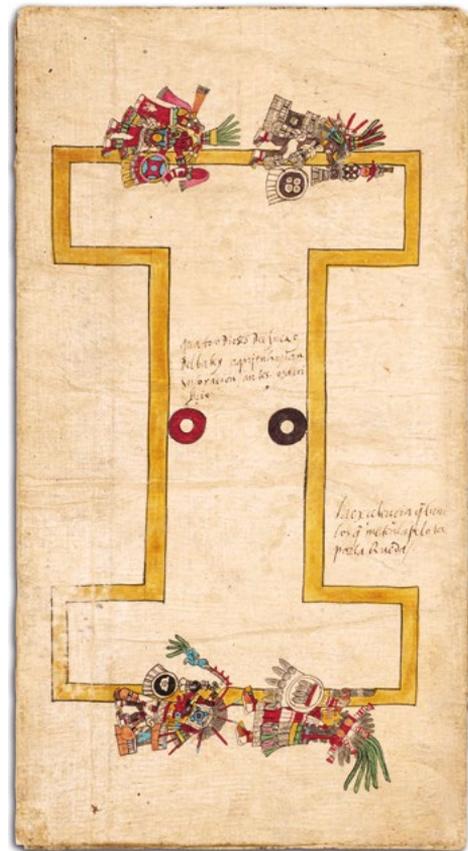


ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

67

ENERO-JUNIO 2024



ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL 67

ENERO-JUNIO 2024

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

Asistentes de la revista

Lic. Montserrat Mancisidor Ortega

Lic. Carlos Roberto Galaviz Sánchez

EQUIPO TÉCNICO EDITORIAL

Cuidado editorial

Mtra. Lorena Pilloni Martínez

Mtra. Hilda Leticia Domínguez Márquez

Revisión y traducción de inglés

Mtra. Hilda Leticia Domínguez Márquez

Composición de cubierta y diseño editorial

Mtra. Natzil Vilchis

Tratamiento de imágenes

Lic. Rebeca Bautista Gómez

Revista incluida en los siguientes servicios de información: Biblat, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE), Dialnet, Handbook of Latin American Studies, Hispanic American Periodicals Index (HAPI), Latindex, Matriz de Información para el Análisis de Revistas (MIAR), Scimago Journal Rank, Scopus, Ulrich's International Periodical Directory.

Los artículos publicados son responsabilidad exclusiva de los autores.

D. R. © 2024. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 67, enero-junio 2024, 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 MGM Consultoría Gráfica S.A. de C.V., Fuentes Brotantes 43-1, colonia Portales, Benito Juárez, 03570, Ciudad de México. Composición y formación tipográfica: F1 Servicios Editoriales. Este fascículo se terminó de imprimir el 15 de diciembre de 2024 con un tiraje de 100 ejemplares. Se permite la reproducción de los textos publicados siempre y cuando sea sin fines de lucro y citando la fuente. Suscripción anual para Ciudad de México: \$650.00 (2 fascículos). Envíos foráneos: \$650.00 pesos más costos 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-NoComercial-CompartirIgual 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.

9

ESTUDIOS DE CULTURA NA HUAN



ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

VOL. 67, ENERO-JUNIO 2024

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. 67, ENERO-JUNIO 2024

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

SUMARIO TABLE OF CONTENTS

PRESENTACIÓN / PRESENTATION

Volumen 67

Berenice Alcántara Rojas y Regina Lira Larios 9-11

EN PORTADA / ON THE COVER

Las veintenas de Tecuilhuitontli y Huey Tecuilhuitl en el *Códice Borbónico*

Elena Mazzetto 13-14

ARTÍCULOS / ARTICLES

Nuevas reflexiones sobre el origen y el contenido de las fiestas del año solar en el *Códice Borbónico*

New Reflections on the Origin and Content of the Solar Year Festivities in the Codex Borbonicus

Elena Mazzetto 15-52

Las *chichihuame*. Política, educación e identidad entre los antiguos nahuas

The Chichihuame. Politics, Education and Identity Among the Ancient Nahua

Sergio Ángel Vásquez Galicia 53-83

Reflexiones en torno a las batallas rituales realizadas en honor a la diosa Toci en la veintena de Ochpaniztli

Reflections on the Ritual Battles Performed to Honor the Goddess Toci in the Ochpaniztli Feast

Alejandro Díaz Barriga Cuevas 85-120

| | |
|---|---------|
| Colhuas y mexicas. Dos historias de un mismo pasado Colhuas and Mexicas. <i>Two Histories of the Same Past</i> Erik Damián Reyes Morales | 121-162 |
| Mundos otros, ciudades sumergidas. Hacia una propuesta de caracterización ontológica de los mundos indígenas de alteridad en Mesoamérica <i>Other Worlds, Underwater Cities. A Proposal for the Ontological Characterization of Indigenous Alterity Worlds in Mesoamerica</i> David Lorente Fernández | 163-207 |

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

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

| | |
|--|---------|
| Las fábulas de Esopo a través de la visión de la cultura nahua. Muestra de la colección de <i>Cantares mexicanos</i> <i>Aesop's Fables through the Vision of Nahua Culture.</i> <i>Sample of the Collection of Cantares mexicanos</i> Juan Carlos Torres López | 209-253 |
|--|---------|

RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

BOOK REVIEWS AND COMMENTARIES

| | |
|--|---------|
| Jorge Gómez Tejada, ed. <i>The Codex Mendoza. New Insights</i> Allison Caplan | 255-268 |
| Katarzyna Mikulska, coord. <i>Nuevo Comentario al Códice Vaticano B</i> (<i>Vat. lat. 3773</i>) Maarten E. R. G. N. Jansen | 269-287 |
| Sergio Ángel Vásquez Galicia. <i>Cuatro obras históricas de Fernando</i> <i>de Alva Ixtlilxóchitl. Edición basada en los manuscritos</i> <i>autógrafos del Códice Chimalpahin</i> Clementina Battcock | 288-295 |

| | |
|---|---------|
| Ana Díaz. <i>El cuerpo del tiempo. Códices, cosmología y tradiciones cronográficas del centro de México</i> | |
| Marc Thouvenot | 296-311 |
| Anath Ariel de Vidas. <i>Combinar para convivir. Etnografía de un pueblo nahua de la Huasteca veracruzana en tiempos de modernización</i> | |
| Eliana Acosta Márquez | 312-320 |
| Normas editoriales / Políticas | 321-334 |
| Código de ética / Code of Ethics | 335-342 |

Volumen 67

El estudio del pasado prehispánico de los pueblos nahuas ha sido una de las preocupaciones constantes de los autores que buscan difundir sus investigaciones a través de nuestra revista. Para acercarse a ese pasado, resulta necesario hacer un riguroso análisis de fuentes históricas y documentos antiguos, así como cruzar la información que éstos ofrecen con aquella que ha develado la arqueología en el último siglo y, cuando es pertinente, establecer un diálogo con la etnografía. Varios de los trabajos que integran este volumen de *Estudios de Cultura Náhuatl* nos proponen nuevas miradas sobre viejos asuntos relacionados con ese pasado, como los ciclos calendáricos, las fiestas, la educación y los relatos históricos de distintos pueblos nahuas del centro de México, o sobre asuntos, en apariencia muy distantes, como las teorías nativas sobre la alteridad entre pueblos indígenas contemporáneos.

Nuestra sección de artículos abre con el trabajo de Elena Mazzetto, “Nuevas reflexiones sobre el origen y el contenido de las fiestas del año solar en el *Códice Borbónico*”, en el que analiza la sección de este códice que contiene el ciclo de las veintenas. La autora discute en profundidad con la extensa literatura académica que se ha generado sobre este tema y sugiere que varias de las veintenas mostradas en este documento se distancian de lo que se sabe sobre estas celebraciones a partir de fuentes mexicas. Al proponer que esta distancia pudiera derivarse de una variación regional, ofrece nuevos indicios acerca del origen de este notable documento. Un detalle de la lámina 27 de este códice, donde se aprecia el enfrentamiento de cuatro entidades sagradas en el juego de pelota en la veintena de Tecuilhuitontli, aparece como portada de este volumen de *Estudios de Cultura Náhuatl*. Agradecemos a la doctora Mazzetto la descripción que preparó de esta imagen para la sección “En portada”.

Sergio Ángel Vásquez Galicia, en “Las *chichihuame*. Política, educación e identidad entre los antiguos nahuas”, hace un meticuloso acercamiento a varias fuentes de tradición indígena para dilucidar el papel que



desempeñaron las *chichihuame* o nodrizas en la sociedad mexicana. Su propuesta es que estas mujeres desempeñaron un rol mucho más importante que el usualmente reconocido, pues llevaron a cabo tareas educativas e incluso políticas, sobre todo cuando tuvieron a su cargo parte de la formación de los miembros de las elites nahuas.

El tercer artículo del volumen corre a cargo de Alejandro Díaz Barriga Cuevas, quien, en “Reflexiones en torno a las batallas rituales realizadas en honor a la diosa Toci en la veintena de Ochpaniztli”, se acerca a las fuentes donde se describen las ceremonias que se llevaban a cabo durante la veintena de Ochpaniztli para explorar las funciones que cumplían tres batallas rituales que tenían lugar durante esta fiesta. Díaz Barriga vincula estos eventos con el inicio de la temporada de guerra y de cosecha y con la iniciación de los jóvenes guerreros mexicas.

“Colhuas y mexicas. Dos historias de un mismo pasado” es la contribución que nos ofrece Erik Damián Reyes Morales. En ella examina la historiografía de tradición nahua para explorar las dos versiones que existen sobre la historia de los mexicas luego de su llegada a la cuenca de México y antes del ascenso de Acamapichtli como primer *tlahtoani*. Su intención es aportar nuevos datos sobre el famoso episodio en el que el gobernante Itzcoatl mandó reescribir la historia de su pueblo.

Finalmente, el texto de David Lorente Fernández explora la complejidad ontológica de aquello que en la literatura mesoamericanista ha sido nombrado como *inframundo* o *mundo sobrenatural* con base en modelos elaborados a partir de fuentes documentales coloniales y precolombinas, y que él designa como *mundos otros* o *mundos de alteridad* a partir del contexto nahua texcocano que más ha investigado y de una diversidad de ejemplos que recoge de la literatura etnográfica sobre los pueblos indígenas contemporáneos.

Por su parte, en la sección “Estudio, paleografía y traducción de documentos nahuas”, contamos con el trabajo de Juan Carlos Torres López, “Las fábulas de Esopo a través de la visión de la cultura nahua. Muestra de la colección de *Cantares mexicanos*”. Aquí el autor nos presenta su traducción al español de una selección de las fábulas contenidas en el famoso manuscrito 1526bis de la Biblioteca Nacional de México, textos que a su vez fueron traducidos al náhuatl en el siglo xvi a partir de una fuente latina. La traducción preparada por Torres López, a diferencia de otras previas, tiene la intención de mostrar al lector los elementos de la cultura náhuatl que fueron retomados por los traductores del siglo xvi. A su vez,

en el estudio introductorio que acompaña a su traducción, el autor reflexiona sobre estas adaptaciones y presenta de manera muy clara la importancia que tuvieron las fábulas dentro de la literatura didáctica con la que solían formarse las elites nahuas en aquella centuria.

Cierra el volumen, como es costumbre, nuestra sección de reseñas. En esta ocasión, tres de las críticas tienen como foco ediciones de fuentes históricas de reciente aparición. Allison Caplan comenta la nueva edición del *Códice Mendoza* preparada por Jorge Gómez Tejada, *The Codex Mendoza. New Insights* (2022); Maarten E. R. G. N. Jansen nos ofrece su lectura experta sobre el *Nuevo comentario al Códice Vaticano B (Vat. lat. 3773)*, edición coordinada Katarzyna Mikulska y publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México en 2020; mientras Clementina Battcock examina el libro *Cuatro obras históricas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Edición basada en los manuscritos autógrafos del Códice Chimalpahin* (2022) de Sergio Ángel Vásquez Galicia. A estas reseñas se suman los detallados comentarios de Marc Thouvenot sobre el libro de Ana Díaz, *El cuerpo del tiempo. Códices, cosmología y tradiciones cronográficas del centro de México* aparecido en 2019 y de Eliana Acosta Márquez sobre la obra de Anath Ariel de Vidas, *Combinar para convivir. Etnografía de un pueblo nahua de la Huasteca veracruzana en tiempos de modernización* (2021). Estas obras permiten adentrarse en dos campos muy diferentes de estudio y reflejan la trayectoria de ambas autoras. En el caso de Ana Díaz, cabe mencionar que dicha trayectoria se vio truncada por su lamentable fallecimiento en 2021.

Confiamos en que esta nueva entrega de *Estudios de Cultura Náhuatl* será del agrado e interés de nuestros lectores. Por último, invitamos a todos aquellos que quieran asegurar un ejemplar impreso de nuestra revista a adquirir una suscripción.

Ciudad de México, septiembre de 2023
Berenice ALCÁNTARA ROJAS y Regina LIRA LARIOS

Las veintenas de Tecuilhuitontli y Huey Tecuilhuitl en el *Códice Borbónico*

Lámina 27 del *Códice Borbónico*, Bibliothèque de l'Assemblée Nationale, París, Francia

El *Códice Borbónico* es un manuscrito pictográfico de carácter mántico- adivinatorio procedente de la cuenca de México, pintado sobre papel amate. Las tres secciones que lo componen están formadas, respectivamente, por el *Tonalamatl*, un siglo mesoamericano de cincuenta y dos años y las dieciocho fiestas de las veintenas. En la lámina 27 se representan dos periodos de veinte días que corresponden a las veintenas de Tecuilhuitontli, “Pequeña fiesta de los señores”, y Huey Tecuilhuitl, “Gran fiesta de los señores”. Ambas representaciones están separadas por una línea negra y delgada que divide en dos la lámina, una estrategia pictórica empleada para organizar las pinturas relativas a dos veintenas que ocupan la misma lámina. En el *Códice Borbónico* la mitad izquierda está dedicada a Tecuilhuitontli y en ella predomina una cancha de juego de pelota o *tlachtli*. En la mitad derecha de la lámina se pintó una escena de la veintena de Huey Tecuilhuitl, donde se puede apreciar, en la parte superior, a un personaje vestido como un noble. En la parte inferior de la misma lámina se encuentra el dios Cinteotl sentado sobre una litera decorada con cañas y mazorcas de maíz amarillo y rojo. Del lado opuesto de la lámina se representó al dios Xipe Totec y frente a éste a dos hombres sentados y dos mujeres de rodillas, cada uno cargando un recipiente.

En la portada del presente número de *Estudios de Cultura Náhuatl* aparece la cancha de juego de pelota que ocupa la mitad izquierda de la lámina, correspondiente a Tecuilhuitontli. La cancha tiene forma de *doble T* y sus aros centrales son, respectivamente, rojo y negro. En las dos extremidades del espacio de juego se pintaron cuatro divinidades o *ixiptla*. En la parte superior, formando un primer equipo del juego, están representados Cinteotl e Ixtlilton, mientras que, en la parte inferior y del equipo



contrario, se encuentran Quetzalcoatl y Cihuacoatl. La importancia atribuida al *tlachtli* para ilustrar la “Pequeña fiesta de los señores” generó cierta sorpresa entre los especialistas, debido a que el *Códice Borbónico* es el único manuscrito donde se documenta un partido de juego de pelota para representar este periodo de veinte días. En este sentido, es importante enfatizar cómo esta actividad, que tenía profundas implicaciones cosmogónicas entre las culturas mesoamericanas y estaba asociada con los cambios de eras, también era un pasatiempo lúdico exclusivo de la nobleza, por lo que su presencia en una de las dos veintenas dedicadas a la élite tiene una coherencia profunda.

Elena MAZZETTO

Nuevas reflexiones sobre el origen y el contenido de las fiestas del año solar en el *Códice Borbónico*

New Reflections on the Origin and Content of the Solar Year Festivities in the Codex Borbonicus

Elena MAZZETTO*

<https://orcid.org/0000-0002-0762-0224>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Facultad de Filosofía y Letras

elenamazetto@filos.unam.mx

Resumen

La tercera sección del *Códice Borbónico* contiene la representación del ciclo de las dieciocho veintenas del año solar nahua más compleja de los manuscritos pictográficos del siglo XVI. Generaciones enteras de investigadores han contribuido a la comprensión del contenido de estas láminas, produciendo una literatura imprescindible para el análisis de las fiestas mensuales del México central. En este artículo presentamos una nueva lectura de este ciclo ritual, basada en dos propuestas. En primer lugar, planteamos que al menos seis de las dieciocho veintenas son variantes regionales diferentes con respecto de las ceremonias que conformaban los *meses* descritos en las fuentes de tradición mexicana. En segundo lugar, sugerimos que el análisis de dichas variantes nos puede proporcionar información novedosa para identificar el lugar de origen del documento, problematizando y completando la propuesta pionera de Henry Nicholson (1988). Asimismo, la comparación minuciosa de las ceremonias representadas en las veintenas del *Códice Borbónico* con la descripción de las fiestas enumeradas en otras fuentes documentales permite establecer nexos nuevos e inéditos entre este manuscrito y los documentos alfabéticos y pictográficos del siglo XVI.

Palabras clave: *Códice Borbónico*; *Códice Magliabechiano*; veintenas; mitología; variantes rituales.

* En noviembre de 2020 entregué en formato digital una versión reducida de este artículo, el cual fue compartido entre todos los participantes de un proyecto de volumen colectivo dedicado a reunir nuevas aportaciones sobre el *Códice Borbónico* (José Contel, coordinador, de próxima aparición). Uno de los productos del proyecto fue el volumen titulado *Codex Borbonicus*, coordinado por Sylvie Peperstraete y José Contel, publicado por Citadelle y Mazenod en 2021. Agradezco profundamente los valiosos comentarios de Guilhem Olivier y Danièle Dehouve, que me permitieron mejorar mi propuesta preliminar de análisis y que ahora integro en este artículo. Asimismo, expreso mi gratitud a Leonardo López Luján por sus valiosos consejos y aportaciones para que este texto viera la luz, así como a Samara Velázquez y Fidel Camacho por la elaboración de los mapas.

Recepción: 27 de noviembre de 2021 | Aceptación: 11 de mayo de 2023



© 2024 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>

Abstract

The third section of the Codex Borbonicus contains the most complex representation of the eighteen *veintenas* of the Nahua solar year among the 16th century pictographic manuscripts. Entire generations of researchers have contributed to the understanding of the content of these plates, producing an essential literature for the analysis of the monthly festivities of Central Mexico. In this article we present a new reading of this ritual cycle, based on two proposals. Firstly, we posit that at least six of the eighteen celebrations are different regional variants with respect to the ceremonies of the months described in the sources of the Mexica tradition. Secondly, we suggest that the analysis of these variants can provide us with novel information to identify the place of origin of the document, problematizing and completing the pioneering proposal of Henry Nicholson (1988). Furtherly, the meticulous comparison of the ceremonies represented in the *veintenas* of the Codex Borbonicus with the description of the festivities listed in other documentary sources allows us to establish new and unpublished links between this manuscript, and the alphabetical and pictographic documents of the 16th century.

Keywords: Codex Borbonicus; Codex Magliabechiano; *veintenas*; mythology; ritual variants.

Il y avait donc des variantes régionales [dans les fêtes des vingtaines] que le caractère synthétique des sources ne permet pas, le plus souvent, de dégager. Dans ces conditions, mieux vaut renoncer à toute tentative de reconstituer les fêtes telles qu'elles se déroulaient en tel ou tel endroit [...] Les différentes versions et les variantes régionales doivent être envisagées comme si elles décrivaient des aspects différents d'un même ensemble, comme si elles se complétaient et s'imbriquaient l'une dans l'autre"

Michel Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*

Introducción

El *Códice Borbónico* es un códice religioso y adivinatorio pintado sobre papel *amatl*. De las 40 hojas que se componía originalmente, se han perdido las dos primeras y las dos últimas. Comprende el *Tonalamatl*, la representación de un siglo mesoamericano de 52 años y las dieciocho fiestas de las *veintenas* del año solar (ff. 23-37).

Si excluimos los *Primeros memoriales*, se trata del único y más antiguo manuscrito que otorga amplio espacio a esta temática. Con toda lógica, los investigadores consideraron estas ilustraciones como un punto de partida incomparable para el estudio de los ritos mensuales, a pesar de su carácter problemático. En efecto, la representación *anormal* del *xiuhpohualli*, que

empieza con la veintena de Izcalli de un año 1 Conejo y —en medio del ciclo— señala el encendido del Fuego Nuevo en Panquetzalitzli, en un año 2 Caña, para terminar nuevamente con la veintena de Izcalli de un año 3 Pedernal, ha llevado a los especialistas a interrogarse sobre la cronología y el contenido de esta sección del códice. Por el momento, en este trabajo no me dedicaré a profundizar sobre este debate, pues, en mi opinión, la secuencia de las veintenas pintadas en el manuscrito es bastante clara y, si bien la sucesión de los años resulta problemática, no parece afectar la lectura del contenido de las ceremonias mensuales. Por consiguiente, coincido con la opinión de ciertos especialistas cuando estiman que estamos ante la representación de las dieciocho veintenas documentadas una tras otra (Paso y Troncoso 1898; Caso 1967; Couch 1985; Nicholson 1988; Anders, Jansen y Reyes García 1991; Graulich 1997, 2004-05, 2008; Boone 2021). Si bien es cierto que en ocasiones resulta difícil reconocer los ritos representados, es posible que esto se deba a que los *tlacuiloque* ilustraron ceremonias de las que hoy poco sabemos y que en su época se habrían integrado como variantes regionales de las veintenas.¹

El objetivo de este trabajo es precisamente analizar los ritos mensuales ilustrados en el *Códice Borbónico* con dos finalidades. En primer lugar, propongo la reconstrucción de algunas de las variantes regionales del ciclo solar de este manuscrito. En segundo lugar, planteo nuevas reflexiones sobre las similitudes del *Códice Borbónico* con otros documentos alfabéticos y pictográficos del siglo xvi, así como sobre el lugar de procedencia del documento.

El uso de un calendario solar formado por dieciocho periodos de veinte días estaba difundido en toda Mesoamérica; sin embargo, los nombres de las veintenas y de los ritos que se llevaban a cabo variaban enormemente de una comunidad a otra. Por esta razón, las crónicas en español y en náhuatl y las copias de los manuscritos pictográficos de la primera época colonial abundan en descripciones que aluden a fiestas y a ritos nombrados de diferentes maneras. Cada grupo utilizaba un calendario caracterizado por variantes específicas (Brinton 1893; Caso 1967; Broda 1969; Kirchhoff 1971; Acuña 1976; Edmonson 1995 [1988]; Boone 2021), donde el nombre de cada veintena hacía referencia a los ritos más importantes.

¹ Sobre la variabilidad de las representaciones de las fiestas de las veintenas en el corpus de los documentos pictográficos del siglo xvi, véase Nicholson (2002, 65). Sobre el estudio de las variantes regionales de la veintena de Panquetzalitzli, véase Schwaller (2019).

Mi propuesta de análisis parte de considerar la opinión de Christopher Couch, quien señala que “las imágenes del *Borbónico* podrían representar el ciclo festivo de una comunidad agrícola” (Couch 1985, 39), así como la de Henry Nicholson (1988, 78), aceptada por una mayoría de especialistas, cuando ubica la zona de origen del códice en el área meridional del valle de México y no como propia de Tenochtitlan o de Tlatelolco, tal como lo había sugerido Alfonso Caso (1967, 43). El sabio estadounidense avanzó en dos propuestas alternativas. En la primera, a la que otorgó más crédito, colocó a uno de los cuatro señoríos de los *nauhtecuhtli*,² particularmente Iztapalapa y Colhuacan (mapa 1). En la segunda, Nicholson colocó a Xochimilco con base en la importancia otorgada en el manuscrito a Cihuacoatl, la diosa patrona de esta ciudad, cuyo templo estaría representado en la lámina 34 dedicada a Panquetzaliztli; asimismo, debido a la presencia de divinidades lacustres, como Atlahua, dios patrono de los chinampanecas de Cuitlahuac, según los colaboradores nahuas de Sahagún (1950-82, lib. 1: 76; Anders, Jansen y Reyes García 1991, 52-53).

Presentaré a continuación el estudio de seis de las 18 veintenas del códice. Primero describiré la iconografía de las pinturas, para después enlistar los datos de las fuentes junto con las interpretaciones proporcionadas por los especialistas. Finalmente, expondré mis reflexiones sobre las láminas aquí consideradas. La elección de éstas se basa en los *meses* que presentan más particularidades, con el objetivo de resaltar las variantes específicas del ciclo solar del *Códice Borbónico*. Cabe aclarar que la propuesta no concierne al estilo artístico de las imágenes ni a la cantidad e identidad de los *tlacuiloque* que pintaron el códice, sino exclusivamente al contenido de los rituales. En este sentido, si bien la tradición de las pinturas y los comentarios de manuscritos más tardíos, como el *Códice Telleriano-Remensis* o el *Códice Tudela*, puede ser considerada sumamente multicultural, resultado de la intervención de amanuenses y pintores entrenados en conocimientos procedentes de diferentes áreas, estimo que el *Códice Borbónico* está caracterizado por una mayor homogeneidad, independientemente de cuántos *tlacuiloque* colaboraron en su elaboración (Batalla Rosado 1994).

² Los cuatro señoríos correspondían con las ciudades de Culhuacan, Iztapalapa, Huitzilopochco y Mexicaltzinco.

Mapa 1
LA CUENCA DE MÉXICO DURANTE EL POSCLÁSICO TARDÍO



FUENTE: mapa cortesía de Samara Velázquez con base en Niederberger Betton (1987)

Atlcahualo-Xilomanaliztli

Los investigadores que han estudiado la mitad derecha de la lámina 23 del códice han asociado correctamente la pintura de esta veintena con una de las denominaciones del primer *mes* dedicado a Tlaloc, es decir Xilomaniliztli, “ofrenda de jilotes” (figura 1).³ En efecto, en ésta se puede observar al dios Tlaloc cerca de un papel salpicado de caucho líquido (*amatetehuitl*) y de un recipiente de jilotes, con la glosa: “Maçorcas primeras o frecidas” (Paso y Troncoso 1898, 108; Hamy 1899, 17). Couch (1985, 52) hace un llamado a considerar los textos y las imágenes del *Códice Magliabechiano* para asociar la ofrenda de mazorcas de maíz y la imagen de Tlaloc con el nombre Xilomaniliztli (Anders, Jansen y Reyes García 1991, 193; Díaz Álvarez 2018, 186; 2020, 418; Boone 2021, 61).

Es, pues, impostergable intentar identificar cuál era el nombre atribuido por los *tlacuiloque* del *Códice Borbónico* a esta veintena, pues, en efecto, “Atlcahualo” sólo era la denominación homóloga de la veintena conocida por los mexicas de Tenochtitlan y de Tlatelolco (Caso 1967, 35-37; Tena 2008 [1987], 111). Sahagún narra cómo “el primero mes del año se llamaba entre los mexicanos atlcahualo, y en otras partes quauitleóa” (Sahagún 1969, lib. I: 109, 139).⁴

El uso de la palabra “Xilomanaliztli” está presente en el *Códice Tudela* (Batalla Rosado 2009, 91-92) y, según el comentarista, se relacionaría con la siembra del maíz. Asimismo, se mencionan numerosos sacrificios de niños y de mujeres cuyos corazones eran extraídos y la sangre utilizada para untar la boca de la efigie del dios (“Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España” 1945, 38; Cervantes de Salazar 1914, 36).

Según el extracto del *Códice Magliabechiano* (1996, 165-166) esta denominación se debía a la presencia de jilote en las manos del dios de la veintena, Tlaloc. También en este documento se menciona el sacrificio de niños, los cuales eran ahogados.⁵

³ La línea negra que divide a la mitad algunas de las láminas dedicadas al ciclo de las veintenas ha sido interpretada como una estrategia pictórica para dividir las representaciones de dos veintenas que ocupan la misma lámina.

⁴ Véase también *Códice Magliabechiano* (1996, 165); Torquemada (1975-83, 3: 364)

⁵ Una descripción casi idéntica se encuentra en el *Códice Ixtlilxóchitl* (1976, f. 94). Nicholson (2002, 80) también ha llamado la atención sobre el uso del nombre Xilomanaliztli en los códices pertenecientes al “Grupo Magliabechiano”.

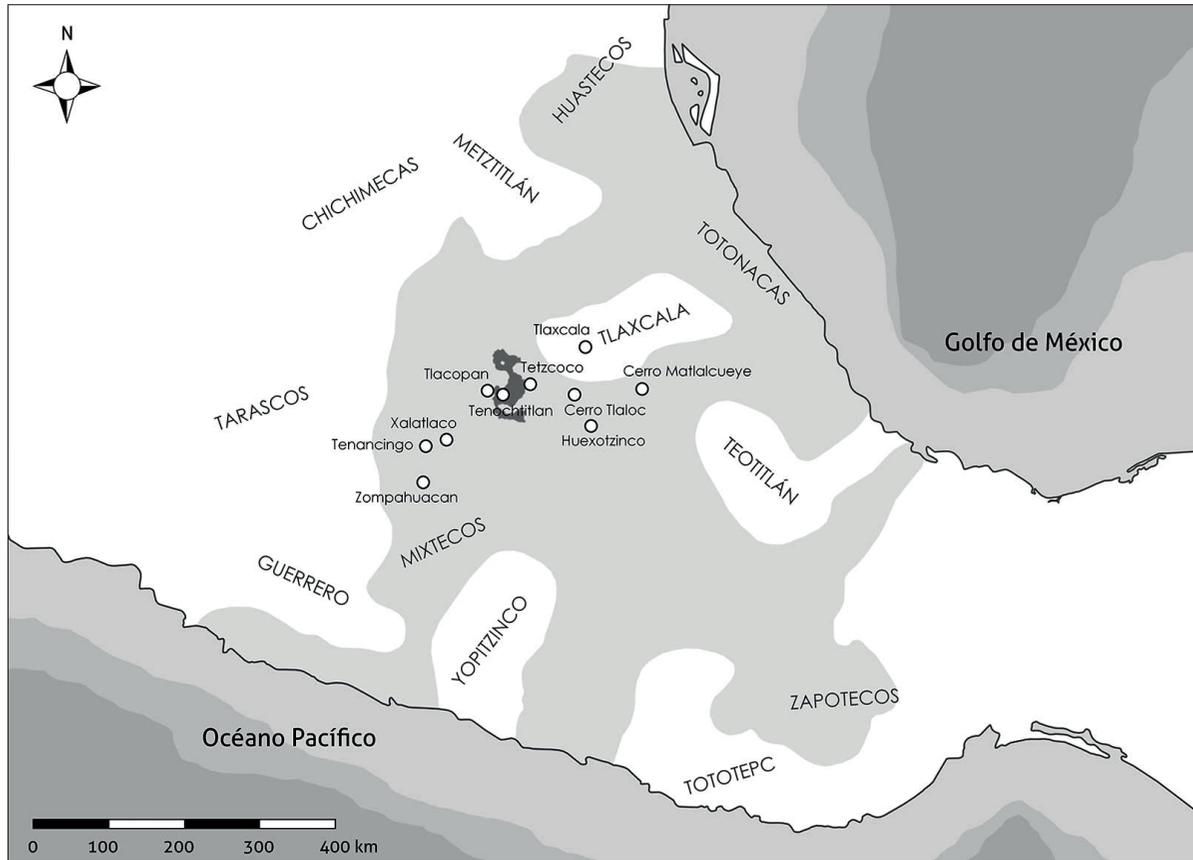
El uso de esta denominación en la región de Tlaxcala es señalado por fray Francisco de las Navas (mapa 2). El religioso confirma que el nombre de la veintena significa “ofrenda de espigas de mazorcas tiernas de maíz” y que numerosas ofrendas del cereal eran presentadas en los templos (Navas s. f., 138-139). Diego Muñoz Camargo (2000, 229-230) comenta que “[...] en dos días de marzo, es el principio del primer mes del año, llamado Xilomaniztli, que es como quien dice ‘ofrenda de las mieses y panes que comienzan a granar’: la ofrecían en los templos en esta provincia, generalmente”.⁶

Según Juan de Torquemada (1975-83, 3: 364, 422), el nombre se debía al hecho de que los indígenas agradecían a su dios ofreciendo mazorcas que habían guardado desde la cosecha precedente.⁷ Existe otra cita en el “Calendario antiguo” de Diego Durán, en la cual el dominico explica cómo “Xilomaniztly [...] quiere decir que ya había mazorca fresca y en leche” (Durán 1995, 2: 246). Esta última información debe agregarse a la lista de fuentes que han permitido vincular Xilomaniztli con el Valle de Puebla-Tlaxcala. En efecto, en su “Calendario antiguo”, al mencionar Xilomaniztli, el religioso describe una ceremonia en honor a los cerros Tlaloc y Matlal-cueye. Esta última montaña se ubicaba dentro de los dominios tlaxcaltecas y es bien sabido que el culto a Tlaloc era común entre los pobladores del valle de México y del valle de Puebla-Tlaxcala (Durán 1995, 2: 91). El rito consistía en sacrificar a un niño y una niña a las dos montañas (Durán 1995, 2: 290). En este sentido, es de notar el vínculo de Xilomaniztli con el culto femenino dedicado a las montañas en tierra tlaxcalteca, el cual confirma Navas al asegurar que se ofrecían sacrificios en los templos de Matlal-cueye o Xochitecatl cihuatl, esposa de Tlaloc (Navas, s. f., 139-140). Es igualmente interesante subrayar cómo la denominación Xilomaniztli puede asociarse con el calendario otomí y matlatzinca (*The Tovar Calendar* 1951, 35-36; Carrasco 1979, 171-172, 193-195). En el *Códice de Huichapan*, el primer mes era llamado Ambuondäxi o Ambuontäxi, “los jilotes crecen” (Acuña 1976, 284; Caso 1967, cuadro x; Edmonson 1995 [1988], cuadro 8a; Carrasco 1979, 175; Wright Carr 2009, 227), y en la comunidad nahua-otomí de Meztitlan el calendario de las veintenas contaba con múltiples nombres otomíes, entre los que figura la mención de Xilomaniztli (*Relaciones geográficas del siglo XVI. México* 1986, 2, 56).

⁶ Véanse Orozco y Berra (1880, 2: 36); y Graulich (1999, 267).

⁷ Véanse Serna (1987, 326); y Graulich (1999, 267).

Mapa 2
MÉXICO CENTRAL BAJO EL DOMINIO MEXICA



FUENTE: mapa cortesía de Samara Velázquez con base en López Luján (2010)

Los datos recolectados en estas páginas permiten fijar algunas características del *Códice Borbónico*. En primer lugar, el recipiente de jilotes de la lámina 23 puede ser leído como un glifo que significa Xilomanaliztli, “Ofrenda de jilotes” (Díaz 2018, 188; 2020, 409), uno de los nombres de la veintena distinto al de la variante homóloga mexicana con el que era conocido con más frecuencia. En segundo lugar, todas las fuentes consultadas que adoptan el nombre Xilomanaliztli la definen como la primera veintena del año.

Para concluir, propongo que la ilustración del *Códice Borbónico* corresponde a una de las variantes regionales de la veintena conocida como Xilomanaliztli, cuyos ritos enumerados en las fuentes son los siguientes: autosacrificios, ofrendas de jilotes en los templos y sacrificios de mujeres y niños por cardiectomía, ocasionalmente en honor de los cerros.

