schroeder y Arthur J. O. Anderson, en 1997, y Berthold Riese, en 2004, hicieron la primera edición de la *CM* del *Códice Chimalpahin* que se encontraba entonces en la Bible Society Library, en la biblioteca de la Universidad de Cambridge, Inglaterra, antes de su regreso a México. Si bien estos autores se basan en el manuscrito más temprano, Kruell observa que la primera se dirige a un público anglosajón y la segunda a una audiencia de hablantes de alemán. La única traducción al español del *Códice Chimalpahin* es la de Rafael Tena, en 2012. Para Kruell, ésta “no cumple con el rigor filológico que se esperaría de una edición crítica [...] la edición de Tena presenta una introducción demasiado concisa, que resulta insuficiente para dar cuenta de la complejidad historiográfica, la importancia histórica y los debates académicos alrededor de la *Crónica mexicayotl*” (p. 11). La edición de Tena tampoco registra la estructura ni las marcas, borrones y otros aspectos que se encuentran en el manuscrito original.

Para ubicar la *CM* en su contexto histórico, Kruell hace un recorrido por los sistemas prehispánicos de escritura pictográfica y nota la importancia de la colaboración de los sabios para decodificar la información en sus códices —*amatl* o *amoxtli*— cuya transmisión era oral. Las prácticas escriturales indígenas se adaptaron a los sistemas coloniales españoles después de la Conquista. Kruell explica que el texto alfabético cobró importancia gradualmente y las imágenes o pictografías se convirtieron en meras ilustraciones, como ocurrió en el *Códice Aubin*, o que se perdieron, como en el caso de la *CM* (p. 17).

En vista de las referencias estilísticas del náhuatl a la manera europea, Kruell destaca que el nuevo sistema de escritura también influyó en el estilo narrativo. Por ejemplo, expresiones como *ic otiquitoque tlapac*, de lo que hemos hablado arriba; *tlapac omoteneuh/que*, arriba mencionado/s, y *ye omito/omotocateneuh tlapac*, ya se dijo/se mencionó arriba son “calcos” del español (p. 19). El investigador indica que, si bien Tezozómoc aparece como el portador en la “Introducción” a la *CM*, se señala la colaboración de los antiguos, de manera que la idea de autor singular no era la práctica regular antes de adoptar la escritura alfabética. De hecho, en ese texto Tezozómoc no se denomina autor, tímidamente se nombra portador y resguardo de la palabra de sus antepasados.

En la misma introducción a la *CM*, Kruell subraya la distancia cronológica que se crea entre los indígenas del pasado y los cristianizados, por lo que Tezozómoc puede hacer críticas a las creencias y deidades de sus antepasados. El autor también señala que la *CM* intenta insertarse en la histo-

ria cristiana y universal, como se observa en la introducción, y yo añadiría que esa inserción también es ejemplo de una usanza retórica de individuos instruidos y adoctrinados entre mediados del siglo XVI y el XVII. La práctica del distanciamiento entre los indígenas del pasado y del presente de Tezozómoc, la referencia al paganismo romano y a su necesaria intervención como preparación evangélica para los españoles, y las críticas a las deidades del pasado, cuya intervención se debía a la gracia de Dios, como aparecen en la introducción, sitúan a la *CM* dentro de un contexto letrado, rico en distribución de conocimiento de mediados del siglo XVI y el XVII. Vemos las mismas estrategias retóricas en Chimalpáin, con la coherencia entre la historia cristiana y universal en la *Primera relación*, y en otros escritores, como don Fernando de Alva Ixtlixóchitl en su *Historia de la nación chichimeca* (Costilla 2019; Alva 2019). La distribución o bien el acceso a manuscritos pintados y escritos en los dos primeros siglos de la Colonia por un círculo de letrados de diversas etnias muestra la creatividad adaptativa de las nuevas generaciones de escritores en el México colonial (Cortés 2008). Sin duda, como reconoce Kruell, las citas en estilo directo de las palabras de los sabios son ecos de la oralidad. Sin embargo, un aspecto importante que añade es que el uso del estilo directo, además de reflejar la oralidad discursiva antigua, es un recurso eficaz, intencionado o no, que deja al eco perenne de las voces del pasado expresar creencias a veces opuestas a la nueva doctrina, aun si enseguida se criticaran como “idolatrías” por los autores ya cristianos del presente colonial.

Las atribuciones de la autoría de la *CM* parten de varias fuentes cuando se estudian los volúmenes que pertenecían a la colección de don Carlos de Sigüenza y Góngora, quien, por cierto, los recibió de la familia Alva Ixtlixóchitl (Brian et al. 2019). Kruell nota que Lorenzo Boturini Benaduci atribuye la *CM* a Chimalpáin por primera vez en su *Catálogo del Museo Histórico Indiano*. La colección del caballero italiano permaneció en la Secretaría de la Cámara del Virreinato después de ser incautada. De allí, don Antonio León y Gama hizo una copia a finales del siglo XVIII e identificó a Tezozómoc como autor. Al parecer, Adrián León y Alfredo Chavero estaban de acuerdo con León y Gama. Sin embargo, Paul Kirchhoff atribuyó partes a Chimalpáin, y Susan Schroeder propuso recientemente que él era el único autor. Por medio de un minucioso estudio de su estructura y contenido, Kruell no duda en proponer que el escribano es Chimalpáin y divide su estructura en: 1) *Proemio* (f. 18-19); 2) *Primera parte* (f. 20-40), y 3) *Segunda parte* (f. 41-63) (p. 35). Por medio de la secuencia temática y estilo,

el investigador identifica el carácter narrativo en la primera parte, de los párrafos 4 a 50, y se dedica a notar la sucesión de linajes y gobernantes de Tenochtitlan y Tlatelolco en la segunda, de los párrafos 51 a 274. Kruell coincide con Kirchhoff en que la primera parte de la *CM* fue escrita por Tezozómoc y la segunda por Chimalpáin (p. 48).

El estudio sobre la autoría continúa en diálogo con estudios críticos sobre la *CM*, tema que ha tenido varias propuestas. El historiador refuta con argumentos contundentes la propuesta de Schroeder de que Chimalpáin fue el autor de la obra. También reconoce trabajos comparativos, como los de Sylvie Peperstraete acerca de la *Crónica mexicana* de Tezozómoc y la *Crónica mexicayotl*. Es importante notar que Kruell no menciona el trabajo de Rocío Cortés (2003), que contiene una comparación entre la *Crónica mexicayotl* y la *Crónica mexicana*, con base tanto en el manuscrito 117 más temprano de la *Crónica mexicana* como en el *Códice Chimalpáin*.² Esta obra es relevante porque es una de las primeras en cotejar la *Crónica mexicana* y la *CM*.

Kruell finaliza su diálogo crítico con la propuesta convincente de que: 1) hubo un texto más antiguo para la redacción de la *CM*, probablemente la llamada *Crónica X*, de la que también surgen la *Crónica mexicana* de Tezozómoc y la *Historia de las Indias* de Diego Durán; 2) la *Crónica mexicayotl* habría sido un texto más amplio y luciría diferente de la copia de Chimalpáin, y 3) Chimalpáin sólo copia un fragmento de la *CM* original escrita por Tezozómoc, a la que añade los episodios de Alonso Franco. Toda la segunda parte es escrita por Chimalpáin según se nota en el estilo menos narrativo que la primera parte, que provendría de Tezozómoc (p. 60). Un aspecto que Kruell omite, relevante para futuras investigaciones, es preguntarse cómo figuran los fragmentos que Chimalpáin atribuye a Tezozómoc que se encuentran en el mismo volumen del *Códice Chimalpáin*. Algunos de esos fragmentos se asemejan a entradas de la *CM*, pero curiosamente a veces difieren de la *Crónica mexicana*, en especial aquellos sobre la guerra contra Tlatelolco. ¿Formarán parte estos fragmentos de la más extensa obra original de Tezozómoc en posesión de Chimalpáin? ¿Es posible que las diferencias entre estos pasajes y la *Crónica mexicana* sean evidencia de las múltiples fuentes con las que contaba Tezozómoc o de que había varias versiones de la *Crónica X*? Dadas las escasas fuentes que relacionan a estos dos cronistas nativos, es necesario estudiar esos fragmentos y sus relaciones temáticas con las obras de Tezozómoc.

² Kruell sólo menciona la tesis doctoral de Cortés (1998) que se basa en el manuscrito 311.

En conclusión, Kruell proporciona una explicación detallada sobre los criterios paleográficos y filológicos de su edición, y preserva la ortografía original y la organización del *Códice Chimalpahin*. También incluye imágenes del manuscrito para ilustrar aspectos de su composición. Por ejemplo, Chimalpáin inserta material en los márgenes o deja espacios en blanco. Estas peculiaridades, propone Kruell, indican que Chimalpáin revisa el material una vez escrito o que no tiene la información que deseaba agregar. Otro aspecto relevante de la edición de Kruell es la organización de las notas en tres categorías: notas paleográficas del texto náhuatl, notas intertextuales que explican la relación de la *CM* con otras obras y notas de traducción que aclaran problemas de traducción y confrontan o comparan otras traducciones. El historiador incluye una lista de “Signos diacríticos usados por Chimalpáin” y añade una adicional de los suyos. El estudio crítico cierra con una explicación sobre los criterios de la traducción que intenta ser literal para mostrar paralelismos y difrasismos peculiares del náhuatl, pero sin comprometer la fluidez del texto. Indica asimismo otros aspectos, como el uso del español mexicano, la ortografía de nombres de personajes y lugares, y el uso de la *s* para indicar plurales.

Esta edición y traducción de Gabriel K. Kruell es un texto imprescindible para el estudio de las crónicas relacionadas con la *Crónica X* y con otras obras y códices producidos durante los siglos *xvi* y *xvii*. Por tratarse de un trabajo interdisciplinario —codicológico, historiográfico, filológico— con un estilo accesible, la edición sirve tanto para un público especializado como para uno interesado en el tema. La importancia del trabajo de Kruell se puede sintetizar en las acertadas palabras de Federico Navarrete (2021) durante la presentación de la edición: “Pocas veces toca a un historiador el honor y el placer de presentar una obra que resuma las mejores cualidades de erudición de rigor lingüístico, la minuciosa labor filológica y la originalidad de interpretación”.

BIBLIOGRAFÍA

- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando. 2019. *History of the Chichimeca Nation: Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl's Seventeenth-Century Chronicle of Ancient Mexico*. Edición y traducción de Amber Brian et al. Norman: University of Oklahoma Press.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón. 1998. *Las ocho relaciones y el memorial de Colohuacan*, 2 v. Paleografía y traducción

- de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones.
- Cortés, Rocío. 1998. "Estrategias narrativas en el discurso de la Crónica mexicana y la Crónica mexicayotl de Hernando de Alvarado Tezozomoc", tesis de doctorado. Madison: University of Wisconsin-Madison.
- Cortés, Rocío. 2003. "Los capítulos perdidos de la *Crónica mexicana* de don Hernando Alvarado Tezozomoc". *Colonial Latin American Review* (12) 2: 149-167.
- Cortés, Rocío. 2008. "The Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco and Its Aftermath: Nahuatl Intellectuals and the Spiritual Conquest of Mexico", en *A Companion to Latin American Literature and Culture*, editado por Sara Castro-Klaren, 86-105. Malden: Blackwell Publishing.
- Costilla Martínez, Héctor. 2019. *Historia adoptada, historia adaptada. La crónica mestiza del México colonial*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Kruell, Gabriel. 2013. "Resucitando la Crónica X. Reconstrucción filológica de un fragmento inicial de la *Crónica mexicayotl* de Hernando de Alvarado Tezozomoc". *Tlalocan. Revista de Fuentes para el Conocimiento de las Culturas Indígenas de México* 19: 301-461.
- Navarrete, Federico. 2021. "Presentación del libro *Crónica mexicáyotl*", <https://www.youtube.com/watch?v=os9zH6HYZYg>.

**Ana Carolina Ibarra González y Pedro Marañón Hernández,
eds. 2021, 1519. *Los europeos en Mesoamérica*. México:
Universidad Nacional Autónoma de México.**

Isabel BUENO BRAVO
Universidad de Varsovia (Polonia)
buenobrisa@gmail.com

Ana Carolina Ibarra González y Pedro Marañón Hernández han reunido en esta obra diez trabajos magníficos sobre la mal llamada, a mi juicio, Conquista de México. En 1519. *Los europeos en Mesoamérica* se examinan, con una mirada renovada, los principales factores que contribuyeron a transformar Mesoamérica en la Nueva España, incardinada en una economía global y convertida en el principal activo de la monarquía española.

1519 es una fecha-marcador que cambió el conocimiento del mundo como se concebía hasta ese momento: algunos datos geográficos que apenas se sospechaban se confirmaron y de otros se tuvo noticia por primera vez. El Occidente europeo y las entonces Indias occidentales se miraron con perplejidad, dando lugar a una revolución que implicó cambios de todo orden. Fue un gran acontecimiento para unos y una enorme hecatombe para otros. Entre estos extremos apasionados se han movido las celebraciones, conmemoraciones, conquistas y encuentros que nos recuerdan los 500 años de la llegada de los europeos a Mesoamérica. Disfrutemos del amplio conocimiento sobre el tema de estos prestigiosos académicos, que ofrecen su punto de vista en torno a los hechos históricos que ocurrieron entre 1519 y 1521.

Iniciamos este fascinante recorrido de la mano de Guilhem Olivier, quien nos invita a repensar el papel que pudo jugar en el desarrollo de los acontecimientos la relación que los indígenas establecieron entre los españoles y el regreso del dios Quetzalcoatl, basándose en las principales fuentes del siglo XVI que recogen la creencia prehispánica del regreso de Quetzalcoatl, que el azar quiso que coincidiera en fecha y rumbo con la llegada de los europeos. Estos caprichos del destino dieron razones a unos para suponer que confundir a los europeos con los dioses motivó la “supuesta pasividad y la derrota de los mesoamericanos ante los invasores” (p. 12) y a



otros para indignarse porque admitir que “los indígenas pudieran confundir a los recién llegados con dioses representaría una opinión colonialista y denigrante hacia los pueblos originarios” (p. 13).

La revisión de las fuentes nahuas y europeas conduce a Olivier a reflexionar si ambas ofrecen un mismo significado sobre el término *dios*. Concluye que “el campo semántico de la palabra *téotl* era muy amplio” y que “la percepción que los mesoamericanos tenían de sus dioses era muy diferente de la concepción cristiana de la deidad” (p. 28), por lo que rechaza la supuesta pasividad indígena ante la llegada de los dioses y afirma que la identificación de los europeos con su polivalente manera de entender a las deidades y su relación con los hombres les permitió tomar acción e “integrar el tremendo impacto de la Conquista en el marco de sus propias categorías ancestrales” (p. 34). Estoy de acuerdo con la línea argumental de Olivier, pero echo de menos algún comentario sobre la actitud de los indígenas colaboracionistas, ya que los indios conquistadores compartieron el día a día con los europeos desde el principio.

Por su parte, Federico Navarrete Linares lanza una interesante pregunta: ¿quién conquistó México? A primera vista, la respuesta parece obvia, pero al analizar los hechos y ampliar el enfoque sobre los protagonistas no lo es tanto. Descartemos la simplicidad de una respuesta trasnochada, basada en la repetida frase de que el Imperio azteca fue conquistado por Hernán Cortés y un puñado de hombres debido a su superioridad moral, tecnológica, etcétera, que Navarrete Linares llama “colonialista”, un término que, desde mi punto de vista, es tan impreciso como la respuesta “clásica” a su pregunta. A lo largo del capítulo, el historiador hace afirmaciones genéricas que deben acreditarse (p. 39) y otras veces cita a prestigiosos autores como Tzvetan Todorov (p. 39), un renombrado lingüista, no antropólogo o historiador americanista, que en 1982 se interesó por aspectos como la cultura y la moral social, cuyos pensamientos plasmó en ensayos como *La conquista de América*. Afortunadamente, desde entonces ha llovido mucho en los avances de los estudios americanistas. Navarrete Linares ha contribuido a ellos y ha fomentado trabajos cada vez más multidisciplinarios que permiten confirmar o no las teorías desarrolladas hasta ahora.

Comparto con Navarrete Linares las certezas de que el mundo indígena no fue destruido y de que el desarrollo de la población novohispana fue paulatino, pero no me sorprende de la importancia de los actores indígenas en la Conquista y de los múltiples papeles que desempeñaron para conseguir sus objetivos al aprovecharse de la ignorancia de los españoles sobre

el terreno, la geopolítica y en definitiva del rico mundo que se presentaba ante ellos. Un ejemplo de la importancia de los indios conquistadores es la elaboración del *Lienzo de Tlaxcala*, donde este grupo indígena hizo desaparecer al resto de naturales que también posibilitaron la derrota mexicana. ¿Dónde están los artífices de las primeras e importantísimas alianzas que dieron origen a todas las demás? Me refiero a los totonacas. Estas omisiones resultan “comprensibles” para Navarrete Linares, pero criticables en las fuentes europeas. Tampoco concuerdo con la utilización de un lenguaje presentista y descontextualizado para describir hechos del siglo XVI, porque el silencio sobre Malintzin no responde a ninguna incertidumbre colonialista y patriarcal, sino al papel social de la mujer en una época muy alejada de la actual. Ahora bien, me llama la atención el silencio del autor sobre el otro intérprete de Cortés: Jerónimo de Aguilar.

De vuelta a la realidad ya conocida de la mayoría indígena en la conquista de Tenochtitlan y otras posteriores, echo de menos su ausencia de responsabilidad en los eventos atribuidos al exiguo número de españoles que, desde el principio, “se hicieron por completo dependientes del apoyo de sus aliados: guerreros, cargadores, guías, espías, cocineros y mujeres indígenas” (p. 56), idea que comparto plenamente. Hace muchos años que nadie niega la importancia de los aliados indígenas en la Conquista, y por lo menos desde 2004 son numerosas las publicaciones que así lo demuestran a ambos lados del Atlántico. Navarrete Linares también incide en la “imposición igualmente intolerable de la lengua española” (p. 65), pero lo cierto es que esta idea pertenece también a esa serie de mantras que se repiten sin que se compruebe su veracidad. A pesar de que hubo varias cédulas para anular las lenguas indígenas, los reyes españoles no las aprobaron, sino que durante la Independencia y el porfiriato se quisieron prohibir las lenguas y las costumbres de los pueblos originarios porque chocaban con la idea de progreso de las elites políticas, en las que la identidad indígena no tenía cabida. Sorprende que la actual Constitución mexicana no establezca cuál es la lengua oficial de México.

En el tercer capítulo, Eduardo Matos Moctezuma propone las “Posibles causas de la caída de Tenochtitlan y Tlatelolco” a partir de cuatro aspectos bien definidos. El primero es el factor psicológico, representado en los conocidos presagios que “se presentaban como amenazas y portadores de malas señales” (p. 74) y la muerte de los dirigentes indígenas. El descabezamiento de los gobiernos locales, además de los de Tenochtitlan y Texcoco, y las luchas internas de la Triple Alianza requerían tiempo que el im-

perio ya no tenía. El factor económico-político fue determinante para concitar el apoyo de los indígenas, que vieron en los españoles un elemento facilitador para liberarse de la explotación económica y la violencia mexicana. La fuerza militar es el tercer factor, sin olvidar la participación indígena en el desenlace de los hechos. Por último, Matos Moctezuma resalta la importancia de las epidemias que incidieron de manera fatal en la salud de los asaltados y en el resultado final.

Gisela von Wobeser trata este polémico aspecto en su capítulo sobre el “Impacto demográfico y ambiental del encuentro de dos mundos en Nueva España” y explica por qué América era un territorio virgen para los patógenos que arribaron junto a los africanos, europeos y asiáticos. Ellos no sólo trajeron nuevas enfermedades, sino también especies de plantas y animales que influyeron en la configuración del rostro de la Nueva España, al igual que el impacto demográfico. La combinación de ambos factores tuvo importantes consecuencias económicas, sociales y de congregación demográfica. A pesar de la incidencia devastadora de las enfermedades, en una población multiétnica y multicultural, enriquecida por tantos aspectos idiosincráticos distintos, los indígenas siguieron siendo el sector mayoritario. En relación con los cambios medioambientales, la introducción de nuevos cultivos y ganado transformó paisajes y geografías que obligaron a modificar leyes y ordenanzas en un intento de equilibrar la convivencia.

Analizar a profundidad cómo afectó la llegada de los españoles a la economía prehispánica y sus estructuras, y cómo ésta se insertó en los usos económicos del viejo continente le corresponde a María del Pilar Martínez López-Cano. Como sabemos, en la primera mitad del siglo XVI la economía mesoamericana se basó en la esclavitud indígena y la encomienda que proporcionó mano de obra gratuita. Aunque a partir de esta fecha ambas se abolieron, la gran mortalidad producida por las epidemias mermó esta mano de obra que no empezó a recuperarse sino hasta mediados del siglo XVII: “A pesar de las catástrofes demográficas [...] el área se mantendría durante el periodo colonial como la más poblada del continente” (p. 152). Este hecho incidió directamente en la economía. Por un lado, la escasez de mano de obra aumentó la entrada de esclavos africanos que tampoco fue la solución por su alto coste. Por el otro, fue necesario organizar un sistema de repartimiento en el que los pueblos de indios aportaban trabajadores en turnos semanales a cambio de un salario.

Mientras la sociedad novohispana se recuperaba, los cambios sociales y económicos encumbraban a grandes mercaderes y hacendados que

influyeron en las elites políticas gracias a su fortuna. Como explica Martínez López-Cano, la introducción de nuevos cultivos, ganado, técnicas y herramientas fue transformando no sólo la economía, sino también paisajes y geografías. La agricultura tradicional indígena permaneció junto a los latifundios, aunque adoptó nuevos cultivos y animales. Esta producción tuvo una doble función: satisfacer las necesidades de la comunidad e insertarse en la economía de mercado.