Toxcatl-Tepopochhuiliztli

En la mitad izquierda de la lámina 26 del documento (figura 2) están representadas las ceremonias asociadas con la quinta veintena, Toxcatl: la fiesta principal del dios Tezcatlipoca entre los mexicas. En la lámina, el rito central alude al acto de incensar: a la izquierda, un personaje carga un sahumador (*tlemailtli*), que produce grandes volutas de humo. Enfrente de él se encuentra una hilera formada por cuatro dioses. El primer personaje de la parte superior de la escena ha sido interpretado por los investigadores como un noble (Paso y Troncoso 1898, 114), como Huitzilopochtli (Hamy 1899, 18; Couch 1985, 61) o como un dios del fuego (Anders, Jansen y Reyes García 1991, 200-201). Los otros restantes, en orden descendente, se han identificado con Cihuacoatl, Chachalmeca o Atlahua y Tezcatlipoca. En la parte superior de la lámina, otro personaje quema copal frente a tres hombres y dos mujeres, probablemente *macehualtin* (Couch 1985, 61). Semejante al caso de Xilomanaliztli, esta pintura difícilmente alude al significado de Toxcatl, “sequía” o “cosa seca”.⁸ Más bien, ilustra otra denominación conocida como *Tepopochhuiliztli*, literalmente: “acción de incensar a alguien”

⁸ Las fuentes que mencionan el nombre Toxcatl son la *Historia general* de Sahagún (1969, 1: 152-160), de tradición tenochca y tlatelolca; los *Primeros Memoriales* (Sahagún 1997, 58-59); la *Rueda de Boban* (Veytia 1994), el *Calendario Tovar* (*The Tovar Calendar* 1951, 24) y la *Relación geográfica de Acolman* (*Relaciones geográficas del siglo XVI. México* 1986, 2, 228), de tradición acolhua; así como la *Cuenta antigua de los indios naturales desta Nueva España...* (Navas s. f., 147), de tradición tlaxcalteca. Veanse también Durán (1995, 2: 49), los *Memoriales*

(Paso y Troncoso 1989, 113; Hamy 1899, 18; Couch 1985, 60, 68; Anders, Jansen y Reyes García 1991, 201). La única crónica que refiere el rito relacionado con este nombre es el “Calendario antiguo”, de Durán, quien describe una ceremonia en donde los sacerdotes entraban a las casas e incensaban todos los utensilios domésticos. Los dueños les proporcionaban una mazorca de maíz por cada objeto (Durán 1995, 2: 257-259). Según el religioso, “toda esta fiesta se enderezaba para pedir agua: invocaban á las nubes cuando se detenía el agua por Mayo y para impetrar y alcanzar lo que pedían hacían ese día una general invocacion de los dioses mas principales como era á Huitzilopochtli y á Tezcatlipoca y al Sol y á la diosa Cihuacoatl” (Durán 1995, 2: 258). Hay que señalar que los mismos dioses —más Quetzalcoatl— también se mencionan en otra descripción de la veintena en el “Libro de los ritos”, del mismo autor. En este caso, los guerreros pedían que estas divinidades los favorecieran en el campo de batalla, buscando capturar a gran número de enemigos (Durán 1995, 2: 49-50). A pesar de la presencia de Tezcatlipoca, la lámina no ilustra los ritos más importantes de Toxcatl, donde el *ixiptla* de Espejo Humeante desempeñaba un papel mayor (Sahagún 1950-82, lib. II: 66-77; 1969, 1: 152-160; 1997, 58-59; Durán 1995, 2: 47-55). Asimismo, considero que el primer dios de la parte superior de la lámina ha sido interpretado como Huitzilopochtli únicamente con base en el comentario de Durán, ya que, en realidad, si excluimos la serpiente de fuego, no existe ningún atributo que permita identificarlo como el dios colibrí, el cual, por lo demás, se halla pintado a lo largo del mismo *Borbónico* en tres veintenas (Teotleco, Panquetzaliztli y Tititl) con su iconografía característica.

La denominación Tepopochhuiliztli es mencionada en los *Memoriales* de Motolinía (1971, 45). El religioso proporciona una primera lista de veintenas donde el *mes* es llamado Toxcatl. Sin embargo, después relata cómo “en algunas provincias diferían o eran diferentes algunos de los nombres de estos meses, especialmente cinco. Al cuarto tepupochhuiliztli [Toxcatl], al décimo tenanaztiliztli [Ochpaniztli], al undécimo, hecoztli [Teotleco]; al duodécimo pachtli [Tepeilhuitl]; al decimoctavo, cihuauhuitl [Atlcahualo]; trocaban estos cinco nombres” (Motolinía 1971, 45).

El *Códice Tudela* (Batalla Rosado 2009, 93-94) y las “Costumbres...” (1945, 42) mencionan esta veintena como “Tepupuchihuiliztli”, durante la cual se honoraba a Tezcatlipoca y el sacrificio de cautivos de guerra tenía

de Motolinía (1971, 45) y la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* (Muñoz Camargo 2000, 230-231).

lugar en el templo de Huitzilopochtli. En ambas fuentes afines se señala la celebración a los difuntos con ofrendas de maíz y guajolotes, autosacrificios y danzas de jóvenes. En la *Relación geográfica de Meztitlan (Relaciones geográficas del siglo xvi. México 1986, 2, 56)* y en la de Teotitlan del camino (*Relaciones geográficas del siglo xvi. Antequera 1984, 2, versión epub*) aparecen referidos, respectivamente, Popochtli y Tepopochtli. Por otra parte, hay una denominación parecida en el caso de la veintena otomí, llamada Atzibiphi, “humo” (Acuña 1976, 291; Carrasco 1979, 175) o “el fuego del humo” (Wright Carr 2009, 230), así como las variantes cakchiquel, Cibixic, “nublado, humo”, y yucateca, Moan, “nublado” (Brinton 1893, 293; Caso 1967, cuadro x; Edmonson 1995 [1988], cuadro 8a; Graulich 1999, 349). Con respecto al significado atribuido al nombre de la variante de esta veintena, Kubler y Gibson (*The Tovar Calendar 1951, 25; Couch 1985, 68*) han señalado que podría tratarse de “una forma más antigua del nombre del periodo”.⁹

Etzalcualiztli y la creación del hombre

Etzalcualiztli, “consumo de *etzalli*”, está representada en la mitad derecha de la lámina 26. El nombre se debe a un platillo elaborado a base de maíz y frijoles, el *etzalli*, el cual era consumido de manera colectiva. Esta veintena, según la mayoría de las fuentes del siglo xvi, estaba dedicada a los dioses acuáticos, en particular a Tlaloc y a su esposa Chalchiuhtlicue (Sahagún 1950-82, lib. II: 78-90). El interés en la pintura del *Códice Borbónico* radica en el carácter extraordinario del rito representado, pues no está documentado en ningún otro códice. En la mitad inferior de la lámina está pintado el dios de la lluvia, acompañado por un *amatetehuítli* y un recipiente dentro del cual se pueden distinguir granos de maíz y frijoles. Muy probablemente esta última pintura puede leerse como un glifo que permite al lector reconocer el nombre de la fiesta (Couch 1985, 61; Díaz 2018, 169; 2020, 389). En la mitad superior, Quetzalcoatl luce sus atavíos característicos y está rodeado de cinco sacerdotes bailando. Un sexto sacerdote toca un *huehuétli*. En la extremidad opuesta de la lámina se encuentra Xolotl,

⁹ Véanse también Graulich (1999, 339-340); y Olivier (2004 [1997], 346-349) para una visión global de los nombres atribuidos a esta veintena.

enfrente de Quetzalcoatl, y lleva casi todos los atavíos parecidos a los de Serpiente Emplumada (figura 3).

Según Paso y Troncoso (1898, 116) y Anders, Jansen y Reyes García (1991, 202), aquí está representada la danza en honor a Quetzalcoatl y a Xolotl en tanto dioses del juego de pelota y como evento preparatorio de la fiesta del *mes* siguiente, donde esta actividad lúdica desempeñaba un papel protagónico.¹⁰ En cambio, según Hamy (1899, 17) se trataría de la representación de una de las fiestas móviles del calendario. Tanto Graulich (1999, 368-369) como Nicholson (2002, 88) establecieron una relación entre la lámina dedicada a Etzalcualiztli y el comentario del *Códice Magliabechiano*, el único documento que menciona la presencia de Quetzalcoatl y Xolotl durante las ceremonias de esta veintena. El historiador belga supone que los dos hermanos divinos estarían recibiendo homenaje en tanto dioses del viento y compañeros de Tlaloc, ya que Quetzalcoatl era el viento que barría el camino de los dioses acuáticos, mientras que, en la región de Tlaxcala, Xolotl era invocado en caso de sequía extrema (Muñoz Camargo 2000, 206).

Ahora bien, la relación entre el contenido de esta lámina y el comentario del *Códice Magliabechiano* es bastante excepcional y habría sin duda merecido más atención en los estudios dedicados a la comprensión del *Códice Borbónico*. En primer lugar, retomamos parte del comentario del *Códice Magliabechiano* relativo a la veintena de Etzalcualiztli:

Esta es la fiesta que llaman eçalcoaliztli [...] El demonio que en ella se honraba era Queçalcoatl, que quiere decir “culebra de pluma rica”. Era este dios del aire y decían ser amigo o pariente de otro que se llamaba Tlaloc y hermano de otro que se llamaba Xulotl [...] Y también [a] este Queçalcoatl para su invocación en esta fiesta los indios cocian mucho maíz y frijoles que ellos llaman pozole [...] En esta fiesta los indios se sacrificaban de sus naturas, que estos llamaban motepuliço, que quiere decir esta suciedad sacrificada. Dicen algunos que esta hacian porque su dios tuviese por bien de darles generación [...] (*Códice Magliabechiano* 1996, 33v, 169-170).

En principio, se puede notar que Quetzalcoatl ocupa un lugar más importante que el de Tlaloc, ya que las ceremonias mencionadas están claramente dirigidas al primero (Dupey García 2021, 86). Si bien no niego las connotaciones vinculadas con el viento y la lluvia detectadas por Graulich, considero que el comentario del *Códice Magliabechiano* podría ayudarnos a

¹⁰ Estos autores piensan que el partido es una actividad que tiene lugar en la sexta y séptima veintena (Anders, Jansen y Reyes García 1991, 202).

aclarar la presencia de Quetzalcoatl y Xolotl, recurriendo a un episodio bien conocido de la mitología mesoamericana: el de la creación del hombre. Según las diferentes versiones descritas en las crónicas del siglo xvi, los dos dioses están encargados de bajar al Mictlan para recuperar los huesos de los seres humanos pertenecientes a una era precedente, con el objetivo de generar una nueva humanidad. El dios elegido para la misión —Xolotl, según la crónica de Andrés de Olmos narrada por Gerónimo de Mendieta (1997, 1: 181-182); Ehecatl-Quetzalcoatl, según la “Leyenda de los Soles” (2011, 178-181) y la “Histoyre du Mechique” (2011, 148-149)— desciende al inframundo y pide los huesos a Mictlantecuhtli, quien acepta al principio, pero cambia sucesivamente de opinión, lanzándose a perseguir al dios. Este último cae y rompe los huesos, aunque sí logra entregarlos a los dioses, quienes los depositan en un lebrillo. Todas las divinidades se autosacrifican diferentes partes del cuerpo y al cuarto día nace un niño; después de cuatro días, el turno corresponde al de una niña. Los dos recién nacidos serán sucesivamente alimentados por Xolotl con “leche de cardo” (Mendieta 1997, 1: 182) o con tortillas mojadas (“Histoyre du Mechique” 2011, 148-149). En cambio, según la “Leyenda de los Soles” (2011, 179), Quetzalcoatl, después de ir a Tamoanchan, entrega los huesos a Quilaztli, quien los muele. Serpiente Emplumada se autosacrifica el pene y deja que la sangre gotee en el recipiente, mientras que los otros dioses hacen una penitencia. El resultado de la mezcla entre la sangre y los huesos es el nacimiento del hombre.

Si se retoman algunas de las características mencionadas de la veintena de Etzalcualiztli, es de notar que su nombre en lengua cakchiquel, *Uchum*, poseía un significado relacionado con “replantar” o “moler” (Brinton 1893, 298; Edmonson 1995 [1988], cuadro 8a; Graulich 1999, 369). Se trata de un aspecto significativo, ya que esta acción desempeñaba un papel decisivo en el mito de la creación del hombre entre los grupos mayas, sobre todo en el *Popol Vuh* (1986, 103-104) de los quichés, donde la tarea de crear al hombre con la mezcla de mazorcas de maíz blanco y amarillo es confiada a Ixmucane. Graulich (1999, 369) puso énfasis precisamente en la relación entre Xolotl, el instrumento doméstico empleado para aplastar los granos —llamado *texolotl* en nahuatl, “majadero de piedra” (Molina 2008, 2: 112v)— y la acción de moler y alimentar a la humanidad. Si, por un lado, la presencia del dios se vincularía con el acto primordial de alimentar al primer ser humano, hay una evocación precisa sobre el papel generador desempeñado por Quetzalcoatl en el comentario del *Códice Magliabechiano*; es decir, si en el mito el dios se había autosacrificado el pene para dar nacimiento al

ser humano, en el rito *motepolizo* de Etzalcualiztli son los hombres quienes se sangran el miembro viril para solicitar precisamente a Quetzalcoatl obtener descendencia. Dicho de otra manera, de poder procrear, a su vez, otros seres humanos. Con respecto a Xolotl, el comentario de la lámina señala que el nombre “quiere decir un modo de pan que ellos tienen hecho de bledos y maíz” (*Códice Magliabechiano* 1996, f. 60v). Ahora bien, este alimento alude sin duda a los tamales de *tzoalli*, que representaban a los dioses o a sus numerosos huesos, elaborados y consumidos a lo largo del ciclo ritual solar (Motolinía 1971, 51-52; Durán 1995, 2: 38-39; Mazzetto 2017, 99-101, entre otros). La mención del consumo ritual del cuerpo de Xolotl refuerza la hipótesis de que el dios haya sido celebrado, junto con Quetzalcoatl, en la veintena de Etzalcualiztli escenificada en el ciclo del *Códice Borbónico*.

Según Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (2004, 439-446), los ritos de esta veintena conmemoraban la abertura del Tonacatepetl y el robo del maíz por parte de los Tlaloque.¹¹ Esta interpretación está basada principalmente en la crónica de Sahagún, ya que los colaboradores nahuas insisten sobre el papel significativo desempeñado por Tlaloc y los ministros de culto. Sin embargo, la variante regional pintada en el *Códice Borbónico* asigna claramente la prioridad, o al menos la misma importancia, al culto de Quetzalcoatl y Xolotl, así como, quizá, a sus hazañas míticas. Los dos investigadores vinculan precisamente la presencia de Quetzalcoatl en el *Códice Magliabechiano* con su importancia en el mito del descubrimiento del cereal (López Austin y López Luján 2004, 445). Ahora bien, en la “Leyenda de los Soles” el mito de la creación del hombre es seguido inmediatamente por el del descubrimiento y robo del maíz de la Montaña de Nuestro Sustento. Aunque es aventurado proponer una continuidad cronológica lineal entre la narración de los mitos y su escenificación en los ritos, hay que subrayar la relación evidente entre estas dos aventuras (López Austin y López Luján 2004, 445; Dupey García 2021, 88).

Por lo anterior, propongo que la lámina 26 del *Borbónico* celebra a los dos hermanos divinos que dieron nacimiento al ser humano, uno generándolo gracias a su sangre, el otro alimentándolo. Los dos actos están reunidos bajo la acción mítica de moler los huesos, precisamente una de las denominaciones de la veintena, dedicada, por otro lado, a la abundancia de los alimentos (Graulich 1999, 366-367). El *Códice Magliabechiano* es el único documento que otorga un papel significativo a Serpiente Emplumada en la sexta veintena.

¹¹ Véase “Leyenda de los Soles” (2011, 180-181).

A pesar de sus similitudes con el *Códice Tudela* (Batalla Rosado 2009, 94) y las “Costumbres...” (1945, 43-44), en estos manuscritos los párrafos dedicados a Quetzalcoatl y Xolotl en los ritos de Etzalcualiztli están ausentes.

*Tecuilhuitontli, Huey Tecuilhuitl y la aparición
de Cinteotl*

En la mitad izquierda de la lámina 27 está representada una cancha de juego de pelota en forma de *doble T*; sus dos aros centrales están pintados de rojo y de negro. En la extremidad superior de la cancha de juego, conformando un primer equipo, se encuentran los dioses Cinteotl e Ixtlilton; del lado inferior, el equipo opuesto está compuesto por Quetzalcoatl y Cihua-coatl (figura 4). En la mitad superior derecha de la lámina está pintado un personaje vestido como un noble. Abajo, Cinteotl está sentado sobre una litera completamente decorada con mazorcas de maíz y cañas. Abajo de él está representado el dios Xipe Totec, y frente a éste, cargando cada uno un recipiente, dos hombres aparecen sentados y dos mujeres están de rodillas (figura 5).

Comparto la opinión sostenida por varios especialistas de que esta lámina sigue a la de Etzalcualiztli, identificada como la pintura dedicada a las veintenas dobles de Tecuilhuitontli y Huey Tecuilhuitl: la pequeña y la gran fiesta de los señores. Con lo cual resulta particularmente problemática la presencia del partido de juego de pelota. Eduard Seler (*Los cantos religiosos de los antiguos nahuas* 2016, 86, 90) trató de descifrarla a la luz del canto sagrado dedicado a Xochipilli (Sahagún 1950-82, 2: 231), dios de las artes, de las flores y de la gente de palacio, cuya identificación en la lámina con Cinteotl es pertinente dado su simbolismo ligado a las flores (Anders, Jansen y Reyes García 1991, 203; Graulich 1999, 378, 392; Olmedo Vera 2008). La mención de los *tlaloque* en el canto sagrado apoyaría su hipótesis, según la cual el partido de juego de pelota tenía lugar en preparación de la veintena de Huey Tecuilhuitl, donde Xochipilli era particularmente celebrado y cuyo objetivo consistía en propiciar las lluvias y el crecimiento del maíz. Paso y Troncoso (1898, 118, 122-123) identifica la litera de Cinteotl como la *Cin-calli*, la “casa del maíz”, en tanto que los tres elementos redondeados cuelgan de la estructura como *chalchihuitl*, pues también es cierto que Cinteotl formaba parte de los dioses patronos de los lapidarios. Según Graulich, las dos veintenas celebraban a Cinteotl-Xochipilli y Xilonen en tanto divinidades

de la nobleza, así como debido a su unión en el origen de la transgresión de Tamoanchan. Este periodo marcaba un cambio de era probablemente asociado, antes de la hegemonía mexica, con la conmemoración de Quetzalcoatl como nuevo sol (Graulich 1999, 392-401). En efecto, como relata Durán (1995, 2: 265-266), los mexicas celebraban más bien la derrota de Serpiente Emplumada, ya que su *ixiptla* era sacrificado en el templo de Tezcatlipoca para recordar su transgresión y la caída del imperio tolteca (Graulich 1999, 399-401; Mazzetto 2014, 146; Dupey García 2021, 91-99). El historiador belga (Graulich 1999: 400) vincula la presencia de la cancha de juego de pelota con el papel significativo desempeñado por esta actividad en el *Popol Vuh*, y supone que Quetzalcotl y Cihuacoatl podrían representar los nuevos Sol y Luna, vencedores de los *monos*: los hermanos mayores de Hunahpu y Xbalanque, encarnados por Cinteotl-Xochipilli en el código, es decir, el astro solar de la era pasada. Bertina Olmedo (2008, 20) considera que Cinteotl, cargado en su litera, es el ganador del misterioso partido de juego de pelota y que su presencia alude al culto de los dioses de la agricultura en el área sur del valle de México. Cita el mito de la creación del maíz de los chalcas, narrado en la “Histoire du Mechique” (2011, 155), donde Piltzintecuh-tli y Cinteotl desempeñan un papel significativo, mencionando asimismo el culto del gremio de los lapidarios, originarios, según el *Código Florentino*, de Xochimilco (Sahagún 1950-82, lib. ix: 79-80; 1969, 2: 58-60).

Por mi parte, considero que la presencia de la cancha de juego de pelota es totalmente congruente con las ceremonias asociadas a las veintenas de los señores, pues se trataba de una de las actividades más apreciadas por la nobleza (Durán 1995, 2: 213). Los nombres matlatzincas de ambas veintenas, Yn thirimehui e Yn thamehui (Brinton 1893, 298; Caso 1967, 231-232; Carrasco 1979, 191; Edmonson 1995 [1988], cuadro 8a; Graulich 1999, 373), significan “pequeño” y “gran cambio”. Estas denominaciones justifican la realización de un partido de juego de pelota, ya que, desde un punto de vista mitológico, el resultado de un partido siempre implicaba un cambio de era (“Historia de los mexicanos por sus pinturas” 2011, 35; “Leyenda de los Soles” 2011, 194-195; Alva Ixtlilxochitl 1985, 2: 181-182; Graulich 2014 [1994], 249; *Popol Vuh* 1986, 89-92).¹² Asimismo, llamo la atención sobre la presencia de Quetzalcoatl y Cihuacoatl, quienes conforman

¹² Véase asimismo la monografía dedicada a Tezcatlipoca, en la cual Olivier (2004 [1997], 255-257) analiza detalladamente el simbolismo del juego de pelota como acción que desencadena un cambio de era.

uno de los equipos del juego. Esta diosa, también conocida como Quilaztli, había criado a Quetzalcoatl después de la muerte de su madre (“Leyenda de los Soles” 2011, 191). Junto con Quetzalcoatl, creó la humanidad y su presencia asociada al juego de pelota podría aludir a su papel de creadores del ser humano, cuya interpretación, tal como se ha visto, otorga continuidad discursiva a la lectura antes propuesta sobre la lámina precedente, donde he señalado la presencia de los protagonistas del mito de creación del hombre. Esta acción mítica convierte a los dos dioses en ancestros del hombre, lo cual es coherente con el nombre cakchiquel de los dos periodos de veinte días: Nabey mam, “primer ancestro, viejo o abuelo”, y Rucab mam, “segundo ancestro, viejo o abuelo”¹³ (Brinton 1893, 298-299, 301; Caso 1967, cuadro x; Acuña 1976, 292-293; Edmonson 1995 [1988], cuadro 5, 8a y 8b). Del otro lado de la cancha, Cinteotl-Xochipilli e Ixtlilton quizá podrían representar los bienes culturales adquiridos por el hombre: el maíz, las plantas cultivadas y las artes. Tendríamos entonces el pasaje de una condición tendencial de carencia y vacío —el mundo antes de su restauración, la creación del hombre y el descubrimiento del alimento adecuado para alimentarlo— hacia otra condición que tiende a la abundancia, cuyo eje paradigmático se celebraría en la veintena siguiente, Huey Tecuilhuitl. En efecto, sabemos que a partir de la veintena de Etzalcualiztli se celebraba la prodigalidad de los alimentos (Graulich 1999, 366, 400-401) y en la gran fiesta de los señores se conmemoraba en particular la primera ingestión de los jilotes. Según Sahagún (1950-82, lib. II: 105; 1969, 1: 181) no era posible consumirlos antes del sacrificio del *ixiptla* de Xilonen. En la dimensión mitológica este maíz joven, que empezaba su nuevo ciclo en las milpas, puede identificarse con el primer consumo del cereal, mascado por los dioses en Tamoanchan y proporcionado al ser humano (“Leyenda de los Soles”, 2011, 180-181). Ahora bien, la primera aparición del dios del maíz en la secuencia de las veintenas pintadas en el *Códice Borbónico* tiene lugar precisamente en Tecuilhuitontli, a pesar de que el cereal aparece en Xilomanaliztli y Tlacaxipehualiztli. A este respecto, Graulich (1999, 383) ha demostrado cómo los ritos de Huey Tecuilhuitl anunciaban y repetían los de Ochpaniztli, cuando el dios del maíz nacía de Toci-Tlazolteotl bajo la forma de Cinteotl-Itztlacoliuhqui.¹⁴ De modo que, si en Ochpaniztli el

¹³ Graulich (1999, 373) considera que la alusión a los ancestros concierne a los jefes de los linajes, es decir, a los señores.

¹⁴ Véanse Sahagún (1950-82, lib. II: 118-126); Graulich (1999, 89-143); y Olivier (2000; 2021, 64-67).

nacimiento del dios coincide con su introducción debajo de la tierra, cuya acción implicaba el nacimiento de todas las plantas útiles (“Histoire du Mechique” 2011, 155), en Etzalcualiztli/Huey Tecuilhuitl tendríamos quizá la evocación del mismo mito, pero reflejado en el segmento ritual correspondiente al primer consumo de los jilotes después del sacrificio de la diosa o una evocación del descubrimiento y robo del cereal desde el Tonacatepetl (“Leyenda de los Soles” 2011, 178-181; Graulich 2000 [1987], 117). Asimismo, la interpretación según la cual en el juego de pelota se le pueden disputar a algunos dioses sus bienes preciosos, como la lluvia o el maíz, está bien expresada en un pasaje del *Códice Florentino* (Sahagún 1950-82, lib. I: 22). Durante la veintena de Etzalcualiztli, cuando se celebraba a Chalchiuhtlicue, se decía que “el hombre ganaba la lluvia en el juego” (*qujiauhtlatlanj in tlacatl*).

Los dioses de la agricultura y de las artes eran a menudo honrados juntos en el ciclo ritual nahua, como durante la fiesta móvil de los lapidarios, en 1 y 7 Flor y en ocasión de las fiestas celebradas por los plumajeros (Sahagún 1950-82, lib. IX: 80, 88; Graulich 1999, 393). Cinteotl figuraba entre las divinidades de los lapidarios, en tanto que Xilonen, o “Xilo”, entre las de los plumajeros (Sahagún 1969, 3: 72). Los dioses del primer gremio eran considerados como los padres y los abuelos de los lapidarios (Sahagún 1950-82, lib. IX: 79) y sus *ixiptla* eran sacrificados el día de su fiesta, en Xochimilco. Del mismo modo, como ancestro de los miembros de este gremio, Cinteotl está bien ubicado en las veintenas dobles dedicadas a los antepasados de la humanidad y de los linajes. Si mi interpretación es correcta, el dios-mazorca aparece en el *Borbónico* a la vez como dios del maíz nuevo, representación de la abundancia de los alimentos otorgados a los hombres, y como Cinteotl-Xochipilli, un dios Macuilli —se recordará que nació el día 1 Flor en Tamoanchan— asociado a las artes, al trabajo de las piedras preciosas y a la figura mitológica de los monos (Graulich 1999). Los gremios de los lapidarios y de los amantecas detentaban una relación estrecha con la nobleza, puesto que elaboraban productos de lujo cuyo uso era privilegio de las elites.¹⁵ Esta relación está respaldada por la descripción del

¹⁵ Si se toma en cuenta —como ha sido propuesto por Katarzyna Mikulska (2015, 122-125)— que los dioses Macuilli eran invocados cuando se realizaban actividades que requerían el uso de las manos, se puede explicar de manera coherente la presencia de estos gremios en las veintenas dobles de Tecuilhuitontli y Huey Tecuilhuitl. No hay que olvidar que el maíz era llamado, metafóricamente, *chalchihuitl*, lo que lo relaciona con la labor experimentada de lapidarios y plumajeros (Sahagún 1950-82, lib. XI: 279).

“protocolo de mesa” de Motecuhzoma Xocoyotzin, ya que tanto los plateros, como los amantecas y los lapidarios eran cotidianamente convidados a comer después de que el *tlahtoani* había terminado de degustar sus platillos (Sahagún 1950-82, lib. VIII: 39; 1969, 2: 308).

Si las investigaciones de Paso y Troncoso (1898), Nicholson (1988; 2002) y Olmedo (2008) —basadas en los datos de Sahagún— postulan una relación entre el contenido de nuestra lámina de referencia y el área meridional del valle de México, con base en la asociación entre los dioses de los lapidarios y Xochimilco, es también útil recordar cómo Cinteotl era el dios tutelar de la ciudad de Colhuacan (“Historia de los mexicanos por sus pinturas” 2011, 47). Esta relación muy estrecha entre los dioses del maíz y las artes recuerda los campos de acción del dios del maíz maya. En efecto, en el ciclo mitológico de los mayas clásicos, este dios aparece a menudo como un danzante experimentado, mientras que en las narraciones de múltiples grupos mayas contemporáneos es un músico que toca diferentes instrumentos, como el tambor, el harpa o el violín (Taube 1985, 173-175; Chinchilla Mazariago 2011, 55).

La ausencia de Huixtocihuatl en Tecuilhuitontli

Bertina Olmedo Vera (2008) ha analizado con detalle los tres grupos de documentos del siglo XVI donde se mencionan los ritos de la séptima veintena del calendario solar, dividiendo la información con base en las divinidades celebradas. Al primer grupo adscribe las crónicas y códices, en el cual Tecuilhuitontli se describe como una fiesta dedicada a Huixtocihuatl, la diosa de la sal. Este corpus documental incluye la obra sahuaguntina (*Primeros memoriales e Historia general*), los *Memoriales* de Toribio de Benavente Motolinía y los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A* (Olmedo Vera 2008, 17). La investigadora enfatiza cómo la tradición del *Códice Borbónico* y de los códices del “Grupo Magliabechiano” —documentos donde la diosa Huixtocihuatl no aparece en Tecuilhuitontli— prioriza el culto al dios del maíz Cinteotl y al dios de las artes Xochipilli, un dato que la lleva a apoyar la propuesta acerca del origen sureño del documento planteada por Nicholson, enfocándose particularmente en Xochimilco y Chalco (Olmedo Vera 2008,

20-21).¹⁶ También deduce que la relevancia atribuida a Huixtocihuatl en las ciudades centrales de la Triple Alianza revela el papel significativo desempeñado por la producción de la sal para determinadas comunidades lacustres (Olmedo Vera 2008, 26). Por mi parte, también considero necesario enfatizar cómo la ausencia de Huixtocihuatl en el ciclo ceremonial del *Códice Borbónico* no es un aspecto secundario, por el contrario, representa un factor muy sugerente para la ubicación del lugar de origen del documento. Este dato no ha sido tomado en cuenta adecuadamente por la mayoría de los investigadores. Tan sólo Couch (1985, 62) ha señalado la necesidad de descartar los lugares de producción de sal de la cuenca, pero al momento de proponer el área de procedencia se inclinó por toda el área chinampaneca de los lagos sureños, incluyendo además a las dos parcialidades meridionales de México-Tenochtitlan —Teopan y Moyotlan—. Es bien sabido que este producto muy apreciado era manufacturado en toda la ribera de los lagos de Texcoco, Xaltocan y Zumpango. Para el área sureña, destacaban los cuatro prestigiosos señoríos que conformaban los *nahuitectuiltli*: Iztapalapa, Mexicaltzinco, Culhuacan y Huitzilopochco (Solares 2012, 52; Morales Andagua, Velasco Lozano y García Soto 2014, 22). En efecto, Gibson destaca la manufactura de la sal como industria indígena sobresaliente en tres de los cuatro señoríos mencionados (Gibson 1967, 346).¹⁷ La manufactura de la sal sobresale como actividad de referencia para estos asentamientos, a pesar de que tanto Huitzilopochco como Culhuacan se encontraban ligeramente al sur del albarradón de Mexicaltzinco, cuya función permitía regular el flujo de las aguas entre los lagos de Chalco y Xochimilco y el lago de Texcoco (Gurría Lacroix 1978, 14; González Aparicio 1980, 35-38).¹⁸

¹⁶ La autora atribuye un posible origen tlalhuica a los manuscritos que conforman el “Grupo Magliabechiano”, debido a algunos datos proporcionados por los comentaristas (Olmedo Vera 2008, 21-22). Por ejemplo, en la lámina 44v que describe la veintena de Huey Pachtli, se menciona la ceremonia *pilahuana*, “borrachera de los niños”, como típica del grupo tlalhuica (*Códice Magliabechiano* 1996, f. 40v).

¹⁷ Jeffrey Parsons ha estudiado la distribución espacial en la Cuenca de la cerámica conocida como “Texcoco Fabric-Marked” (TFM). El estudio de su distribución ha corroborado su presencia en altas concentraciones de manera exclusiva a lo largo de las riberas salobres de los lagos de Zumpango, Xaltocan y Texcoco, en particular entre Tequisistlan y Culhuacan, resultando ausente en áreas de aguas dulces como Chalco. Por lo anterior, se ha establecido una relación entre esta tipología cerámica y la fabricación de la sal (Parsons 2001, 249-254).

¹⁸ En los siglos xvii y xviii el área de Culhuacan empezó a abastecer a la ciudad con salitre para fabricar pólvora (Morales Andagua, Velasco Lozano y García Soto 2014, 26).

Por otro lado, si consideramos que, según Nicholson (1988, 83), Iztapalapa y Culhuacan corresponderían a las dos primeras ciudades candidatas para ubicar el origen del *Códice Borbónico*, ¿tendría sentido que dos comunidades salineras por excelencia excluyeran a la diosa de la sal de las divinidades celebradas a lo largo de su ciclo ceremonial? En mi opinión, tal ausencia no sería plausible. Antes bien, los elementos hasta ahora reunidos ayudan a reafirmar el posible lugar de origen de los ritos contenidos en el código en una de las áreas de aguas dulces, como Xochimilco, Cuitlahuac y Chalco.¹⁹ Esta reflexión es aún más importante si la ponemos en relación con otros contextos pictográficos donde la ausencia de ciertas divinidades, en el ciclo de las fiestas de las veintenas, constituye la prueba de una descentralización de los datos con respecto a las ceremonias llevadas a cabo en México-Tenochtitlan. En el *Códice Telleriano-Remensis*, en la veintena de Tititl, teóricamente dedicada a la diosa Ilamatecuhtli según los textos saha-guntinos, los comentaristas aluden, respectivamente, a la diosa Ichpuchtli y al dios Mixcoatl. En este contexto, la ausencia de la diosa anciana se debe al hecho de que la información proporcionada por los comentaristas procede de áreas como Morelos y el valle de Puebla-Tlaxcala, en sus límites con el contexto multicultural de Oaxaca (Mazzetto, en prensa).

Atemoztli y el culto a Tlaloc y Chalchiuhtlicue

Las láminas del código cuyas pinturas representan las veintenas dedicadas a los dioses acuáticos y de los cerros llaman la atención por sus similitudes. En las láminas 24 (veintena de Tozoztontli), 25 (Huey Tozoztli), 32 (Tepeilhuitl) y 35 (Atemoztli) Tlaloc está representado sentado en el interior de un santuario Ayauhcalli (Paso y Troncos 1898, 267) ubicado en la cumbre de una montaña decorada con papel *amatetehuitl*. Tozoztontli y Atemoztli difieren únicamente por la presencia de Chalchiuhtlicue, sentada al lado del dios en la lámina dedicada a este último *mes*. José Contel ha demostrado que estas láminas pueden proporcionar pistas para comprender las variantes del ciclo ritual pintado en el *Códice Borbónico*. Es el caso de Huey Tozoztli, donde los sacrificios realizados en honor a las montañas evocan la información de los testigos recolectados por Durán (1995, 2: 89-94),

¹⁹ González Aparicio (1980, 39) destaca cómo “Ixtapalapa estaba situada dentro de las aguas saladas del lago de Texcoco”.

quien describe la majestuosa procesión de los soberanos de la Triple Alianza hasta el Monte Tlaloc (Contel 2008, 160).

Acompaño estos ejemplos con una reflexión suplementaria relativa a la lámina que conmemora Atemoztli (figura 6). La mayoría de las crónicas del siglo xvi coinciden en la presencia de ritos dedicados a los dioses acuáticos en esta veintena, representados bajo la forma de efigies de *tzoalli*, masa de amaranto y miel, que eran venerados y luego sacrificados y consumidos (Sahagún 1950-82, lib. II: 151-154; 1997, 62; *Códice Tudela*, 2002; véase Batalla Rosado 2009, 100). Otras fuentes insisten en la realización de sacrificios de niños (*Códice Magliabechiano* 1996, f. 43v; *Códice Vaticano-Latino 3738* 1996, f. 50r). Sin embargo, no se encuentra en ningún documento el papel destacado en la lámina 35 del *Borbónico* asignado a Chalchiuhtlicue. A pesar de que, según Sahagún, la diosa misma formaba parte de los Tlaloque-Tepictoton (Sahagún 1950-82, lib. I: 47; 1: 73), es posible que su presencia en el manuscrito pueda señalar una función crucial respecto a otras divinidades de las montañas. Es, pues, interesante subrayar que la diosa no aparece ni en Atlcahualo/Xilomanaliztli ni en Etzalcualiztli ni en Tepeilhuitl, veintenas donde la divinidad es mencionada en distintos documentos. Jacinto de la Serna (1987) es el único cronista que proporciona una descripción de Atemoztli donde la pareja formada por Tlaloc y Chalchiuhtlicue es particularmente celebrada. En su obra, describe dos veces el ciclo completo de las veintenas. El primer calendario es retomado de la obra *Camino del cielo en lengua mexicana* de fray Martín de León (1611), cuya descripción podría relacionarse con la tradición de las veintenas celebradas en el valle de México, debido a sus similitudes con los datos de Sahagún (Serna 1987, 318-322). El cronista de donde Serna copia el segundo calendario solar citado en su obra es desconocido (“el autor incognito de otro calendario de los indios”), aparentemente por voluntad del mismo autor (“no lo cito sino es solo, porque no à querido”) (Serna 1987, 322). Este segundo ciclo inicia con la veintena de Tlacaxipehualiztli y termina con Cuahuitlehua (Serna 1987, 322-326). Sucesivamente, Serna titula su capítulo 11 “De algunas anotaciones pertenecientes a los Calendarios, para mejor y mas plena inteligencia de las supersticiones”, donde proporciona más detalles sobre algunas ceremonias mensuales, sin explicar, sin embargo, el origen de la información. En Atemoztli, el autor describe una penitencia de cuatro días para los *macehualtin*, durante la cual, si los jóvenes trasgredían algunas normas, eran castigados duramente y condenados a trabajar un tiempo en el templo. En particular, los muchachos eran asignados a la

limpieza de los osarios y a la separación de los huesos rotos de los enteros. El penúltimo día de la veintena era dedicado al culto de Tlaloc y Chalchih-tlicue, habiendo elaborado previamente sus efigies de *tzoalli*, descritas como “vnos idolos de estatura corpulenta” (Serna 1987, 360),²⁰ y siendo colgadas de dos postes plantados en el patio. La casa era completamente sembrada de juncos y flores. Se mandaban a pedir flores desde tierra caliente para que la fiesta fuera más solemne (Serna 1987, 360). En la noche, el dueño de la casa sacrificaba las dos efigies hundiendo un *tzotzopaztli* en su vientre, luego se les quitaban los dientes y los ojos y las imágenes eran desmenuzadas y consumidas. La cabeza se reservaba al dueño de la casa (Serna 1987, 360-361).