El crecimiento económico de la Nueva España, sobre todo con la minería y la Ruta de la Seda, que la conectaba directamente con Sevilla por el puerto de Veracruz y con Manila por el puerto de Acapulco, hizo de ella, en palabras de Martínez, “la joya más preciada de la corona en el siglo XVIII” (p. 151). Un siglo después, Alexander von Humboldt, deslumbrado con la belleza obtenida gracias a su riqueza, la bautizó como “la ciudad de los palacios”. Su brillo económico llegó a todos los rincones del mundo conocido y dio origen a la primera etapa de la globalización.

Oscar Mazín, en una magnífica síntesis, analiza los “Supuestos peninsulares de la conquista de América” a partir de cinco ejes articuladores o “supuestos peninsulares”. Se trata de factores que han definido la llamada Conquista de México, que en realidad fue la implantación de procesos históricos que se desarrollaron en Europa entre los siglos VI y XV. Mazín nos recuerda que para entender la Conquista hay que conocer los movimientos sociopolíticos y económicos que acontecían en Europa y que impregnaban a los personajes que participaron en la efeméride que ha dado origen a esta obra. Por un lado, explica que las monarquías española y portuguesa crecieron por aglutinación de provincias que asimilaban con todas sus características culturales y étnicas. Por el otro, la ampliación de los dominios europeos, emprendida por ambas monarquías y seguida por otras, tuvo su origen en la expansión “natural” de la economía de los siglos XV y XVI. La vocación marinera de España y Portugal hizo que se lanzaran a buscar la preciada Ruta de la Seda por un camino inexplorado. El historiador recuerda que desde antiguo la península ibérica había sido parte de importantes rutas comerciales por el Mediterráneo y que atrajo a culturas tan poderosas como la romana y la árabe que explotaron sus recursos durante siglos de conquista.

Entre los siglos XI y XV, la dominación árabe de la península propició que las huestes cristianas lucharan contra el islam. A la acción bélica siguió la repoblación de los territorios conquistados y una actividad comercial, una triada que se repetiría en América. A los enclaves fundados se les

dotaba de entidad jurídica, un eco de la impronta del Imperio romano. La cultura mediterránea valoraba el orden y el saber, por lo que fue capaz de integrar culturalmente a judíos, árabes y cristianos, sobre todo mediante sus escuelas de traductores. Un factor decisivo en la conservación de las lenguas indígenas y sus costumbres es que “en gramáticas, diccionarios y cartillas [...] se gestó un pensamiento original a causa de la integración al filo del tiempo de un orden social de orígenes americano, europeo, africano y asiático” (p. 89).

Todas estas acciones fueron simultáneas a la cristianización, entendida en el contexto del siglo XVI como la enseñanza del mensaje cristiano para quien no lo era, como había sucedido con musulmanes y africanos. Por lo tanto, el modelo trasladado a Mesoamérica no fue creado expresamente para ese territorio, sino que “la cristianización supone, pues, la hispanización entendida como asimilación cultural porque no fue de ninguna manera ajena al derecho, a la convivencia de siglos con otras lenguas, religiones o al arte” (p. 93). De tal manera que “la religión de las Indias fue vista como un estilo evolutivo de vida y pensamiento común, por lo que hay que entenderla hoy como un sistema de integración cultural y no como una arena de combate cósmico de mundos antagónicos o necesariamente antitéticos” (p. 94).

Encuadrado en la tradición mediterránea de dotar a los espacios de entidad jurídica con documentación muy precisa está el interesantísimo registro que presenta Rodrigo Martínez Baracs, el “Pedimiento de la comunidad al cabildo de la Villa Rica de la Vera Cruz”. Fechado el 20 de junio de 1519, este pedimiento es el documento escrito por los españoles más antiguo en México. Cortés y los hombres que le acompañaban pidieron que el primero fuera ratificado como capitán general y justicia mayor, y que, una vez concluida la aventura, fuera nombrado gobernador conquistador. Cortés pretendía aventajar a Diego Velázquez, gobernador de Cuba, que también suspiraba por el cargo de adelantado. El primero en ser ratificado por el rey gozaría de poder sobre la tierra conquistada.

Martínez Baracs llama la atención sobre dos asuntos. Por un lado, que Francisco de Saucedo llegó antes de conocer este documento e informó a tiempo a Cortés de las intenciones de Velázquez. Por el otro, el hecho de que el documento se firmara en la isla de Uluacan, a pesar de la sospecha más que fundada de que “era tierra firme y de enorme importancia y riqueza” (p. 108), encierra el deseo de evitar que Velázquez, en caso de ser reconocido como adelantado de la isla de Yucatán, reclamara también Uluacan.

Martínez Baracs duda que Cortés tuviera prohibido poblar y conquistar. Sin embargo, así lo confirman Bernal Díaz del Castillo —“porque secretamente el Diego Velázquez enviaba a rescatar, y no a poblar” (1984, I: 112)— y el mismo Cortés (1963, 5) en su primera Carta de Relación. Ello lo obligaba actuar no sólo con astucia, sino también con diligencia.

Al hilo de los avatares acaecidos con la publicación de este valioso documento, comparto con el autor que nuestro trabajo como investigadores debe centrarse en encontrar pruebas documentales que aclaren la naturaleza de los hechos y que involucrarnos en polémicas y discusiones vacías o sesgadas sólo nos distrae del camino a seguir. Es necesario tener en cuenta los trabajos de nuestros colegas, sean de la nacionalidad que sean, porque la indiferencia hacia las obras publicadas fuera de nuestras fronteras no sólo empobrece y retrasa los avances de una comprensión global de los acontecimientos, sino que lleva a proclamar como nuevas algunas verdades que ya son muy viejas.

Dentro de la ancestral tradición ibérica de conservar el saber y potenciar las escuelas de traductores, Berenice Alcántara Rojas desmenuza la importancia capital de esta labor en el desarrollo de la Conquista en “Intérpretes y traductores. Mediadores culturales en tiempos de conquista y de dominación”. La historiadora anota que en el relato de los acontecimientos que se desencadenaron con la llegada de los españoles a tierras americanas se suelen olvidar las fuentes que elaboraron los indígenas y la visión que nos legaron. Incluso en la vorágine revisionista de la Conquista de los últimos años o en los espacios dedicados a conmemorar los 500 años del desembarco de Cortés en las arenas mesoamericanas, los “hombres y mujeres que actuaron como mediadores culturales y que hicieron viable la comunicación entre mundos que, en un principio, no tenían la menor idea el uno del otro” (p. 187) tampoco han sido suficientemente valorados.

Al principio del contacto, la comunicación fue un auténtico “diálogo de sordos” (p. 190), a pesar de lo cual se estableció un “discurso colonial” (p. 191) en el que los europeos difundieron sus ideas sobre las tierras nuevas y sus habitantes, y llevaban a cabo actos jurídicos tan importantes como la lectura del requerimiento, que hacía imprescindible la presencia de estos puentes de comunicación, cuyas concepciones del mundo eran tan diferentes. Quizá el binomio compuesto por el náufrago español Jerónimo de Aguilar y la indígena Malintzin, vendida como esclava a los mayas, sea el ejemplo paradigmático de cómo los europeos pasaron su mensaje por el tamiz de la cosmovisión y la geopolítica indígena.

Aparte de fungir como intérpretes, los indígenas que por voluntad propia apoyaron a los europeos en la aventura americana, como Malintzin, con el paso del tiempo se convirtieron en villanos de un nuevo discurso que los señalaba como traidores a una patria y a una identidad que en el siglo XVI era inexistente. Aunque el papel de esta mujer fue muy importante para la empresa española, tampoco debemos arrogarle facultades que correspondieron a otros artífices indígenas, también ignorados con frecuencia. Por ejemplo, Alcántara Rojas afirma que la intérprete

indicó a los españoles con qué pueblos debían aliarse y con cuáles no. Ella fue la que medió y consiguió la gran mayoría de las alianzas entre los españoles y muchos pueblos indígenas, comenzando por Zempoala y en particular con Tlaxcala [...]. Marina negociaba y buscaba alimentos para las huestes españolas y los crecientes ejércitos aliados (p. 197).

Estas acciones corresponden al *tlatoani* de Cempoala, quien definió el itinerario de Cortés y logró la alianza con los tlaxcaltecas.

Junto a los primeros intérpretes que aprendieron la lengua de Castilla, también es reseñable la labor de los frailes que se esforzaron en conocer las lenguas autóctonas para trasladar su mensaje evangelizador. Crearon escuelas donde los indígenas se prepararon para actuar como intermediarios de un mundo nuevo para todos y desempeñar importantes labores dentro de la organización administrativa y política virreinal. La impagable labor de los intérpretes pronto se institucionalizó, reglamentó y remuneró en la Nueva España y “les permitió reafirmar lo propio y apropiarse de lo ajeno, limitando de formas sutiles, pero no por ello menos importantes, el avance y el impacto del proyecto colonial” (p. 208-209).

El saber no sólo se concentraba en las cortes que auspiciaban el coleccionismo y la traducción, la actividad evangelizadora también se interesó en el conocimiento de los pueblos a convertir para hacer su trabajo con mayor eficacia. En esta línea, Antonio Rubial García reflexiona sobre el polémico tema de la evangelización y su repercusión en la conquista en el capítulo “La evangelización novohispana. Entre globalización y conquista”.

Rubial García contextualiza la actuación de las órdenes que llegaron a América en una bien desarrollada síntesis de su origen y evolución en el “viejo mundo”, y su relación con la política y el poder. Esta compleja asociación tuvo un éxito inesperado en las tierras halladas más allá de la mar oceánica. Los religiosos apoyaron la empresa desde España y no dudaron en

embarcarse rumbo a lo desconocido con Cristóbal Colón, se afanaron en difundir su mensaje y no vacilaron en denunciar a los encomenderos poco escrupulosos; todo en un complejo equilibrio que no perjudicara sus intereses políticos ni los de los europeos. Por ello el proceso evangelizador no puede estudiarse como un fenómeno aislado, que no tuvo que ver con la conquista material. Las órdenes religiosas actuaron como intermediarias de ambos mundos al desarrollar una labor concentradora y apaciguadora en situaciones de reorganización de poblaciones y una importantísima tarea educativa al formar a los futuros evangelizadores, alcaldes y funcionarios de la nueva sociedad. Los religiosos lucharon por sus intereses mundanos y no dudaron en utilizar a las comunidades que estaban bajo su “protección” para poner de manifiesto que la evangelización fue “un eficiente método de conquista y sujeción [...] un eslabón más del largo proceso expansionista de Eurasia sobre el mundo” (p. 183-184).

Pablo Escalante Gonzalbo cierra estas magníficas aportaciones con su trabajo sobre el cambio que sufrieron “Los pueblos de indios en el siglo XVI” en relación con la cultura, la liturgia y el sincretismo. Es conocido el celo de los europeos por extirpar la idolatría de los pueblos que no practicaban el cristianismo. Sin embargo, muchos testimonios de la religión antigua pervivieron mientras se construía la sociedad novohispana, que no era otra cosa que la convivencia de los rasgos autóctonos, europeos y africanos. Para ordenar esta explosiva realidad, la administración colonial creó los pueblos de indios, que correspondían a los antiguos *altepeme* o entidades políticas prehispánicas, en los que sobrevivieron muchos factores, como la lengua, el sistema de barrios y la organización social. Sin embargo, la interacción con los nuevos usos y costumbres importados de Europa obligó a una flexibilidad, ambivalencia y oscilación que permitió la supervivencia de algunos rasgos identitarios mediante la yuxtaposición de elementos que funcionaron en un mismo sistema semántico y adquirieron una nueva significación. La labor de las órdenes mendicantes marcó el desarrollo de los pueblos de indios y éstas se erigieron como mediadoras entre las comunidades indígenas y la administración virreinal.

La implicación de los naturales en la construcción de los conventos posibilitó la supervivencia de códigos culturales prehispánicos gracias a la negociación de los frailes con la elite indígena y la activa participación de los nativos para fidelizarlos con un ceremonial que no les era del todo ajeno. Estos espacios sagrados fueron un reflejo del desarrollo de la nueva sociedad más allá del ámbito religioso que, por medio de sus escuelas de artes y oficios,

acercó a los indígenas a la nueva realidad, permitió su integración y potenció un sentimiento de pertenencia que perdura hasta nuestros días.

El hermoso recorrido que proporciona la lectura de estos interesantes trabajos fue fruto del ciclo de conferencias “El historiador frente a la historia”, del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, en el que los autores compartieron su amplio conocimiento de la época con los asistentes. Hoy, gracias a la labor de los coordinadores, los lectores podemos disfrutar de la visión global de un hecho histórico y trascendental que suele presentarse aislado. En *1519. Los europeos en Mesoamérica* se muestra el nuevo rostro de los acontecimientos que parecían sabidos y se ofrecen nuevas propuestas para el debate y la reflexión.

BIBLIOGRAFÍA

- Díaz del Castillo, Bernal. 1984. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2 v. Edición de Miguel León-Portilla. Madrid: Dastin.
- Cortés, Hernán. 1963. *Cartas de relación de la Conquista de México*. México: Porrúa.

Gordon Whittaker. 2021. *Deciphering Aztec Hieroglyphs. A Guide to Nahuatl Writing*. Londres: Thames & Hudson.

Rogelio VALENCIA RIVERA

<https://orcid.org/0000-0003-2795-2880>

Investigador independiente.

rogelio.valencia.rivera@gmail.com

El libro escrito por Gordon Whittaker, titulado *Deciphering Aztec Hieroglyphs. A Guide to Nahuatl Writing* —enfocado en el estudio de la escritura náhuatl— puede ser considerado como una gran contribución a los estudios gramatológicos, es decir, a aquellos dedicados al análisis y estudio de los sistemas de escritura. El libro se centra en analizar un sistema de escritura que durante muchos años fue considerado como un sistema no fonético o incompleto, debido a ciertos prejuicios por parte de los investigadores de la cultura mexicana (Nicholson 1973; Lacadena García-Gallo 2008, 2; Zender 2008, 24-31), ya que pensaban que la presencia de fonetismo dentro de la misma se debía a la influencia del alfabeto latino (Seler 1893, 1904; Dibble 1960) o consideraban que el sistema no tenía la madurez suficiente para poder escribir cualquier frase procedente de la lengua náhuatl (Prem 2008, 14). Los visionarios trabajos de Joseph Marius Alexis Aubin, realizados en 1849 y 1851, posteriormente publicados como un libro en 1885¹ (Giasson 2002, IX), en los cuales se describe el funcionamiento de este sistema de escritura y se la define como logo-silábica, fueron descartados y olvidados por los especialistas de esta cultura, muy inclinados a mezclar la escritura con la iconografía, en lo que actualmente se denomina como “sistema abierto de escritura”, hasta que en 2008, el investigador Alfonso Lacadena García-Gallo los recuperó y les dio el peso específico que poseen dentro de la historia de los sistemas de escritura, ya que, con toda honestidad, se puede asegurar que los trabajos de Aubin están a la altura de los de Yuri Valentínovich Knorozov (1952, 1958) para la escritura maya, pues constituyen el

¹ En 2002 se publicó una traducción al español del libro de Aubin de 1885 por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México (por cierto, hay una errata en la versión en español, pues indica que el libro de Aubin se publicó en 1884, cuando en realidad apareció al año siguiente).



desciframiento del sistema de escritura náhuatl.² Pese a la afirmación del autor del libro objeto de esta reseña, su libro no constituye el primero dedicado por completo al sistema de escritura náhuatl (Whittaker 2021, 9). Es, sin duda, el primero escrito en inglés dedicado a este tema, pero existen otros dos escritos antes por Aubin, uno en francés (Aubin 1885) y otro en español (Aubin 2002), dedicados por completo al sistema de escritura náhuatl.³

El libro se compone de siete capítulos más un apéndice que indica al lector donde aprender más acerca del sistema de escritura, así como una breve bibliografía. El texto tiene un carácter mixto, ya que, por una parte, su enfoque es el de un manual de aprendizaje del sistema de escritura, dado que incluye muchos ejemplos de aplicación de los principios indicados en el texto y ejercicios al final de cada capítulo; pero por el otro, aporta la información de un ensayo que describe el sistema de escritura, en el que destaca la descripción de sus mecanismos de funcionamiento, los cuales han sido establecidos desde la perspectiva de un investigador que ha realizado el estudio de otros sistemas de escritura del mundo. Una cosa que va en detrimento del empleo del libro como un manual de aprendizaje es la ausencia de un signario, es decir, de una tabla en la que se muestren todos los signos⁴ que emplea el sistema de escritura, con el fin de que el futuro aprendiz se familiarice con ellos y los pueda emplear para realizar la lectura de textos por su cuenta. Supongo que es este enfoque, de manual de aprendizaje, el que ha hecho que el autor no incluya citas que permitan al lector conocer el origen de varias de las aseveraciones y lecturas que presenta en el texto y que posteriormente no incluye en su bibliografía, pues esta es muy somera.

² Extrañamente, Whittaker interpreta que Lacadena y Zender consideran el trabajo de Aubin como equivalente al de fray Diego de Landa en relación con su descripción de la escritura maya, cuando en sus trabajos se puede apreciar claramente que en realidad lo equiparan al trabajo de desciframiento de Knorozov, por lo que ambos consideran a Aubin el verdadero descifrador del sistema de la escritura náhuatl (Whittaker 2009, 50-51).

³ También existen los libros de Joaquín Galarza de 1979 y el libro de Eduard Seler de 1893 (reeditado y traducido al inglés en 1904), dedicados al mismo tema, aunque sus enfoques se encuentran muy alejados de los estudios gramatológicos. Particularmente, el trabajo de Seler es muy importante, ya que identifica compuestos nominales, topónimos, unidades de medida y signos de suelo, entre otros elementos de la escritura.

⁴ Muy probablemente habrá que esperar algunos años para tener un signario completo de la escritura náhuatl, ya que tampoco lo tenemos para la escritura maya, sobre la que se lleva trabajando desde hace bastantes años, pero sí que sería importante tener listas con los silabogramas, numerales y los logogramas más importantes y frecuentes.

La introducción y el primer capítulo del libro sitúan perfectamente la visión que tiene el autor acerca de lo que se entiende por escritura, ya que en los estudios mesoamericanos ha existido, históricamente, un debate acerca de la existencia de sistemas de escritura cerrados —aquellos que sólo consideran como escritura a los sistemas glotográficos— y sistemas de escritura abiertos —aquellos que consideran la existencia de la sema-siografía (Boone 1994)—. El autor deja muy claro (Whittaker 2021, 9-11) que la escritura náhuatl es un sistema glotográfico, el cual está esencialmente ligado a la lengua náhuatl y que difiere de la iconografía y los sistemas de notación numérica (Whittaker 2021, 9-11), alejándolo del concepto de “escritura sin palabras” usado por algunos autores (Boone 1994). Considera que la iconicidad de los elementos escriturarios ha sido una interferencia en el establecimiento del sistema, dado su parecido formal con elementos iconográficos (Whittaker 2021, 9), pero aclara que la iconografía “se interpreta con las palabras del observador, mientras que la escritura se lee con las palabras del autor” (Whittaker 2021, 23). De acuerdo con el autor, todos estos sistemas deben de considerarse de manera integrada, ya que cada uno aporta información que complementa al otro (Whittaker 2021, 23), siendo el contexto la herramienta que permite diferenciar a los distintos elementos de una composición (Whittaker 2021, 28). Lo único que puedo objetar a esta idea es el haber dejado a la oralidad fuera de los componentes que integran el sistema de comunicación nahua, en particular, y de los sistemas de comunicación mesoamericanos, en general, ya que muy probablemente fue éste el medio integrador del resto.

Como bien indica el autor, el sistema de escritura náhuatl está orientado a la escritura de nombres (Whittaker 2018; 2021, 10), es decir, que prioriza la escritura de los nombres de personas, de lugares y de elementos culturales, tales como títulos de cargo, profesiones, días, meses o años, aunque, como bien han señalado el autor y otros investigadores, existen algunas frases escritas empleando este sistema de escritura, sobre todo en el *Códice Xolotl*⁵ y en el *Telleriano-Remensis* (Davletshin 2009; Whittaker 2021, 110-121). Otras características interesantes de este sistema de escritura, señaladas por el autor, son que el orden de lectura del sistema

⁵ Recomiendo la lectura del trabajo de Marc Thouvenot (1987) relacionado con los signos de escritura del *Códice Xolotl*.

viene dictado en muchos casos por razones estéticas (Whittaker 2021, 32) y que ciertos elementos iconográficos, tales como el tamaño de los signos o su color, forman parte integral de las lecturas de los signos (Whittaker 2021, 93-97).

Aunque el libro muestra en general, con gran nivel de detalle, los principios que rigen al sistema de escritura náhuatl, algún aspecto de los tratados en el texto se podría haber analizado con mayor profundidad. Por ejemplo, el autor indica que el predominio de lecturas fonéticas de los documentos coloniales que emplean este sistema de escritura se debe a la influencia del contacto con el alfabeto latino (Whittaker 2021, 47, 125), pero en ningún momento indica cuáles son los motivos que le inducen a pensar que esto sea así. Un estudio reciente se dedica específicamente a presentar evidencias que validan la existencia de fonetismo en monumentos pétreos nahuas procedentes de la época prehispánica, así como de códices coloniales tempranos y que descartan que el contacto con el alfabeto traído por los españoles haya sido la causa de una mayor presencia de lecturas fonéticas y no logográficas en documentos tardíos (Velásquez García 2019). Una de las posibles razones de esta diferencia en la cantidad de signos fonéticos empleados en algunos de esos documentos se puede explicar por la presencia de diferentes escuelas de escribas, las cuales emplean el sistema de escritura de manera un poco distinta entre sí. Esto ocurre también en el área maya, pues los textos de las Tierras Bajas del norte de la península de Yucatán son marcadamente más fonéticos que los que proceden del sur de dicha península (Lacadena García-Gallo 2008, 1; Houston 2012, 201). Si nos fijamos en los ratios de empleo de silabogramas y complementos en el *Mendoza*, el *Códice en Cruz*, el *Códice Xolotl*, la *Tira de la Peregrinación* y la piedra de Tizoc éste es muy parecido; es en los documentos catastrales y en los censos donde el empleo de estos elementos aumenta significativamente, debido probablemente a que en éstos se deben transcribir los nombres de las personas desconocidas que deben pagar impuestos (Davletshin, comunicación personal, 2019).