Ahora bien, si tomamos en cuenta la posibilidad de que la lámina 35 del *Códice Borbónico* pudiera aludir a un rito parecido al que acabamos de describir, es fundamental ubicar el lugar de origen de la variante de esta veintena. En principio, se puede señalar que una de las descripciones de las veintenas detalladas por Serna en su capítulo 11 presenta similitudes con los ritos del área tlaxcalteca, acolhua y chalca. En efecto, a diferencia de la mayoría de las fuentes que refieren el platillo de la veintena de Etzalcualiztli como preparado con maíz y frijoles, en su obra se alude a “vnas poleadas hechas de Etzalli, que es tejocotes secos hechos poleadas, vna comida que por muy regalada entre ellos tenían” (Serna 1987, 356). La descripción de Serna remite posiblemente a una comunidad bastante cercana a la laguna, ya que se menciona la presencia del remolino del lago de Texcoco. Sin embargo, se puede encontrar un dato muy parecido en Navas y en Muñoz Camargo. El primero relata que el *etzalli* era una comida de “bollos cocidos guisados con frijol”, y especifica que se trataba de pequeñas bolitas de maíz y fruta, como “manzanilla y datiles” (Navas s. f., 151). El segundo autor reitera que el *etzalli* era una comida compuesta de maíz cocido, preparado en forma de “bollitos de masa y frutas pasadas” (Muñoz Camargo 2000, 231). Desde luego, la presencia del *etzalli* como tamal en Etzalcualiztli está confirmada en Acolman (*Relaciones geográficas del siglo xvi. México* 1985-86, 2, 228). También Durán (1995, 2: 261), en su descripción de la misma veintena, menciona el consumo de capulines en al área de Chalco cuando el maíz no estaba disponible.

²⁰ En cambio, según los colaboradores de Sahagún (1950-82, lib. II: 152) las efigies de los Tepictoton eran muy pequeñas, así como las vasijas empleadas para alimentarlas.

La segunda reflexión sobre la obra de Serna concierne al uso de flores provenientes de tierras calientes. Durante la colonia —y muy probablemente también en época previa— sabemos que los mercados de Chalco y de Xochimilco desempeñaban el papel de *centros comerciales*, puesto que traían de tierras calientes una gran variedad de productos. De acuerdo con Durán, las “tierras calientes” correspondían al territorio tlalhuica, es decir, el área que comprendía las ciudades de Cuauhnahuac, Yauhtepec y Huaxtepec, entre otras (Durán 1995, 1: 64). La ruta de las canoas del sur de la cuenca era la que, desde los tiempos mexicas, conectaba el territorio mencionado con las ciudades comerciales del sur del valle y con México-Tenochtitlan (Villaseñor y Sánchez 1745, 62-63; Gibson 1967, 368, 371; Villa Cordova 2014, 47). Otro dato pertinente radica en cómo, según Gibson (1967, 17), dos de los barrios de Xochimilco podrían haber estado conectados directamente con el área de Morelos, ya que, en la *Sumaria relación* de Dorantes de Carranza, los dominios xochimilcas abarcaban hasta Acapetlahuaca, otro nombre de Atlixco (Dorantes de Carranza 1902, 5). Por todo lo anterior, propongo que el consumo de fruta en la preparación del *etzalli* de Etzalcualiztli y el uso de flores de tierras calientes en Atemoztli permiten establecer nexos importantes entre esta descripción del calendario solar de Serna —al menos para estas dos veintenas— y las áreas de Chalco, Xochimilco y el valle poblano-tlaxcalteca.²¹

*Más sobre el lugar de origen del códice
y su relación con los otros documentos*

Si nos basamos en las fuentes que presentan descripciones bastante cercanas con las fiestas de las veintenas del *Códice Borbónico*, es posible darse cuenta de que se trata del *Códice Magliabechiano* (9 veintenas donde al menos un rito corresponde a la representación del códice), del “Calendario antiguo” de Durán (7 veintenas), del *Códice Tudela* (7 veintenas) y del tercer calendario de Serna (3 veintenas, destacando en particular el caso de Atemoztli) (cuadro 1).

Resulta difícil establecer el lugar de origen de la información, ya que estos documentos eran a menudo multiculturales, en el sentido de que habían

²¹ Navas (s. f., 152) señala la importancia de la ofrenda de flores provenientes de “tierras muy lejanas” para la veintena de Etzalcualiztli.

Cuadro 1. Continuación...

| Veintenas CB | | CM | CT | LDR | CA | PM | HG | CTR | CVA | MEM | Ca.T | MI | Ca.LN | HT | RGM | C.Hu | 3Ca.S | C.Cak | cq | cy |
|-----------------|--------|----|----|-----|----|----|----|-----|-----|-----|------|----|-------|----|-----|------|-------|-------|----|----|
| Ochpaniztli | Nombre | x | x | x | x | x | x | x | x | x | x | x | x | x | x | x | x | | | |
| | Ritos | | x | x | | | | | | x | | | | | | | | | | |
| Teotleco | Nombre | x | | | | x | x | | | | x | x | | | | | | | | x |
| | Ritos | x | | | x | | | x | x | x | | | | | | | | | | |
| Tepeilhuitl | Nombre | | | | | x | x | | | | x | x | | | | | | | | x |
| | Ritos | | x | | x | x | x | | | | x | x | | | | | | | | x |
| Quecholli | Nombre | x | x | x | x | x | x | x | x | x | x | x | x | | x | | | | | x |
| | Ritos | x | | | x | | | | | x | | | | | | | | | | |
| Panquetzaliztli | Nombre | x | x | x | x | x | x | x | x | x | x | x | x | x | x | | | | | x |
| | Ritos | | | | | | x | | | | | | | | | | | | | |
| Atemoztli | Nombre | x | x | | x | x | x | x | x | x | x | x | x | | x | x | | | | x |
| | Ritos | x | | | | | | | | | | | | | | | | | | x |
| Tititl | Nombre | x | x | | x | x | x | x | x | x | x | x | x | x | x | | | | | x |
| | Ritos | | x | | | x | x | | | | | | | | | | | | | |
| Izcalli | Nombre | x | x | | x | x | x | x | x | x | x | x | x | x | | | | | | x |
| | Ritos | | | | | | | | | | | | | | | | | | | x |

Fuente: elaboración propia con base en la información de las fuentes documentales. Acrónimos de las fuentes comparadas: CB: Códice Borbónico; CM: Códice Magliabechiano; CT: Códice Tudela; LDR: Libro de los Ritos; CA: Calendario antiguo; PM: Primeros Memoriales; HG: Historia general; CTR: Códice Telleriano-Remensis; CVA: Códice Vaticano A; MEM: Memoriales (Motolinía); Ca.T: Calendario Tovar; MI: Monarquía Indiana; Ca.LN: Calendario Las Navas; HT: Historia de Tlaxcala; RGM: Relaciones geográficas Meztitlan; C.Hu: Códice de Huichapan; 3Ca.S: 3° Calendario de Serna; C.Cak: Calendario Cakchiquel; cq: Calendario Quiché; cy: Calendario yucateco.

sido elaborados por diversos copistas provenientes de tradiciones diferentes (Díaz 2018, 172). Con respecto a la obra de Durán, entre los lugares de origen de las pinturas y de los testigos indígenas utilizados para redactar el “Libro de los Ritos” y el “Calendario antiguo”, se encuentran México, Texcoco, Cholula, Huexotzinco, Coatlinchan, Coatepec, Chimalhuacan Atenco, Chicaloapan y Chalco (Durán 1995, 2: 22, 25, 56, 70, 79, 90, 98, 261).

Con respecto al *Códice Magliabechiano*, sabemos que integraba un grupo formado por nueve manuscritos pictográficos y alfabéticos fechados entre los siglos XVI y XVIII y derivados de un prototipo común hoy perdido (Boone 1983: 140-146; 2021, 113). El “Libro de Figuras” es una copia extraviada del prototipo, la cual contenía una sección dedicada a las mantas ceremoniales de Xochimilco. Asimismo, Andrés González de Barcía, en su obra *Adiciones á Antonio de León Pinedo. Epítome de la bibliotheca oriental, y occidental, náutica y geográfica de 1737* (citada en Boone 2021, 114) vuelve a mencionar esta localidad como punto de referencia para las ceremonias pintadas en el manuscrito. Según Boone (1983, 94-95), en la lámina 83r del *Códice Magliabechiano* podría estar representado precisamente el glifo toponímico de Xochimilco o, quizá, de Xochicoatlan (Guerrero), lo que podría afianzar la pista que acabamos de mencionar sobre el origen de los ritos ilustrados. Autores como Anders y Jansen (*Códice Magliabechiano* 1996, 176), así como Olmedo Vera (2008), han señalado la presencia de información proveniente del área tlalhuica; la última investigadora llega incluso a proponer que el manuscrito sería originario de esta zona (Olmedo Vera 2008, 21, 28); de esas mismas “tierras calientes” que proporcionaban “mil diferencia de flores odoríferas, unas mejores que otras” (Durán 1995, 1: 64) mencionadas en la descripción de Atemoztli contenida en el tercer calendario de Serna (1987, 360).

Con respecto a este último documento, es bien sabido que Serna tuvo acceso a más de cien fuentes para escribir su obra (manuscritos, códices, crónicas, entre otros) y que trabajó sobre todo en Tenancingo y Xalatlaco (Valdes Borja 2006, 33-39; 2012, 1435, 1440; González Martínez 2006).

El papel imponente de Cihuacoatl ha sido atribuido al origen sureño del documento (Nicholson 1988; Anders, Jansen y Reyes García 1991), mientras que la presencia de Huitzilopochtli en tres veintenas (Teotleco, Panquetzalitzli y Tititl) invita a suponer que, si el códice no pertenece a una tradición propiamente mexicana, es al menos originario de una zona de influencia tenochca. Sin embargo, hay también que considerar el papel protagónico de

otras divinidades. Númenes como Tezcatlipoca y Quetzalcoatl aparecen con más frecuencia que el dios colibrí, quien está ausente en Toxcatl y Tlaxochimaco, dos veintenas que estaban dedicadas a este dios en Tenochtitlan y Tlatelolco (Sahagún 1950-82, lib. II: 66-77, 108-110). Tezcatlipoca y Quetzalcoatl se encuentran, respectivamente, en cinco y cuatro veintenas. En la veintena de “Levantamiento de Banderas” es Serpiente Emplumada quien guía la procesión que llega al templo donde el Fuego Nuevo es encendido. Por ende, es el primero que alcanza el lugar y que crea la chispa del nuevo siglo. Un dato interesante al respecto es que Serpiente Emplumada era precisamente el dios tutelar de Mixquic, otra de las comunidades chinampanecas de los lagos dulces del sur de la cuenca (“Historia de los mexicanos por sus pinturas” 2011, 47), mientras que Tezcatlipoca era el dios tutelar de Chalco (“Historia de los mexicanos por sus pinturas” 2011, 47; Chimalpahin 1997, 163; Quiñones Keber 1995, 148, f. 5r), entre otras ciudades de la cuenca.²² La presencia reiterada de Quetzalcoatl en el ciclo de las veintenas del códice constituye otro punto en común con el *Códice Magliabechiano*, ya que Serpiente Emplumada es evocado en varias secciones del documento, remitiendo quizás a un ciclo mitológico donde desempeñaba el papel de héroe cultural.

Se podría entonces suponer que el ciclo ceremonial solar del manuscrito no presenta solamente variantes significativas con respecto al calendario descrito en las fuentes mexicas, sino que también estaba caracterizado por un sistema donde Huitzilopochtli no ocupaba el rol central que los habitantes de Tenochtitlan y Tlatelolco le otorgaban. El culto al dios colibrí se fue difundiendo al ritmo de la expansión de la Excan Tlatoloyan, por lo que numerosas localidades del valle de México y de los territorios conquistados adoptaron al dios en su panteón. En el caso de la cuenca de México, el culto al dios es mencionado para Chimalhuacan Atenco (*Relaciones geográficas del siglo XVI. México* 1986, 1, 164), San Juan Teotihuacan (*Relaciones geográficas del siglo XVI. México* 1986, 2, 235) y Huey Pochtlan, al norte de Zumpango y de Citlaltepec (*Relaciones geográficas del siglo XVI. México* 1986, 3, 143). No hay ninguna razón para dudar de su presencia en el sur de la cuenca, ya que los antiguos señoríos de Iztapalapa, Colhuacan, Huitzilopochco y Mexicaltzinco fueron sometidos por la Triple Alianza

²² En la cuenca de México el culto a Tezcatlipoca está confirmado también en ciudades como Texcoco (García Icazbalceta 1891, 13) y Acolman (*Relaciones geográficas del siglo XVI. México* 1986, 2, 228).

en 1428 como consecuencia de la derrota del imperio tepaneca de Azcapotzalco, mientras que Xochimilco capituló dos años más tarde (Durán 1995, 1: 155-167).

Finalmente, es posible proponer que las divinidades cuya presencia ha sido destacada como un elemento peculiar en el ciclo de las veintenas de nuestro códice de referencia —Cihuacoatl, Quetzalcoatl, Tezcatlipoca y Atlahua— se corresponden también con los dioses tutelares de las ciudades ubicadas en el sur de la cuenca: Xochimilco, Mixquic, Chalco y Cuiclahuac (mapa 3).

Conclusiones

A partir de la información recuperada en estas páginas, he tratado de reconstruir una parte de las variaciones regionales de las fiestas del ciclo solar representadas en el *Códice Borbónico*, el objetivo ha sido proponer una nueva reflexión acerca de su lugar de procedencia y de las relaciones de esta sección del manuscrito con otras fuentes documentales.

La primera veintena dedicada a Tlaloc era llamada Xilomanaliztli, una denominación que alude a una tradición distinta a la tenochca, tlatelolca o acolhua. El uso de este nombre remite a la tradición de los códices *Tudela* y *Magliabechiano*, al “Calendario antiguo” de Durán, así como a la región tlaxcalteca, otomí y matlatzinca.

En el códice siguen las veintenas dobles de Tozoztontli y Huey Tozoztli, donde la prioridad otorgada al culto de las montañas, en la segunda veintena doble, se acerca al contenido de la crónica del “Libro de los ritos” de Durán y al comentario del *Códice Magliabechiano* (1996, 167-168) con respecto a la veintena de Tozoztontli, dedicada a Chalchiuhtlicue.

En la veintena de Tepupochhuiliztli, dedicada a Tezcatlipoca, se sacrificaban cautivos de guerra, se incensaban las casas y se invocaban también a Quetzalcoatl, Huitzilopochtli, el Sol y Cihuacoatl. El “Calendario antiguo”, el *Códice Tudela* y las “Costumbres...” emplean esta denominación, y su significado está reflejado en las tradiciones otomí, cakchiquel y yucateca.

La veintena de Etzalcualiztli honraba a Quetzalcoatl, Xolotl y Tlaloc, probablemente en conmemoración de las aventuras míticas relacionadas con la creación del hombre y el descubrimiento del maíz, razón por la que he propuesto un acercamiento con la tradición del *Códice Magliabechiano*.

Para las veintenas de Tecuilhuitontli y Huey Tecuilhuitl he propuesto una continuidad en la narrativa mítica, donde, después de la creación del hombre (Etzalcualiztli), el partido de juego de pelota prevé la participación de los ancestros de la nueva humanidad —Quetzalcoatl y Cihuacoatl— y la obtención de los bienes adquiridos por el hombre: el maíz y las artes. Esto explicaría la aparición y la importancia de Cinteotl, a la vez primera mazorca y dueño de las artes, representado en lugar de —o fusionado con— Xochipilli en tanto protagonista de Huey Tecuilhuitl. Aquí también la semejanza más evidente es con el *Códice Tudela* (y “Costumbres...”) y el *Códice Magliabechiano*, aunque el rol preponderante desempeñado por Cinteotl en el *Borbónico* podría relacionarse con la trascendencia del culto a este dios en Colhuacan y en Xochimilco.

Con respecto al culto acuático, he propuesto que la pareja formada por Tlaloc y Chalchiuhtlicue no fuera celebrada en Atlcahualo, ni en Etzalcualiztli o Tepeilhuitl, sino más bien en Atemoztli. La lectura del capítulo 11 de la obra de Serna permite detectar una interesante similitud con tradiciones ajenas a la isla de Tenochtitlan, como el área chalca y las zonas más cercanas al valle de Puebla-Tlaxcala. Las referencias precisas a platillos rituales como el *etzalli* —preparado con fruta en lugar de con frijoles—, así como a la profusión de flores propias de las tierras calientes, me han llevado a postular cómo posiblemente la veintena de Atemoztli descrita por Serna podría remitir a los señoríos sureños de Xochimilco y Chalco.

El estudio que he presentado en estas páginas permite destacar similitudes significativas y reiteradas entre el *Códice Borbónico* y el *Códice Magliabechiano*, así como, en menor medida, con otros documentos pertenecientes al mismo grupo —como el *Códice Tudela*— y con la obra de Diego Durán. En el caso de este último cronista, las semejanzas conciernen a pasajes de la obra cuya información fue recolectada fuera de Tenochtitlan y Tlatelolco. La ausencia significativa de la diosa de la sal, Huixtocihuatl, en la veintena de Tecuilhuitontli ha conseguido refutar el primer planteamiento de Nicholson, quien propuso los señoríos *nauhtecuhtli* —en particular Iztapalapa o Culhuacan— como comunidades de origen del manuscrito. En efecto, la larga tradición salinera de estos asentamientos no permitiría justificar la omisión del numen de la sal en su ciclo ritual. Los datos encontrados reforzarían la relación del código con el territorio de aguas dulces en el que se asienta Xochimilco, una propuesta ya señalada con anticipación por varios investigadores. Además, la presencia reiterada de Tezcatlipoca, Quetzalcoatl y Atlahua, así como la importancia ya destacada de

Cihuacoatl, parece reproducir perfectamente la distribución de los numenes tutelares del sur del valle, con el Espejo Humeante como patrono de Chalco, Serpiente Emplumada como patrono de Mixquic, y Atlahua como patrono de Cuitlahuac, al lado de Cihuacoatl, diosa tutelar de Xochimilco. Quisiera concluir recordando cómo los xochimilca eran considerados entre los pobladores más antiguos de la cuenca (Durán 1995, 1: 62) y cómo este asentamiento era reputado por su larga tradición de elaboración de códices, ya que atesoraba manuscritos antiguos también durante la época mexicana. Cuando los españoles aparecieron por primera vez en la costa, fue precisamente Quilaztli, “un viejo [...] muy antiguo [...] muy docto y entendido en esto de antiguallas y pinturas” (Durán 1995, 1: 585), originario de Xochimilco, quien le reveló al tlatoani Motecuhzoma Xocoyotzin que la aparición de esos seres extraños ya se encontraba ilustrada y anunciada en su “pintura muy vieja” (Durán 1995, 1: 585).

Sin lugar a duda, en el futuro valdría la pena seguir explorando el análisis iconográfico detallado de las pinturas de las fiestas de las veintenas, para identificar la presencia eventual de uno o varios estilos, así como de su posible filiación cultural. En este sentido, cabría señalar las coincidencias iconográficas importantes entre la representación de Xilonen, en la lámina 29 del manuscrito, y el brasero que representa a la diosa, encontrado en Tláhuac y expuesto en el Museo Nacional de Antropología. Este estudio completaría lo que se presentó en estas páginas.

Bibliografía

- Acuña, René. 1976. “Calendarios antiguos del Altiplano de México y su correlación con los calendarios mayas.” *Estudios de Cultura Náhuatl* 12: 279-313.
- Alva Ixtlilxochitl, Hernando de. 1985. *Obras históricas*, edición de Edmundo O’Gorman. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen, y Luis Reyes García. 1991. *El libro de Cihuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*. Graz: Akademische Druck - u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Batalla Rosado, Juan José. 1994. “Los tlacuilos del Códice Borbónico: una aproximación a su número y estilo.” *Journal de la Société des Américanistes* 80: 47-72. <https://doi.org/10.3406/jsa.1994.1525>.

- Batalla Rosado, Juan José. 2009. "El libro escrito europeo del Códice Tudela o Códice del Museo de América, Madrid." *Itinerarios* 9: 83-115.
- Boone, Elizabeth Hill. 1983. *Incarnation of the Aztec Supernatural. The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*. Filadelfia: The American Philosophical Society.
- Boone, Elizabeth Hill. 2021. *Descendants of Aztec Pictography. The Cultural Encyclopedias of Sixteenth-Century Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Brinton, Daniel G. 1893. "The Native Calendar of Central America and Mexico. A Study in Linguistics and Symbolism." *Proceedings of the American Philosophical Society* 31 (142): 258-314.
- Broda, Johanna. 1969. "The Mexican Calendar as Compared to Other Mesoamerican Systems." *Acta Ethnologica et Lingüística* 15.
- Los cantos religiosos de los antiguos nahuas*. 2016. Edición de Eduard Seler. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Carrasco, Pedro. 1979. *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- Caso, Alfonso. 1967. *Los calendarios prehispánicos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Cervantes de Salazar, Francisco. 1914. *Crónica de la Nueva España*. Madrid: The Hispanic Society of America.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón. 1997. *Primer Amoxtili Libro. Tercera relación de las diferentes historias originales*, edición de Víctor M. Castillo Farreras. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Chinchilla Mazariego, Oswaldo. 2011. *Imágenes de la mitología maya*. Guatemala: Museo del Popol Vuh/Universidad Francisco Marroquín.
- Codex Borbonicus*. 2021. Edición de Peperstraete Sylvie y José Contel. París: Citadelles y Mazenod.
- Codex Ixtlilxochitl. Bibliothèque Nationale Paris (ms.mx 65-71)*. 1976. Edición de Jacqueline de Durand-Forest. Graz: Akademische Druck - u. Verlagsanstalt.
- Códice Magliabechiano*. 1996. Edición de Ferdinand Anders y Maarten Jansen. Graz: Akademische Druck - u. Verlagsanstalt; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Tudela*. 2002. Edición de Juan José Batalla Rosado. 2 vols. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.
- Códice Vaticano-Latino 3738, Religión, Costumbres e Historia de los Antiguos Mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*. 1996. Edición de Ferdinand Anders y Maarten Jansen. México: Fondo de Cultura Económica.

- Contel, José. 2008. "Tlálloc, la olla, el cerro y el chalchihuitl. Una interpretación de la lámina 25 del *Códice Borbónico*." *Itinerarios* 8: 153-183.
- "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.
- Couch, Christopher. 1985. *The Festival Cycle of the Aztec Codex Borbonicus*. Oxford: British Archaeological Reports.
- Díaz Álvarez, Ana. 2018. "Nombrar las veintenas en los códices. Estrategias coloniales de reconfiguración gráfica del año entre los nahuas." *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 113: 145-195. <https://doi.org/10.22201/iee.18703062e.2018.113.2653>.
- Díaz Álvarez, Ana. 2020. *El cuerpo del tiempo. Códices, cosmologías y tradiciones cronográficas del centro de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas/Bonilla Artigas Editores.
- Dorantes de Carranza, Baltasar. 1902. *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*, edición de José María de Agreda y Sánchez. México: Imprenta del Museo Nacional.
- Dupey García, Élodie. 2021. "Quetzalcoatl in Nahua Myths and Rituals. Discreet or Omnipresent Protagonist?" En *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle. New Perspective of the Veintena Festivals*, edición de Élodie Dupey García y Elena Mazzetto, 83-104. Nueva York: Peter Lang.
- Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. Edición de Rosa Camelo y José Rubén Romero Galván. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Edmonson, Munro S. 1995 [1988]. *Sistemas calendáricos mesoamericanos. El libro del año solar*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- García Icazbalceta, Joaquín. 1891. *Pomar y Zorita. Pomar, Relación de Tezcoco; Zorita, Breve relación de los señores de la Nueva España. Varias relaciones antiguas (siglo XVI)*. México: Imprenta de Francisco Díaz de León.
- Gibson, Charles. 1967. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México: Siglo XXI.
- González Aparicio, Luis. 1980. *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan*. México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- González Martínez, José Luis. 2006. "Sincretismo e identidades emergentes. El Manual de Jacinto de la Serna (1630)." *Dimensión antropológica* 38: 187-113.
- Graulich, Michel. 1997. "Elementos de las fiestas de las veintenas en las trecenas del *Códice Borbónico*." En *Códices y documentos sobre México. Segundo Simposio*,

- vol. 2, edición de Salvador Rueda Smither, Constanza Vega Sosa Salvador y Rodrigo Martínez Baracs, 205-220. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Graulich, Michel. 1999. *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenenas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Graulich Michel. 2000 [1987]. *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Bruselas: Académie Royale de Belgique.
- Graulich, Michel. 2004-05. "Le codex aztèque du Palais Bourbon." *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses* 113: 45-51.
- Graulich, Michel. 2014 [1994]. *Moctezuma. Apogeo y caída del imperio azteca*. México: Ediciones Era/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gurría Lacroix, Jorge. 1978. *El desajuste del valle de México durante la época novohispana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hamy, Ernest T. 1899. *Codex Borbonicus. Manuscrit mexicain de la Bibliothèque du Palais Bourbon*. París: Ernest Leroux.
- "Historie du Mechique." 2011. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición y traducción de Rafael Tena, 124-165. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- "Historia de los mexicanos por sus pinturas." 2011. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición de Rafael Tena, 24-95. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Kirchhoff, Paul. 1971. "Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica: 6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles." *Verhandlungen des xxviii. Internationalen Amerikanistenkongresses* 3: 207-221.
- León, Martín de. 1611. *Camino del cielo en lengua mexicana, con todos los requisitos necesarios para conseguir este fin, co[n] todo lo que vn [Christ]iano deue creer, saber, y obrar, desde el punto que tiene vso de razon, hasta que muere*. México: Empresa de Diego López Dávalos.
- "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, y Leonardo López Luján. 2004. "El Templo Mayor de Tenochtitlan, el Tonacatépetl y el mito del robo del maíz." En *Acercarse y mirar. Homenaje a Beatriz de la Fuente*, edición de María Teresa Uriarte y Leticia Staines Cicero, 403-486. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- López Luján, Leonardo, y Colin McEwan, coords. 2010. *Moctezuma II. Tiempo y destino de un gobernante*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Mazzetto, Elena. 2014. *Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan*. Oxford: British Archaeological Reports.
- Mazzetto, Elena. 2017. “¿Miel o sangre? Nuevas problemáticas acerca de la elaboración de las efigies de tzoalli de las divinidades nahuas.” *Estudios de Cultura Náhuatl* 53: 73-118.
- Mazzetto, Elena. En prensa. “Comparación y análisis de las variantes regionales de las fiestas de las veintenas descritas en el *Códice Vaticano A* y *Telleriano-Remensis*.” En *El Códice Vaticano A (Vat. Lat. 3738). Historia, recepción y contenido de un manuscrito pictográfico colonial sobre el México antiguo. Homenaje a Ana Díaz*, edición de Guilhem Olivier y Sergio Botta. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas; Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana /Sapienza, Università di Roma.
- Mendieta, Gerónimo de. 1997. *Historia eclesiástica indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Mikulska, Katarzyna. 2015. *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios*. Varsovia: Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos; Toluca: El Colegio Mexiquense.
- Molina, Alonso de. 2008. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa.
- Morales Anduaga, María Elena, Ana María Luisa Velasco Lozano, y Narciso Mario García Soto. 2014. *Culhuacan. Luz de la memoria*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Motolinía o Benavente, Toribio de. 1971. *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, edición de Edmundo O’Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Muñoz Camargo, Diego. 2000. *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*. Edición de René Acuña. Tlaxcala: Biblioteca tlaxcalteca.
- Navas, Francisco de las. s. f. *Cuenta antigua de los indios naturales desta Nueva España la qual guardaron y observaron hasta agora en nuestros tiempos*. Colección Antigua del Museo Nacional de Chapultepec, vol. 210.
- Nicholson, Henry B. 1988. “The Provenience of the *Codex Borbonicus*. An Hypothesis.” En *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma Sullivan*, edición de Jossierand J. Kathrin y Karen Dakin, 77-97. Oxford: British Archaeological Reports.
- Nicholson, Henry B. 2002. “Representing the Veintena Ceremonies in the Primeros Memoriales.” En *Representing Aztec Ritual. Performance, Text, and Image in the Work of Sahagún*, edición de Eloise Quiñones Keber, 63-106. Luisville: University Press of Colorado.

- Niederberger Betton, Christine. 1987. *Paléo-paysages et archéologie pré-urbaine du Bassin de Mexico*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Olivier, Guilhem. 2000. “¿Dios del maíz o dios del hielo? ¿Señor del pecado o señor de la justicia punitiva? Esbozo sobre la identidad de Itztlacoliuhqui, deidad del México prehispánico.” En *Códices y documentos sobre México, Tercer Simposio Internacional*, edición de Constanza Vega Sosa, 335-353. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Olivier, Guilhem. 2004 [1997]. *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Olivier, Guilhem, 2021. “The Re-enactment of the Birth of the Gods in Mexica Veintena Celebrations: Some Observations.” En *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle. New Perspective of the Veintena Festivals*, edición de Élodie Dupey García y Elena Mazzetto, 61-82. Nueva York: Peter Lang.
- Olmedo Vera, Bertina. 2008. “Pequeña fiesta de los señores.” En *Análisis etnohistórico de códices y documentos coloniales*, edición de Celia Isla Jiménez, María Teresa Sánchez Valdés y Lourdes Suárez Díez, 15-29. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Orozco y Berra, Manuel. 1880. *Historia antigua y de la conquista de México*. México: Tipografía de Gonzalo A. Esteva.
- Parsons, Jeffrey. 2001. *The Last Saltmakers of Nexquipayac, Mexico*. Ann Harbor: University of Michigan.
- Paso y Troncoso, Francisco del. 1898. *Descripción, historia y exposición del Códice Pictórico de los antiguos náhuas que se conserva en la biblioteca de la Cámara de Diputados de París (Antiguo Palais Bourbon)*. Florencia: Tipografía de Salvador Landi.
- Popol Vuh*. 1986. Edición de Adrián Recinos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quiñones Keber, Eloise. 1995. *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, divination and history in a pictorial Aztec manuscript*. Austin: University of Texas Press, Austin.
- Relaciones geográficas del siglo XVI. Antequera*. 1984. Edición de René Acuña. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas [versión epub].
- Relaciones geográficas del siglo XVI. México*. 1985-86. Edición de René Acuña. 3 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Sahagún, Bernardino de. 1950-82. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Edición y traducción de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. 12 vols. Santa Fe: The School of American Research/University of Utah.
- Sahagún, Bernardino de. 1969. *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Ángel María Garibay. 4 vols. México: Porrúa.

- Sahagún, Bernardino de. 1997. *Primeros Memoriales. Paleography of the Nahuatl Text and English Translation*, edición y traducción de Thelma D. Sullivan. Norman: University of Oklahoma Press.
- Schwaller, John. 2019. *The Fifteenth Month. Aztec History in the Rituals of Panquetzaliztli*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Serna, Jacinto, de la. 1987. "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpación de ellas." En *El alma encantada*, edición de Fernando Benítez, 261-475. México: Fondo de Cultura Económica.
- Solares, Blanca. 2012. *Uixtocihuatl o el simbolismo sagrado de la sal*. México: An-thropos.
- Taube, Karl. 1985. "The Classical Maya Maize God. A Reappraisal." En *Fifth Palenque Round Table*, edición de Marle Greene Roberston, 171-181. San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute.
- Tena, Rafael. 2008 [1987]. *El calendario mexica y la cronografía*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- The Tovar Calendar*. 1951. Edición de George Kubler y Charles Gibson. New Haven: Connecticut Academy of Arts and Sciences.
- Torquemada, Juan de. 1975-83. *Monarquía indiana: de los veinte y uno libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. 7 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Valdés Borja, Ana Silvia. 2006. "Jacinto de la Serna: aspectos de su vida y obra." Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Valdés Borja, Ana Silvia. 2012. "Jacinto de la Serna." En *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española. Tomo 2: Historiografía eclesiástica*, edición de Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo, 1433-1455. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Veytia, Mariano. 1994. *Calendarios mexicanos*. México: Porrúa.
- Villaseñor y Sánchez, Joseph Antonio. 1745. *Theatro americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*. 2 vols. México: Imprenta de la Viuda de Joseph Bernardo de Hogal.
- Villa Cordova, Tomás. 2014. "Apuntes sobre Huitzilopochco." *Arqueología* 47: 296-327.
- Wright Carr, David C. 2009. "El calendario mesoamericano en las lenguas otomí y náhuatl." *Tlalocan* 16: 217-253. <https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.2009.205>.

SOBRE LA AUTORA

Elena Mazzetto es profesora en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (SUAYED) y tutora en el Posgrado de Estudios Mesoamericanos. Es doctora en Historia por la Universidad Ca'Foscari di Venezia y por la Université de Paris I Panthéon-Sorbonne. Es autora del libro *Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan* (2014) y ha coordinado dos volúmenes: *Vous n'en mangerez point. L'alimentation comme distinction religieuse* (2020) y *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle. New Perspectives on the Veintena Festivals* (2021), junto con Élodie Dupey García. Sus temas de investigación son las fiestas religiosas del año solar mexicana y la alimentación en contexto ritual.



Figura 1. Veintena de Xilomanaliztli. El dios Tlaloc está acompañado por una ofrenda de papeles *amatetehuítl* y por un recipiente de mazorcas rojas y amarillas.

Fuente: *Códice Borbónico*, lámina 23, (detalle). Biblioteca de la Asamblea Nacional de París



Figura 2. Veintena de Tepupuchhuiliztli. Dos personajes sahumando, respectivamente, a tres hombres y dos mujeres y a cuatro divinidades identificadas como Huitzilopochtli o un dios del fuego, Cihuacoatl, Atlahua o Chachalmecha y Tezcatlipoca.