El otro tema sobre el que creo que merece la pena ahondar en el análisis de este libro es en la comparación que el propio autor establece entre sus métodos de análisis y los de lo que él llama el grupo de académicos en estudios mayas o Grupo Maya. Aunque originalmente los trabajos de Lacadena García-Gallo (2008) y Zender (2008) establecían una gran similitud entre el sistema de escritura náhuatl y el sistema de escritura logo-silábico maya, trabajos más recientes (Lacadena García-Gallo 2018; Velásquez García

2019; Davletshin 2021)⁶ han acercado los principios de funcionamiento de la escritura náhuatl de este grupo a los de Whittaker, salvo en algunos aspectos que señalaré más adelante. Si tomamos en consideración las propuestas más recientes elaboradas por el Grupo Maya (Velásquez García 2019; Lacadena García-Gallo 2018; Davletshin 2021; Valencia Rivera 2021), las diferencias plasmadas en el cuadro de la página 130 del libro de Whittaker se reducen considerablemente, pues el Grupo Maya acepta la presencia de sílabas cerradas (VC) (Davletshin 2021, 52-53) y de sílabas completas (CVC) (Davletshin 2021, 70), la presencia de indicadores fonéticos (Davletshin 2021, 70) y de abreviaturas complejas (Davletshin 2021, 70), la reduplicación silábica (Davletshin 2021, 55), la complementación de logogramas con logogramas homófonos (Cossich Vielman 2018; Lacadena García-Gallo 2018; Davletshin 2021, 69) y el uso del color y del tamaño como logogramas (Davletshin 2021, 49). Asimismo, los dos grupos consideran que la glotalización y la longitud vocálica, no se marcaban en la escritura (Lacadena García-Gallo y Wichmann 2008; Davletshin 2021, 56; Whittaker 2021, 58). La única diferencia importante que presentan ambos sistemas se encuentra en la manera en la que se conceptualiza el empleo de las sílabas y de los logogramas en ambos. Para la Escuela Maya, la escritura náhuatl es del tipo logo-silábico, se compone de silabogramas y de logogramas. Los silabogramas son signos del sistema de escritura que pueden ser abiertos, CV (Davletshin 2021, 48-49), donde V indica cualquier vocal y C cualquier consonante existentes en la lengua que se representa con los símbolos del sistema de escritura; cerrados VC (Davletshin 2021, 52) y —en algunos pocos casos— completas CVC (Davletshin 2021, 70). El origen de estas sílabas se obtiene por acrofonía, es decir, sus valores de lectura se corresponden con los sonidos iniciales de aquello que nombran (Davletshin 2021, 49). En cambio, los logogramas son signos que representan palabras completas de la lengua, a las que se asocian los sonidos y el significado de éstas. En algunas situaciones, los logogramas pierden, de forma temporal, su valor semántico, para ser empleados de forma puramente fonética, usando un principio denominado de Rebus, el cual fue identificado por el mismo Aubin (1885, 32, 41) para la escritura náhuatl, término que Whittaker (2009, 62) ha rechazado en trabajos anteriores, así

⁶ El trabajo de Davletshin fue presentado a la comunidad científica de manera informal en 2014, pero debido a problemas para su publicación original, fue finalmente publicado en el año 2021.

como en el libro objeto de la presente reseña (Whittaker 2021, 127-128), por lo que Davletshin lo denomina “lectura prestada” (Davletshin 2021, 69), con el fin de evitar las connotaciones que Whittaker le atribuye. Este recurso se empleaba y se emplea de forma habitual en otros sistemas de escritura del mundo y particularmente de Mesoamérica, como en el sistema maya de escritura. En el ejemplo ilustrado en la Figura 1, se puede apreciar al dios maya K’awiil, una de cuyas características principales es poseer un pie con la forma de una serpiente. En el texto asociado a la imagen se escribe lo siguiente: **1 OK-ki CHAN-na K’AWIL-la K’UH**, *juun ook chan K’awiil k’uh*, ‘el dios K’awiil con un pie de serpiente’. Lo interesante es que el logograma que se emplea para escribir CHAN, ‘serpiente’, no es el que se emplea para designar a ese reptil, sino que se usa el logograma homófono CHAN, ‘cielo’, en lo que constituye el empleo de mecanismo de Rebus o de lectura prestada. Posiblemente, se emplea este logograma debido a la relación de este dios con lo celeste (Valencia 2022), lo que constituiría un doble juego semántico, empleando un mecanismo que Whittaker denomina *graphic syllepsis* en su texto (Whittaker 2021, 136-141).

Según nos explica Whittaker en su libro, el sistema náhuatl de escritura se compone de logogramas o signos palabra y de fonogramas, los cuales son típicamente silabogramas, pero los logogramas pueden tener un valor secundario que consiste en sólo parte del valor fonético del mismo, obtenido mediante acrofonía o de todo su valor fonético, pero sin su carga semántica (Whittaker 2021, 53-55). Esto imposibilita, por definición, la aparición del principio de Rebus, ya que Whittaker considera que todos los signos del sistema pueden tener valores completos o parciales de lectura y que la única diferencia entre fonogramas y logogramas es que estos últimos sólo lo son en caso de mantener su valor semántico asociado. Por lo tanto, concluye que la distinción entre signos CV y signos no-CV usados fonéticamente es arbitraria (Whittaker 2021, 128). Desde mi punto de vista, esto implica que, dentro del esquema de Whittaker, los signos de escritura náhuatl se comportan como el alfabeto, es decir, son elementos visuales con equivalencias fonéticas donde el significado original de los mismos va perdiendo peso o se ha perdido definitivamente, con el fin de emplearlos de forma puramente fonética. Esto podría ser cierto, pero me parece extraño que esto ocurra cuando el referente asociado al logograma sigue estando presente, ya que, como se ha indicado con anterioridad, la iconicidad de los signos de este tipo de escritura es muy alta, pues ninguno de los sistemas de escritura de Mesoamérica llegó a sufrir procesos de cursivización, es decir, de creación

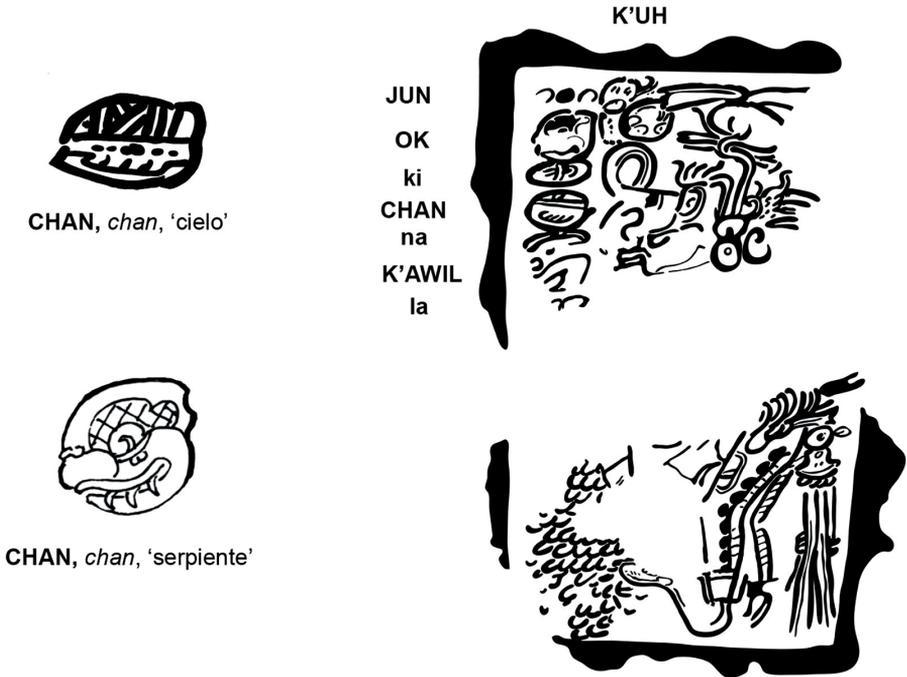


Figura 1. Tapa de Bóveda 1 de Dzibilnocac, se incluyen los ejemplos de los logogramas CHAN, *chan*, 'cielo' y CHAN, *chan*, 'serpiente'. En la parte inferior del dibujo se puede apreciar a una serpiente sustituyendo a uno de los pies del dios. Dibujos de Rogelio Valencia Rivera

de caracteres cursivos (Houston 2012, XIX). Algunos estudios establecen que este tipo de procesos de cambio se suelen dar cuando un sistema de escritura se adapta a una lengua para la cual no fue concebido (Salomon 2012, 126), lo cual podría validar las ideas de Velásquez García, quien señala que posiblemente la lengua original para la cual se creó el sistema no fuera el náhuatl (Velásquez García 2019, 115-116). Volviendo a la propuesta de Whittaker, dentro de su descripción, cualquier signo es empleado para reproducir cualquier parte de su logograma original, aplicando además principios de duplicación, complementación de nasales, reducción y aplicación de radicales de composición de palabras. Esta tendencia a la fonetización del sistema se puede deber al hecho de que el autor emplea las glosas castellanasy nahuas asociadas a los textos del sistema náhuatl de escritura como si fueran transliteraciones de los mismos y no sus transcripciones, o a que,

efectivamente, el sistema de escritura de los nahuas estuviera tomando un cariz completamente fonético. Esta decisión, en cuanto a cómo funciona este sistema de escritura, explicaría también por qué el autor no incluye ningún silabario como parte de su texto, ya que no considera su existencia, aunque algunos signos nunca se emplean como logogramas, es decir, nunca se emplean usando su carga semántica, como puede ser el signo que muestra unos dientes y cuya lectura es **tla(n)**. Esta decisión del autor también produce algunas confusiones, como la de establecer complementos semánticos que en realidad operan como complementos fonéticos. Tal es el caso del ejemplo de la página 78, en el que indica que la mofeta o zorrillo actúa como complemento semántico de la planta llamada epazote, cuando lo único que los une es el parecido de los sonidos de sus correspondientes logogramas, **EPA(TL)** para zorrillo y **EPAZO(TL)** para el epazote, no hay ningún tipo de relación semántica entre ambas palabras, sólo fonética.

Definitivamente, las aportaciones al estudio del sistema de escritura náhuatl por parte de Whittaker son muy importantes y la claridad, extensión y detalle con la que las explica nos permiten establecer comparaciones con las aportaciones de otros estudiosos del mismo. El libro resulta una valiosa contribución al avance del conocimiento de la escritura náhuatl y será la continuidad de los trabajos de su autor y de otros investigadores los que vayan aportando más luz acerca de cómo funcionaba este interesante sistema de escritura.