Fuente: *Códice Borbónico*, lámina 26 (detalle). Biblioteca de la Asamblea Nacional de París

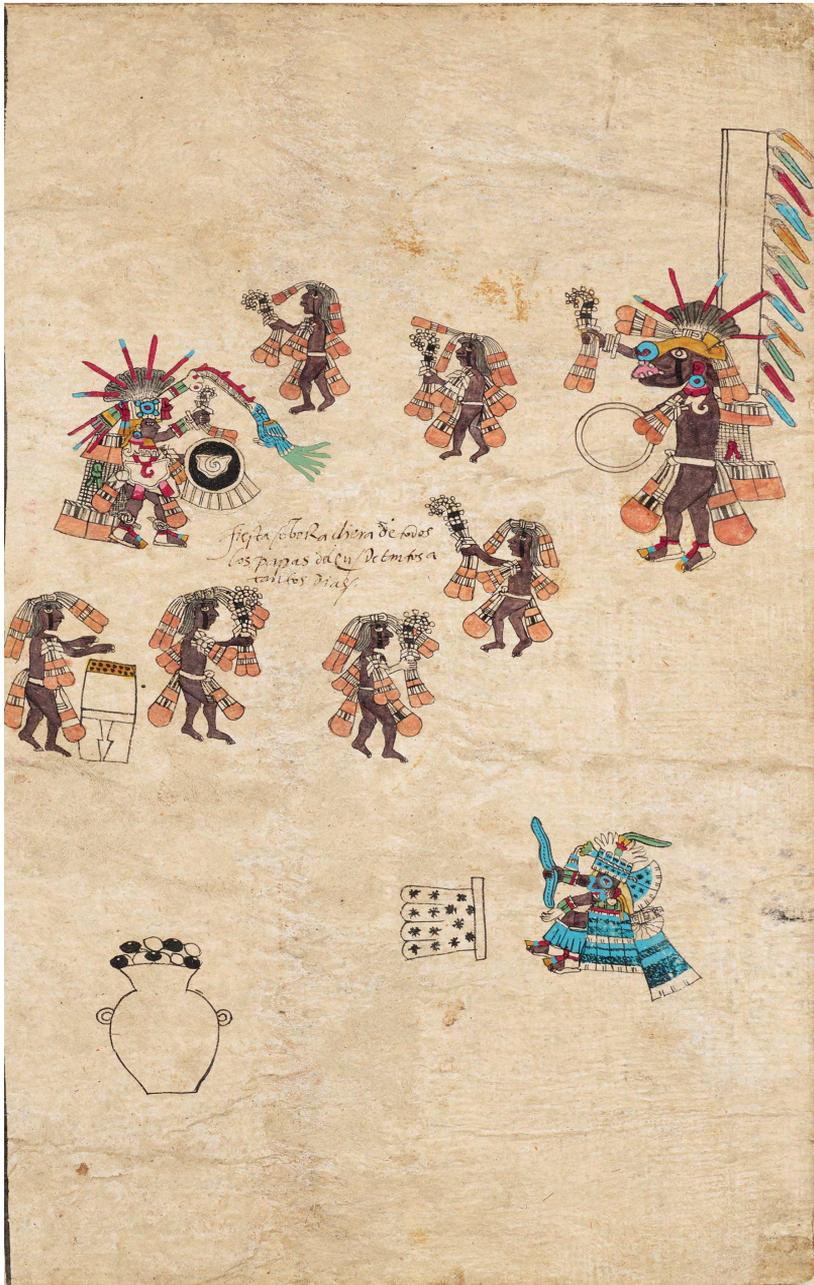


Figura 3. Veintena de Etzalcualiztli. Mitad superior: Quetzalcoatl y Xolotl bailando. El primero está rodeado por sacerdotes que comparten parte de sus atavíos; uno de los sacerdotes toca un *huehuetl*. Mitad inferior: Tlaloc está acompañado por una ofrenda de papel *amatetehuitl* y por una olla de maíz y frijoles, la cual alude al nombre de la fiesta. Fuente: *Códice Borbónico*, lámina 26 (detalle).
Biblioteca de la Asamblea Nacional de París

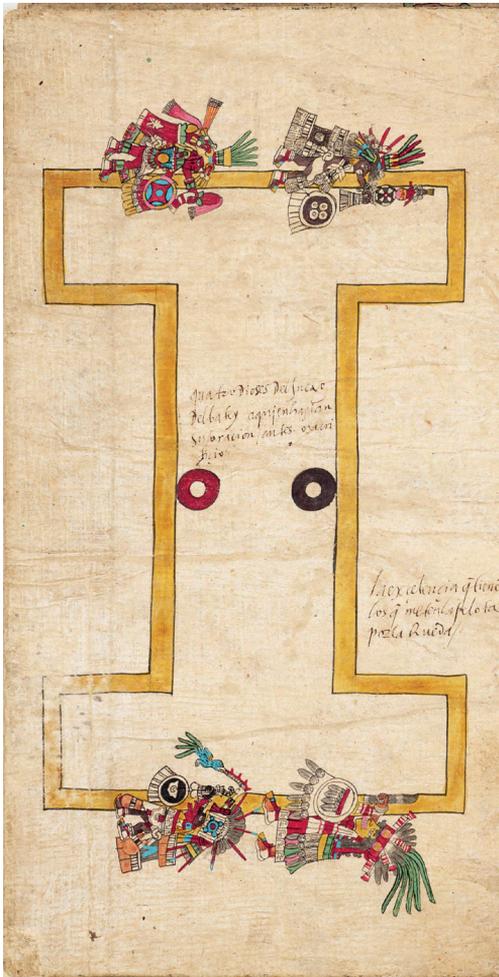


Figura 4. Veintena de Tecuilhuitli. En una cancha de juego de pelota se enfrentan dos equipos: Quetzalcoatl y Cihuacoatl, en la parte inferior, y Cinteotl e Ixtliltl en la parte superior. Fuente: *Códice Borbónico*, lámina 27 (detalle). Biblioteca de la Asamblea Nacional de París



Figura 5. Veintena de Huey Tecuilhuitl. Cinteotl, sentado en la Cincalli, está acompañado por un noble (parte superior), por dos hombres y dos mujeres que consumen alimentos (parte inferior) y por Xipe Totec (a la derecha). Fuente: *Códice Borbónico*, lámina 27 (detalle). Biblioteca de la Asamblea Nacional de París

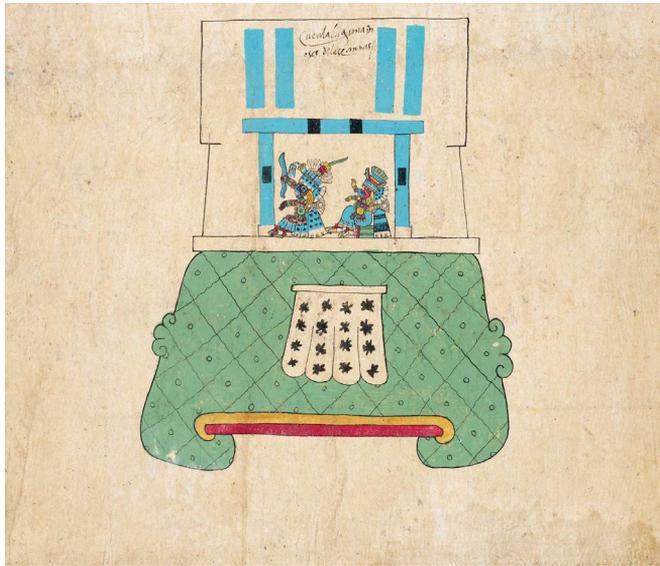


Figura 6. Veintena de Atemoztli. Tlaloc y Chalchiuhtlicue están sentados en un templo Ayauhcalli en la cumbre de un cerro decorado con papel amatetehuitl. Fuente: *Códice Borbónico*, lámina 35 (detalle). Biblioteca de la Asamblea Nacional de París

Mapa 3

EL SUR DE LA CUENCA DE MÉXICO Y LOS LAGOS DE AGUA DULCE DE XOCHIMILCO Y CHALCO, DONDE SE SEÑALAN LAS CIUDADES DE XOCHIMILCO, CUITLAHUAC, MIXQUIC Y CHALCO CON SUS DIOSES PATRONOS RESPECTIVOS



FUENTE: mapa cortesía de Samara Velázquez y Fidel Camacho con base en Niederberger Betton (1987)

Las *chichihuame* Política, educación e identidad entre los antiguos nahuas

The *Chichihuame* *Politics, Education and Identity Among the Ancient Nahua*

Sergio Ángel VÁSQUEZ GALICIA*

<https://orcid.org/0000-0002-1901-220X>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Facultad de Filosofía y Letras

sergiovasquez@filos.unam.mx

Resumen

En este artículo se usan los conceptos de *rol* y *función social* para estudiar a la *cihuapilli* que se desempeñó como *chichihua*. El objetivo es ampliar el panorama en el estudio de las mujeres nahuas para mostrar que su relevancia no estuvo limitada a los quehaceres del ámbito doméstico y al establecimiento de alianzas políticas matrimoniales. A través de la confrontación de obras de tradición indígena, ya sea pictográficas o escritas en náhuatl y en español, se argumenta la importancia de las *chichihuame* en dos ámbitos de acción: en el político, como piezas clave en la legitimación del poder y en la conformación de alianzas a través de su labor como nodrizas y tutoras de los futuros gobernantes; y en el educativo, como transmisoras de los rasgos culturales de la *toltecatoytl*, que los nahuas integraron a su identidad.

Palabras clave: *chichihua*, *chichihuame*, *tlacazcaltiani*, nodrizas, tutoras, mujeres nahuas, lactancia.

Abstract

In this article the concepts of role and social function are used to study the cihuapilli who served as chichihua. The goal is to broaden the scope in the studies of Nahua women to demonstrate that their relevance was not limited to domestic chores, and the establishment of marital political alliances. Through the confrontation of works of indigenous tradition, whether pictographic or written in Nahuatl and Spanish, the importance of the chichihuame is discussed in two fields of action. First in the political field, to consider women as key players in the legitimization of power and in the formation of alliances through their work as nursemaids and tutors of future rulers. And secondly, in the educational realm, women as transmitters of the cultural traits of the toltecatoytl which the Nahua integrated into their identity.

Keywords: *chichihua*, *chichihuame*, *tlacazcaltiani*, *nursemaids*, *tutors*, *Nahua women*, *breastfeeding*.

* Agradezco a mis alumnas y alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Aimée, Ana, Carlos, Montserrat y Ricardo, y al doctor Guilhem Olivier, sus valiosos comentarios a este trabajo.

Recepción: 30 de junio de 2022 | Aceptación: 11 de mayo de 2023



© 2024 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>

A la memoria de mi abuela,
Apolinaria Miguel López

Introducción

En múltiples obras de los siglos XVI y XVII que describen la historia y la vida cotidiana de los pueblos nahuas que habitaron el centro de México durante el periodo Posclásico Tardío (1220-1521) es frecuente encontrar mención de mujeres que, tras dar a luz a su primera criatura, tenían la posibilidad de desempeñar un rol escasamente estudiado y, por lo tanto, poco conocido, el de *chichihua*. Una de sus funciones más evidentes fue amamantar a una criatura ajena. En la península ibérica, a quien cumplía esa labor se le llamaba *nodriza*, *ama de leche*, *ama de cría* o *ama* (Rodríguez García 2017, 37) y en las crónicas novohispanas se utilizaron dichos vocablos para nombrar a las *chichihuame* (pl. de *chichihua*).

Cuando la *chichihua* fue equiparada con la *nodriza* española, el énfasis en su labor como alimentadora opacó la importancia que tenía en otros ámbitos de la vida de los nahuas. Este trabajo es un acercamiento a esos aspectos que han quedado en el olvido. Se profundiza en las funciones políticas y sociales¹ de su rol con el objetivo de ampliar el panorama sobre el relevante papel de las mujeres de la élite (*cihuapipiltin*) —a ellas se refieren las fuentes—, el cual no se limitaba al establecimiento de alianzas políticas matrimoniales o a la dirección del hogar.

El eje fundamental de análisis es la relación que las *nodrizas* tuvieron con la educación de las criaturas ajenas, de la cual dan cuenta fray Bernardino de Sahagún y sus informantes de la siguiente forma: a los niños y las niñas los educaban sus padres o sus madres, “o acaso los educan las *chichihuame* cuando todavía son niños” (*anozo chichioame in quihuapahua in oc pipiltototi*) (*Códice florentino*, lib. VIII: f. 51r).²

¹ Desde la metáfora teatral, los sociólogos han explicado que cada actor social asume, en distintas etapas de su vida, diversos roles que corresponden con un estatus adquirido o adscrito. De ellos, la sociedad espera cierto comportamiento, así como el desempeño de funciones específicas en los múltiples ámbitos de acción que son indispensables para la subsistencia del sistema. Sobre la relación rol-estatus, véase Linton (2012, 413); sobre la metáfora teatral, Beltrán Villalva (2010); y sobre el concepto función López Austin (2006, 351-355).

² Todas las consultas directas del *Códice florentino* se basan en la digitalización en línea: <https://www.loc.gov/item/2021667837> [Consultado el 26 de febrero, 2022]. La traducción es mía.

Aunque los códices y las crónicas plantean dificultades importantes para acercarse al conocimiento de la mujer del grupo de élite que asumió el rol de nodriza —pues su información está sesgada por el filtro *pilli* (grupo en el poder), por la visión masculina de los autores y por el tamiz del cristianismo— con los debidos cuidados es posible confrontar los datos para localizar las evidencias suficientes que permitan explicar la trascendencia de ese rol en dos ámbitos de acción que es casi imposible separar. En el político, se analizará su función como pieza clave en la legitimación del poder y en el establecimiento de alianzas entre centros hegemónicos a través de sus roles como alimentadora (*chichihua*) y, al mismo tiempo, tutora (*tlacalcaltiani*) de los futuros gobernantes. En el social, se mostrará que ella fue una importante transmisora de los rasgos culturales de la *toltecatoytl*, o *toltequidad*, que los nahuas del Posclásico Tardío incorporaron a su identidad.

El nombre de las chichihuame

Es común que los especialistas traduzcan la palabra *chichihua* como “que tiene *chichi* (pecho)” o “que posee *chichi*” (Mántica 1989, 137; Rosas Xelhuatzin 2011, 22); sin embargo, recientemente Víctor Manuel Castillo Farreras (2019, 20-24) ha explicado que este tipo de traducciones literales (“poseer”, “tener”), que comenzaron con la llegada de los castellanos, no da cuenta de la compleja realidad social que para los pueblos nahuas referían los nominales derivados en *-e* y *-hua*. El autor ha destacado que poseer algo en realidad expresaba una condición social. Es decir, *chichihua* no es simplemente la “que tiene o posee *chichi*”, sino aquella mujer cuya *condición social de ser o condición social de existencia* (Castillo Farreras 2019, 51-52) está ligada a los pechos. Esta particularidad de la lengua explica por qué la madre, aunque ocasionalmente fue llamada *chichihua* (*Códice florentino*, lib. x: f. 1v.) por amamantar a sus criaturas, comúnmente recibió el nombre de *pilhua*, pues su condición social de ser estaba ligada a su hijo (*ipil*) (Castillo Farreras 2019, 52-53).

Asimismo, Castillo Farreras (2019, 65) ha puntualizado que para comprender el sentido de los nombres derivados en *-e* o *-hua* es necesario enlazar la cualidad social de la persona que se apropia de algo con la atribuida al objeto de su apropiación. Es decir, que sólo es posible comprender la condición social de la *chichihua* si se vincula con la atribuida a los pechos. Como se verá más adelante, para los nahuas, amamantar o “dar el pecho”

no sólo cumplía la función de alimentar a las criaturas, sino que, simbólicamente, estuvo relacionada con la acción de madurar a los pequeños a través de su educación. Esa función también fue asumida por las nodrizas nahuas.

*Las chichihuame: relación simbólica y social
con la educación*

Para analizar la función política de la nodriza es necesario adelantar algunos puntos sobre su relación con la educación. En las crónicas de tradición indígena redactadas en español, las *chichihuame*, además de recibir los apelativos de *nodrizas*, *amas de leche*, *amas de cría* o *amas*, también fueron identificadas como ayas o tutoras. *El tesoro de la lengua castellana* (1611, f. 26v), de Sebastián de Covarrubias, define *ayo* o *aya* como “el que tiene a su cuenta la crianza del príncipe o hijo de señor o persona noble”; y el *Diccionario de autoridades* (1726), como “la Persóna à cuyo cuidado está el criar, educar, è instruir algun niño en buenas costumbres y modo civil”. Este último diccionario también define tutor o tutora como “persona destinada primariamente para la educación, crianza, y defensa”.³ En ambos casos los vocablos castellanos que se emplearon para referirse a las *chichihuame* destacaron su función como educadoras. Además, aunque en ocasiones las *amas de cría* y las maestras de los templos-escuela⁴ interactuaron estrechamente, los cronistas lograron identificar la diferencia entre ambas, como es el caso de Fernando de Alva Ixtlilxochitl (*ca.* 1578-1650) (1975, 2: 98), quien menciona que en el tlacatecco se reunían las niñas “con sus ayas y maestras”.

En náhuatl, la palabra *chichihua* se empleaba para designar primordialmente a la “ama de leche”. El verbo *tlachichitia*, “amamantar”, que fue traducido por Francisco Javier Clavijero (1731-1787) como “criar a los pechos”, da cuenta de ello.⁵ Para destacar su función como educadoras, los nahuas también se refirieron a las nodrizas con los vocablos *tlacazcaltia*, que Alonso de Molina (*ca.* 1514-1585) traduce como “ama de niño, ayo o aya, o tutor”, y *tlacazcaltiani* que además de ayo o aya es “criar hijos o niños,

³ *Diccionario de Autoridades*, <https://apps2.rae.es/DA.html> [Consultado el 14 de agosto de 2023].

⁴ Así llamó López Austin (1985, 1: 9) a las instituciones educativas por ser espacios para el culto divino.

⁵ La consulta de vocabularios, diccionarios y gramáticas se hizo a través del *Gran diccionario náhuatl*. <http://www.gdn.unam.mx/> [Consultado el 10 de noviembre de 2020].

y doctrinarlos”. Ambos términos, que también eran aplicados a las madres (*Códice florentino*, lib. x: f. 1v), porque generalmente eran ellas quienes educaban a sus criaturas, pertenecen al campo semántico de la palabra *izcaltia*, el cual según Molina significa “criar”, por eso la traducción literal del primero sería “crecer o criar personas”, y del segundo, “la que está criando personas”. Asimismo, para referirse a la *chichihua* el *Vocabulario* (1611) de Pedro de Arenas registró *chichihua tlahuapahua*. En este caso agregó el verbo *tlahuapahua*, “criar”, para destacar su labor como educadora, por eso lo traduce como “ama que cría”. Este mismo sentido le dio Molina a través de la palabra *tlacahuapahua*, “criar niños o ser tutor y ayo de ellos”. Estos casos comparten la raíz *huapahua*, que se puede traducir como “criar” o “crecer” (*Diccionario náhuatl castellano* BNF en *Gran diccionario náhuatl*), pero en el fondo es “fortalecer” o “endurecer” (*Vocabulario* de Molina).

Por lo señalado, se puede advertir que para los nahuas la acción de educar o formar a las criaturas era concebida como un proceso de fortalecimiento o endurecimiento. Miguel León-Portilla (1980, 197), a partir del *Códice matritense del Real Palacio*, ha destacado que, a los varones, la educación daba “un corazón firme como la piedra, resistente como el tronco de un árbol”. Esta idea también aplicaba para las mujeres, pues, como ha destacado Berenice Alcántara Rojas (2000, 45) a partir de los textos sahuaguntinos, “los nahuas equiparaban el proceso de gestación humana con los procesos de reproducción vegetal”, por eso el franciscano registró “de su vientre, de su seno te desprendiste, te desgarraste; tú eres hierba, tú eres quelite [...]”.⁶ Además, los recién nacidos eran considerados una especie de materia acuosa divina, de naturaleza fría que había llegado al mundo para adquirir consistencia y condición humanas. Por eso el *Códice florentino* (lib. III: f. 29r-31v) consigna la frase: “[...] ahora aparenta ya cuajarse, ya es un capullito” (*axcan motetzahualtiznequi, ye peyocztintli*).⁷ Así, la educación era fundamental para dar consistencia (*tetzahua*, “cuajar”), para endurecer, secar o madurar a los seres humanos; a través de ella se propiciaba la transformación de la criatura (*peyocztintli*, “capullito”) en adulto, y el rol de *chichihuame-tlacazcaltiani* era relevante en el proceso.

En el nivel simbólico, la condición lactante vinculó a las nodrizas con la educación. Esto se puede observar en el siguiente pasaje del *Códice*

⁶ *in ixillan, in itozcatlampa otizcicuehuac otitlapan. In maan tixiuhtzintli, maan tiquiltzintli*. Traducción de Alcántara Rojas (2000, 45).

⁷ Traducción de López Austin (1985, 21). En los casos en que se retoman los textos sahuaguntinos de esta antología, se respeta la foliación asignada por López Austin.

florentino (lib. vi: f. 178r-183r), en el que se refiere a la instrucción que la criatura recibía de su madre: “Y tú no eras así entonces, cuando viniste; antes no podías defenderte; antes no podías extender los brazos. Sí, te hizo cuajar tu venerable madre, que junto a ti sufrió, junto a ti se fatigó, junto a ti estaba cabeceando de sueño, se estaba llenando de hediondez con tu excremento líquido. Y su venerable leche te hizo cuajar”.⁸

La idea de que la madre soportaba la hediondez del excremento de su criatura tiene sentido en el sistema de creencias nahua. Para ellos, “cada vientre femenino era una réplica de las entrañas de la tierra” (Alcántara Rojas 2000, 45). En su interior se llevaba a cabo el proceso de putrefacción de las semillas que darían origen a la vida vegetal, necesaria para el sustento de los pueblos agrícolas; de la misma forma que el vientre de las mujeres era el escenario de corrupción en “el que germinaba la semilla humana” (Alcántara Rojas 2000, 45-46). Además, la cita del *Códice florentino* también refiere que era el proceso educativo el que posibilitaba la maduración de las criaturas, y aunque éste es atribuido a la madre, el elemento clave en el nivel simbólico es la leche. En este sentido, la función de las nodrizas, a quienes ocasionalmente se les confiaba la educación de los pequeños, es equiparable a la de la progenitora, quien, además de haber sufrido fatiga y desvelos, se había preocupado por alimentarlos y convertirlos en seres capaces de valerse por sí mismos (“antes no podías defenderte”). Esta relación simbólica entre la lactancia, la educación y la madurez de las criaturas otorga una justa dimensión a la idea de que el ser social de las *chichihuame* estuvo ligado a sus pechos.

Por otra parte, en el nivel social, la educación tuvo un alto valor para los nahuas, pues sus beneficios trascendían el interés individual por fortalecer física e intelectualmente a las criaturas, para situarse en el bien de la comunidad. Gracias a los trabajos etnográficos de Catharine Good Eshelman (2005, 98) entre los nahuas de la cuenca alta del río Balsas, en Guerrero, se sabe que actualmente el término *huapahua* (criar-endurecer) también se refiere a la transformación de las criaturas en personas sociales a través de la adquisición de códigos de comportamiento, de su paulatina inclusión en la vida ritual y el trabajo. Este último punto es fundamental para comprender el valor de la educación, pues, según la autora, entre los nahuas “una persona

⁸ *auh amo ieppa tiuhqujn tioalla y, amo ieppa vel timomapatla, amo ieppa vel timaçoa: quemaca omjtzmotetzavili in monantzín, ca omotlan qujhijovi, omotlan qujciauh, omotlan cochiaiatcatca, oaxixpalanticatca: auh ijaiotzín injc omjtzmotetzavili.* Traducción de López Austin (1985, 65-67).

se define por el trabajo que realiza, por el *tequitl* [...] En este contexto cultural, el trabajo mismo y los beneficios del trabajo se socializan —siempre se comparten con otros— a la vez que da, cada persona también recibe beneficios de los esfuerzos de los demás” (Good Eshelman 2011, 185). A través de la instrucción la criatura recibe la *fuerza* o *chicahualiztli* de sus educadores, es decir, “la energía vital, combinada con fortaleza física y espiritual que los humanos requieren para enfrentar las exigencias de la vida” (Good Eshelman 2013, 28). Con ello comienza su transformación en persona social, la cual se complementa “cuando posteriormente beneficia a otros con su trabajo” (Good Eshelman 2013, 28-29). Así, es posible que en el contexto mesoamericano las personas encargadas de educar a las criaturas, ya fueran las madres, los familiares cercanos o las mujeres que desempeñaban el rol de nodrizas, fueran altamente valoradas, porque gracias a su labor se incorporaban a una dinámica de reciprocidad que implicaba el flujo del *chicahualiztli* y el *tequitl* para el beneficio de toda la comunidad.

Recurrir a una chichihua

Entre los nahuas, la mujer que se convertía en madre procuraba alimentar y educar a sus criaturas antes de recurrir a una *chichihua*; no obstante, existieron situaciones que la llevaron a emplear ese recurso. En el ámbito rural, seguramente las mujeres *macehualtin* que desempeñaban la función de amamantar a una criatura ajena eran las familiares cercanas de la recién parida, que, por algún problema de enfermedad, por baja producción de leche o por haber fallecido durante el parto, no podían alimentar a su hijo. La primera posibilidad debió buscarse en el círculo más cercano, entre alguna hermana o prima que aún alimentaba a sus criaturas; sin embargo, el espectro de posibilidades dentro de los *calpultin* se podía ampliar, pues en estas unidades básicas de la organización social nahua existía una fuerte solidaridad entre los individuos, fomentada por el sentido de comunidad, por los lazos étnicos y por el parentesco (López Austin 1961, 130; Castillo Farreras 1984, 73).

En el ámbito urbano sucedía algo similar con las nodrizas del grupo *pilli*. Fray Toribio de Benavente “Motolinía” (ca. 1489-1569) consignó en sus obras información privilegiada sobre las nodrizas, la cual fue retomada y ampliada por Alonso de Zorita (ca. 1511-1585), fray Gerónimo de Mendieta (1525-1604) y fray Juan de Torquemada (ca. 1562-1624). El primer

religioso confirma en su *Libro perdido* que las “amas de leche” no fueron la primera opción para las mujeres de élite, incluyendo a la primera y a las segundas esposas de los *tlahtoque* (“los que gobiernan”): “En habiendo hijos los señores naturales (los *tlahtoque*) de la Nueva España, como tenían muchas mujeres, por la mayor parte los criaban sus madres” (Motolinía 1989, 530). Mendieta (1997, 1: 239) reprodujo literalmente el pasaje, mientras que Torquemada y Zorita, a partir de sus propias indagaciones, añadieron matices significativos. El autor de la *Monarquía indiana* (Torquemada 1975-1983, 4: 230) recalcó el interés de los varones *pipiltin* por que fueran sus esposas quienes alimentaran a sus hijos y el rechazo al “abuso de darlas a criar a otras”, mientras que el oidor (Zorita 1999, 1: 371) especificó que esto aplicaba tanto para las mujeres de “los señores principales como [de] los plebeyos”.

Los cuatro autores mencionados destacaron algunos puntos que dan cuenta del cuidado que las madres nahuas tuvieron en alimentar a sus hijos. En primer lugar, por la relación existente entre sus obras, la mayoría señaló que los amamantaban por un tiempo prolongado (hasta los cuatro años) para que crecieran fuertes (Motolinía 1989, 530; Mendieta 1997, 1: 239; Zorita 1999, 1: 371; Torquemada 1983, 4: 217)⁹ y para asegurar su subsistencia; por eso, según Mendieta (1997, 1: 238), las criaturas agradecían a su madre con las siguientes palabras: “Si me quitárades la teta [...] ¿Qué fuera de mí?”. En segundo, la obra de Motolinía (1989, 530), que es el texto base, destacó que las *cihuapipiltin* criaban a sus hijos “con tanto amor, que por no se empreñar de otro, ó por no perjudicar al hijo, huyen mucho el ayuntamiento de sus maridos, y si enviudan y quedan con hijo de leche, por ninguna cosa se casan hasta tener el hijo criado [...]”. En tercer lugar, el mismo franciscano (1989, 530), junto con Zorita (1999, 1: 371), señaló que las madres que amamantaban a sus hijos cuidaban su dieta para que las criaturas pudieran crecer sanas: “Y que la ama ó madre no mudase el manjar con que comenzaba á criar la criatura: algunas comían carne, otras sólo pan caliente y sal [...] y con el pan también comían algunas frutas sanas, y lo más común era una frutilla que se dice *tomatl*”. Finalmente, los cuatro autores señalaron que sólo cuando las madres *pipiltin* no podían amamantar,

⁹ Motolinía, Mendieta, Zorita y Torquemada registraron dos años y medio, tres años o cuatro años. La misma práctica registró fray Diego de Landa (1959, 54) entre las mujeres mayas: “Mamaban mucho [los niños] porque nunca dejaban, en pudiendo, de darles leche, aunque fuesen de tres o cuatro años, de donde venían haber entre ellos tanta gente de buenas fuerzas”.

o no estaban para ello, como destaca Zorita (1999, 1: 371), daban a sus hijos a una nodriza, pero Torquemada (1983, 4: 230) enfatizó que esto sólo sucedía si había “muy grande y legítima causa”.¹⁰ Entre las causas válidas estaban las mismas que para la madre del ámbito rural: que estuviera enferma, que no produjera leche o que hubiera fallecido en el parto. Sin embargo, entre la élite también hubo intereses del *tlahtocayotl* (Estado) que intervenían en la elección. Así se incorporaron las *cihuapipiltin*, quienes asumieron el rol de *chichihuame* en el campo de acción política.

La selección de una chichihua y los intereses del tlahtocayotl

Además de solventar las necesidades de las mujeres que no podían amamantar, las *cihuapipiltin* que desempeñaron el rol de *chichihuame* para las mujeres *tlazopipiltin* (las *pipiltin* de rancio linaje) también eran seleccionadas por intereses del *tlahtocayotl*, sobre todo en momentos de expansión político-territorial. La historia tetzcocana ofrece un par de ejemplos. El primero es el caso de Techotlalatzin, hijo de Quinatzin, cuarto *chichimecatecuhtli* (nombre del gobernante en Tetzco), a quien se le dio como *ama de cría* a Papaloxochitl. De ella se dice “haber sido la ama que lo crió señora de la nación tulteca, natural de la ciudad que en aquel tiempo era de Culhuacan” (Alva Ixtlilxochitl 1975, 2: 34). El historiador chalca, Chimalpain Cuauhtlehuanitzin (1579-?), aporta información al respecto en su *Tercera relación* (1997, 67): “Cuando vino a nacer el hijo preciado de Quinatzin Tlaltecatzin, el de nombre Techotlalatzin Coxcoxtzin, fue a los cincuenta y dos años de asumir el mando Quinatzin Tlaltecatzin. Y sólo en la red, en el interior del *chitatli*, criaban a sus hijos los chichimecas tetzcuca, pero a él lo crió, en su morada de Colhuacan, la *cihuapilli* de nombre Papaloxuchitzin, de origen náhuatl”.¹¹

¹⁰ Nótese en estas referencias que los cronistas no fueron simples copistas uno de otro, sino que incorporaron variantes basadas en sus propias indagaciones y experiencias con los indígenas.

¹¹ *In ihcuac yn quitlacatillico ytlaçopiltzin Quihnatzin Tlaltecatzin yn itoca Tlehotlallatzin Coxcoxtzin, ye iuh nepa onpohuallonmatlactli ipan ome xivitl ye tlahtocati yn Quihnatzin Tlaltecatzin. Aun çan chitatli yhtic matlac, y[n] quihuapahuaya ynpilhuan chic[hi]meca tezcuca; auh yn quihuapauh, Colhuacan ychan, yn cihuapilli ytoca Papaloxuchitzin, nahuatlacatl.* Traducción de Castillo Farreras.

El pasaje confirma que quien se convertiría en el quinto *chichimecatecuhtli* fue educado por una *ama de cría cihuapilli* (sing. de *cihuapiltin*) en “su morada de Colhuacan”. Aunque no se hace explícito, es muy probable que ella también lo amamantara, pues le fue entregado apenas “vino a nacer”. Culhuacan fue un prestigioso centro político de la Cuenca de México que tuvo vínculos estrechos con Tula durante su apogeo, con la que incluso conformó una Triple Alianza (Tollan, Culhuacan y Otompan) (Chimalpain 1991, 7). Posteriormente conservó el prestigio y la tradición tolteca cuando los descendientes de Topiltzin habitaron el lugar. Por ello, los grupos migrantes que llegaron a la cuenca de México durante el Posclásico Tardío argumentaron su vínculo con los toltecas a través de Culhuacan como una forma de dar legitimidad política y prestigio a sus pueblos (Zantwijk 1982, 17-26). Esta misma función legitimadora cumplió la *ama de cría* de Techotlatzin.

Otro ejemplo de la elección de una *chichihua* como decisión política es el de Ixtlilxochitl Ome Tochtli, quien se convertiría en el sexto *chichimecatecuhtli* de Tetzaco y padre de Nezahualcoyotl. Al respecto, la *Historia de la nación chichimeca* de Alva Ixtlilxochitl (1975, 2: 35) dice:

Este emperador [Techotlatzin] casó con Totzquetzin, hija de Acolmiztli señor de Coatlichan, en la cual tuvo cinco hijos: fue el primero el príncipe Ixtlilxóchitl, primero de este nombre [...] Al príncipe Ixtlilxochitl [...] le dio por ama que lo criase, una señora llamada Zacaquimiltzin, natural de la provincia de Tepe[a]polco, y para la crianza del príncipe le señaló los pueblos siguientes: Tepetlaoztoc, Teotihuacan, Tezoyocan, Tepechpan, Chiuhnauhtlan, Cuextecatlichocayan, Tepe[a]polco, Tlalaxapan, Tizayocan, Ahuatepec, Axopochco y Quauhtlatzinco.¹²

En este pasaje se puede observar que Techotlatzin puso especial atención en su primogénito, Ixtlilxochitl Ome Tochtli, pues en el Aculhuacan la sucesión al cargo de *chichimecatecuhtli* era por línea recta. Además, confirma que el grupo de élite solía dejar a sus hijos bajo el cuidado de una *ama de cría*. Hasta este punto no se puede asegurar que Zacaquimiltzin también fuera *chichihua*; sin embargo, información complementaria del *Compendio histórico de los reyes de Tetzaco* no deja lugar a dudas al respecto, pues señala que Techotlatzin seleccionó a la *cihuapiltin* de Tepeapulco como su “aya, para que lo criara —educara— y le diera el pecho” (Alva

¹² Un análisis detallado sobre este tema en las obras de Ixtlilxóchitl puede verse en Vásquez Galicia (2013, 219-265).

Ixtlilxochitl 2021c, 2: 322). Sobre la relación entre amamantar y educar se volverá en los siguientes apartados. Sin embargo, además de esas funciones, la elección de la *ama de cría* también tuvo la intención de establecer o reforzar alianzas políticas.

En efecto, Tepeapulco fue, desde antes de la llegada de los chichimecas de Xolotl, un pueblo importante que estuvo vinculado con dos grandes centros de poder en el Altiplano Central, primero como enclave teotihuacano y posteriormente como parte del dominio de Tula (Charlton 1978; Pastrana 2010, 78). Por esta añeja relevancia, Alva Ixtlilxochitl llamó a Tepeapulco “provincia”. Con la llegada de Xolotl, Tepeapulco se integró al dominio aculhua (*Códice Xolotl*, 1980, 2: plancha 1), por lo que la elección de la *chichihua* de Ixtlilxochitl Ome Tochtli fortaleció los lazos políticos ya existentes. Esto quiere decir que en el mundo náhuatl las *cihuapipiltin* no sólo desempeñaron funciones para el Estado al conseguir alianzas políticas a través del matrimonio (Carrasco 1984; Battcock 2007; 2021; Sousa 2017, 93-99), sino también al asumir el rol de nodrizas.

El interés político en la designación de *chichihua* para Ixtlilxochitl Ome Tochtli lo confirma el hecho de que Techotlalatzin le otorgara los recursos de doce pueblos de la región noreste del Aculhuacan para su crianza, pues, por otras referencias similares en las obras históricas de Alva Ixtlilxochitl (2021a, 1: 76; 2021c, 2: 310), se sabe que cuando el pequeño creciera esos sitios le permitirían hacer sus primeras prácticas en el oficio de gobernar, así como incrementar los dominios tetzcocanos hacia los pueblos circunvecinos, antes de tomar las riendas del Aculhuacan. Seguramente la influencia que sobre esa zona pudo tener una *cihuapilli* de la *provincia* de Tepeapulco reforzó la legitimidad del proceso.¹³

Las chichihuame: educadoras y madres de las criaturas ajenas

A pesar de que las *cihuapipiltin* procuraban alimentar a sus propios hijos, fray Bernardino de Sahagún (1499-1590) y sus informantes dan cuenta de que el recurso de la *chichihua* era aceptado (*Códice florentino*, lib. VIII: f. 51r) y las mujeres nahuas tomaban las medidas necesarias para que

¹³ Sobre la legitimidad política que daban las *cihuatlahtoque*, véanse Schroeder (1992, 45-86); Battcock y Aguilar Aguilar (2016, 51-67).

cumpliera correctamente con su función de amamantar. Las mujeres de la élite siempre “buscaban ama de buena leche” (Motolinía 1989: 530; Mendieta 1997, 1: 239). Para ello, vigilaban estrictamente que cumplieran con la calidad requerida: “Decían ser buena leche, si echadas unas gotas en la uña, no corría de espesa” (Motolinía 1989: 530; Zorita 1999, 1: 371). Asimismo, cuando las mujeres tenían problemas de lactancia —incluidas las nodrizas—, procuraban solucionarlos con presteza acudiendo a la *cihuaticitl* (“mujer médico”). En *Textos de medicina náhuatl* (1993, 55-56), Alfredo López Austin consigna el siguiente remedio:

Ya no produce leche la nodriza. Beberá [el agua] de la raíz tzayanalquiltic, que se golpea con piedras. Enseguida se lavará sus tetas con [agua con] salitre. O beberá mucho [la infusión del tzayanalquiltic] en el baño de vapor. Y lo que viene a fluir, lo que de nuevo fluye, le causará diarrea al niño. Es necesario dar dos absorciones al niño; le limpiarán los intestinos. [La nodriza] no debe comer aguacate; y beberá caldo de tzilacayotli, que hervirá, o lo beberá, beberá éste en pulque. O se bañará con [el agua del] cuetlaxxóchitl. Y quizá comerá pene de perro, lo asará. O quizá comerá izcahuitli, andará sorbiendo su caldo. O quizá beberá la raíz del totonchichi en pulque; se bañará con él. Sólo beberá cuatro dedos.

En la columna en español de este texto del *Códice florentino* Sahagún señaló que el remedio era “para las mujeres que tienen poca leche”. De tal forma, en la oración en náhuatl la palabra *chichihua* se refiere a cualquier mujer en estado lactante, y esto incluye a quienes asumían el rol de amamantar a una criatura ajena (*Códice florentino*, lib. x: f. 105r.) (figura 1).¹⁴

Independientemente del simbolismo que encierran los diversos remedios consignados en el *Códice florentino* —cuyo análisis no es materia de este trabajo—, lo relevante es que muestran la preocupación de las mujeres nahuas de élite por que la nodriza elegida pudiera amamantar correctamente. Además, fue en la más alta esfera de este mismo grupo, el de las mujeres *tlazopipiltin*, donde se presentó la práctica no sólo de delegar ocasionalmente la alimentación de las criaturas a otra mujer, sino también la educación. Esto se observa claramente en un pasaje de los textos sahauntinos que ya se ha citado fragmentariamente, pero conviene reproducir completo (*Educación mexicana* 1985, 87; *Códice florentino*, lib. VIII: f. 51r): “Y aquí se habla de la forma de criar a ellos, a los hijos de los *tlatoque*, y a todos los *tlazopipiltin*, a los hijos de los *tlatoque*, de los nobles. Ellos, sus

¹⁴ La traducción es mía.

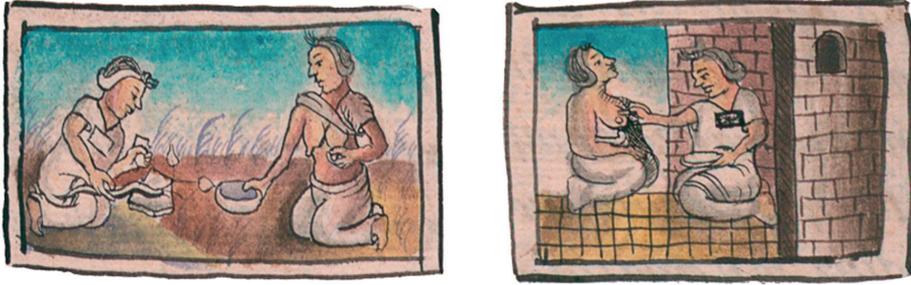


Figura 1. Terapéutica para las mujeres con baja producción de leche. A la izquierda una *cihuaticitl* prepara las infusiones que debe ingerir; a la derecha, lava sus pechos con agua salitrosa. *Códice florentino*, lib. x: f. 105r (detalle).
Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia

madres, sus padres, los enseñan, los educan; o quizá los crían las nodrizas cuando son niñitos” (*Auh njcan mjtoa: in inneoapaoliz in iehoantin in tlatoque impilhoan, ioan in jxqujchtin in tlaçopipilti, in jnpilhoan tlatoque, pipilti. iehoantin in jnnanoan, in intaoan qujmjzaltia, qujnoapaoa, anoço chichioame in qujnoapaoa in oc pipiltotonti*). Esta referencia no deja lugar a dudas. A los niños *pipiltin* los educaban sus madres y sus padres (*in jnna-noan, in intaoan*), pero ocasionalmente cedían esta labor a las nodrizas (*chichioame*). Además, el rol de *chichihua-tlacazcaltiani* daba un nuevo estatus y responsabilidades a la mujer seleccionada. Esto lo confirma el castigo que recibía si no cumplía adecuadamente con sus funciones, como lo consignó Zorita (1999, 1: 372): “Y si las amas se descuidaban en su crianza y castigos —de la criatura— las encarcelaban y habían de estar como sordas y como ciegas y mudas”.

Es muy probable que la función educativa diera a las nodrizas una mayor proximidad con la familia. Good Eshelman (2013, 29) ha destacado que, actualmente, entre los pueblos nahuas de Guerrero los niños usan los términos *mi madre* y *mi padre* para las mujeres y los hombres que participaron en su crianza “y por lo mismo pueden decir ‘madre’ o ‘padre’ a varias personas”. Por su parte, para el contexto prehispánico se sabe que cuando los padres entregaban a sus hijos en el templo-escuela, los sacerdotes les dirigían el siguiente discurso: “Que enseñemos, que eduquemos. Que salga la voz completa, la palabra completa de la maternidad, de la paternidad” (*ma titlacazcaltia, ma titlacahuapahua, ma quiza in cententli, in cencamatl in nanyotl, in tayotl*) (*Educación mexicana* 1985, 29; *Códice florentino*, lib. III:

f. 29r-31v). El deseo de los sacerdotes por asumir “la palabra completa” (*in cententli*)¹⁵ de “lo propio de la madre” (*nanyotl*) y de “lo propio del padre” (*tayotl*) señala su misión de sustituir temporalmente a los progenitores como educadores. Otra referencia del *Códice florentino* (lib. vi: f. 178r-183r) refuerza esta idea: “Y aunque en verdad saliste de tu venerable madre, de tu venerable padre, más será ahora venerable madre tuya el enseñador, el educador, el que abre los ojos de la gente, el que destapa las orejas de la gente”.¹⁶ Estas referencias permiten sostener que cuando las *chichihuame* de élite desempeñaban labores educativas se convertían en madres de las criaturas ajenas, pues ellas se encargarían de darles el *chichahualiztli* y el *tequitl*, es decir “la maternidad”, como lo observó Good Eshelman (2013, 28) entre los nahuahablantes del Alto Balsas.

Por haber sido consideradas madres de las criaturas a su cargo, las nodrizas las recibían cuando todavía estaban en la cuna (Chimalpain 1997, 67), se las quedaban por un periodo prolongado (“dábansela al niño cuatro años, y a algunos más tiempo”. Mendieta 1997, 1: 239) y las trasladaban al centro político donde ellas vivían, tal como sucedió con Ixtlilxochitl Ome Tochtli, que fue llevado a Tepeapulco para ser alimentado y educado por Zacaquimiltzin.

Antes de analizar las funciones de las *chichihuame* como educadoras, es necesario explicar brevemente qué tipo de instrucción habían recibido ellas.

Las chichihuame en el proceso educativo de las cihuapipiltin

Como se ha visto, *chichihua* era un rol que las mujeres lactantes podían asumir desde que tenían a su primer hijo. En el caso del grupo *pilli*, quienes así lo hacían habían recibido la misma educación que el resto de las *cihuapipiltin*. Para fines prácticos de este trabajo, a continuación, se ofrece una síntesis de los aspectos más importantes de su formación, centrada en aquellos conocimientos que después, en su función de educadoras, transmitirían a las pequeñas *pipiltin*.

¹⁵ A la letra, “la totalidad del labio”. La traducción es mía.

¹⁶ *Auh maçonelivi in monantzín, in motatzín, in jntechcopa otimoqujxti: oc vel ie monantzín in tlacazcaltianj, in tlacaopaoanj, in teixcoionjanj, in tenacaztlapaoanj*. Traducción de López Austin, (*Educación mexicana*, 1985, 65)

El proceso de transformación (cuajarse-fortalecerse) de una criatura *pilli* en mujer madura comenzaba en el hogar con las enseñanzas por parte de la madre —y de la *chichihua*, como se verá más adelante— de una serie de quehaceres ligados a su género, los cuales habían quedado definidos en la historia sagrada de Oxomoco y Cipactonal, la pareja arquetípica. La primera tenía “como atributos, el hilado, el tejido y el manejo de los granos de maíz para curar y para adivinar”, mientras que Cipactonal, el varón, “tuvo el cultivo de la tierra” (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2002, 27-29; López Austin 1996, 32). A partir de este modelo, las madres, y ocasionalmente las nodrizas, enseñaban a las pequeñas *pipiltin* quehaceres como barrer, cocinar, hilar y tejer (Burkhart 1997, 25-54), que las incorporarían al trabajo, al ritual, a la vida en comunidad y las fortalecerían física y anímicamente (Díaz Barriga Cuevas 2014, 82-108).

Cumplidos los cinco años, las pequeñas eran entregadas como ofrenda al dios del templo-escuela (*Códice florentino*, lib. vi: f. 176 r-177v).¹⁷ A las niñas *pipiltin*, la institución educativa que les correspondía era el Ichpochcalli, la “casa de mujeres jóvenes” (López Austin 1996, 33), que era la parte femenina del Calmécac. Este templo-escuela estaba dedicado al dios Quetzalcoatl (Torquemada 1983, 3: 324-325) que, para la conciencia histórica de los nahuas del siglo xvi, fue el gobernante por excelencia, el creador del sacerdocio, el inventor de los conocimientos (Pastrana 2004) y el encargado de transmitirlos a los toltecas. Así, en las instituciones educativas de la élite nahua se inculcaba la *toltecatoytl*.

Los discursos de entrada al templo-escuela señalan que la principal obligación de las niñas era el servicio de los dioses. Al respecto, el *Códice florentino* (lib. vi: f. 176r-177v) dice: “En la casa de la penitencia, en la casa del llanto, en la casa de lágrimas, donde las hijas de los nobles lanzan las manos hacia tu venerable vientre, hacia tu venerable garganta, donde tú eres llamado, donde te invoca a gritos, donde piadosamente eres invocado [...]”.¹⁸ Kay Almere Read (2005, 52-53) ha explicado que para los nahuas las lágrimas eran como un “buen discurso”, pues empleadas en momentos

¹⁷ Sobre esto el *Códice florentino* (lib. vi: f. 176r-177v) señala: “A tu presencia venerable vienen ofreciéndola, vienen convirtiéndola en ofrenda la madre, el padre” (*movictzinco qujtqujtivitiz, qujtotivitiz, qujvenchiuhtivitiz in nantli, in tatli*). Traducción de López Austin (*Educación mexica* 1985, 60-61).

¹⁸ *in tlamaceoalizcali, in choqujzcali, in jxalocali: in vncan moxillantzinco, mocoatlatlantzinco mamaiaivi in tepilhoan, in vncan tintozalo, in vncan titzatzililo, in vncan titlaoculnonotzalo*. Traducción de López Austin (*Educación mexica* 1985, 61).

oportunos podían propiciar que las fuerzas sagradas actuaran para dar respuesta positiva a las peticiones humanas. Esto es lo que practicaban las pequeñas *pipiltin* en el templo-escuela, pues lanzar “las manos hacia tu venerable vientre, hacia tu venerable garganta” es un difrasismo que se refiere a “obtener los bienes divinos” (*Educación mexicana* 1985, 61, nota 9).¹⁹

Asimismo, las pequeñas eran instruidas en atizar el fuego de los braceros del templo y quemar incienso. Así lo indica Torquemada (1983, 3, 278): “Sus ocupaciones espirituales eran levantarse a las diez de la noche, a media noche y a la madrugada, para ir a poner incienso en los braseros, donde siempre se ofrecían a los dioses [...] y atizaban los fuegos y quemaban sus inciensos [...]”. Estas dos actividades eran formas de ofrendar y comunicarse con las deidades, la primera recibía el nombre de *tlenamaquiliztli*, “acción de ofrendar fuego”, y la segunda, *copaltemaliztli*, “acción de quemar copal” (*Primeros memoriales*, f. 254v).²⁰

Otra forma ritual practicada era preparar comida. Según el folio 60r del *Códice mendocino*,²¹ las pequeñas *pipiltin* se instruían en los trabajos culinarios desde su educación en la casa; sin embargo, en el Ichpochcalli recibían una preparación especializada que las capacitaba para elaborar la comida de los dioses y los sacerdotes, y en las fiestas de las veintenas para dar forma al cuerpo de amaranto que sería el receptáculo de las deidades. Así, “todos los días muy de mañana guisaban algo muy caliente, y lo llevaban al Altar a ofrecerlo, porque decían que los Dioses recibían el baho de la comida, la cual se almorsaban los Sacerdotes después” (Vetancurt 1982, 82; Torquemada 1983, 3: 279). En este sentido, las niñas practicaban el *tlamanaliztli*, “ofrendar”, a través de la comida (*tlacualtica*) (*Primeros memoriales*, f. 254v). Además, ofrecían bebida: “Encárgate del metate, de la bebida, de la entrega de ofrendas” (*Códice florentino*, lib. iv: f. 178r-183r).²² Esta frase se refiere al chocolate, cuya preparación requería moler el cacao. Ya que los dioses disfrutaban el vapor de la bebida, se cumplía el *tlatoyahualiztli*, “derramamiento de cosa líquida” (*Primeros memoriales*, f. 254v), otra forma

¹⁹ La aclaración es de López Austin.

²⁰ Las consultas directas de los *Primeros memoriales* son de la digitalización en línea: http://bdmx.mx/documento/galeria/bernardino-sahagun-codices-matritenses/co_DG037144/fo_06 [Consultado el 21 de enero de 2020]. Las traducciones son mías.

²¹ Las consultas directas del *Códice mendocino* son de la digitalización en línea: <https://www.codicemendoza.inah.gob.mx> [Consultado el 10 de noviembre, 2021].

²² *itlan xaquj in metlatl, in atl, in venchioaliztli*. Traducción de López Austin (*Educación mexicana* 1985, 77).

ritual que consistía en la *libación* delante del dios. Una vez que formaran un hogar, la preparación de la comida permitiría a las jóvenes alimentar a su familia, proteger a su marido en el campo de batalla (Burkhart 1997, 33-38)²³ y ofrendar a los dioses.

Una de las actividades más frecuentes de las pequeñas era barrer el templo-escuela. En los discursos de dedicación al Ichpochcalli, el Quetzalcoatl Tlamacazqui le decía al dios Serpiente Emplumada: “Dígnate recibirla; quizá hará aquí para ti un poco de barredura, de limpieza, aquí en tu venerable hogar [...]” (*Códice florentino*, lib. vi: f. 176r-177r).²⁴ Para los nahuas, barrer no era sólo un asunto de limpieza, sino también una forma ritual llamada *tlachpanaliztli*, “barrimiento”,²⁵ que tenía como intención mantener alejado “el polvo, la basura”, *in teuhtli, in tlazolli*. Burkhart (1989, 87-88) ha explicado que *tlazolli* era una categoría en la que entraba todo tipo de material que en algún momento había formado parte de algo completo, pero por un proceso de degradación quedó inconexo (las pajillas de la escoba, el pelo suelto, los hilachos de la manta). Asimismo, a esta clase pertenecía toda gama de impurezas (el polvo, la basura, el barro, la hierba, el excremento, la mucosidad nasal, el semen, etcétera) que tenían una connotación negativa y se consideraban contaminantes. Permitir la entrada de *tlazolli* al templo-escuela podía desatar situaciones como enfermedad, pobreza, muerte y desequilibrio del cosmos. El barrimiento era una forma ritual purificadora. Cuando la joven salía del Ichpochcalli para casarse, le correspondía empuñar la escoba, como si fuera un arma, para defender su hogar de “el polvo, la basura” (Burkhart 1997, 33-38).

Las niñas también tenían como actividad confeccionar mantas. En esta práctica eran iniciadas por la madre en el hogar (*Códice mendocino*, f. 58r-60r); sin embargo, en el Ichpochcalli eran instruidas para perfeccionar las técnicas que demandaban los diseños de alta calidad para las deidades,

²³ Coincido con Burkhart (1997, 26) en que, para dimensionar correctamente la relevancia de los roles que desempeñaban las mujeres, es indispensable tomar en cuenta que entre los nahuas no existió una separación entre lo público y lo privado y, por lo tanto, que las actividades fuera del hogar no fueron más valoradas que las desarrolladas dentro. Desde esta perspectiva, la autora logra advertir que, para el desarrollo de la guerra, existió una relación de complementariedad entre las labores de las mujeres en el hogar y las de los varones en el campo batalla. El espacio doméstico fue, en la práctica y en lo simbólico, “el frente de guerra” de un ejército conformado por mujeres.

²⁴ *manoço xicmocelili: anoço achica njcan ochpanoaztli, tlacujcujliztli mjtzmuchivililiz, in njcan mochantzincó*. Traducción de López Austin (*Educación mexicana* 1985, 61).

²⁵ La traducción es mía.

los sacerdotes y los *teocalli*, por eso Torquemada (1983, 3: 278) indica que debían “hilar y tejer mantas de labores y otras de colores, rica y delicadamente labradas, para el servicio de los templos y dioses en ellos adorados”. Fuera del templo-escuela, este aprendizaje les permitiría incorporarse a la vida económica como productoras de mantas (Quezada 1996, 34).

Los *Primeros memoriales* ofrecen indicios de que las niñas *pipiltin* también eran instruidas en el *teocuauhquetzalitzli*, “hacinar leña sagrada”, que consistía en formar una pila de leña verde para hacerla arder delante del dios (*Primeros memoriales*, f. 255v);²⁶ en el *nezoliztli*, “sangramiento” de los lóbulos de las orejas, y en el *tlalcualiztli*, “acción de comer tierra”, que era una especie de juramento ante la deidad que implicaba ingerir tierra del suelo (*Primeros memoriales*, f. 255r-255v).

Con la adquisición de estos conocimientos, las jóvenes *cihuapipiltin* ya casadas tomaban las riendas del hogar y se convertían en educadoras, con la misión de transmitir los saberes de la *toltecatoytl* a sus criaturas hasta los cinco años de edad, función que también asumieron algunas mujeres que desempeñaron el rol de nodrizas-tutoras.

Las chichihuame como educadoras y transmisoras de la toltequidad

Por su relación con los conocimientos, en el siglo xvi los nahuas emplearon el vocablo *toltecatl* tanto para denominar al habitante de Tula como para referirse al artista, como se lee en el *Vocabulario* de Molina. En la mayoría de los casos, las crónicas y códices destacan como *toltecatl* a los varones (Vásquez Galicia 2019); no obstante, aunque la información sobre el sector femenino de los pueblos nahuas es más escasa, también existen datos que indican que las *cihuapipiltin*, incluidas las que asumieron el rol de *chichihuame*, luego de su preparación en el Ichpochcalli, eran consideradas de la misma forma. López Austin (1989, 2: 260 y 269), a partir de la confrontación de un párrafo del *Códice matritense*, el *Códice florentino* y los *Memoriales con escolios*, tradujo el siguiente pasaje referente a la “mujer de madurez avanzada”:

²⁶ Traducción de León-Portilla (*Informantes de Sahagún*, 1958, 59).

La mujer de madurez avanzada tiene hijos: tiene jóvenes, tiene doncellas. Tiene marido, es casada, es fuerte, es experimentada. La buena mujer de madurez avanzada es diestra en componer cosas, bordadora, artista, dueña de la buena bebida, dueña de la buena comida. Labra la tela, trabaja, obra diligentemente. (*In iyoloco cihuatl pilhua: telpuche, ichpuche. Namique, monamicti, tlapalihui, ixtlamati / In cualli iyoloco cihuatl, tlatec-hua, tlamachchihuhqui, toltecatl, yecahua, yectlacuale, tlamachchihua, tlatequipanoa iyeelti / In tlahueliloc iyoloco cihuatl, tlacaxolopitli, totompotla, nenquizqui, nenpolihuhqui. Nenenpotla, nenquiza, tlanenquixtia*).

En este texto, la mujer de madurez avanzada es la que ya pasó por el templo-escuela, se casó y ha criado a sus hijos hasta la juventud (*telpuche, ichpuche*). El pasaje recuperado da cuenta de las destacadas habilidades que la madre ha aplicado en su hogar, por eso López Austin señala su cualidad de *artista*.

Miguel León-Portilla (1998, 18), basado exclusivamente en el *Códice matritense del Real Palacio* traduce el mismo texto de la siguiente forma: “La mujer joven tiene hijos, está casada, sabe lo que debe hacer. Trabaja, se preocupa, es como una tolteca, sabe preparar buena bebida, buena comida, se esfuerza con empeño, siempre tiene que hacer”. Como se podrá notar, la traducción es bastante libre, sin embargo, coincido con el sentido de considerar a la mujer como tolteca. De esta forma, la traducción de la frase *In cualli iyoloco cihuatl, tlatec-hua, tlamachchihuhqui, toltécatl, yecahua, yectlacuale, tlamachchihua, tlatequipanoa iyeelti* también puede ser: “La buena mujer de madurez avanzada, es hábil en componer cosas, bordadora, tolteca. Es buena cocinera, labra la tela, trabaja diligentemente”.²⁷

La *cihuapilli* seleccionada como *chichihua*, ya sea por necesidad de las madres o por razones políticas, también era poseedora de los rasgos culturales atribuidos a los habitantes de Tula, los transmitía a sus hijos y, en ocasiones, cuando también se desempeñaba como aya o tutora (*tlacazcaltiani*), era la encargada de inculcarlos a las criaturas de una pareja *tlazopilli*. Al parecer, ésta era una práctica que se aplicaba a ambos géneros, pues existe evidencia de *amas de cría* tanto para mujeres como para varones. Seguramente, en el caso de las primeras, una vez que la *chichihua-tlacazcaltiani* tomaba la batuta en su formación, ella era la encargada de acercar a las pequeñas al conocimiento de las formas rituales que posteriormente perfeccionarían en el *Ichpochcalli* y que también les servirían

²⁷ La traducción es mía.

para convertirse en “el corazón del hogar” al formar una familia (Pastrana 2014, 23-42).

Aunque no hay referencias explícitas en las obras de tradición indígena, se puede suponer que, además de alimentar a las pequeñas, ellas les enseñaban los quehaceres que destaca el *Códice mendocino* en sus folios 58r a 60r, que les permitirían incorporarse paulatinamente a la dinámica de reciprocidad comunal implicada en la circulación del *chicahualiztli* y el *tequitl*. Hasta los cinco años les mostrarían cómo hilar, tejer, preparar la comida y la bebida, realizar el barrimiento ritual, el autosacrificio y las castigaría exponiéndolas al humo de chile por haber sido negligentes en sus labores (figura 2).

Por otra parte, las enseñanzas de una *cihuapilli* que era seleccionada para ser *chichihua-tlacazcaltiani* de un varón *tlazopilli* permiten identificar cómo se desempeñaron como transmisoras de otro rasgo cultural atribuido a los toltecas. En un apartado anterior se explicó que Papaloxochitl, quien fue elegida por Quinatzin para criar a Techotlalatzin, tuvo relevancia política como mujer culhua que legitimó la relación de los chichimecas de Xolotl con el prestigioso linaje tolteca. Sin embargo, ésa no fue su única función, ella también fue transmisora de uno de los rasgos culturales más importantes en la identidad de un pueblo: la lengua. Según Alva Ixtlilxóchitl (1975, 2: 34):

[...] por haber sido la ama que lo crió señora de la nación tulteca, natural de la ciudad que en aquel tiempo era de Culhuacan, llamada Papaloxóchitl, fue [Techotlalatzin] el primero que usó hablar la lengua náhuatl que ahora se llama mexicana, porque sus pasados nunca la usaron y así mandó que todos los de la nación chichimeca la hablasen, en especial todos los que tuviesen oficios y cargos de República, por cuanto en sí observaba todos los nombres de los lugares y el buen régimen de las Repúblicas, como era el uso de las pinturas y otras cosas de policía; lo cual les fue fácil, porque ya en esta sazón estaban muy interpolados con los de la nación tulteca.

Aunque el texto pertenece a la *Historia de la nación chichimeca*, el pasaje es representativo de un discurso aculhua —en él coinciden el *Códice Xolotl* (1980), el *Mapa Quinatzin*,²⁸ el *Mapa Tlotzin*²⁹ y el resto de las

²⁸ Las consultas directas del *Mapa Quinatzin* son de la digitalización en línea: <https://www.amoxcalli.org.mx/codice.php?id=011-012> [Consultado el 10 de noviembre de 2021].

²⁹ Las consultas directas del *Mapa Tlotzin* son de la digitalización en línea: <https://www.amoxcalli.org.mx/codice.php?id=373> [Consultado el 10 de noviembre de 2021].

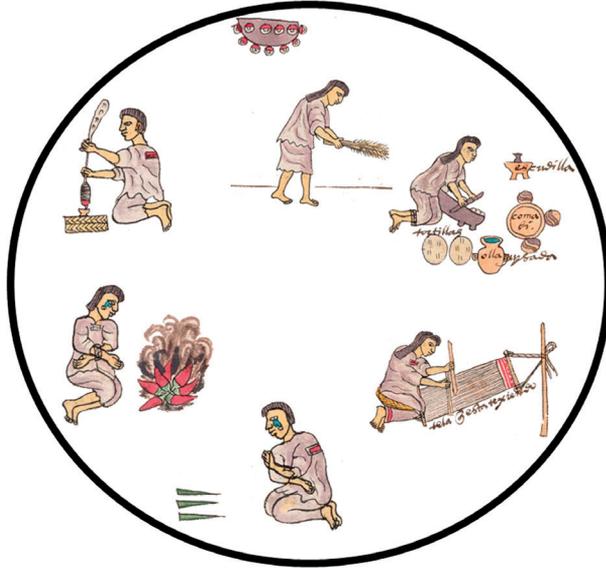


Figura 2. Enseñanzas que transmitía la *chichihua* en sustitución de la madre. *Códice mendocino* 1592, f. 58r-60r (detalle). Biblioteca Bodleiana de Oxford. Composición de Sergio Ángel Vázquez Galicia

crónicas de Alva Ixtlilxóchitl— que buscó destacar a los tetzcocanos como herederos de la toltequidad. En él figuran personajes relevantes de rai-gambre tolteca como el chalca Tecpoyo Achcauhitli, quien transmitió los conocimientos del consumo del maíz, de comer carne asada y el culto a los dioses; los tlailotlacas y los chimalpanecas, que enseñaron el uso de códices históricos, y, finalmente, Papaloxochitl (Vásquez Galicia 2013, 227-241). En las crónicas y los códices aculhuas, estos personajes son clave para mostrar que los descendientes de Xolotl adquirieron los rasgos culturales que definían a los toltecas, como también sucedió con la cacería en campos delimitados, el uso de vestimenta de algodón, la práctica de la agricultura o el vivir en *pulicía*.

En un apartado anterior se mostró que Papaloxochitl fue educadora y, al mismo tiempo, nodriza de Techotlaltzin (véase el apartado “La selección de una *chichihua* y los intereses del *tlahtocayotl*”). Por lo tanto, en este caso fue una *chichihua* la encargada de transmitir a los descendientes de Xolotl el rasgo tolteca de la lengua náhuatl. A partir de las crónicas de Alva Ixtlilxóchitl se puede afirmar que a Papaloxochitl le tocó cerrar el largo “proceso de toltequización” de los chichimecas de Xolotl. Por eso,

el *chichimecatecuhtli* se encargó de imponer al náhuatl como lengua oficial en las instancias de gobierno aculhua.

Por otra parte, en su *Tercera relación* Chimalpain (1997, 67) registró lo siguiente con respecto a la enseñanza del náhuatl a Techotlalatzin: “[Papaloxochitl] lo [crió] en cuna; por primera vez le enseñó el lenguaje de los nahuas, el lenguaje de los tulteca, y por vez primera le puso *tilma*, le puso *máxtlatl*. Y el lenguaje que inicialmente tenían los tetzcuca era un lenguaje de chichimeca, que era muy confuso; pero después de esto, el primero que habló náhuatl fue Techotlalatzin Coxcoxtzin”.³⁰

Lo que consignó el chalca no sólo coincide con lo planteado por el historiador aculhua sobre la lengua, sino que agregó otro rasgo cultural tolteca transmitido por la *chichihua*: el uso de la *tilma* y el *maxtlatl* de algodón, pues en los códices de tradición aculhua (*Códice Xolotl*, *Mapa Quinatzin* y *Mapa Tlotzin*) es una convención representar a los *bárbaros* chichimecas vistiendo la piel de los animales y a los *civilizados* toltecas con el paño y braguero de algodón.

Respecto a la *ama de cría* de Tepeapulco seleccionada por Techotlalatzin para Ixtlilxochitl Ome Tochtli, aunque los textos del *Compendio* y la *Historia de la nación chichimeca*, que ya se han citado, destacan que sus funciones fueron amamantarlo y educarlo, el mismo *Compendio* (Alva Ixtlilxochitl 2021c, 2: 322-323) complementa que le dio a Zacaquimiltzin, “con otras muchas mujeres principales de diversas partes y diversas lenguas, para que el niño, como era costumbre, aprendiera de todas ellas”. Es decir, en este caso, la principal función educativa de la *chichihua-tlacazcaltiani*, junto con otras mujeres que la auxiliaron, fue inculcar al pequeño el conocimiento de las lenguas, entre ellas el náhuatl de Tepeapulco, herencia de los toltecas.

Aunque no se puede descartar que fuera la misma *ama de cría* quien iniciara a Ixtlilxochitl Ome Tochtli en el conocimiento de algunas formas rituales, lo más probable es que la transmisión de estos conocimientos respetara una división genérica de labores que marcaba a los varones como los indicados para dicho proceso, pues el *Compendio* (Alva Ixtlilxochitl 2021c, 2: 323) también señala que al hijo de Techotlalatzin le dieron “por ayo y maestro a Tlatocatlalzacuilotzin, señor de Aculma, con otros muchos caballeros virtuosos y valerosos, filósofos y hombres de artes y ciencias,

³⁰ *Yeva[tl ...]atl coçolco qui[...]; yancuican quimachti y[n] nahuatlahtolli, yn tultecatlah-tolli, yhuan qu[i]tilmati quimaxtlati achtopa. Auh yn intla[h]tol achtopa catea yn tetzcuca c[a ch]ichimecatlahtolli, popolocaya; auh quin yehuatl in achtopa onahuatlahto yn Techollalatzin Coxcoxtzin.* Traducción de Castillo Farreras.

el cual se crió con la mayor doctrina que príncipe se ha criado en esta tierra”. Así, debieron de ser estos maestros quienes acercaron al pequeño *pilli* a los conocimientos de las formas rituales y a las actividades que debía saber antes de entrar al templo-escuela, como acarrear agua, cargar madera, cargar envoltorios para llevarlos al tianguis, transportar carrizo en *acalli*, pescar con red y realizar el autosacrificio con espinas de maguey (*Códice mendocino*, f. 58r-60r). Sin embargo, parece que sus principales funciones fueron prepararlo en los conocimientos especializados que un varón, heredero al gobierno del Aculhuacan, debía poseer para dirigir el *tlahtocayotl*; por eso, además de valerosos guerreros, sus maestros eran “philosophos y hombres de artes y ciencias”.

Finalmente, por Alva Ixtlilxochitl (1975, 2: 152-153) se sabe que algunas mujeres fueron consideradas toltecas por su sabiduría expresada en la habilidad para componer cantos. Ese es el caso de una de las esposas de Nezahualpilli, de la que el cronista aculhua dice: “De las concubinas la que más privó con el rey fue la que llamaban la Señora de Tula, no por linaje, sino porque era hija de un mercader; y era tan sabia que competía con el rey y con los más sabios de su reino, y era en la poesía muy aventajada” (Alva Ixtlilxochitl 1975, 2: 152-153).

Dominique Raby (1999, 214-215, nota 8) ha mostrado que las esposas de los hombres que formaban parte del *tlahtocayotl*, sobre todo las segundas esposas, como lo era la señora de Tula, fueron virtuosas compositoras de *cuicatl*. Por falta de información, no es posible afirmar que las *chichihuame* también transmitieran el conocimiento de componer cantos a las pequeñas *pipiltin*. Lo único que las crónicas permiten especular es que, cuando las pequeñas *pipiltin* se convertían en jovencitas, sus antiguas nodrizas sólo conservaban el rol de *tlacazcaltiani* y participaban de manera importante en la logística para que cumplieran con su obligación de asistir diariamente al Cuicacalli. En efecto, antes de que cayera el sol, los jóvenes, hombres y mujeres, de entre 12 y 14 años (Durán 1995, 2: 195), eran guiados desde sus escuelas y *calpultin* hacia “la casa del canto”. En el caso de las mujeres, una multiplicidad de ancianas, que Durán (1995, 2: 196) llama *cihuatepique*, “mujeres que guardan a la gente”,³¹ y el *Códice florentino* (lib. II: f. 53r-55v) registra como *cihuateyacanque*, “mujeres que guían a la gente”,³²

³¹ La traducción es mía. El dominico traduce como “guardas de mujeres o amas”.

³² En el *Códice florentino* (lib. II: f. 53r-55v.) también son nombradas *cihuatachahuan*, “mujeres que presiden”. Traducción de López Austin (*Educación mexicana* 1985, 129).

se encargaba de recoger a las jóvenes en los Ichpochcalli y los Ichpochpan (la institución educativa para las jóvenes *macehualtin*) de los distintos *calpultin* para conducir las hasta el Cuicacalli. Es posible que estas mujeres fueran sus antiguas *chichihuame*, pero en ese momento su rol de alimentadoras ya no era necesario y sólo conservaban el de tutoras; por eso, es posible que cuando Durán (1995, 2: 197) las llama “amas” se refiera a *amas de cría*. De entre ellas, el *tlahtocayotl* elegía a un grupo que diariamente sería guía de las jóvenes, de ahí que la *Historia de las Indias* (Durán, 1995, 2: 196) indique que el grupo estaba compuesto por “indias viejas señaladas”, cuya ocupación consistía en “recoger y traer” a las jóvenes.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo se han analizado varias funciones de las nodrizas de élite que permiten comprender con mayor profundidad su papel dentro de las sociedades nahuas del Posclásico Tardío. Lamentablemente, la escasez de información ha impedido conocer más de las *chichihuame macehualtin*, aunque seguramente compartieron varias características con las *cihuapipiltin*.

En primer lugar, se debe poner énfasis en que las *chichihuame* no conformaron un oficio o un grupo social particular, pues la labor de amamantar a una criatura ajena fue, en la mayoría de los casos, una respuesta solidaria fomentada por los elementos que daban cohesión a los integrantes de un *calpulli* (comunidad, etnicidad y parentesco). Se trató, pues, de un rol que pudo asumir cualquier mujer a partir del momento en que paría a su primer hijo y se encontraba en estado lactante.

En segundo lugar, a través del análisis de diversas obras de tradición indígena, se pudo advertir que los nahuas establecieron una relación simbólica entre la lactancia y el acto de endurecer o madurar a las criaturas a través de la educación. Esta idea permitió que quienes asumieron el rol de nodrizas trascendieran su función como alimentadoras de una criatura ajena (*chichihuame*) para situarse como tutoras (*tlacazcaltiani*) de los hijos e hijas de otras personas. Así se colocaron en dos ámbitos de gran relevancia en la sociedad nahua: el político y el educativo.