BIBLIOGRAFÍA

- Aubin, Joseph Marius Alexis. 1885 [1849-1851]. “Mémoires sur la peinture didactique et l’écriture figurative des anciens Mexicains”. En *Mission Scientifique au Mexique et dans l’Amérique Centrale, Recherches Historiques et Archéologiques, Première Partie: Histoire*, editado por M. E. T. Hamy, 1-106. París: Imprimerie Nationale.
- Aubin, Joseph Marius Alexis. 2002. *Memorias sobre la pintura didáctica y la escritura figurativa de los antiguos mexicanos*, editado por Patrice Giasson. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Boone, Elizabeth Hill. 1994. “Introduction: Writing and Recording Knowledge”. En *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, editado por Elizabeth Hill Boone y Walter Mignolo, 3-26. Durham y Londres: Duke University Press.

- Cossich Vielman, Margarita Victoria. 2014. “El sistema de escritura jeroglífica náhuatl: análisis epigráfico de los onomásticos de cinco documentos del siglo XVI de Tepetlaoztoc”. Tesis de maestría. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Filológicas-Posgrado de Estudios Mesoamericanos.
- Davletshin, Albert. 2009. “Complementos fonéticos en la escritura jeroglífica azteca”. Ponencia presentada en el XII Mesoamerikanisten-Tagung, 30 de noviembre-1 de febrero. Bonn: Universität Bonn.
- Davletshin, Albert. 2021. “Descripción funcional de la escritura jeroglífica náhuatl y una lista de términos técnicos para el análisis de sus deletreos”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 62: 43-9.
- Dibble, Charles E. 1960. “Spanish Influence of the Aztec Writing System”. *Homenaje a Rafael García Granados*, 171-178. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Galarza, Joaquín. 1979. *Estudios de escritura indígena tradicional azteca-náhuatl*. México: Archivo General de la Nación/Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Giasson, Patrice. 2002. “Introducción”. En *Memorias sobre la pintura didáctica y la escritura figurativa de los antiguos mexicanos*, editado por Patrice Giasson, vii-xiv. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Houston, Stephen D. 2012. “Preface”. En *The Shape of Script. How and Why Writing Systems Change*, editado por Stephen D. Houston, xiii-xxiii. Santa Fe: SAR Press.
- Knorozov, Yuriy Valentinovich. 1952. “Drevniaia Pis'mennost' Tsentral'noi Ameriki”. *Sovietskaya Etnografiya* 3: 100-118.
- Knorozov, Yuriy Valentinovich. 1958. “The Problem of the Study of the Maya Hieroglyphic Writing”. Traducción de Sophie D. Coe. *American Antiquity* 23 (3): 284-291.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso. 2008. “Regional Scribal Traditions: Methodological Implications for the Decipherment of Nahuatl Writing”. *The PARI Journal* 8 (4): 1-22.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso. 2018. “Recursos escriturarios en la escritura náhuatl: el rebus, la complementación fonética y la escritura redundante de logogramas homófonos”. En *El arte de escribir. El centro de México: del Posclásico al siglo XVII*, editado por Juan José Batalla Rosado y Miguel Ángel Ruz Barrios, 21-45. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso y Soeren Wichmann. 2008. “Longitud vocálica y glotalización en la escritura náhuatl”. *Revista Española de Antropología Americana* 38 (2): 121-150.

- Nicholson, Henry B. 1973. "Phoneticism in the Late Pre-Hispanic Central Mexican Writing System". En *Mesoamerican Writing Systems*, editado por Elizabeth Benson, 1-46. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks.
- Prem, Hanns. 2008. "Cohesión y diversidad en la escritura náhuatl". *Itinerarios* 8: 13-41.
- Salomon, Richard. 2012. "Some Principles and Patterns of Script Change". En *The Shape of Script. How and Why Writing Systems Change*, editado por Stephen D. Houston, 119-133. Santa Fe: SAR Press.
- Seler, Eduard. 1893. *Die mexikanischen Bilderhandschriften Alexander von Humboldts in der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Berlín: Königliche Bibliothek zu Berlin.
- Seler, Eduard. 1904. "Mexican Picture Writings of Alexander von Humboldt". *Bureau of American Ethnology, Bulletin* 28: 127-229.
- Thouvenot, Marc. 1987. "Codex Xolotl. Etude d'une des composantes de son écriture: Les glyphes. Dictionnaire des éléments constitutifs des glyphes". Tesis de doctorado. París: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. http://www.sup-infor.com/etudes/Xolotl/codex_xolotl-txt.htm.
- Valencia Rivera, Rogelio. 2021. "The Use of Semantic Determinatives in Nahuatl Writing". *Estudios de Cultura Náhuatl* 61: 13-48.
- Valencia Rivera, Rogelio. 2022. *K'awiil. El dios maya del rayo, la abundancia y los gobernantes*. Londres: Archaeopress.
- Velásquez García, Erik. 2019. "Silabogramas nahuas en tiempos de la Conquista". *Estudios de Cultura Náhuatl* 58: 59-136.
- Whittaker, Gordon. 2009. "The Principles of Nahuatl Writing". *Göttinger Beiträge zur Sprachwissenschaft* 16: 47-81.
- Whittaker, Gordon. 2018. "Aztec Hieroglyphics: A Name-Based Writing System". *Language & History* 61 (1-2): 60-76.
- Zender, Marc Uwe. 2008. "One Hundred and Fifty Years of Nahuatl Decipherment". *The PARI Journal* 8 (4): 24-37.

David Lorente Fernández, coord. 2021. *Etnografía y trabajo de campo. Teorías y prácticas en la investigación antropológica*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Jacques GALINIER

CNRS-Universidad París Nanterre (Francia)

jacques.galinier@cnrs.fr

He aquí un *opus* que fungirá como una obra de excelencia en el acervo disparate de la literatura mesoamericanista. En pocas palabras, es el denso resultado de una reflexión colectiva de casi una década, apoyada en un *cluster* de seminarios y enseñanza de posgrado bajo la dirección de David Lorente Fernández. Para los lectores, el coordinador de este volumen consolida el corpus teórico y metodológico que sostiene todo el edificio editorial mediante un ensayo de cien páginas, “Introducción. La etnografía como método y como teoría: epistemología, rupturas, posibilidades”, sin equivalente en la producción mexicanista reciente. Se trata de un *Lehrbuch* destinado tanto a los investigadores institucionales como a los estudiantes deseosos de navegar en el matorral oscuro de las bibliografías. A lo largo de esta odisea académica, Lorente Fernández ha revisado lo esencial tanto de la literatura local como de los textos canónicos que señalan las confrontaciones más relevantes de nuestra disciplina en el ámbito panamericano, ayer y hoy. Para contestar las preguntas insistentes que recorren todo el ensayo —¿cómo se hace etnografía en la actualidad? ¿Qué relevancia y a partir de qué requisitos se desarrolla el trabajo en el terreno?—, convoca a autores transnacionales para reunir las contribuciones de un areópago de mexicanistas, a quienes debemos esta serie de ensayos incisivos basados en las experiencias del trabajo de campo y su propia reflexividad. En una palabra, se descoloniza la teoría y se desencarcela su anclaje académico para instalarla sin vacilar en el *open space* de las comunidades nativas. La apuesta de Lorente Fernández es: lejos de ser triviales o *vintage*, esas aporías remiten a problemas que conservan una violencia heurística notable y hacen eco tanto de la acuñación de modelos materialistas y mentalistas, como de las nuevas perspectivas fenomenológicas enfocadas en la subjetividad y la dimensión sensorial de la cultura.



Este manual se compone de tres secciones que abarcan una de las cuestiones críticas de mayor impacto en las discusiones transcontinentales hoy. La primera, “Perspectivas epistemológicas de la etnografía”, es relativa al estatus controvertido de nuestra disciplina —seguida por el monstruo del Loch Ness de la alteridad—, pero también a las nuevas rutas de la comparación y el ritual, que terminan con una reapreciación del esquema corporal como espacio literalmente *bon à penser*.

Marie Noëlle Chamoux escribe “Entre ciencia y bricolaje: el arte antropológico” y formula una serie de recomendaciones, insiste en la duración de la estancia de los observadores *in situ* “incluso durante las noches” y en la necesidad de compartir la vida cotidiana de la gente. La investigación local se expresa mediante técnicas de investigación multidisciplinarias, cotejada con cuatro modelos metodológicos: estadístico, experimental, lingüístico y jurídico, es decir, una suma de disposiciones que aleja definitivamente la etnografía del bricolaje como lo definió Claude Lévi-Strauss en *La pensée sauvage*.

La participación de Alan Sandstrom y Pamela Sandstrom, “La ciencia y el arte del trabajo de campo etnográfico: una investigación antropológica en la Huasteca sur”, subraya una postura que reivindica la combinación de estrategias reflexivas y “observaciones objetivas”, pero que no cuestiona los procesos de construcción de esa misma objetividad, aunque los autores reconocen que “el etnógrafo tiene que tolerar un alto grado de ambigüedad”, en un contexto de trabajo “real”, “físico”, “siempre al borde del colapso”, inquietudes que son reflejo de su experiencia de campo en la Huasteca (p. 165).

La contribución de Catharine Good Eshelman, “Aportaciones de la etnografía a las herramientas conceptuales de la antropología y sus implicaciones para la teoría”, glosa la posición de una practicante integrada a una institución pública mexicana y combina el valor científico y humanístico de una disciplina articulada con las demás ciencias sociales e involucrada en el contexto social y cultural de la nación. De hecho, de todas las trayectorias expuestas en este libro, este ensayo es el que acentúa de manera más explícita el compromiso ético de la antropología en territorio mexicano y la responsabilidad social que incumbe a los profesionales de la materia.

El texto de María Isabel Jociles Rubio, “El lugar de la observación participante en el estudio etnográfico de las prácticas sociales: pautas para observarlas y describirlas”, intenta mezclar los aportes de la observación participante y las entrevistas en busca del proceso de creación teórico, con apoyo de una larga experiencia pedagógica, haciendo hincapié en los

aspectos verbales de la vida cotidiana. Esta experiencia permite a Jociles Rubio reconsiderar la estructura de la observación participante, cuyo estatus epistemológico la diferencia sutilmente de la simple etnografía o el trabajo de campo.

A partir de una cuestión pertinente, “la habilidad del investigador para hacer buenas preguntas”, John Monaghan, en “Los documentos históricos y el trabajo de campo etnográfico”, pone énfasis en la posición del investigador como “cazador” para entrar en una experiencia dialógica productiva en el terreno. A partir de dos episodios, uno en Sacapulas, Guatemala, y otro en Santiago Chazumba, en la Mixteca baja de México, señala que los datos históricos permiten aclarar situaciones contemporáneas y que la etnografía llena los huecos de la documentación histórica. Este método desentraña los olvidos o las “mentiras” de los archivos locales, y evita el “amalgame” entre práctica de campo y reflexión sobre los enigmas del pasado, para llegar a una restitución de la veracidad de los hechos narrados por la tradición oral, cuando el antropólogo llega al campo con los resultados de una encuesta archivística.