En el ámbito de la política, las nodrizas permitieron dar legitimidad a los pueblos al vincularlos con el prestigioso linaje tolteca (Papaloxochitl), así como establecer o reforzar alianzas entre centros de poder relevantes

(Zacaquimiltzin). Por su parte, su esmerada preparación en el Ichpochcalli capacitó a las *cihuapiltin* que desempeñaron el rol de *chichihuame* para encargarse, como si fueran otras madres, de la educación de las criaturas. En su calidad de *tlacazcaltiani*, fueron ellas las que transmitieron los rasgos culturales que la memoria náhuatl del siglo xvi les atribuía a los habitantes de Tula. Esta relación no fue casualidad, pues, según esta misma memoria, fue una *ama de cría* llamada Tochcueye quien salvó de la muerte a Pochotl, hijo legítimo de Topiltzin, cuando se destruyó Tula. A esta *chichihua* se debe la preservación de la *toltecatoytl* en Culhuacan, pues de Pochotl “después descendieron los reyes de Culhuacan” (Alva Ixtlilxochitl 2021b, 2: 253). Así, a las nodrizas-educadoras que le siguieron les tocó desempeñar la función de transmitir, a las niñas y niños *pipiltin*, los rasgos culturales más destacados de la toltequidad (la lengua, la vestimenta, los conocimientos, las formas rituales y las costumbres), los cuales asumieron como parte de su identidad. Asimismo, en ocasiones fueron ellas quienes, a través de su instrucción en el trabajo y la vida ritual, fortalecieron a las criaturas y posibilitaron su incorporación a la dinámica de reciprocidad vital para la comunidad. Los ámbitos de acción en los que intervinieron las mujeres que asumieron el rol de *chichihuame* fueron diversos y su papel en la sociedad nahua más relevante de lo que se ha pensado.

Bibliografía

- Alcántara Rojas, Berenice. 2000. “Miquizpan. El momento del parto, un momento de muerte. Prácticas alrededor del embarazo y parto entre nahuas y mayas del Posclásico.” *Estudios Mesoamericanos* 2: 37-48. https://www.iifilologicas.unam.mx/estmesoam/uploads/Vol%C3%BAmenes/Volumen%202/miquizpan_berenice_alcantara2.pdf [Consultado el 20 de mayo de 2022].
- Alva Ixtlilxochitl, Fernando de. 1975. *Historia de la nación chichimeca*. En *Obras históricas*, edición, estudio introductorio y apéndice documental de Edmundo O’Gorman, 2: 7-263. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Alva Ixtlilxochitl, Fernando de. 2021a. *Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en esta Nueva España y de muchas cosas que los tultecas alcanzaron y supieron, dende la creación del mundo hasta su destrucción, y venida de los terceros pobladores chichimecas hasta la venida de los españoles, sacada de la original historia desta Nueva España*. En *Cuatro obras históricas de Fernando de Alva Ixtlilxochitl*.

- Edición basada en los manuscritos autógrafos del Códice Chimalpahin*, estudio introductorio, paleografía, edición, notas y apéndices de Sergio Ángel Vásquez Galicia, 1: 3-248. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Alva Ixtlilxochitl, Fernando de. 2021b. *Relación sucinta en forma de memorial de las historias de Nueva España y sus señoríos, hasta el ingreso de los españoles*. En *Cuatro obras históricas de Fernando de Alva Ixtlilxochitl*. Edición basada en los manuscritos autógrafos del Códice Chimalpahin, estudio introductorio, paleografía, edición, notas y apéndices de Sergio Ángel Vásquez Galicia, 2: 249-291. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Alva Ixtlilxochitl, Fernando de. 2021c. *Compendio histórico de los reyes de Tetzaco*. En *Cuatro obras históricas de Fernando de Alva Ixtlilxochitl*. Edición basada en los manuscritos autógrafos del Códice Chimalpahin, estudio introductorio, paleografía, edición, notas y apéndices de Sergio Ángel Vásquez Galicia, 2: 292-495. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Battcock, Clementina. 2007. "Las alianzas matrimoniales-políticas en la cuenca de México." *Vorágine. Versión Etnohistórica* 2: 52-58.
- Battcock, Clementina. 2021. *Las mujeres en el México Antiguo. Las que hilan, legitiman y renuevan*. México: Fondo Editorial de Nuevo León.
- Battcock, Clementina, y Maribel Aguilar Aguilar. 2016. "Transmisoras de linaje, legitimadoras de poder. La mujer en el mundo prehispánico del centro de México." En *Mujeres, historias y sociedades. Latinoamérica siglos XVI y XVII*, coordinación de Moroni Spencer Hernández de Olarte y Natalia Montes Marín, 49-67. Toluca: Gobierno del Estado de México/Fondo Editorial Estado de México.
- Beltrán Villalva, Miguel. 2010. "La metáfora teatral en la interacción social." *Revista Internacional de Sociología* 68 (1): 19-36. <https://doi.org/10.3989/ris.2008.06.17>.
- Burkhart, Louise. 1989. *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- Burkhart, Louise. 1997. "Mexican Women on the Home Front. Housework and Religion in Aztec Mexico." En *Indian Women of Early Mexico*, edición de Susan Schroeder, Stephanie Wood y Robert Haskett, 25-54. Norman: University of Oklahoma Press.
- Carrasco, Pedro. 1984. "Royal Marriages in Ancient Mexico." En *Explorations in Ethnohistory: Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century*, edición de H. R. Harvey y Hanns J. Prem, 41-81. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Castillo Farreras, Víctor. 1984. *Estructura económica de la sociedad mexicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

- Castillo Farreras, Víctor. 2019. *La práctica social en el lenguaje de los nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Charlton, Thomas H. 1978. "Teotihuacan, Tepeapulco, and Obsidian Exploitation." *Science* 200 (4347): 1227-1236. <https://www.jstor.org/stable/1746990> [Consultado el 20 de noviembre de 2021].
- Chimalpain Cuauhtlehuantzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón. 1991. *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, estudio, paleografía, traducción, notas e índice de Víctor Castillo Farreras. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Chimalpain Cuauhtlehuantzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón. 1997. *Primer amoxtli libro, 3a*. Relación de las Différentes histoires originales, estudio, paleografía, traducción, notas, repertorio y apéndice de Víctor Castillo Farreras. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Códice Florentino*. <https://www.loc.gov/item/2021667837> [Consultado el 26 de febrero de 2022].
- Códice mendocino*. <https://www.codicemendoza.inah.gob.mx> [Consultado el 10 de noviembre de 2021].
- Códice Xolotl*. 1980. Estudio, edición y apéndices de Charles E. Dibble. Prefacio a la segunda edición de Miguel León-Portilla. Prefacio a la primera edición de Rafael García Granados. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Covarrubias, Sebastián de. 1611. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez.
- Díaz Barriga Cuevas, Alejandro. 2014. "La representación y la acción social de la niñez nahua en la Cuenca de México a finales del Posclásico Tardío." Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Diccionario de autoridades*. 1726. <https://apps2.rae.es/DA.html> [Consultado el 14 de agosto de 2023].
- Diccionario náhuatl castellano*, BNF. 178? Paleografía de Danièle Babout, Rossana Cervantes, Jacqueline de Durand-Forest, Sybille de Pury, Marc Eisinger, Ma. del Carmen Herrera M. Patrick Lesbre, Alfredo Ramírez, Rubén Romero, Placer Thibon, Marc Thouvenot, Alexis Wimmer e Isis Zempoalteca, coordinación de Marc Thouvenot. <https://gdn.iib.unam.mx/textos/bnf-361> [Consultado el 30 de noviembre de 2023].
- Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, transcripción de Francisco González Vera, notas de José Fernando Ramírez,

- estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Educación mexicana. Antología de textos sahuaguntinos*. 1985. Selección, paleografía, traducción, introducción, notas y glosario de Alfredo López Austin. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Gran diccionario náhuatl*. <http://www.gdn.unam.mx/> [Consultado el 10 de noviembre de 2020].
- Good Eshelman, Catharine. 2005. "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano." *Estudios de Cultura Náhuatl* 36: 87-113.
- Good Eshelman, Catharine. 2011. "Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de persona y la noción de vida." En *La noción de vida en Mesoamérica*, coordinación de Johannes Neurath, Perig Pitrou y María del Carmen Valverde Valdés, 181-203. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Good Eshelman, Catharine. 2013. "Formas de organización familiar náhuatl y sus implicaciones teóricas." *La Ventana* 4 (37): 9-40.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*. 2002. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición de Rafael Tena, 13-95. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Informantes de Sahagún. 1958. *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl).
- Landa, Diego de. 1959. *Relación de las cosas de Yucatán*, introducción de Ángel María Garibay Kintana. México: Porrúa.
- León-Portilla, Miguel. 1980. "Los ideales de la educación." En *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*, 190-204. México: Fondo de Cultura Económica.
- León-Portilla, Miguel. 1998. "Cihuayotl iixco ca: la feminidad luce en su rostro." *Arqueología Mexicana*, 29: 14-19.
- Linton, Ralph. 2012. *Estudio del hombre*. Traducción de Daniel Rubín. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. 1961. *La constitución real de México-Tenochtitlan*. Prólogo de Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia.
- López Austin, Alfredo. 1985. "Introducción." En *La educación de los antiguos nahuas*, selección de textos de Alfredo López Austin, vol. 1: 9-33. México: Secretaría de Educación Pública, Dirección General de Publicaciones/Ediciones El Caballito.

- López Austin, Alfredo. 1989. *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, Alfredo. 1996. "La enseñanza escolar entre los mexicas." En *Ideas, valores y tradiciones. Ensayos sobre la historia de la educación en México*, coordinación de Milada Bazant, 29-40. Toluca: El Colegio Mexiquense.
- López Austin, Alfredo. 2006. *Los mitos del tlacuache*. 3a. reimpresión. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Mántica, Carlos. 1989. *El habla nicaragüense y otros ensayos*. San José: Asociación Libro Libre.
- Mapa Quinatzin. <https://www.amoxcalli.org.mx/codice.php?id=011-012> [Consultado el 10 de noviembre de 2021].
- Mapa Tlotzin. <https://www.amoxcalli.org.mx/codice.php?id=373> [Consultado el 10 denoviembre de 2021].
- Mendieta, Gerónimo de. 1997. *Historia eclesiástica indiana*, noticias del autor y de la obra por Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar de Antonio Rubial. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Motolinía [Toribio de Benavente]. 1989. *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de fray Toribio*, dirección de Edmundo O'Gorman. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Pastrana, Alejandro. 2010. "La secuencia de explotación de la obsidiana de la Sierra de las Navajas, Hidalgo, México." En *Estudios de Antropología e Historia. Arqueología y patrimonio en el estado de Hidalgo*, coordinación de Natalia Moragas Segura y Manuel Alberto Morales Damián, 55-83. Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Área Académica de Historia y Antropología.
- Pastrana Flores, Miguel. 2004. "Notas acerca de la apropiación del pasado tolteca en el presente mexica." En *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, coordinación de Virginia Guedea, 181-194. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Pastrana Flores, Miguel. 2014. "El corazón del hogar. Ensayo sobre la educación femenina entre los antiguos nahuas." En *Proyectos de educación en México. Perspectivas históricas*, coordinación de Joaquín Santana Vela y Pedro S. Urquijo Torres, 23-42. Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia.
- Primeros memoriales. http://bdmx.mx/documento/galeria/bernardino-sahagun-codices-matritenses/co_DG037144/fo_06 [Consultado el 21 de enero de 2020].

- Quezada, Noemí. 1996. "Mito y género en la sociedad mexicana." *Estudios de Cultura Náhuatl* 26: 21-40.
- Raby, Dominique. 1999. "Xochiquétzal en el Cuicacalli: cantos de amor y voces femeninas entre los antiguos nahuas." *Estudios de Cultura Náhuatl* 30: 203-228.
- Read, Kay Almere. 2005. "Productive Tears: Weeping Speech, Water, and the Underworld in the Mexica Tradition." En *Holy Tears. Weeping in the Religious Imagination*, edición de Kimberley Christine Patton y John Stratton Hawley, 52-66. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Rodríguez García, Rita. 2017. "Nodrizas y amas de cría. Más allá de la lactancia mercenaria." *Ilemata. Revista Internacional de Estéticas Aplicadas* 25: 37-57.
- Rosas Xelhuantzin, Tesiu. 2011. "Partes del cuerpo en el Códice Badiano". *Dimensión Antropológica* 18 (51): 13-31.
- Schroeder, Susan. 1992. "The noblewomen of Chalco." *Estudios de Cultura Náhuatl* 22: 45-86.
- Sousa, Lisa. 2017. *The Woman Who Turned Into a Jaguar, and Other Narratives of Native Women in Archives of Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- Textos de medicina náhuatl*. 1993. Introducción, selección de textos y traducción de Alfredo López Austin. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Torquemada, Juan de. 1975-1983. *Monarquía Indiana, de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, edición de Miguel León-Portilla. 7 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel. 2013. "La identidad de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl a través de su memoria histórica." Tesis de Doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel. 2019. "Notas sobre la educación institucionalizada en el Tetzaco prehispánico." En *Perspectivas históricas de la educación e instituciones formativas en México*, coordinación de Mónica Lizbeth Chávez González, Joaquín Santana Vela y Pedro Sergio Urquijo Torres, 21-48. Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia.
- Vetancurt, Agustín de. 1982. *Teatro mexicano. Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México. Menologio franciscano*. México: Porrúa.
- Zantwijk, Rudolf van. 1982. "La entronización de Acamapichtli de Tenochtitlan y las características de su gobierno." *Estudios de Cultura Náhuatl* 15: 17-26.
- Zorita, Alonso de. 1999. *Relación de la Nueva España [Relación de algunas de las muchas cosas notables que hay en la Nueva España y de su conquista y pacificación*

y de la conversión de los naturales de ella], edición, prólogo, estudio preliminar y apéndice de Ethelia Ruiz Medrano, Wiebke Ahrndt y José Mariano Leyva. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

SOBRE EL AUTOR

Sergio Ángel Vásquez Galicia es doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es especialista en cultura náhuatl e historiografía de tradición indígena. Desde 2014 es profesor del Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en donde imparte el curso “Introducción a la cultura náhuatl” y el seminario taller especializado “Fuentes y temas de cultura náhuatl”. Su publicación más reciente es “‘En los abismos del infierno’. La Conquista y la salvación de las almas de los indios en las obras de Tezozómoc, Chimalpain e Ixtlilxóchitl”, en *500 años de la conquista de México: resistencias y aproximaciones*, coordinación de Valeria Añón (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), 137-159.

Reflexiones en torno a las batallas rituales realizadas en honor a la diosa Toci en la veintena de Ochpaniztli

Reflections on the Ritual Battles performed to honor the goddess Toci in the Ochpaniztli feast

Alejandro DÍAZ BARRIGA CUEVAS

<https://orcid.org/0000-0001-9724-5618>

Escuela Nacional de Antropología e Historia (México)

Licenciatura en Etnohistoria

alejandro.diaz@enah.edu.mx

Resumen

En el presente artículo se analizan las tres batallas rituales de Zonecali, Zacacali y Tizapaloliztli realizadas en honor a la diosa Toci durante la veintena de Ochpaniztli, a partir de las diferentes características que las conformaban, los lugares en donde eran celebradas y sus implicaciones dentro de los modelos rituales y sociales. A partir de ello se presentan algunos nuevos postulados en torno a ellas, que denotan los posibles alcances y las relaciones que mantenían con el inicio de la temporada de la guerra y la cosecha, en las que podrían llegar a fungir como una forma de autosacrificio, así como una especie de *bautismo en armas* para los jóvenes guerreros que irían por vez primera a la guerra.

Palabras clave: Ochpaniztli, batallas rituales, Zonecali, Zacacali, Tizapaloliztli.

Abstract

In this article, I analyze the three ritual battles of Zonecali, Zacacali and Tizapaloliztli celebrated to honor the goddess Toci during the Ochpaniztli feast. Based on the different aspects of these rituals, the places where they were performed, and their various implications within the social and ritual models, I put forward some new meanings regarding them: possible implications and relationships of the battles with the beginning of the war and the harvest season. The ritual battles could serve as a form of self-sacrifice, as well as a kind of baptism in arms for the young warriors who would join the war for the first time.

Keywords: Ochpaniztli, ritual battles, Zonecali, Zacacali, Tizapaloliztli.

Recepción: 19 de septiembre de 2022 | Aceptación: 11 de mayo de 2023



© 2024 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>

De entre el repertorio ritual practicado por los nahuas antiguos en el contexto de sus fiestas veintenales, quizás uno de los que ha recibido menos atención, probablemente debido a la poca información presente en los documentos coloniales, ha sido el denominado *batallas* o *escaramuzas rituales*, que consistían en el enfrentamiento o la confrontación entre dos grupos antagonistas, algunas de las veces, las menos, en forma de diversión como aquella que se realizaba en las fiestas de Tititl, en la que los jovencitos “agredían” a las doncellas arrojándoles bolas llenas de materiales blandos (Sahagún 2002, lib. II: 258-259). En otras ocasiones se trataban, en realidad, de rituales sangrientos en donde los participantes podían inclusive perder la vida o ser heridos de gravedad, y se efectuaban probablemente a manera de autosacrificio, aunque también mantenían características y particularidades específicas que, en ocasiones, los podrían relacionar con una forma de iniciación o preparación a las actividades bélicas, entre otros aspectos.¹

Dentro de este tipo de batallas rituales, quizás unas de las más interesantes y que pueden dar mayor información sobre este tipo de actos son las realizadas durante la veintena de Ochpaniztli; la primera de ellas era la que en los documentos sahuaguntinos aparece con el nombre de Zonecali,

¹ En total, en las fuentes coloniales he podido encontrar siete u ocho batallas rituales efectuadas en las veintenenas de Tlacaxipehualiztli, Huey Tozoztli, Ochpaniztli, Panquetzaliztli-Atemoztli y Tititl. Las batallas rituales han sido abordadas en mayor o menor medida en distintos tipos de investigaciones, en especial dentro de aquellas en las que se les relaciona con los *juegos rituales* como en López Austin (1967), así como de Vié-Woher (1999-2000); y Brylak (2011, 2015). De igual forma, aparecen mencionadas de manera descriptiva en trabajos en los que se les asocia al teatro o la danza, por ejemplo, Martí (1961); Estrada (1984); y González (2012). Por otro lado, hay menciones a algunas de ellas como parte del análisis sobre otros aspectos rituales o religiosos en diversas obras, desde los trabajos seminales de autores como Chavero (1884), hasta investigaciones como las de Duverger (1978, 1993); Broda (1979); Soustelle (1964); Carrasco (1999); Harris (2000); Baudez (2010); González González (2011); Danilovic (2016), entre otras. Además, las escaramuzas son tratadas también en análisis generales sobre las fiestas veintenales, como son las investigaciones de Graulich (1999), Mazzetto (2012, 2014a) y Rodríguez (2014). Por su parte, con respecto a trabajos centrados específicamente en las batallas rituales, tanto en nahuas como entre otros grupos, véanse los textos de Taube y Zender (2009); Baudez (2011, 2012, 2013); Taube (2018); y Díaz Barriga (2021). Finalmente, es menester señalar que en lo que toca a *Ochpaniztli*, veintena que sin lugar a dudas ha sido de las más estudiadas, se encuentran trabajos específicos que han abordado aspectos en torno a las escaramuzas, al respecto véanse por ejemplo: Heyden (1982, 2001); Brown (1984); Klein (1994a); Johansson (1999); DiCesare (2009); López Hernández (2013); Clendinnen (2014); Mazzetto y Rovira (2014); y Mazzetto (2014b, 2021).

en la cual se escenificaba una interesante confrontación de mujeres frente a la *ixiptla* de la diosa Toci aún en vida; la segunda corresponde a la batalla de Zacacali o “escaramuza del zacate”, que recibía dicho nombre debido a que los actores llevaban en sus manos escobas de zacate ensangrentadas; y finalmente una tercera, Tizapaloliztli, que se realizaba de manera más violenta que las anteriores y en la que participaban los guerreros que habrían de ir a la guerra durante la siguiente temporada.

Así, en el presente artículo se analizan diversos datos sobre dichas escaramuzas, con la intención de proponer nuevos aportes sobre este tipo de actos rituales que conformaban parte importante dentro de las acciones litúrgicas asociadas a la guerra y a la cosecha, además de fungir como una especie de *bautismo de armas* de los jóvenes guerreros que habrían de ir a la guerra por vez primera.

Ahora bien, es necesario, antes de continuar, dar cuenta de que la veintena de Ochpaniztli, según las correlaciones elaboradas por Alfonso Caso (1967), caía entre el 1 y el 20 de septiembre,² que correspondía al inicio de la temporada de sequía y al comienzo de las campañas militares. No obstante, en sus meticulosos estudios, el investigador Michel Graulich (1999), tras proporcionar la hipótesis de que los grupos indígenas mesoamericanos no tenían manera de ajustar el calendario con respecto a los años bisiestos, propuso que las veintenas se desfasaban con respecto al año solar, por lo que consideraba que Ochpaniztli en realidad debió de celebrarse originalmente entre el 3 y el 22 de abril, justo en periodos previos a la temporada de lluvias, por lo que más bien se trataría de una festividad asociada a la siembra. Lo anterior es a todas luces muy sugerente y se encuentra sustentado en una gran cantidad de pruebas (Graulich 1999, 89-143). No obstante, sin querer demeritar el excelente trabajo del investigador belga, los datos que encuentro con respecto a las batallas rituales, entre otros aspectos, tal como he señalado en trabajos anteriores a los que remito al lector (Díaz Barriga 2013, 23-32; y en especial Díaz Barriga 2021, 130-137), me llevan a considerar que la veintena de Ochpaniztli se encontraba en el inicio del periodo de la sequía, precisamente en el mes de septiembre.

Por otro lado, conviene mencionar que la veintena en cuestión era paralela a la de Tlacaxipehualiztli (Graulich 1999, 85), y es interesante que en ambas se practicaban desollamientos, masculinos en Tlacaxipehualiztli

² Véase también Tena (2008).

y femeninos en Ochpaniztli, además de que en las dos se llevaban a cabo sendas batallas rituales y también mantenían una fuerte relación con la agricultura y la guerra. Como se verá más adelante, Tlacaxipehualiztli se asociaba a los periodos de siembra y al final de la temporada de la guerra, mientras que Ochpaniztli a lo contrario, es decir, a la cosecha y el inicio de las incursiones bélicas (González González 2011, 320-321).

Resta decir que las festividades y los actos efectuados durante la veintena de Ochpaniztli eran realizados en honor a la diosa Toci-Tlazolteotl,³ quien recibía también el nombre de Teteo Innan y era considerada la madre de todos los dioses. Ella, como es conocido, habría sido reencarnada por la hija del gobernante de Culhuacan, el señor Achitometl, en los tiempos en los que los mexicas vivían en la región de Tizapan, momentos previos a la fundación de la ciudad de Mexico-Tenochtitlan, y quien habría sido la primera mujer desollada, tal como registró Joseph de Acosta:

La principal de las diosas que adoraban llamaban Tozi, que quiere decir nuestra agüela, que, según refieren las historias de los mejicanos, fué hija del rey de Culhuacán, que fué la primera que desollaron por mandado de Vitzilipuztli, consagrándola de esta arte por su hermana, y desde entonces comenzaron a desollar los hombres para los sacrificios y vestirse los vivos de los pellejos de los sacrificados, entendiendo que su dios se agradaba de ello... (Acosta 2002, lib. v: 356).⁴

De tal forma que era la misma *Yaocihuatl*, la “Mujer de la discordia”, quién fuera inmolada por orden de Huitzilopochtli en Tizapan debido a que el dios veía que su pueblo se había comenzado a establecer en un lugar poco adecuado. Recuérdese que fue a partir de su muerte y de que un sacerdote vistiera su piel que el señor de Culhuacan decidió dar guerra a los mexicas, los cuales se vieron obligados a abandonar el lugar, generando con ello que tiempo después el grupo lograra al fin encontrar el sitio en el que habría de fundar su ciudad, lo que no hubiera sido posible sin el surgimiento de la guerra (*Origen de los mexicanos* 2003, lib. I: 43-46; *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2011, 63; Durán 2006, 2: 41-43; Torquemada 1976, lib. VII: 176; véase también Brown 1984; DiCesare 2009, 111-113; y Navarrete 2011).

Es por todo esto que la diosa sería registrada con atributos bélicos, cargando en una mano una rodela y en la otra una escoba de zacate, tal como

³ Aunque en Ochpaniztli también se celebraba a otras diosas como eran Chicomecoatl y Atlan Tonan, véanse al respecto: Graulich (1999, 89); Mazzetto (2016, 76); y Mazzetto (2021, 61).

⁴ Véase también *Origen de los mexicanos* (2003, lib. II: 183).

fue pintada en diversos códices como el *Florentino* (1979, lib. I: f.10v.), así como en el *Tudela* (2002, f. 21r.), el *Magliabechiano* (1996, véase figura 1), y el *Telleriano Remensis* (1995, f. 3), aunque sin lugar a dudas es en los escritos de Diego Durán, en donde se le retrata de una manera muy interesante, que denota en las imágenes de la diosa, su relación con la guerra, tal como se muestra con los guerreros pintados en la parte inferior (figura 2).

Otro de los atributos que relacionaba a Toci con la guerra es el tocado de plumas. A este respecto Guilhem Olivier da cuenta de que este tipo de atuendos era llevado por las deidades guerreras, como era el caso de Mixcoatl, los *mimixcoa*, Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Tlahuizcalpantecuhli y Xipe Totec (Olivier 2015, 493). Asimismo, la tiza que llevaba la diosa como parte de su pintura facial, tal como diera cuenta Élodie Dupey, se encontraba asociada a las deidades que fallecían en el parto y era también un elemento relacionado con el sacrificio (Dupey 2014/2015, 75-76). Por otro lado, la diosa portaba además de las plumas, “unos husos, con sus mazorcas de algodón hilado en ellos” (Durán 2006, 1: 144), y este atributo es el que permite identificarla también como Tlazolteotl, deidad que de la misma forma era representada como mujer guerrera, portando un escudo, banderas, flecha, lanzadardos, entre otros objetos (López Hernández 2012, 122).

Ahora bien, para la celebración de la diosa según refiere Durán, “cuarenta días antes de este día de la fiesta ofrecían una mujer ya de días, ni muy vieja, ni muy moza, de edad de cuarenta o de cuarenta y cinco años” (Durán 2006, 1: 144-145) o, en otras palabras, se buscaba para esta fiesta a una mujer madura, seguramente que ya hubiera sido madre varios años antes.⁵

La escaramuza de Zonecali

La primera escaramuza realizada en la veintena era la de Zonecali, vocablo que habría sido traducido por López Austin (1967, 37, 77) como “Escaramuza blanda”, posiblemente porque en los datos brindados por los informantes

⁵ Lo anterior contrasta con la información registrada en el *Códice Tudela* (2002, f. 21r.) así como en su traslado en las “Costumbres...” (1945, 48), en donde se refiere que se buscaba a una “yndia virgen la mas hermosa que se pudiese hallar”, esto quizás debido a que posiblemente se estuviera refiriendo a otra de las mujeres que habrían de ser sacrificadas en la veintena, probablemente se trataba entonces de la representante de la diosa Chicomocoatl y no de Toci como refiere el documento en cuestión.



Figura 1. Toci en el *Códice Magliabechiano*. Fuente: Nutall (1903). Tomado de: Iberoamérica. Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico, Ministerio de Cultura y Deporte, Gobierno de España



Figura 2. Representación del templo de la diosa Toci según la obra de Diego Durán. Fuente: *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, f. 286 (detalle). Imagen procedente de los fondos de la Biblioteca Nacional de España

de Sahagún se refiere que en ella se utilizaban a manera de armas, bolsas rellenas de pencas de nopal, por lo que sus características debieron de ser *blandas*. No obstante, sin querer desestimar dicha propuesta, es necesario considerar que las pencas de nopal no son, a mi parecer, un material que pudiera definirse *blando* del todo y, por lo que he podido comprobar, tras el análisis del término, éste en realidad se resiste a la traducción, lo cual no resulta extraño en los nombres propios de algunos rituales ya que, en varios de éstos, los nahuas no respetaron las reglas propias de la lengua, quizás debido a que se trataba de términos arcaicos o inclusive fueran préstamos de otros idiomas (véase Díaz Barriga 2021, 70-71).

Ahora bien, líneas atrás se mencionó que días antes de la fiesta se seleccionaba una mujer para que representara a la diosa Toci, quien, como a otras futuras víctimas de sacrificio, purificaban y lavaban (Durán 2006, 1:

145). Posteriormente, con la finalidad de que “no pecase o cometiese algún delito”, la encerraban en una jaula de la que la sacarían veinte días después, momento en el que la presentaban en público y a partir de entonces se le comenzaba a tener por diosa de la tierra. En esos momentos la entregaban a siete viejas o parteras, quienes serían las encargadas de atenderla, tratando en todo momento de que la mujer no se entristeciera, para lo cual intentaban hacerla reír, contándole cuentos y cosas graciosas (Durán 2006, 1: 145-146).⁶

Durante los siguientes días se realizaban diversos actos con la representante de la diosa (véase Durán 2006, 1: 145-146; Sahagún 2002, lib. II: 229), tras los cuales se iniciaría la escaramuza, que era explícitamente efectuada con la intención de regocijar a la mujer que habría de morir, para que no estuviera triste o llorara, porque con ello muchas mujeres en parto y guerreros en batallas morirían (Sahagún 2002, lib. II: 229).

Llama mucho la atención aquí que precisamente se relacionara la tristeza de la *ixiptla* de la diosa con la muerte tanto de los guerreros como de las mujeres en parto, circunstancias que, como es sabido, eran consideradas equivalentes, lo cual se refuerza a partir de lo expresado por los informantes de Sahagún. En este sentido, lo anterior denota la fuerte relación que mantenían estas festividades con la guerra y con las batallas, ya fueran éstas masculinas o femeninas, y es por ello que también las festividades de Ochpaniztli se asociaban con los preparativos previos al periodo de guerra, que iniciaba en la temporada de *xopan*, durante la sequía, la cual comenzaría poco tiempo después.

La escaramuza comenzaba y se realizaba durante cuatro días seguidos enfrente del *cuicacalli*, el cual se encontraba en una de las esquinas del muro que rodeaba el recinto sagrado de Tenochtitlan, en donde se hallaba el portal de mercaderes (González 2005, 21). A decir de los informantes de Sahagún, este espacio era una de las salas del palacio, sitio en donde los *tiachahuan* y los *telpochtloaque* tomaban las órdenes del señor para llevar a cabo el *tequitl* o trabajo tributario, enfocado en las obras públicas (Sahagún 2002, lib. VIII: 759).

Dicho recinto era el lugar en donde se daba la enseñanza del canto y la danza, al que acudían jóvenes de ambos sexos, procedentes principalmente del *telpochcalli*, para tener la oportunidad de conocerse, lo que podría

⁶ Sobre la importancia de la risa y el mantener a la *ixiptla* de la diosa alegre, véase Mazzetto (2021).

resultar en el inicio de relaciones íntimas entre éstos (Durán 2006, I: 189; González 2005, 21; Dodds 2008, 82).

Ahora bien, la escaramuza consistía en el enfrentamiento entre dos bandos compuestos por diversos grupos de mujeres, entre ellas las ancianas, las *cihuatitici*, categoría que a decir de Elena Mazzetto (2021, 62) reuniría a las parteras o *temixiuhrique*, a las que suministraban sedativos a las mujeres en parto o *tepillalilique*, a aquellas encargadas de practicar los abortos o *tetlatlaxilique*, así como a las “adivinas” *tlapouhque*, las dueñas de los *temazcalli* y las médicas, a las que se unían también algunas jovencitas y varias *ahuianime* (*Códice Florentino* 1979, lib. II: f. 66v; Torquemada 1976, lib. X: 174; Hernández 2003, lib. III: 174; López Austin 1967, 37). La representante de la diosa Teteo Innan iba acompañada de tres mujeres ancianas, Aua, Tlahuitequi y Xocuahtli (Sahagún 2012, lib. II: 118; López Austin 1967, 37). Sobre éstas, Michel Graulich (1999, 97; 2015, 214) menciona que se trataban de representantes de tres divinidades. Así propone que Xocuahtli, “Garra de águila”, personificaría a una diosa de la tierra; la otra, llamada Tlahuitequi, o “La que desgrana, aporrea los granos”,⁷ se relacionaba con Chicomecoatl y, finalmente Aua, “dueña del agua”, se asociaba con dicho elemento.

La batalla ritual comenzaba con el grupo de Teteo Innan persiguiendo a las otras, arrojándoles proyectiles hechos con bolas rellenas de *pachtli* o heno, tule, pencas de nopal y flores de cempasúchil, con lo que evidentemente no causarían mucho daño. Posteriormente tocaba el turno a las contrarias: “Yuan apedreándose el vn esquadron, tras el otro, y después el otro, bolvia tras el otro. Desta manera escaramucauan, ciertas vueltas con todas las quales acabadas, cesauan la escaramuca” (*Códice Florentino* 1979, lib. II: f. 66v.).

La fuente no ofrece más detalles, además de registrar que cada una de las mujeres llevaba colgado un tecomate lleno de polvo de tabaco, elemento característico de los sacerdotes y de algunas deidades (León-Portilla 2013, 224), aunque en este caso me parecería que se relacionaría con las propias médicas.

Ahora bien, conviene aquí hacer un pequeño paréntesis con respecto a los materiales vegetales utilizados para rellenar las bolsas con las que peleaban, ya que además de estar asociados con el autosacrificio y la guerra propiamente, tal como señalara Baudez (2010, 443-444), éstos podrían ser

⁷ Por su parte Alfredo López Austin (1967, 38) propone traducir como “la cortadora”.

una clave para determinar la posición temporal de la veintena. Así se debe considerar que, tal como se mencionó, se usaba, además de las pencas de maguey y los nopales, el *pachtli* o heno, que posiblemente se tratara de la especie *Tillandsia usneoides*, propia de las regiones húmedas, llamada también *musgo* (Standley y Steyermark 1958, 469; Espejo-Serna, López-Ferrari y Ramírez-Morrillo 2005, 274). Dicha planta crece en las ramas de los árboles y vive por lo general en los bosques de zona templada, se alimenta de la humedad y el polvo del aire. Se trata de una especie de características perennes, que requiere de la humedad para vivir; es mayor su presencia en la temporada de lluvias y al final de ésta. En este sentido, me parece que su utilización en esta festividad es un indicador de que la temporada en la que se realizaba esta batalla ritual era precisamente en tiempos de lluvias, o a finales de dicha temporada. A este respecto, resulta interesante que Diego Durán nombrara a las siguientes dos veintenas del ciclo anual con los nombres de Pachtontli (diminutivo de *pachtli*) y Huey Pachtli, y explica que dicha nomenclatura correspondía a que por esas épocas los árboles en los montes se encontraban llenos de esa hierba (Durán 2006, 1: 153).⁸ Sin embargo, a decir de Michel Graulich (1999, 146), lo anterior era poco probable debido a que según el investigador belga, el heno se encuentra en los cerros durante todo el año y, en efecto, al ser una planta de características perennes se le puede encontrar durante todas las temporadas. No obstante, tal como he podido comprobar, en el otoño e inicios del invierno la presencia de estas plantas se multiplica.⁹ Sobre esto también conviene mencionar que por lo menos en el siglo XVIII, y quizás en momentos anteriores, la planta se segaba precisamente durante el otoño. Así lo deja ver el registro de Gerónimo Cortés y Zedeño en su *Arte*, en donde anotó: “Feno, o heno, que se ciega [sic] en el Otoño” (1765, 84). Precisamente hasta hace algunos años era por esas mismas épocas, incluso hasta el invierno, que se le cortaba para usarse como adorno en los nacimientos (Calderón y Rzedowski 2005, 1187). De tal manera que, como se ha visto, me parece probable que la referencia

⁸ De la misma opinión era Francisco del Paso y Troncoso (2017, 166) quien a finales del siglo XIX refería que llamar con ese nombre a la veintena era indicio de que ya era tiempo de que hubiera esa planta en los árboles.

⁹ Observaciones realizadas en el corredor ecológico Chichinautzin, en la región de Huitzilac, Morelos. Lamentablemente ya casi no es posible observar la planta debido a su sobreexplotación.

de Durán sea cierta y que precisamente es en esas temporadas en las que se utilizaba esta especie, debido a su gran abundancia.¹⁰

En cuanto a la escaramuza, es de conjeturar también que ésta, a manera de juego, tendría ciertas reglas establecidas, las cuales deberían de mantener en todo momento el espíritu competitivo, que se encuentra en otros actos como las diferentes carreras rituales que se realizaban en varias fiestas veintenas. Sin embargo, lamentablemente no quedó registrada información alguna que permita suponer de qué forma se llevaba a cabo lo anterior.