En su contribución, “Escribir, describir, problematizar. Circularidad de la investigación etnográfica”, Perig Pitrou insiste en una premisa operatoria: “es más riguroso empezar diciendo ‘lo que hay’ antes de preguntar a la gente su opinión acerca de un tema” (p. 289-290), considerando que “actuar —sea en la vida cotidiana o en contextos rituales— implica un hiato entre normas explícitas y prácticas” (p. 290). Esta aporía pone de relieve magistralmente las interacciones entre humanos y no humanos entre los mixe, y coloca entre paréntesis las devotas referencias a antropólogos o interlocutores nativos famosos (p. 292).

La segunda sección examina “La antropología del otro: etnografía y alteridad”. En una dirección distinta se presenta el ensayo de Saúl Millán, “Virajes de la etnografía: un testimonio personal”. Inscrito plenamente en el “giro ontológico” de la antropología occidental, examina los efectos colaterales de la práctica de la etnografía y toma como parteaguas crítico la siguiente paradoja: “las concepciones indígenas aluden así a lo que podríamos llamar un déficit cósmico, inherente a la estructura del universo, que proviene de un exceso de entidades existentes y una escasez de cuerpos disponibles” (p. 332). Millán prosigue su reflexión al considerar la mitología mesoamericana del nahualismo, centrada en la relación hombre-animal, en la que “la cacería aparece como el lado inverso de la alianza matrimonial” (p. 333), lo que instala radicalmente el debate en los márgenes de las so-

ciudades siberianas. Esta última propuesta conduce a Millán a rebasar los límites de un evolucionismo superado a favor de una reconsideración de las teorías nativas.

A partir del contexto huichol, en “Antropología recursiva wixárika”, Johannes Neurath hace hincapié en la antropología implícita de los informantes para definir una categoría problemática para todos los contextos mesoamericanos, el mestizo, no a partir de la fractura virtual indio/no indio, sino de manera mucho más sutil al controlar el modo de mestizaje de los nativos como estrategia de control de su propia ipseidad.

La tercera sección se dedica a “Comparaciones etnográficas”. Con Anath Ariel de Vidas y su texto “La comparación en antropología y su aplicación entre los nahuas y los teenek de la Huasteca veracruzana”, entramos en una consideración ampliamente discutida en la historia de la antropología: la comparación. La autora aporta nueva luz a raíz de su doble experiencia entre teenek y nahuas de la Huasteca, y recalca diferencias ontológicas, epistemológicas o cosmológicas en relación con la tradición eurocentrista (p. 370), la posición clásica del observador, pero en este caso a partir de otros contextos, circuitos de sentidos y mecanismos de significación y estructuras discursivas. Lo que propone es, de hecho, un nuevo discurso del método para el comparatista como lo había propuesto Marcel Detienne en su emblemático seminario de la École Pratique des Hautes Études hace dos décadas. De Vidas llega a la conclusión de que los seres prehumanos venerados por los teenek aparecen recombinados en el espacio nahua para fusionarlos en su ritual (p. 381).

A su vez, Lorente Fernández se aproxima al reto de la comparación etnográfica en “Comparando Mesoamérica y los Andes a través de la etnografía”, en el surco de tentativas cruzadas operadas por Alfredo López Austin y Luis Millones. Esto lo conduce a examinar el legajo de las monumentales *Mythologiques*, de Lévi-Strauss, a la luz de un abanico de críticas que señalan la descontextualización problemática de sus contenidos en términos tanto espaciales como históricos y la exclusión de Mesoamérica y los Andes del material estudiado. Lévi-Strauss contestó estos ataques en *Le Cru et le Cuit* (1964), pues consideraba que los mitos mesoamericanos habían sido reelaborados por una casta de escoliastas que impidieron el tratamiento estructural de los relatos transmitidos por la tradición oral. Mediante la glosa de obras significativas (Allen, Bastien, Taggart y Arguedas, Eduardo Viveiros de Castro, Jacques Galinier, Antoinette Molinié, Guilhem Olivier y Jean-Luc Lambert), Lorente Fernández propone una serie de ilustraciones

que hacen eco del problema central del capítulo, dentro de una comparación etnográfica de carácter transcultural.

La cuarta sección tiene como punto focal la “Etnografía del ritual”. Danièle Dehouve, en “Buscando el sentido del ritual”, intenta construir una nueva vía de acceso a la aporía sin solución: “¿qué es un ritual?”. Para hacerlo considera que “el ritual conforma una construcción en la cual todo está cargado de sentido y de eficacia mágica: el lenguaje ritual” (p. 479), y desbarata de paso la oposición humano/no humano, cuya funcionalidad no se verifica en muchos contextos mesoamericanos —los supuestos no humanos cargan necesariamente una dosis de humanidad, la antropomorfización generalizada de la naturaleza expresa esta simbiosis entre los dos polos—. Lo esencial de la contribución de Dehouve consiste en expresar que “el ritual es performativo y se realiza con el fin de transformar la realidad” (p. 494) y hacer hincapié en los sentidos químicos —oído, olfato, gusto, tacto— en la situación de recepción de los dones al servicio de una “construcción compleja y armónica de significados”.

La contribución de James Taggart, “Interpretando el ritual mediante narraciones orales: una propuesta metodológica a partir de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, se desarrolla a partir de una larga experiencia de campo y pone de relieve el papel de las narraciones orales “que no constituyen mitos cosmogónicos —resultan imprescindibles para comprender la significación de los rituales”, es decir, corresponden a *clusters* de discursos aglutinados sobre las operaciones de la vida ceremonial y sirven de *cursus* pedagógico para los niños, en tanto novicios en su proceso de aculturación religiosa, como sucede en el contexto nahua de Texcoco, como lo describe Lorente Fernández. Para Taggart, este conjunto de narraciones de distinta índole, tanto elaboradas como espontáneas, triviales o fortuitas, consiste en la materia viva del acceso al significado profundo de los rituales (p. 536).

La última sección abarca los temas conexos de “Etnografía, terapéutica, y corporalidad”. Con Francisco Ferrandiz, en “Etnografía cuerpo a cuerpo o cómo investigar el espiritismo venezolano”, encontramos una reflexión sobre el papel del cuerpo como espacio de experimentación de los fundamentos del culto de María Lionza en Venezuela, incluso del propio cuerpo del observador como instrumento fundamental de investigación. El autor hace hincapié en la dimensión central de los niveles somáticos de la posesión, como un lenguaje que permite descryptar los mensajes del culto. Desgaste emocional y físico dan testimonio de la intensidad vivida de esta religión al servicio de una “autoetnografía corporal”.

Gerardo Fernández Juárez clausura el corpus de textos reflexivos con “Prurito kallawayaya: salud intercultural y trabajo de campo en el altiplano aymara de Bolivia”, un balance de las relaciones entre medicina tradicional y medicina convencional en Bolivia a partir de una experiencia personal como “gringo” —extranjero de poderes incomensurables— con parámetros nativos de apreciación de cómo estar sano o curarse, que desafían el credo científico occidental y señalan la soledad del observador con su “verdad médica”. Fernández Juárez insiste en los límites de una política en salud intercultural disociada de los programas del Ministerio de Salud y de una academia incapaz de aceptar propuestas curativas heterodoxas. También elabora una serie de recomendaciones para una acción compartida entre todos los profesionales de la salud en el campo y pone énfasis en las condiciones de durabilidad de una presencia que permita evacuar el “choque cultural” de una confrontación brutal con el espacio nativo, a favor de una integración común dentro de un programa éticamente aceptable de salud intercultural.

En esta presentación breve y demasiado esquemática fue imposible hacer justicia y presentar un balance razonable de las aportaciones de cada autor. No obstante, algunas conclusiones permiten corregir esta impresión superficial. El reto del coordinador ha sido construir un corpus didáctico a partir de contribuciones diversas, sin imponer una distribución que sobrevalore unas propuestas en lugar de otras o que deje de lado las polémicas en términos de escuelas y de la lista obsoleta de -ismos. Al mismo tiempo, eliminó cualquier argumento de autoridad y otorgó un criterio de veracidad tanto a los interlocutores nativos como a los representantes de la academia. Esta ausencia de solución de continuidad entre glosas *emic* y *etic* pone de relieve la pertinencia de la “exégesis interna” como vía privilegiada de acceso a una reconsideración del estatus del lenguaje etnográfico, más allá de los juicios asertóricos y los aforismos contraintuitivos, a la Ludwig Wittgenstein. En esas condiciones, toda la epistemología del trabajo de campo cobra una sólida dimensión crítica que rechaza definitivamente las grandes narraciones de la antropología occidental. Creo que las posiciones de Lorente Fernández en el diálogo exigente con sus invitados lo demuestran. Se trata de “bajar al fondo de la mina” para recuperar el sentido último de los procesos sociales, el sistema ritual o los *twists and turns* del lenguaje en las elaboraciones canónicas de las mitologías, cuyo modo de expresión se transforma en conceptos, “los cuales se adquieren mediante la acción y las experiencias”, es decir, en el juego de las “prácticas

empíricas donde los humanos desarrollan su capacidad de abstracción”, como señala Good Eshelman.

El hilo conductor de todas las contribuciones —a pesar de su heterogeneidad respecto a sus metas, su metodología, sus presupuestos asumidos o subliminales— es que intentan repensar los parámetros de las interacciones entre observadores y observados, es decir, reconstruir el punto de vista *emic*, ahora con un estatus epistemológico que los dualismos formalistas de la antropología *mainstream* no habían imaginado atribuirles. En su crispación por la autoridad monológica, denunciada por Clifford, asumieron púdicamente que el *emic* no era más que una variante ancilar del discurso, diseñada al servicio del observador. En verdad, la introducción de Lorente Fernández representa un *tour de force* teórico porque logra capturar las líneas de continuidad entre contribuciones que combinan parámetros cientistas —Sandstrom y Sandstrom—, posestructuralistas y pragmatistas —Pitrou, Dehouve—, o sociológicos —Chamoux—.

El coordinador no deja de examinar el balance de algunos de sus invitados más originales en tanto adeptos del “giro ontológico” en el surco de autores vueltos clásicos, como Wagner, Martin Holbraad o Viveiros de Castro. Sobre todo recalca, como en el caso de Pitrou, que el proceso de construcción de la relación etnográfica se arma a partir de una interacción constante entre la práctica de campo, el reporte y la teorización, que hace eco de una propuesta analítica —Dehouve— a favor de la invención de un nuevo artefacto conceptual, por ejemplo, el “depósito ritual”.

Lo que Lorente Fernández hace resaltar es que “la presencia reflexiva de la experiencia etnográfica”, en tanto conglomerado de afectos-respuestas a la situación del terreno, genera una puesta en escena de la subjetividad al servicio de una heurística, en la cual la figura del investigador rebasa las pulsiones egoístas o narcisistas para construir la figura del actor involucrado en un proceso de creación de un texto etnográfico original, que implica a la vez los discursos disimétricos del observador y los observados.

In fine, el lector ávido de controversias y nuevos debates en torno a la siempre frágil y discutida posición del trabajo de campo encontrará en este compacto manual una defensa e ilustración entusiasta de un método y una ética al servicio de un quehacer académico descontaminado de sus disputas teológicas y enriquecido por la exploración constantemente renovada del terreno como espacio de tensión donde se juega el porvenir de la disciplina antropológica. Una lectura altamente recomendable.

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. 1550–82. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Traducido con notas e ilustraciones por Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.