Con respecto a esta escaramuza, Doris Heyden (1982, 207) postuló que posiblemente se realizaba a manera de una representación simbólica de las peleas que se efectuaban con la intención de apropiarse del cuerpo de alguna mujer muerta en parto, entre las parteras y los jóvenes guerreros (Sahagún 2012, lib. iv-v:102 y lib. vi: 161), lo que hallaría sustento o justificaría la presencia de las parteras en esta batalla ritual. Sin embargo, me parece que habría otros aspectos a considerar, tal como ya he señalado en un trabajo anterior (Díaz Barriga, 2021).

Así, se debe recordar que la batalla era efectuada en el *cuicacalli* y, aunque no es muy claro por qué se realizaba en dicho lugar, la mención a este templo de educación hace recordar que en los registros procedentes de la llamada *Crónica X*, se refiere que al finalizar la veintena de Toxcatl se hacía una pequeña escaramuza a manera de *graduación* de las jovencitas que habían servido en el templo, quienes al salir eran atacadas por los muchachos, tal como anotó fray Juan de Torquemada:

Al tiempo que salían estas mozas a él, estaban todos los muchachos de los colegios, calpules y escuelas a las puertas del patio; todos con pelotas de juncia e yerbas en las manos, y con ellas las apedreaban, burlando y escarneciendo de ellas, como de gente que se iba del servicio del ídolo y dios a padecer trabajos y desventuras en el

¹⁰ Otra especie vegetal mencionada para la elaboración de las bolsas era la flor de cempasúchil, actualmente utilizada en las fiestas de muertos en el mes de noviembre; no obstante, Francisco Hernández registró que los mexicanos se referían al menos a siete variedades de flores con ese nombre (Hernández 2015, cap. CLXXIX). Y a pesar de que lo más probable es que en este caso se tratase de la especie *Tagetes erecta* L., cuyo periodo de floración es de septiembre a diciembre (Villareal 2003, 49), se tiene que considerar que actualmente se trata de una especie domesticada por lo que podría haber tenido floraciones en otros periodos (Serrato-Cruz, Grimeldo-Juárez y González 1998; Neher 1968), como lo parece atestiguar su presencia en veintenas anteriores como son las de Tecuilhuintontli y Tlaxochimaco (Sahagún, 2002, lib. II: 147, 218, 221), por lo que no permite ser utilizada como delimitador temporal.

estado del matrimonio y vida secular, para lo cual llevaban licencia, y con esto se daba fin a la fiesta y se acababa el día (Torquemada 1976, lib. x: 273).¹¹

Para tener un mayor contexto sobre la cita anterior, conviene mencionar que debió de tratarse en este caso de la salida de los jóvenes que pertenecían al *telpochcalli*. Lo anterior lo propongo con base en que el acto descrito se realizaba en la veintena de *Toxcatl*, en la que se celebraba al dios Tezcatlipoca, patrono de dicho templo de educación.

Sobre esto se debe comentar que a algunas niñas desde recién nacidas se les prometía a los templos de educación, lo que conllevaba a que en determinado momento los padres las enviaran a esos recintos, en donde tenían que, entre otros varios quehaceres, aprender a ejecutar diversos actos rituales, como era el adecuado manejo de la danza y el canto (López Austin 1985, 58-61, 84-86), que aprenderían precisamente en ese lugar.

Tiempo después, cuando los padres ya veían a sus hijos e hijas listos para contraer matrimonio, se iniciaban los procesos para que salieran de los templos, que dependerían del género de los jóvenes.¹² Una vez concluidos, se les daba libertad para abandonar dichos espacios. En este sentido, la cita anterior es especialmente enriquecedora, ya que da cuenta de que los jóvenes, al salir de los templos, iban a vivir las “desventuras en el estado del matrimonio”.

Además, es de llamar la atención que a la representante de la diosa Toci, al finalizar las escaramuzas, se le decía que habría de pasar la noche con el dios Huitzilopochtli o con el *huey tlahtoani*, lo cual era similar al caso de las jovencitas que dejaban el servicio de los templos.

A este respecto, es menester señalar que la investigadora Elena Mazzetto (2021, 65) —quien también dio cuenta de la interesante relación entre la escaramuza y la salida de las jovencitas de los templos de educación— propone que la batalla en cuestión tuviera la finalidad de mofarse de la *ixiptla*, ya que se consideraba que ella, al igual que las jovencitas, era metafóricamente libre para emprender su vida, y da cuenta de que la escaramuza era llevada a cabo al finalizar el encierro de Toci, similar al confinamiento de las jovencitas; añade, además, el hecho de que la mujer

¹¹ Véase también Durán (2006, I: 37-45); *Origen de los mexicanos* (2003, lib. II: 166); y Acosta (2002, lib. III: XXIX).

¹² Al respecto de éstos, véase Díaz Barriga (2014).

ya no era muy joven, por lo que “la ironía de la burla era más convincente”, con lo que concuerdo.

Me parece que, tal como se ha visto, existen elementos interesantes que permiten proponer que la escaramuza del Zoncali podría hacer en cierta medida referencia a aquella en la que participaban las jovencitas cuando salían de los templos de educación, ya que en ambos casos se supondría que tanto la diosa como las jovencitas habrían de contraer matrimonio, aunque como se vio, en el caso de la *ixiptla* era un acto burlesco relacionado con la necesidad de mantener a la representante de la diosa alegre. Así, se podría proponer que la finalidad de ambos actos era, en cierta medida, celebrar o consagrar el futuro paso de una realidad a otra, tanto de las jovencitas como de la *ixiptla*, el cual conllevaba una promesa de un regocijo sexual. Sobre este punto, ante el cuestionamiento del porqué de esta promesa a una mujer/*ixiptla* madura, debe considerarse que tal como dejaron dicho los informantes de Sahagún, para los nahuas antiguos las mujeres podrían conservar por muchos años su apetito sexual. Así se cuenta que un par de ancianas había sido apresado por orden de Nezahualcoyotl por haber mantenido relaciones con unos jóvenes. Ellas, al ser interrogadas sobre el porqué, expresaron que los hombres cesaban de tener deseos por acabarse la potencia y la simiente, mientras que las mujeres nunca se hartaban (Sahagún 2002, lib. vi: 575).

Con respecto a la veintena, días después la representante de la diosa era inmolada. Se le hacía creer, como se ha mencionado, que habría de pasar la noche con el *huey tlahtoani*, y con dicha promesa era llevada al templo, lugar en donde a la mitad de la noche un sacerdote la cargaba a sus espaldas,¹³ fungiendo él mismo como piedra sacrificial, mientras que otro la degollaba, para posteriormente decapitarla.¹⁴ Es necesario mencionar aquí que Eduard Seler (1988, 122) dio cuenta de que el sacrificio de la *ixiptla* recreaba un rito nupcial por la forma en que era cargada la mujer, al igual que las que habrían de contraer matrimonio, aspecto que fue retomado

¹³ Fray Juan de Torquemada (1976, lib. x: 397) refería que quien cargaba a la representante de la diosa era una mujer y no un sacerdote.

¹⁴ Diego Durán (2006, i: 146) menciona el degollamiento como forma de muerte, mientras que Sahagún (2002, lib. ii: 230) registra que era decapitada. Es posible que la divergencia sea producto de diferencias regionales, aunque en lo personal soy de la creencia de que ocurrían las dos cosas. Sobre esto debe considerarse que la decapitación realizada con los instrumentos de la época conllevaba previamente el corte del cuello y por consiguiente debió de tratarse de un acto posterior; véanse a este respecto Tiesler, Cucina y Romano (2004, 461 y 466); y Chávez Balderas (2017, 155-183).

por diversos investigadores; no obstante, Baudez (2010, 444, nota 11) habría mencionado que la llevaban cargada como los maridos llevaban a las mujeres muertas en parto, y recientemente Elena Mazzetto (2021, 75) dio cuenta también de que la postura de la *ixiptla* era distinta por lo que no podría considerarse como un matrimonio simbólico.

Inmediatamente después de ser inmolada, la *ixiptla* era desollada de la mitad de las piernas hacia arriba, y se reservaba una parte de la piel del muslo que era apartada para elaborar con ella una máscara que sería utilizada por el hijo de la diosa, Cinteotl-Itztlacoliuhqui, mientras que el resto de su piel se la ponía un sacerdote que había sido seleccionado para tal efecto debido a su fortaleza (Sahagún 2002, lib. II: 230; Durán 2006, I: 146.), quien recibía el nombre de Teccizcuacuilli o “Tonsurado del Caracol” (López Austin 1967, 39), con lo que la diosa renacía como un guerrero masculino (Baudez 2010, 444) quien a partir de esos momentos participaría en los diversos actos que vendrían a continuación, entre los que se encontraban dos escaramuzas rituales.

La escaramuza del Zacacali, macuexyecoaya o moyohualicalli

Se podría decir que a partir de la muerte de la representante de la diosa Toci, se incrementaban los actos rituales en la veintena de Ochpaniztli y correspondía ahora al sacerdote encubierto con la piel de la diosa tomar parte en las diferentes acciones que se realizaban. No obstante, antes de continuar se debe hacer una advertencia preliminar, debido a que muchos datos e informaciones que se tienen de las siguientes escaramuzas se encuentran en los registros de fray Bernardino de Sahagún y fray Diego Durán, y aporta cada uno información diferente que en muchos casos resulta complementaria entre sí, pero también es notoria la existencia de pasajes complejos en ocasiones contradictorios (Harris 2000, 75), e igualmente en lo referente a los sitios en los que se realizaban los actos y las maneras en que se iba de un lugar a otro pueden resultar confusos. De tal forma que a veces no hay mucha claridad sobre en qué sitios se hicieron las distintas actividades. En este sentido, en un trabajo anterior (Díaz Barriga, 2021) llegué a postular que la escaramuza de Zacacali se encontraba dividida en dos partes. Sin embargo, tras volver a revisar más detenidamente ambas fuentes, además de las interpretaciones de Elena Mazzetto (2012),

me parece que en realidad estamos ante dos actos diferentes, con lo que se tendrían tres y no dos escaramuzas realizadas en la veintena de Ochpaniztli, tal como se verá más adelante.

Ahora bien, es importante mencionar que la escaramuza, a decir de los informantes de Sahagún, tenía dos nombres, uno utilizado a su comienzo, por la tarde, y el otro en la noche. Así, en los *Primeros Memoriales* se registró que “y al atardecer se llamaba *macuexyecoaya* y cuando es de noche se decía se escaramucea con zacate, se escaramuceaba” (*auh in iteutlacyoc motenevaya macuexyecoaya: auh in yovaltica mitoaya moçacaicalia necalivaya*) (Sahagún 2007, 63).

El término *macuexyecoaya* es de difícil interpretación y existen diversas propuestas de traducción sobre todo a partir de los estudios de Eduard Seler (1988 [1904], 122), quien creyó que en lugar de *macuexyecoaya* debería de ser leído como *mocuexyecoaya* con lo que le añadía un reflexivo y le permitía traducir como “ella se lo deja hacer por los huastecas”, lo que fue seguido por Michel Graulich (1999, 112), quien lo interpretaba como: “ella tenía relaciones carnales con los huastecos”, denotando en estos casos una transgresión sexual. Lo anterior se basaba también en la presencia de los huastecos acompañantes de la diosa referidos en los documentos sahumaguntinos (*Códice Florentino* 1979, II: f. 68v.), así como en la lámina 30 del *Códice Borbónico* (1993) correspondiente a Ochpaniztli, en donde se pintó a un grupo de huastecos, quienes portaban un falo erguido.

Tiempo después, el propio Eduard Seler (2016 [1927], 172) daba una nueva propuesta de traducción del mismo pasaje, al definir el término como “se combatía con los huastecos”, lo que fue a su vez retomado por Wigberto Jiménez Moreno (1974, 46). No obstante, a pesar de lo sugerente de ambas traducciones, que como se vio parten de un supuesto error del escribano quien consignara *ma-* en lugar del reflexivo *mo-*, aspecto que no se justifica del todo, además presentan el problema de que se considera *-cuex* como proveniente de *cuextecatl* o huasteca. Y no quedaría claro qué ocurriría con el posfijo *-tecatl* del gentilicio, el cual debería estar registrado en el vocablo para poder ser traducido como “con los huastecas” (Andrea Rodríguez, comunicación personal), por lo que la traducción posiblemente no sea la correcta, sino que más bien el término en cuestión esté relacionado con el sustantivo *macuextli*, del que Molina registró eran “axorcas, o sartal de piedras preciosas para las muñecas” (Molina 2004, 2: f. 51r), por lo que se podría traducir, como ya hiciera Thelma Sullivan, como “La batalla de los

brazales” (Sahagún 2007, 63).¹⁵ Empero, no hay en realidad ninguna explicación que dé sentido o coherencia a esta propuesta, ya que en las descripciones de la batalla no existen pistas que permitan dar cuenta del porqué se le denominaría de esta forma. De tal manera que nos encontramos ante uno de esos rituales cuyo nombre escapa a nuestra comprensión.

En contraste, el otro nombre de la batalla, *Zacacali* o “escaramuza del zacate”, resulta más transparente y son los informantes de Sahagún quienes dieron cuenta de su significado, ya que dicho nombre procedía de las escobas ensangrentadas hechas de zacate que llevaban en sus manos los participantes (*Códice Florentino* 1979, lib. II: f. 68v.), tal como se verá más adelante.

Finalmente, Diego Durán (2006, 1: 146) denomina a la batalla como *moyohualicalli*, refiriendo que se trataba de un “albazo”, vocablo del que según el *Diccionario de autoridades* (1726, 1: f. 166r) alude a cuando los españoles atacaban a sus enemigos al romper el día. Sin embargo, la traducción del término en náhuatl sería “se pelea de noche”, lo que correspondería a la parte nocturna de la batalla.

Habiendo mencionado lo anterior, y continuando con lo referente a la escaramuza, se debe decir que según los datos de los informantes de Sahagún, al vestirse con la piel de la mujer, el Teccizcuacuilli, a quien también le ponían las ropas de la diosa que ella misma había fabricado con fibra de henequén, así como su tocado de algodón (Durán 2006, 1:146), como primer acto tenía que ir a buscar a su hijo Cinteotl a su templo, el cual se encontraba en el barrio de Pochtlán (Sahagún 2012, lib. II: 120), sitio especial de los *pochteca* y en el que a decir de Elena Mazzetto (2012, 470-471) habría un recinto para la adoración del dios, dentro del cual estaría un *tzompantli* e igualmente sería también un “monasterio”, *calmecac*, en donde residían cierto tipo de sacerdotes. Este sitio fue localizado por la investigadora justo al norte del recinto sagrado de Tenochtitlan y al este del centro de Tlatelolco (Mazzetto 2012, 2, 50; también véase Mazzetto y Rovira 2014, 110).

Ahí el Teccizcuacuilli se subía al templo, se paraba en la orilla o en el canto y en ese momento bajaba aprisa acompañado de cuatro personas, denominados “sus huastecos”, quienes se habían comprometido a acompañar a la diosa durante todas las actividades que se realizarían (Sahagún 2012, lib. II: 120). Asimismo, iban con ellos algunos sacerdotes o *tlamacazque*, quienes he de suponer se trataba muy probablemente de estudiantes del *calmecac*.

¹⁵ Véase una propuesta similar en Garibay (1948, 306).

Los huastecos mencionados aparecen registrados en la lámina 30 del *Códice Borbónico* (1993), portan en una mano un objeto que tradicionalmente ha sido interpretado como una escoba¹⁶ y en la otra un falo gigante, asimismo llevan dos *mimixcoa* retratados en dicha escena. Todos en conjunto tendrían la función de fecundar a la diosa (Seler 1988, 122; Graulich 1999, 114; López Hernández, 2013, 114; Olivier 2015, 640-641, 649).

Comenzaba entonces la batalla ritual y en ella el Teccizcuacuilli, dirigiendo a sus huastecos y a un grupo de *tlamacazque*, enfrentaba a un conjunto de guerreros y nobles, quienes provocaban a Toci y sus acompañantes mediante el entrechocar de sus escudos con las armas, incitándolos a pelear, lo que hacía que estos últimos salieran corriendo, persiguiendo a los que los ofendían (Sahagún 2012, lib. II: 120).¹⁷

En el *Códice Florentino* (1979, II: f. 68v.) se añade también que todos los participantes llevaban en las manos unas escobas ensangrentadas, y era por ello que esta escaramuza era denominada *Zacacali*, tal como fue registrado en dicho documento: “Se llamaba la escaramuza del zacate, porque era zacate, porque eran popotes lo que llevaban en las manos, llenos de sangre, ensangrentados” (*moteneoa, çacacali: iehica, ca çacatl, ca popotl in immac tetentiuh, ehezço, tlaezvilli*) (traducción propia).

Conviene señalar que en la cita anterior se menciona que el tipo de zacate utilizado era el que denominaban como *popotl*,¹⁸ mismo que al parecer era de la especie *Arundinella brasiliensis Roddi* (López Austin 1967, 39; Wimmer, 2009), una gramínea que por sus características haría poco daño al ser utilizada para golpear a cualquier persona, aunque quizás, tal como propusiera Schwaller (2019, 119), podría llegar a generar pequeños cortes y rasguños en la piel de los participantes. Sin embargo, al parecer los combatientes llevaban también otras armas, tal como puede apreciarse en

¹⁶ Se ha llegado a proponer que el objeto en cuestión es una escoba, pero si se observa con atención en la misma lámina, en la parte inferior derecha se encuentra en cuclillas la diosa Toci, ella sí lleva en la mano una escoba, pintada de la misma forma que en otras imágenes, tal como se puede ver en la figura 1. En este caso debió de tratarse de mimbres o pajas, como suponía Del Paso y Troncoso (2017, 159-160), aunque el investigador creía que éstas eran utilizadas para realizar un autosacrificio en el miembro, lo cual no parece haber sido el caso. También podría tratarse de rajitas de ocote, como es mencionado por otros autores (véase Anders, Jansen y Reyes García 1991, 212).

¹⁷ Lo anterior recuerda a la provocación que hacían los *xipeme* sobre los *tototectin* en la escaramuza de la veintena de Tlacaxipehualiztli (Díaz Barriga 2021, 83-122).

¹⁸ Término que en sí mismo es traducido por Molina (2004, 1: f. 57v.) como “escoba para barrer”.

la lámina correspondiente de los *Primeros memoriales* (f. 251v.) en donde se les puede observar armados con lo que asemeja ser *macuahuitl*.

Por otro lado, un punto interesante a destacar es que al atacarse los combatientes con estas escobas ensangrentadas, la escena resultante sería bastante llamativa, pues todos quedarían cubiertos de la sangre de las escobas. Así lo refieren los informantes de Sahagún (2012, lib. II: 120), quienes a partir de ello mencionan que los guerreros huían del Teccizcuacuilli y su sequito porque les causaban mucho temor, agregando más adelante que “todos los que veían esto temían y temblaban de ver aquel juego” (Sahagún 2002, lib. II: 231).

En este sentido, es sumamente interesante que en las descripciones de algunas escaramuzas se encuentran referencias al temor que era causado, tanto en los espectadores, como en los propios participantes, a partir de la presencia de elementos como la sangre que cubría a algunos de los actores, así como las pieles desolladas que otros más llevaban puestas. Todos estos eran aspectos que relacionarían a los personajes en cuestión con los *tzitzimi-me* o con los enemigos muertos, atributo que, me parece, era central dentro de varias de las escaramuzas y uno de los puntos que mantenían en común.

La escaramuza entonces era realizada mediante una persecución nocturna que involucraba el golpearse unos a otros con las escobas ensangrentadas, lo cual se hacía en el espacio entre el Pochtlan y el recinto de Huitzilopochtli en el Templo Mayor,¹⁹ en donde al llegar “aquel que llevaba al pellejo vestido, alzaba los brazos y poníase en cruz delante de la imagen de Huitzilopochtli” (Sahagún 2002, lib. II: 231). Lo anterior fue interpretado por Eduard Seler (1988, 122) como el coito de la diosa con el dios, de la que después nacía Cinteotl-Itztlacolihqui (también véase Graulich 1999, 116; Carrasco 1999, 208; López 2013, 206), quien aparecía posteriormente al lado de la diosa.

A la mañana siguiente, el *ixiptla* se colocaba en la orilla del templo en donde varios hombres le ofrendaban diversos objetos, sacrificaban codornices delante de ella, a la vez que le ponían nuevos atavíos: su “corona” denominada *amacalli* o *meyotli*; le colocaban una blusa decorada con la imagen del águila y le adornaban con plumas de la misma ave, lo que a decir de Michel Graulich (1999, 132) la transformaba en una mujer águila o mujer guerrera. Él cuenta que en los *Primeros memoriales* a la diosa se le

¹⁹ Según la reconstrucción de Mazzetto (2012, 502), lo anterior se llevaba a cabo adentro del templo de Toci, probablemente ubicado en el distrito de Atempan.

llamaba también Yaocihuatl, “mujer enemiga” o “mujer guerrera” (Sahagún 2007, 63).²⁰ A este respecto conviene señalar que uno de los nombres asociados a la Yaocihuatl era el de Tzitzimicihuatl, tal como fue registrado por fray Juan de Torquemada, quien anotó la aparición de una hechicera a Mixcoatl y Xiuhnel, llamada Quilaztli, que les dijo:

Ya me conocéis, que soy Quilaztli y debéis de pensar que la contienda que conmigo tenéis es semejante a la que pudierais tener con alguna otra mujercilla vil y con poco ánimo; y si así lo pensáis vivís engañados porque yo soy esforzada y varonil y en mis nombres echaréis de ver quién soy y mi grande esfuerzo; porque si vosotros me conocéis por Quilaztli (que es el nombre común con que me nombráis) yo tengo otros cuatro nombres con que me conozco; el uno de los cuales es Cohuacihuatl, que quiere decir, mujer culebra; el otro Quauhcihuatl, mujer águila; el otro Yaocihuatl, mujer guerrera; el cuarto Tzitzimicihuatl, que quiere decir mujer infernal; y según las propiedades que se incluyen en estos cuatro nombres veréis quién soy y el poder que tengo y el mal que puedo hacerlos; y si queréis poner a prueba de las manos de esta verdad, aquí salgo al desafío (Torquemada 1976, lib. II: 117).²¹

Como se muestra en este fragmento, la diosa en cuestión tiene diversos atributos y es clara su relación con la guerra, en la medida que todos los nombres que se autoasigna son asociados a dicha actividad. Era entonces, tal como diera cuenta Seler (1988, 126), la diosa de la guerra y la tierra, prototipo de las guerreras femeninas y de las mujeres que capturaban prisioneros mediante el parto de sus propios hijos. Además, se denota también su aspecto como *tzitzimime*,²² que compartía con otras diosas como Cihuacoatl e Ilamatecutli, a la que en su fiesta en *Tititl* —en la que también se llevaba a cabo una escaramuza, al igual que con Toci— adornaban con plumajes de águila y le daban un escudo adosado también con plumas de la misma ave; es decir, se le otorgaban de la misma forma los atributos de la mujer guerrera o mujer águila (Graulich 1986, 26; 1999, 239).

²⁰ No se debe de olvidar también la relación de la Yaocihuatl con el inicio de los sacrificios en Culhuacan y las celebraciones de Ochpaniztli mencionados anteriormente.

²¹ Sobre estos aspectos, véase Nicholson (1971, 420-421); Klein (1994a, 232; 1994b, 25-26).

²² Ya Elena Mazzetto (2012, 500 n. 314) había dado cuenta de que el canto en honor a Toci-Teteo Innan se le denomina también “Nuestra madre Iztapapalotl”, quien era una *tzitzimime* (Sahagún 2012, lib. II: 226).

Por cuestiones de espacio no se pueden tratar aquí todas las características de las distintas batallas rituales de los nahuas antiguos; sin embargo es menester comentar que al parecer varias de ellas se efectuaban ante la presencia de los representantes de las deidades muertas o propiamente reencarnadas,²³ quienes aparecen en su forma de *tzitzimime* como entidades nocturnas, asociando estos rituales a un aspecto inframundano, elemento que a todas luces era central dentro de estos actos.²⁴

Con respecto a las descripciones de los rituales, después de recibir los atributos de la mujer águila, el *ixiptla* salía en conjunto con su hijo Cinteotl al templo en donde había muerto la mujer que la había representado. En ese lugar, que a decir de Torquemada (1976, lib. x: 397) era el templo de Huitzilopochtli, el representante de la diosa sacrificaba con sus propias manos a cuatro cautivos, a quienes les sacaba el corazón (Sahagún 2002, lib. II: 232).

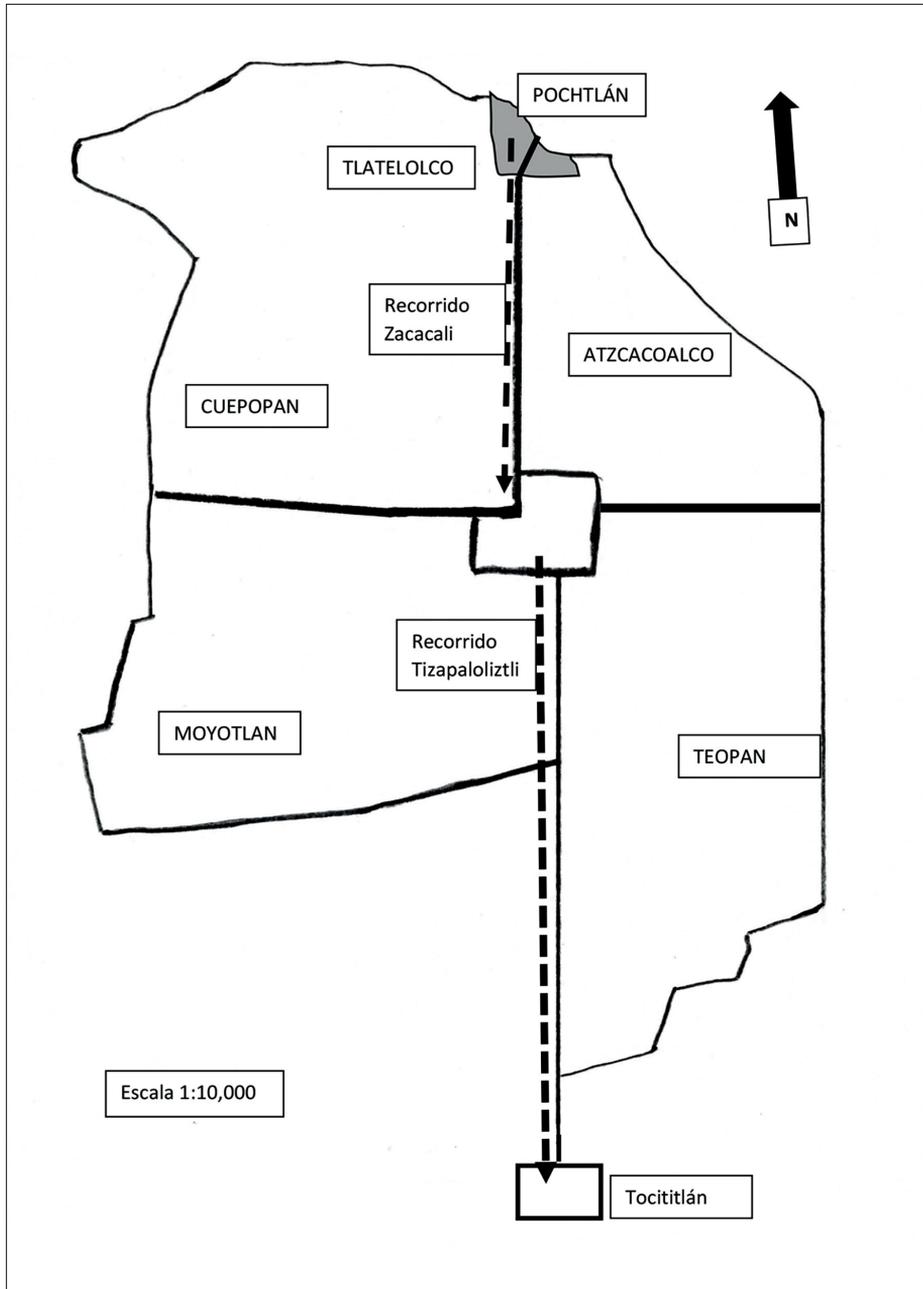
Posteriormente a estos sacrificios, se realizaba una procesión nuevamente al templo de Cinteotl en donde un grupo de soldados viejos estaban esperando para llevar al hijo de la diosa a un lugar denominado Popotl Temi, que se encontraba en la frontera con el territorio enemigo, en la sierra del Iztac tepetl (véase Broda 1979, 58). Ahí tendría que dejar la máscara hecha con la piel del muslo de la representante de la diosa que habría utilizado durante la fiesta. Lo anterior conllevaba en ocasiones fuertes combates, ya que había momentos en los que salían los enemigos en su contra y se producía una sangrienta batalla en la que se mataban unos a otros (Sahagún 2002, lib. II: 233).

Sobre los lugares en cuestión, Mazzetto y Rovira (2014, 110-111) dieron cuenta de que existían elementos compartidos entre el Tocititlan²⁵ y el Popotl Temi, ya que en ambos se encontraba una estructura de madera similar. Al respecto Durán refería sobre el primero que era una construcción edificada con

²³ Como por ejemplo el Yohuallahuan en Tlacaxipehualiztli, el Tetzompac en Tozoztontli y el Chonchayotl en Panquetzaliztli-Atemoztli, además de la reencarnación de la diosa Ilimathecuhli en Tititl.

²⁴ Al respecto véase Díaz Barriga (2021).

²⁵ Sobre la ubicación de dicho recinto, Elena Mazzetto (2014b, 161) ha dado cuenta de que debió de encontrarse en la proximidad del Acachinanco y sobre la calzada de Iztapalapa, en lo que hoy es el cruce entre calzada de Tlalpan y viaducto Miguel Alemán, o a unos cuantos metros más abajo, en lo que hoy es Obrero Mundial. Es decir, que se hallaba aproximadamente a unos tres y medio kilómetros en línea recta del Templo Mayor, tal como se puede ver en el plano 1.



Plano 1. Recorridos de las escaramuzas del Zacacali y Tizapaloliztli.
 Dibujo del autor con base en el mapa de González Aparicio (1973)
 y localizaciones de Mazzetto (2012)

[...] cuatro maderos hincados, puestos en cuadra, que cada uno tenía más de veinticinco brazas de altor,²⁶ y de grueso, que dos hombres no los podían bien abrazar. En la cumbre de estos cuatro palos estaba hecho un andamio, y sobre el andamio, un bohío de paja con que estaba cubierto (Durán 2006, 1: 144).

El Tocititlan o posiblemente el Popotl Temi aparecen registrados en diversos documentos, y es muy llamativa la forma en la que fue pintado en las viñetas de la obra de Diego Durán, tal como se puede apreciar en la figura 2 (lado izquierdo), en donde el común denominador es que aparecen los guerreros luchando en un espacio adyacente, a los pies o al lado.

A decir de Mazzetto y Rovira (2014, 110-111), los dos eran sitios que se hallaban en los límites, de la ciudad, el primero, y del territorio mexicana, el segundo. Asimismo, continúan los autores, en ambos lugares participaban los guerreros y se efectuaban batallas, de ahí que llegan a proponer que un espacio era la reproducción del otro. Es por ello que las acciones tenían significados similares, ya que en los dos casos se trataba de batallas encausadas a propiciar el éxito en las guerras que habrían de tener lugar en los tiempos venideros.

En los documentos sahuaguntinos se refiere que al acabar se llevaba a la representante de la diosa al Atempan, mientras que en las casas reales, el huey tlahtoani presenciaba una especie de desfile militar en el que daba a los guerreros insignias, escudos y mantas, entre otras cosas, conforme iban pasando, otorgando de esta manera lo mejor a los que iban delante, que eran los capitanes y aquellos que habrían capturado enemigos en las campañas anteriores. A ellos correspondía recibir las mejores distinciones, mientras que a los últimos, los que irían a la guerra por primera vez, no alcanzaban a recibir otra cosa que las armas que tendrían que llevar (Sahagún 2002, lib. II: 233).

Al finalizar la entrega de divisas por parte del señor, los soldados iban al Tocititlan, en donde se realizaba una danza alrededor del templo de la diosa, en la cual no se cantaba ni se hacían movimientos de baile y en la que los participantes iban levantando y bajando los brazos, llevando en cada mano flores (Sahagún 2002, lib. II: 233), posiblemente la misma que se hacía a principios de la fiesta, llamada nematlaxo.

²⁶ Eran unos 45 metros, lo cual sería un aproximado a un edificio actual de alrededor de 15 pisos, por lo que en verdad la altura referida por el fraile podría ser un tanto exagerada, aunque sin lugar a dudas debió de ser una construcción de singular altura.

La danza era observada por las madres de los jóvenes soldados, quienes llorando expresaban: “Estos nuestros hijos que van agora tan ataviados, si de aquí a poco apregonan la guerra, ya quedan obligados de ir a ella...” (Sahagún 2002, lib. II: 233), con lo que queda clara la importancia de estos rituales como la preparación y el ingreso de los jóvenes que irían a las batallas por vez primera, es decir, se trataba de un ritual de iniciación, tema al que se regresará más adelante.

La escaramuza de Tizapaloztli

Como se ha mencionado, las fuentes presentan información diferente de tal manera que en ocasiones no es posible hacer una reconstrucción cien por ciento certera de los actos realizados y el orden de éstos. No obstante, hay datos que demuestran que al día siguiente de la escaramuza del Zacacali se llevaba a cabo una batalla ritual final, que es mencionada tanto por los informantes de Sahagún como por los de Durán, cada uno con un panorama diferente pero complementario.

Así, Diego Durán registró que al culminar los combates se escenificaban unas danzas, tras las cuales se presentaba a quienes habrían de ser inmolados en honor de la diosa, añadiendo que este sacrificio era “extraño y muy diferente de los demás”. Y en efecto, eran sacrificios distintos a otros, en la medida que se hacía caer a las víctimas desde una empalizada de madera que consistía en “cuatro palos muy gruesos, de a treinta brazas, que para el efecto hincaban en el templo en cuadra, en todas cuatro partes, de madero a madero, ponían unas gradas que llegaban hasta lo alto...” (Durán 2006, 1: 146-147).

Ahí dos hombres subían a lo alto de la estructura de madera, a la vez que otros cuatro tomaban a los que habrían de sacrificar, a los cuales subían por las mismas escaleras. Ya en la parte superior, los dos primeros empujaban a las víctimas, quienes caían desde tal altura que según el fraile se daban “tan gran porrazo abajo que se hacía pedazos” (Durán 2006, 1: 147). Al caer, unos sacerdotes les desollaban, mientras que otros más tomaban su sangre en un lebrillo y, de esta forma, sacrificaban a varios individuos.

El entarimado que se construía en el recinto del Templo Mayor o en el Templo de Huitzilopochtli, debió de ser una réplica del Tocititlan, aunque sin la tarima superior, elaborado específicamente para esta ocasión particular, en la cual además de servir de espacio para la inmolación de los individuos

antes mencionados, mantendría una estrecha relación con el propio recinto de la diosa o Tocititlan, ya que al continuar con las descripciones de la fiesta, el mismo fraile dominico narra cómo después de los sacrificios los participantes salían del templo de Huitzilopochtli e iban hacia la “ermita y casa de la diosa”, es decir, al mismo Tocititlan (Durán 2006, 1: 148).

En este sentido, tenemos que para la fiesta de Ochpaniztli habría tres estructuras de madera, todas ellas relacionadas con Toci y con las batallas rituales, ya que como se mencionó anteriormente, por un lado, se encontraba el Popotl Temi en la frontera del territorio mexica y el Tocititlan en los límites de la ciudad (Mazzetto y Rovira 2014, 110-111), ocupaba entonces el entarimado del Templo Mayor, el lugar central, y generaba con ello un espacio ritual específico que unía dichos polos.

Los sacrificios efectuados en esta *réplica* del templo de la diosa eran presenciados por el *Teccizcuacuilli* y sus huastecos, quienes en esos momentos portaban escobas de zacate alzadas. Al finalizar las inmolaciones se llevaba el cuenco con la sangre recogida de los que habían sido arrojados y lo depositaban a los pies de la diosa, en ese momento

[...] bajábase el indio que representaba a la diosa y mojaba el dedo en aquella sangre humana y chupábase el dedo con la boca. Acabado el chupar así, inclinado empezaba a gemir dolorosamente. A los cuales gemidos se estremecían todos y cobraban temor. Y dicen que la tierra hacía sentimiento y temblaba en ese instante (Durán 2006, 1: 147).