Durán, Diego. 1581. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edición de José Rubén Romero Galván y Rosa Camelo. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Tesis y trabajos universitarios:

Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice. 2010. “Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano: el paisaje ritual en *atl cahualo* o *cuahuitl ehua* según las fuentes sahuaguntinas”. Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.

Artículos en revistas académicas:

Burkhart, Louise M. 1986. “Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought: the Rabbit and the Deer”. *Journal of Latin American Lore*, 12 (2): 107–39.

Thévet, André. 1905. “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI siècle”. Edición de Edouard de Jonghe. *Journal de la Société des Américanistes* 2: 1–41.

“Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España”. 1945. Edición de Federico Gómez de Orozco. *Tlalocan* 2 (1): 37–63.

Para artículos con DOI, es indispensable añadir esta información al final de la referencia del artículo.

Materiales disponibles en línea:

Dehouve, Danièle. 2016. “El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de ‘personificación’”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. DOI: 10.4000/nuevomundo.69305.

Para materiales sin DOI:

<http://journals.openedition.org/nuevomundo/69305> [Consultado el 17 de abril 2020].

Para mayor información, consúltese The Chicago Manual of Style

SECTIONS OF ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Articles

In this section, *Estudios de Cultura Náhuatl* reproduces unpublished scientific works, the result of original research about the language and culture of Nahua-speaking peoples of the past and present. The texts included in this section are submitted to double-blind academic peer review, and they follow the perspectives of history, historiography, linguistics, philology, archaeology, and ethnology, among other social and humanistic disciplines, without excluding inter- and multidisciplinary focuses, as well as approaches that, from other than the above-mentioned disciplines, are of particular relevance for the study of the culture and language of Nahua peoples.

Study, Paleography, and Translation of Nahua Documents

In this section, the journal publishes translations and critical studies of historical documents in the Nahuatl language, the product of original research. The texts included in this section are submitted to double-blind academic peer review. The study and translation of documents can be based on and/or combined focuses from history, linguistics, linguistic anthropology, philology, literary criticism, and translation studies, among others.

Book Reviews and Commentaries

Included in this section are reviews of and commentaries on the most important books that have appeared recently in the journal's field of study. The reviews consist of a description and critical assessment of the works; the commentaries are reflections on one or more books that not only review them, but also offer a broader discussion of the subject matter and issues addressed in the work(s) analyzed.

MANUSCRIPT PREPARATION STYLE GUIDE

Articles

- Research articles can be written in Spanish, English, or French; and
- They must be sent in a Word document file, be of 10,000 to 13,000 words in length, including text, footnotes, and bibliography, double-spaced in Times New Roman at 12 points.

Study, Paleography, and Translation of 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. 1557–82. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Translated with notes and illustrations by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.

Durán, Diego. 1581. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edited by José Rubén Romero and Rosa Camelo. 2 vols. Mexico City: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

University theses, dissertations and works:

Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice. 2010. “Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano: el paisaje ritual en *atl cahualo* o *cuahuitl ehua* según las fuentes sahuaguntinas.” Master’s thesis, Universidad Nacional Autónoma de México.

Articles in academic journals:

Burkhart, Louise M. 1986. “Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought: The Rabbit and the Deer.” *Journal of Latin American Lore*, 12 (2): 107–39.

Thévet, André. 1905. “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI siècle.” Edited by Edouard de Jonghe. *Journal de la Société des Américanistes* 2: 1–41.

“Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España.” 1945. Edited by Federico Gómez de Orozco. *Tlalocan* 2 (1): 37–63.

For articles with DOI, this information must be added at the end of the article reference.

Online materials:

Dehouve, Danièle. 2016. “El papel de la vestimenta en los rituales mexicanos de ‘personificación’.” *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. DOI: 10.4000/nuevomundo.69305

For materials without DOI:

<http://journals.openedition.org/nuevomundo/69305> [Accessed April 17, 2020].

For further information, see The Chicago Manual of Style.

CÓDIGO DE ÉTICA / CODE OF ETHICS

Estudios de Cultura Náhuatl promueve la difusión de nuevo conocimiento de alta calidad y está a favor del acceso abierto a la información. Sostiene los principios de responsabilidad, probidad, transparencia, imparcialidad y confidencialidad con el objetivo de mantener buenas prácticas editoriales y se rige por el código de ética de la UNAM. Suscribe, asimismo, los lineamientos del Committee on Publication Ethics (COPE, por sus siglas en inglés).

A continuación, se describen los diferentes actores y sus responsabilidades:

Del Consejo Editorial

- El Consejo Editorial es un órgano colegiado compuesto por destacados académicos de instituciones mexicanas y extranjeras, quienes se eligen a partir de una consulta entre pares.
- Una de sus principales funciones es velar por el buen funcionamiento de la revista y el desempeño de sus editores. Asimismo, el Consejo Editorial contribuye a dar visibilidad y prestigio a la revista en el ámbito nacional e internacional.
- Sus miembros asesoran a los editores de la revista, ayudan a dirimir posibles controversias, participan en la elaboración de diagnósticos y, ocasionalmente, realizan dictámenes, cuando los materiales a evaluar están directamente relacionados con su campo de conocimiento.
- Sus miembros se comprometen a 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 to-

mando en consideración los temas de especialidad de la revista, la relevancia y actualidad de las contribuciones, el cumplimiento de los requisitos para la presentación de originales y el resultado del arbitraje por pares.

- Recurren a un programa antiplagio, entre otros mecanismos, para asegurarse de que los trabajos propuestos para su publicación en la revista sean inéditos y originales. No se aceptará ningún trabajo en el que se detecte plagio, autoplagio, publicación duplicada, omisión deliberada de referencias o uso de material (datos, imágenes, etcétera) sin el debido permiso. Véase la Política antiplagio.
- Se comprometen a garantizar la imparcialidad y confidencialidad en el proceso de arbitraje por pares, el cual se lleva cabo en la modalidad de doble ciego.
- Los editores obtienen las opiniones de especialistas de la mayor idoneidad posible. Para el arbitraje por pares acuden a dos académicos de reconocido prestigio, pertenecientes a instituciones nacionales o internacionales. En caso de discrepancia en las evaluaciones, los editores solicitan un tercer dictamen.
- Buscan evitar o, en su caso, solucionar los conflictos de intereses, que puedan suscitarse en el proceso de evaluación de los trabajos recibidos.
- Mantienen informados a los autores de las decisiones referentes al proceso editorial de sus trabajos.
- Se comprometen a mantener la confidencialidad sobre los trabajos recibidos, así como de los nombres de autores y evaluadores. En ningún caso divulgarán indebidamente algún trabajo recibido, ni lo utilizarán sin contar con el permiso expreso y por escrito del autor. Sólo tienen acceso a los trabajos recibidos el equipo editorial y los dictaminadores.
- Se comprometen a publicar correcciones, clarificaciones, retractaciones y disculpas cuando esto sea necesario.

De los autores

- El envío de un trabajo conlleva la aceptación de las políticas de la revista y del presente código de ética.

- Los autores garantizarán que sus trabajos son resultado de una investigación original e inédita; asimismo, que los datos en ellos utilizados han sido obtenidos de manera ética. En consecuencia, cualquier trabajo que incurra en plagio, autoplagio, publicación duplicada (que describe esencialmente la misma investigación con cambios menores que en otro(s) trabajo(s) publicado(s) o en proceso de publicación), manipulación de citas, atribución incorrecta de autoría, omisión deliberada de referencias o uso de material (datos, imágenes, etcétera) sin el debido permiso no será considerado para su publicación.
- Citarán la autoría y procedencia de todas las ilustraciones, tablas y gráficas incluidas en sus trabajos y deben contar con los permisos correspondientes para su reproducción.
- Garantizarán por escrito que sus trabajos no han sido previamente publicados ni se encuentran en proceso para aparecer en otra publicación.
- Harán del conocimiento de los editores cualquier conflicto de interés o situación de otra naturaleza que pudiera influir en los resultados de la evaluación de sus trabajos.
- Para la publicación de sus trabajos, los autores seguirán estrictamente las normas para la presentación de originales definidas por la revista.
- Atenderán las solicitudes de correcciones y/o inclusión de materiales adicionales que les señalen los editores, en los plazos estipulados.
- Cuando reciban la notificación de que sus trabajos serán publicados, deberán otorgar a la revista los derechos de publicación correspondientes.
- Podrán reeditar sus trabajos después de haber sido publicados en la revista, pero siempre deberán estipular que la versión original fue publicada en *Estudios de Cultura Náhuatl*, especificando el año y el volumen.
- Los autores que envíen trabajos para su posible publicación en la revista se comprometen a apearse 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 66

JULIO-DICIEMBRE 2023

ARTÍCULOS

JOSÉ RUBÉN ROMERO GALVÁN
ERIK DAMIÁN REYES MORALES

La corrección de Chimalpahin a la cronología de Tezozómoc en la *Crónica mexicáyotl*

THOMAS L. GRIGSBY

A Correlation of Gregorian and *Tonalpohualli* Dates on the Aztec Calendar Stone

FIONA PUGLIESE

Los significados de la palabra "atl" y su relación con los dominios de acción de Chalchiuhtlicue: palabra polisémica y naturaleza divina polifacética

MARY ELIZABETH HAUDE
TANA ELIZABETH VILLAFANA

A Technical Study of the 1531 *Huexotzinco Codex* using Macroscopic Examination and Multimodal Imaging

MARC THOUVENOT

¿Quién es el autor del *Vocabulario trilingüe*?

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS NAHUAS

DAVID ROBICHAUX
DANIÈLE DEHOUE
JUAN GONZÁLEZ

Un nuevo texto náhuatl de la danza de Los Santiagos. Tras los pasos de Fernando Horcasitas en el Acolhuacan septentrional y el valle de Teotihuacán

RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

SERGIO BOTTA

Laura Dierksmeier, Fabian Fechner y Kazuhisa Takeda, eds. *Indigenous Knowledge as a Resource. Transmission, Reception, and Interaction of Knowledge between the Americas and Europe, 1492–1800 / El conocimiento indígena como recurso. Transmisión, recepción e interacción del conocimiento entre América y Europa, 1492–1800*

ROCÍO CORTÉS

Crónica mexicáyotl. Obra histórica de Hernando de Alvarado Tezozómoc editada por Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuanitzin con fragmentos de Alonso Franco, con notas, estudio introductorio, paleografía, traducción, apéndice calendárico e índice de Gabriel K. Kruell

ISABEL BUENO BRAVO

Ana Carolina Ibarra González y Pedro Marañón Hernández, eds. *1519. Los europeos en Mesoamérica*

ROGELIO VALENCIA RIVERA

Gordon Whittaker. *Deciphering Aztec Hieroglyphs. A Guide to Nahuatl Writing*

JACQUES GALINIER

David Lorente Fernández, comp. *Etnografía y trabajo de campo. Teorías y prácticas en la investigación antropológica*

Portada: Detalle de la Pintura III del *Códice de Huexotzinco*, Harkness Collection, Manuscript Division, Library of Congress. Foto: Mary Elizabeth Haude.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

www.historicas.unam.mx

ISSN 0071-1675