A continuación, los observadores hacían lo propio, se inclinaban y tomaban la tierra con el dedo, ritual que se denominaba según el religioso como Nitizapaloa “se prueba la tiza” (Durán 2006, 1: 147). Posteriormente empezaba la escaramuza, así lo refiere el dominico:

En habiendo comido todos aquella tierra con el dedo, uno de aquellos caballeros que se sentía de más ánimo y valor de los que había combatido y estando bailando, arremetía al lebrillejo de la sangre, antes que otro llegase, atreviéndose a sus pies y ligereza y metía el dedo en el lebrillo y hacía la misma ceremonia que el indio en figura de la diosa había hecho, y luego daba la vuelta contra todos los que armados estaban y hacíaales rostro, con un ánimo de un César, y, defendiéndose de todos, salían del templo, unos por herirle, otros por defenderle. Movíanse entre ellos una grande y sangrienta contienda de palos y pedradas, y era tanta la gente que acudía a la contienda y rebato que era cosa espantosa de ver, todos armados con coracinas, y espadas, y rodelas. Y en aquella pelea iban al lugar que arriba dije de la ermita de la diosa (Durán 2006, 1:148).

Por su parte, los informantes de Sahagún también describen una actividad similar. En esta ocasión se refiere que un *tlenamaca* bajaba del templo de Huitzilopochtli y depositaba en el Coaxalpan un cuenco lleno de tiza blanca y plumas. Al dejarlo, un grupo de guerreros corría y luchaba por apropiarse de la tiza y las plumas, para posteriormente ser perseguidos por el representante de la diosa acompañada de sus *tamacazque* quienes los iban apedreando, dando gritos de guerra. La carrera-persecución, en la que también participaba Moctezuma por un pequeño trecho, finalizaba cuando algunos de los participantes llegaban al Tocititlan (Sahagún 2002, lib. II: 234-235, 286).

La acción anterior era denominada Tizapaloliztli, “el acto de probar la tiza”, registrado por Sahagún en el anexo del libro II (Sahagún 2012, lib. II: 202), tal como dieran cuenta Dehouve (2009, 103-104) y Mazzetto (2012, 496), término que, como se vio, también fue utilizado por Durán para referir al acto de probar la tierra, por lo que es de suponerse que las dos descripciones se trataban de o hacían alusión a un mismo evento, con escenas paralelas y complementarias, ambas comenzando en lugares cercanos, la primera en el patio de Templo Mayor y la otra en el Coaxalpan, entre las gradas del templo y el patio, culminando todo en el Tocititlan.

En los dos casos se refiere entonces un acto ritual previo, consistente por un lado en chupar la tierra y la sangre, mientras que el otro se hacía al tomar la tiza y las plumas. Las dos acciones estaban cargadas de fuertes simbolismos sacrificiales y bélicos, ya que tanto las plumas como la tiza y la sangre aludirían al mismo principio del sacrificio.

Posteriormente había una carrera-persecución o batalla ritual descrita de manera diferente en las fuentes, pero soy de la creencia de que en realidad era una sola, la cual conllevaba a una fuerte confrontación, en la que dos bandos se enfrentaban, ya fuera a pedradas o también mediante las armas y de la que “muchos de los que combatían salían mal heridos, o de pedradas, o de palos...” (Durán 2006, 1: 148).

De esta forma, la escaramuza era llevada a cabo desde el Templo de Huitzilopochtli hasta el Tocititlan (plano 1), lo que conllevaba que los combates se efectuaran en un espacio de por lo menos tres kilómetros y medio. Lo anterior recuerda la escaramuza practicada entre los *tototectin* y los *xipeme* en la veintena de Tlacaxipehualiztli, que también se efectuaba por un largo trecho, comenzando en el Tecanman en el sur, hasta el Totecco al norte de la ciudad (Díaz Barriga 2021, 109-110), justo en el sentido contrario a la de Tizapaloliztli.

Ahora bien, es importante señalar que uno de los elementos centrales de la escaramuza de Tizapaloliztli es que en ella participaban jóvenes guerreros que debían ir por vez primera a los campos de batalla, tal como lo deja ver Sahagún (2002, lib. II: 154-155),²⁷ quien describía que el señor hacía “alarde” con toda la gente de guerra, e incorporaban en él a todos los mancebos que aún no habían ido a ninguna, a quienes en dicha ocasión les daban armas y divisas, para que de ahí en adelante iniciaran su participación militar.

Estos guerreros nóveles muy probablemente eran aquellos que competían por tomar la tiza y las plumas, elementos simbólicos de la muerte sacrificial, con lo que, al tomarlos, adquirían su calidad de sacrificados (Dehouve 2009, 29; Baudez 2010, 444; Mazzetto 2012, 498-500). A este respecto debe recordarse que el destino de estos jóvenes era ser guerreros vencedores que ofrendaran la sangre de sus enemigos o ser ellos mismos los que llevaran la dignidad de la muerte florida.

Se encuentra aquí otra interesante relación con la escaramuza entre los *tototectin* y los *xixipeme* de Tlacaxipehualiztli, en el sentido de que en ella los participantes hacían también rituales previos, como formarse sobre el zacate o la tiza, exhibiendo ahí las pieles que portaban, denotando aquí también su carácter de víctimas sacrificiales o de guerreros muertos que fertilizan la tierra (Díaz Barriga 2021, 97-106). En ambos casos, los que se enfrentan en las escaramuzas son precisamente estos guerreros muertos o sacrificados, aspecto importante que al parecer sería un punto central en varias batallas rituales.

Por otro lado, la batalla del Tizapaloliztli debió de ser bastante importante, a manera de preámbulo a la temporada de las campañas militares y la guerra,²⁸ es por ello que participaban muchos guerreros, desde los nóveles como hemos visto, hasta los más avezados, todos ellos con la finalidad de ofrendar a manera de autosacrificio su propia sangre y dolor a la diosa, seguramente con la intención de tener suerte en las batallas. Sobre esto Durán escribía:

La cual rencilla llegaba hasta allí [al Tocititlan], hallándose en ella toda la flor de los caballeros y capitanes y soldados de toda la comarca, la cual cerimonia, entien-

²⁷ Véase también Torquemada (1976, lib. x: 397).

²⁸ No es fortuito que en ella el *huey tlahtoani* les diera armas a los guerreros jóvenes e insignias a los demás guerreros. Lo anterior se hacía de igual forma durante la veintena de *Tlacaxipehualiztli*.

do, era como sacrificio que de sí mismos hacían, en lugar de sanjar la lengua o las orejas, como en otras fiestas se usaba (Durán 2006, 1: 148).

Con lo que se da cuenta de que, a pesar de lo espectaculares que debieron de ser estas contiendas, no eran ni un juego ni obra teatral ni espectáculo, sino que en realidad, tal como lo definía el fraile, lo que se hacía era una forma de autosacrificio mediante el cual los participantes ofrecían su sangre y su dolor a manera de compromiso con sus deidades.

Por otro lado, tanto Sahagún como Durán dan cuenta de que todo culminaba cuando se llegaba al templo de la diosa, que, como se ha visto, se encontraba a unos tres y medio kilómetros del recinto del Templo Mayor, distancia que era recorrida en medio de una sangrienta batalla. En ese lugar, el representante de Toci subía al andamio del templo en compañía de los huastecos y sus servidores, en donde se desnudaban. El Teccizcuacuilli se quitaba entonces la piel y vestía con ella el bulto de paja que se encontraba en dicho lugar para ese propósito, poniéndole además todos los vestidos y aderezos de la diosa, a la vez que los huastecos dejaban sus trajes, uno en cada esquina (Durán 2006, 1: 148-149) para crear con ello posiblemente un cosmograma en el que la efigie de Toci que representaba a la tierra ocupaba el centro, mientras que las esquinas eran personificadas por los huastecos, cada uno de un color diferente (Mazzetto y Rovira 2014, 112).

Culminaba entonces la veintena de Ochpaniztli, que ha sido interpretada de diversas formas, con énfasis sobre todo en los aspectos asociados a la fecundidad de la tierra y el cultivo, ya sea a la cosecha como propusieran autores como Eduard Seler, entre muchos otros, o a la siembra como estableció Michel Graulich (1999). Sin embargo, tal como se ha visto hasta aquí, los datos en lo que toca a las escaramuzas rituales muestran que éstas se enfocaban en la preparación de la temporada de las guerras. A este respecto se debe apreciar que el carácter militar de la festividad resulta evidente y es importante considerar que muchos de los actos descritos en realidad corresponderían a los tiempos previos a la temporada de guerras, las cuales comenzarían en el periodo de secas, unos pocos días después.

En este sentido, debe remarcarse el hecho de que la escaramuza del Tizapaloliztli sería para los guerreros principiantes una forma de ritual de iniciación o también un *bautizo* en armas, a partir de la cual dichos guerreros noveles podrían ir a la guerra. Es a ellos a los que se les darían las armas en esta festividad, a la espera de que pudieran participar en la siguiente temporada y con toda probabilidad en las *xochiyaoyotl*, que resultaban a

decir de Carlos Brokmann (2013, 82-83) un campo de combate en condiciones relativamente controladas, en donde los jóvenes irían adquiriendo experiencia, a la vez que podrían subir en la jerarquía social a través del mérito militar.

La entrega de armas a estos futuros guerreros y su incorporación en los rituales encaminados a tener buena fortuna en la batalla eran acciones que sólo tendrían sentido en momentos previos a la temporada de sequía y el inicio de las guerras.

Comentarios finales

Como se puede apreciar, es muy probable que las escaramuzas de esta veintena tuvieran como una de sus finalidades conmemorar en cierta medida un cambio en los ciclos de vida de los jóvenes, en ambas ocasiones asociados a los templos de educación. De esta manera, a partir de lo expuesto se podría proponer que la escaramuza del Zonecali representaría la salida de las doncellas de los templos de educación para contraer matrimonio, mientras que, con el Tizapaloliztli, se celebraba la partida de los muchachos de los templos de educación para participar en las guerras.

Por otro lado, la investigadora Doris Heyden (1982, 207), quien en un principio propuso que las batallas rituales de Ochpaniztli eran representaciones simbólicas de las peleas entre las parteras y los jóvenes guerreros, tal como se mencionó anteriormente, además de sospechar que dichas batallas podrían ser una reminiscencia de la lucha entre los *centzonhuitznahua* y la Coyolxauhqui en contra de Huitzilopochtli,²⁹ años después postuló que las escaramuzas posiblemente eran una “actividad mágica para asustar y eliminar a los enemigos de la vegetación, que son los animales nocivos, las heladas, la sequía y demasiada agua” (Heyden 2001, 30). Aunque lo anterior es una teoría a todas luces sugestiva, y a pesar de que ya desde los trabajos de sir James George Frazer se han descrito diversos tipos de rituales cuya finalidad es “expulsar” a los espíritus causantes de diversos males (Frazer 1981, 617-657), no encuentro elementos suficientes que permitan afirmar que ésa era la intención de estos actos, en específico con las escaramuzas de Ochpaniztli, sino que como se ha mencionado aquí,

²⁹ Lo que en realidad ocurriría en la veintena de *Panquetzaliztli* en la escaramuza del *Tlaamahaia* (véase Díaz Barriga 2021).

éstos se encontraban más relacionados con el cambio de la temporada de lluvias a secas, las guerras y la fecundidad.

De tal manera que uno de los aspectos centrales de las actividades litúrgicas de la veintena vincularía la guerra con la sexualidad y con los elementos asociados a la fecundación. Así, no es fortuito que en la batalla del Zonecali participaran las *ahuianime* en conjunto con las parteras y las médicas, todas ellas relacionadas precisamente con el acto sexual y los frutos de éste, es decir, con el parto.

Sobre este punto, no debe olvidarse que para los nahuas la guerra y el parto eran actividades que ocupaban un mismo lugar, de tal forma que el momento del nacimiento de un infante era considerado como una batalla a la que se enfrentaba la mujer, acción que sólo podría tener dos desenlaces: si la mujer salía triunfante, al igual que los guerreros, habría capturado un prisionero, su hijo (Seler 1988, 126),³⁰ con lo que subiría en la jerarquía social; mientras que en caso contrario, si fallecía, tendría el mismo destino que los guerreros muertos en combate y acompañaría al sol en su trayecto vespertino. Sería entonces una Cihuateotl, mujer guerrera divina.

Es menester señalar aquí que el papel de la diosa madre en su faceta guerrera era uno de los fundamentos principales de la guerra misma. Así, no debe de olvidarse la importancia mítica de la Yaocihuatl como la primera en morir víctima de la acción bélica, así como la causante de la destrucción y expulsión del pueblo mexica de Tizapan, elemento que conllevaría a la posterior fundación de la ciudad.

Lo anterior relacionaba a la diosa con otro de los númenes de la guerra, el propio Xipe-Totec, quien, mediante uno de sus *ixiptla*, el denominado como Xiuhcozcatl, fue el primero en vestir la piel de la primera mujer desollada en la guerra, tal como fue registrado en los *Anales de Cuauhtitlán* (2011, 59), aspecto que sería reactualizado en la misma veintena de Ochpaniztli.

Asimismo, la fuerte relación que mantenían las escaramuzas de Ochpaniztli con la guerra se puede denotar con el hecho de que en esta festividad el *huey tlahtoani* le otorgaba las armas a aquellos guerreros jóvenes que habrían de comenzar a ir en las expediciones militares. A este respecto debe recordarse que la veintena en cuestión era correlativa a la de Tlacaxipehualiztli, en la cual, de manera muy similar, se realizaban a su vez

³⁰ Véase también DiCesare (2009, 81-82); Olivier (2014/2015, 54-71); y Mazzetto (2021, 72-73).

batallas rituales y también el gobernante otorgaba insignias a los guerreros que se habrían destacado en el culminante periodo de guerras.

De esta forma, queda claro que precisamente era en Ochpaniztli cuando, mediante los actos en cuestión, se comenzaba formalmente el periodo de guerras; mientras que, en oposición, en Tlacaxipehualiztli éste culminaba, mediante la condecoración de los guerreros destacados.

Bibliografía

- Acosta, José de. 2002. *Historia natural y moral de las indias*, edición de José Alcina. Barcelona: Dastin.
- Anales de Cuauhtitlán*. 2011. Edición de Rafael Acuña. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García. 1991. *El libro de Cuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico. Codex du Corps Legislatif. Bibliothèque del l'Assemblée Nationale Française, Paris Y 120*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; México: Fondo de Cultura Económica.
- Baudez, Claude-François. 2010. "Sacrificio de 'sí', sacrificio del 'otro'." En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, coordinación de Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, 431-451. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Baudez, Claude-François. 2011. "Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte 1." *Arqueología Mexicana*, 19 (112): 20-29.
- Baudez, Claude-François. 2012. "Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte 2." *Arqueología Mexicana*, 19 (113): 20-29.
- Baudez, Claude-François. 2013. *El dolor redentor. El autosacrificio prehispánico*. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Broda, Johanna. 1979. "Estratificación social y ritual mexicana. Un ensayo de antropología social de los mexica." *Indiana* 5: 45-82. <https://doi.org/10.18441/ind.v5i0.45-82>.
- Brokmann Haro, Carlos. 2013. "La guerra en Mesoamérica. Entre discursos y práctica." En *Historia de los ejércitos mexicanos*, 69-89. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
- Brown, Betty Ann. 1984. "Ochpaniztli in Historical Perspective." En *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, edición de Elizabeth Hill Boone, 138-171. Washington: Dumbarton Oaks/Research Library and Collection.

- Brylak, Agnieszka. 2011. "Rivalidad y ritual: *Agon* en la religión nahua." En *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, coordinación de Katerzyna Mikulska Dabrowska y José Contel, 121-145. Varsovia: Universidad de Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos/ Institut de Recherches Intersites Études Culturelles/Universidad de Toulouse.
- Brylak, Agnieszka. 2015. "Los espectáculos de los nahuas prehispánicos: entre antropología y teatro." Tesis de doctorado, Universidad de Varsovia.
- Calderón de Rzedowski, Graciela, y Jerzy Rzedowski. 2005. *Flora fanerogámica del valle de México*. México: Instituto de Ecología/Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad.
- Carrasco, David. 1999. *City of Sacrifice. The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*. Boston: Beacon Press.
- Caso, Alfonso. 1967. *Los calendarios prehispánicos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chavero, Alfredo. 1884. *México a través de los siglos*. México: Balleza y compañía.
- Chávez Balderas, Ximena. 2017. *Sacrificio humano y tratamientos postsacrificiales en el Templo Mayor de Tenochtitlán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Clendinnen, Inga. 2014. *Aztecs an Interpretation*. Londres: Cambridge University Press
- Códice Borbónico*. 1993. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Madrid; México; Viena: Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- Códice Florentino. Edición facsimilar del original de la Biblioteca de Medicis en Florencia, Italia*. 1979. 3 vols. México: Archivo General de la Nación/Gobierno de la Ciudad de México.
- Códice Magliabechiano*. 1996. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz: Biblioteca Nacional de Florencia, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Tudela*. 2002. Edición de Juan José Batalla Rosado. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.
- Códice Telleriano Remensis. Ritual Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, ed. fasc. 1995. Edición de Eloise Quiñones Keber. Austin: University of Texas Press.
- Cortés y Zedeño, Gerónimo Thomas de Aquino. 1765. *Arte, vocabulario y confesionario en el idioma mexicano, como se usa en el Obispado de Guadalajara*. Puebla de los Ángeles: Imprenta del Colegio Real de San Ignacio.
- "Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España". 1945. Edición de Federico Gómez de Orozco. *Tlalocan* 2 (1): 37-64.

- Danilovic, Mirjana. 2016. "El concepto de la danza entre los mexicas en la época Posclásica." Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dehouve, Danièle. 2009. "El lenguaje ritual de los mexicas. Hacia un método de análisis." En *Image and Ritual in the Aztec World*, edición de Sylvie Peperstraete, 19-33. Oxford: BAR International Series
- Díaz Barriga C., Alejandro. 2013. "El sacrificio de infantes como medio de regeneración del ciclo anual entre los mexica." *Estudios Mesoamericanos* 13: 23-32.
- Díaz Barriga C., Alejandro. 2014. "La representación y la acción social de la niñez nahua en la cuenca de México a finales del Posclásico tardío." Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Díaz Barriga C., Alejandro. 2021. "Las batallas rituales entre los antiguos nahuas." Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Diccionario de autoridades*. 1726. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro, Impresor de la Real Academia Española.
- DiCesare, Catherine. 2009. *Sweeping the Way. Divine Transformation in the Aztec Festival of Ochpaniztli*. Boulder: University Press of Colorado.
- Dodds Pennock, Caroline. 2008. *Bonds of Blood. Gender, Lifecycle and Sacrifice in Aztec Culture*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Dupey García, Élodie. 2014/2015. "The Materiality of Color in the Body Ornatmentation of Aztec Gods." *RES: Anthropology and Aesthetics* 65/66: 72-88. <https://doi.org/10.1086/691027>.
- Durán, Diego. 2006. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme*. Edición de Ángel Ma. Garibay. 2 vols. México: Porrúa.
- Duverger, Christian. 1978. *L'esprit du jeu chez les Aztèque*. París: Mouton Editeur/École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Duverger, Christian. 1993. *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Estrada, Luis. 1984. *La música de México. 1. Periodo prehispánico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Espejo-Serna, A., A. R. López-Ferrari e I. Ramírez-Morillo. 2005. "Bromeliaceae". *Flora de Veracruz* fascículo 136 (3). Xalapa: Instituto de Ecología.
- Frazer, James George. 1981. *La rama dorada. Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Garibay K., Ángel María. 1948. "Relación breve de las fiestas de los dioses." *Tlalocan* 2(4): 289-320. <https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.1948.431>.
- González Aparicio, Luis. 1973. *Plano reestructivo de la región de Tenochtitlán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- González González, Carlos Javier. 2011. *Xipe Totec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexica*. México: Fondo de Cultura Económica.

- González Torres, Yólotl. 2005. *Danza tu palabra. La danza de los concheros*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés editores.
- González Torres, Yólotl. 2012. "Rituales mexicas." En *La religión de los pueblos nahuas*, edición de Silvia Limón Olvera, 125-144. Madrid: Editorial Trotta.
- Graulich, Michel. 1986. "El problema del bisiesto mexicano y las xochipaina de Tititl y de Huey Tecuilhuitl." *Revista Española de Antropología Americana* (16):19-34.
- Graulich, Michel. 1999. *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Graulich, Michel. 2015. *El sacrificio humano entre los antiguos aztecas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Harris, Max. 2000. *Aztecs, Moors, and Christians. Festivals of Reconquest in Mexico and Spain*. Austin: University of Texas Press.
- Hernández, Francisco. 2003. *Antigüedades de la Nueva España*, edición de Ascensión Hernández. Barcelona: Destin.
- Hernández, Francisco. 2015. *Historia Natural de la Nueva España*, edición de José Rojo Navarro, Faustino Miranda, Enrique Rioja, Germán Salominos, Alexandre Stols y Lauro José Zavala. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Heyden, Doris. 1982. "Las escobas y las batallas fingidas de la fiesta Ochpaniztli." En *Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda*, edición de Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero, 205-211. México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- Heyden, Doris. 2001. "El cuerpo del dios: el maíz." En *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, coordinación de Yólotl González, 19-38. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*. 2011. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Jiménez Moreno, Wigberto. 1974. *Primeros memoriales*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Johansson, Patrick. 1999. "Lo lúdico y lo trágico en la fiesta náhuatl Ochpaniztli." *Caravelle* 73: 11-25.
- Klein, Cecilia F. 1994a. "Fighting with Femininity. Gender and War in Aztec Mexico." *Estudios de Cultura Náhuatl* 24: 219-253.
- Klein, Cecilia F. 1994b. "The Devil and the Skirt. An Iconographic Inquiry into the Prehispanic Nature of the Tzitzimine." *Estudios de Cultura Náhuatl* 31: 17-62.

- León-Portilla, Miguel. 2013. *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*. México: El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. 1967. *Juegos rituales aztecas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- López Austin, Alfredo. 1985. *Educación mexicana. Antología de documentos sahuaguntinos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Hernández, Miriam. 2012. *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexicana y maya*. Buenos Aires; México: Libros de la Araucaria.
- López Hernández, Miriam. 2013. "La sexualidad entre los antiguos nahuas. Análisis de las representaciones, discursos y prácticas sexuales." Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martí, Samuel. 1961. *Canto, danza y música precortesianos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mazzetto, Elena. 2012. "Les typologies des sanctuaires mexicas et leur localisation dans l'espace sacré du Mexique préhispanique. Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan." 2 vols. Tesis de doctorado, Università Ca'Foscari di Venezia, Université de Paris.
- Mazzetto, Elena. 2014a. *Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan*. Oxford: British Archeological Reports.
- Mazzetto, Elena. 2014b. "Las *ayauhcalli* en el ciclo de las veintenas del año solar. Funciones y ubicación de las casas de niebla y sus relaciones con la liturgia del maíz." *Estudios de Cultura Náhuatl* 48:136-175.
- Mazzetto, Elena. 2016. "La veintena de Ochpaniztli: una posible metáfora del crecimiento del maíz en los espacios del Templo Mayor de México-Tenochtitlán." En *El maíz nativo en México. Una aproximación crítica desde los estudios rurales*, coordinación de Ignacio López Moreno e Ivonne Vizcarra Bordi, 65-92. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- 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> .
- Mazzetto, Elena, y Rossend Rovira Morgado. 2014. "Sobre la orilla del agua. En torno a la dignidad de *atepanecatl* y de ciertos espacios de culto a Toci en México-Tenochtitlan." *Cuicuilco* 59: 93-120.
- Molina, Alonso de. 2004. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, edición de Miguel León-Portilla. 2 vols. México: Porrúa.

- Navarrete, Federico. 2011. *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los Altépetl y sus historias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Neher, Robert Trostle. 1968. "The Ethnobotany of Tagetes." *Economic Botanic* 22 (4): 317-325.
- Nicholson, Henry. B. 1971. "Religion in Pre-Hispanic central Mexico." *Handbook of Middle American Indians, Archaeology of Northern Mesoamerica*, 10 (1): 395-446.
- Nuttall, Zelia. 1903. *The Book of the Life of the Ancient Mexicans*. Berkeley: University of California.
- Olivier, Guilhem. 2014/2015. "Why Give Birth to Enemies?" *RES: Anthropology and Aesthetics* 65/66: 54-71. <https://doi.org/10.1086/691026>.
- Olivier, Guilhem. 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcoatl, "Serpiente de nube"*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Origen de los mexicanos [Códice Ramírez]*. 2003. Edición de Germán Vázquez Chamorro. Barcelona: Dastin.
- Paso y Troncoso, Francisco del. 2017. *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico (edición facsimilar)*. México: Siglo XXI editores.
- Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice. 2014. "El paisaje festivo en el Cecempohualli de la cuenca de México del siglo XVI, según las fuentes sahuaguntinas." Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, Bernardino de. 2002. *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Alfredo López Austin y Josefina García. 3 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sahagún, Bernardino de. 2007. *Primeros memoriales. Paleography of Nahuatl Texts and English Translation*, traducido por Thelma D. Sullivan, H. B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones y Wayne Ruwet. Norman: The University of Oklahoma Press.
- Sahagún, Bernardino de. 2012. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, traducción con notas e ilustraciones de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. 12 vols. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Seler, Eduard. 1988. *Comentarios al Códice Borgia*, traducción de Marina Frenk. 2 tomos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Seler, Eduard. 2016 [1927]. *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun*. Nikosia: TP Verone Publishing House.

- Serrato-Cruz, M. A., O. Grimaldo-Juárez y V. A. González Hernández. 1998. "Análisis de crecimiento y evolución bajo domesticación en dos especies de cempoalxóchitl (*Tagates erecta* y *Tagates patula*).” *Revista Chapingo. Serie Horticultura*. 4 (2): 75-82.
- Schwaller, John F. 2019. *The Fifteenth Month: Aztec History in the Rituals of Panquetzaliztli*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Soustelle, Jacques. 1964. *The Daily Life of the Aztecs*. Bungay: Penguin Books
- Standley, Paul C., y Julian A. Steyermark. 1958. *Flora of Guatemala. Fieldiana. Botany*, vol. 24, part 1. Chicago: Chicago Natural History Museum.
- Taube, Karl, y Marc Zender. 2009. "American Gladiators. Ritual boxing in the ancient Mesoamerica.” En *Blood and Beauty. Organized Violence in the Art and Archaeology of Mesoamerica and Central America*, edición de Heather Orr y Rex Koontz, 161-220. Los Ángeles: University of California, Cotsen Institute of Archaeology Press.
- Taube, Karl. 2018. "The Ballgame, Boxing and Ritual Blood Sport in Ancient Mesoamerica.” En *Ritual, Play, and Belief in Evolution and Early Human Societies*, edición de Colin Renfrew, Iain Morley y Michael Boyd, 264-301. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tena, Rafael. 2008. *El calendario mexica y la cronografía*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Tiesler Blos, Vera, Andrea Cucina y Arturo Romano Pacheco. 2004. "Vida y muerte del personaje del Templo XIII-Sub, Palenque, Chiapas. Una mirada bioarqueológica.” En *Culto funerario en la sociedad maya. Memoria de la Cuarta Mesa Redonda de Palenque*, coordinación de Rafael Cobos, 455-482. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Torquemada, Juan de. 1976. *Monarquía indiana*, edición de Miguel León-Portilla. 7 tomos. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Vié-Wohrer, Anne-Marie. 1999-2000. "Aspects ludiques dans la fête aztèque du Tlacaxipehualiztli.” *Études mongoles et sibériennes. Jeux rituels* 30: 237-254.
- Villareal Q., José Ángel. 2003. "Familia Compositae. Tribu Tageteae.” *Flora del Bajío y de regiones adyacentes*, fascículo 113. México: Instituto Nacional de Ecología.
- Wimmer, Alexis. 2009. "Dictionnaire de la langue nahuatl classique.” En *Grand dictionnaire nahuatl*, edición de Sybille de Pury y Marc Thouvenot. [Software PC].

SOBRE EL AUTOR

Alejandro Díaz Barriga Cuevas es doctor en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), profesor en la licenciatura en Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) e integrante de la Red de Estudios de Historia de las Infancias en América Latina. Sus temas de investigación son la historia de la infancia prehispánica, la cosmovisión y las diferentes manifestaciones religiosas, en especial las relativas a la violencia ritual, como son las batallas y el sacrificio humano en Mesoamérica y la región andina. Es autor de “Algunas reflexiones sobre la identificación del concepto de la niñez entre los antiguos nahuas a partir de los documentos coloniales”, *Revista de Historia* 88, 2023; y “Los espacios y actividades cotidianas de la infancia nahua prehispánica”, *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 30 (1), 2022.

Colhuas y mexicas Dos historias de un mismo pasado

Colhuas and Mexicas Two Histories of the Same Past

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 analizan las dos versiones que existen en las fuentes sobre el periodo que va de la derrota y expulsión de los mexicas de Chapultepec a la llegada de Acamapichtli a Mexico-Tenochtitlan. La primera versión, la más conocida, es la que se desprende de la *Crónica X*, mientras que la segunda tiene como columna vertebral las fuentes vinculadas con el *Códice Colhuacan* y los anales mexicas, pero también aparece en un significativo grupo de documentos, tanto manuscritos como pictográficos, relacionados con las tradiciones historiográficas de distintos pueblos del valle de Anahuac. A partir de este análisis es posible sostener que la versión que se desprende de la *Crónica X* pudo haber sido la historia reformada en tiempos de Itzcoatl y que, a diferencia de lo comunmente aceptado, en Mexico-Tenochtitlan convivieron, principalmente, dos grupos bien diferenciados, la nobleza colhua y el pueblo mexica.

Palabras clave: *Crónica X*, *Códice Colhuacan*, mexicas, colhuas, Acamapichtli.

Abstract

This paper analyzes the two existing versions in the sources on the period that extends from the Mexica defeat and the expulsion from Chapultepec, to the arrival of Acamapichtli in Mexico-Tenochtitlan. The first of them, and best known, is the one that emerges from Chronicle X, while the second has its backbone in the sources linked to the Codex Colhuacan and the Mexica annals, but it also appears in a significant group of documents, both manuscripts and pictographs, related to the historiographic traditions of different peoples of the Anahuac valley. From this analysis it is possible to conclude that the version that emerges from Chronicle X could have been the reformed history in the times of Itzcoatl and that, contrary to what is commonly accepted, in Mexico-Tenochtitlan two well-differentiated groups lived together, the Colhua nobility and the Mexica people.

Keywords: Chronicle X, Codex Colhuacan, mexicas, colhuas, Acamapichtli.

Recepción: 12 de mayo de 2021 | Aceptación: 2 de junio de 2022



© 2024 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>

Introducción

La migración de los aztecas-mexicas es, sin duda alguna, uno de los temas que más ha llamado la atención de los especialistas en el México antiguo. Generaciones de estudiosos se han ocupado de investigar tanto las distintas etapas de su periplo como las fuentes que dan cuenta de esta travesía. La multiplicidad de análisis ha traído consigo un significativo número de propuestas, particularmente centradas en el periodo que va del inicio de la migración de los originarios de Aztlan a su arribo al valle de Anahuac. Para esta etapa, diversos autores han sostenido, por ejemplo, que los documentos que dan cuenta de este periplo contienen información de carácter mítico (Seler 1985; Duverger 1983; Graulich 1974; Florescano 1990). Otros, por su parte, han señalado que en ellos se pueden encontrar periodos de la migración tanto míticos como históricos (López Austin 1973; Castañeda de la Paz 2009). Además, la similitud en la información que proporcionan las fuentes respecto a esta primera etapa de la migración ha propiciado el surgimiento de propuestas que sostienen que las fuentes, más que información histórica, contienen la representación teatral de un rito de legitimación (Boone 1991). Finalmente, el grueso de los especialistas se inclina a pensar que los documentos que se ocupan de este periodo fueron el producto de tradiciones historiográficas plenamente históricas (Ramírez 1858, 1; Radin 1920; Robertson 1959; Jiménez Moreno, Miranda y Fernández 1970; Nicholson 1971; Martínez Marín 1983; Kirchhoff 1985; Navarrete 2000; Johansson 2004).

Los postulados de los especialistas empiezan a ser menos diversos a partir del arribo de los mexicas al valle de Anahuac, ya que la aparición de topónimos que se pueden encontrar en la geografía del altiplano central, así como su interacción con otros pueblos del valle, ha propiciado que sea más difícil cuestionar la historicidad de la información que aparece en las fuentes. Sin embargo, a partir de la derrota de los mexicas en Chapultepec y su arribo a Colhuacan y hasta la llegada de Acamapichtli a Mexico-Tenochtitlan, sucede un fenómeno muy llamativo: las fuentes difieren de manera muy significativa, a tal grado que a partir de la información que en ellas aparece es posible reconstruir dos versiones completamente distintas de una misma historia. La primera de ellas, la más conocida, presenta a los mexicas como el pueblo dominante y su tránsito por Colhuacan como una etapa necesaria para su arribo a los islotes del lago. La segunda, a la que no se le ha prestado mucha atención hasta la fecha, muestra a los colhuas como los verdugos de los originarios de Aztlan, quienes reaccionaron lo mejor que pudieron ante

las adversidades que se les presentaron. La existencia de estos dos relatos es relevante debido a que está directamente vinculada con la composición social y política de Mexico-Tenochtitlan, ya que, como es bien sabido, la preponderancia del relato más difundido ha traído como consecuencia que los estudiosos se inclinen a pensar que los originarios de Aztlan se apoderaron de la identidad y legitimidad política de los colhuas (Garduño 1997; Castañeda de la Paz 2009; Navarrete 2011). Sin embargo, la existencia del otro relato abre la puerta para una interpretación distinta, a través de la cual es posible sostener que en los islotes del lago habitaron, principalmente, dos grupos muy bien diferenciados entre sí: la nobleza colhua y el pueblo mexica. Además, es posible proponer que la narración más conocida pudo haber sido el producto de la reescritura de la historia en tiempos de Itzcoatl.

Como es bien sabido, el relato comúnmente aceptado que describe la estancia de los mexicas en Colhuacan y el arribo de la nobleza colhua a Mexico-Tenochtitlan se basa en un solo documento elaborado a partir de diversas fuentes: la *Crónica X* (Barlow 1945; Peperstraete 2010). En su famoso artículo, Robert Barlow señaló que las obras de Hernando Alvarado Tezozómoc y fray Diego Durán se desprendieron de una misma historia, distinta al *Códice Ramírez*, la cual habría sido escrita en náhuatl por un indígena y habría contenido pictografías (Barlow 1945, 69). Como se sabe, el texto de Durán fue la fuente de la *Relación del origen de los indios* del jesuita Juan de Tovar y de la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta. Tras la propuesta de Barlow, diversos especialistas se dieron a la tarea de indagar sobre el origen de este misterioso documento y los vínculos entre las distintas obras relacionadas con él, como lo hizo Jacques Lafaye en su estudio introductorio a la edición del *Manuscrito Tovar* (Lafaye 1972). Sin embargo, la generalidad de los autores se centró en comparar la *Crónica mexicana* de Tezozómoc con la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme* de Durán, como es el caso de Stephen Colston, quien sostuvo que el autor del manuscrito perdido debió de haber sido un descendiente de Tlacaélel y, al igual que Lafaye, mostró sus dudas respecto a la existencia de un manuscrito común en las obras de Tezozómoc y Durán (Colston 1973; 1974). En contraparte, Sylvie Peperstraete, a partir de una comparación meticolosa entre estas dos últimas fuentes, reforzó la propuesta de Barlow respecto a los vínculos entre los manuscritos de Tezozómoc y Durán (Peperstraete 2007). Otros autores, como Henry Nicholson y Rafael Tena, señalaron que el valor de la *Crónica X* era más etnográfico que histórico (Nicholson 1964, 1409) y resaltaron los elementos de tradición oral que

habría contenido este manuscrito (Tena 1997, 163-168). Finalmente, y respecto a la autoría de este manuscrito, destacan estudiosos como José Rubén Romero Galván, quien fue el primero en sugerir que el autor de la *Crónica X* fue Tezozómoc, ya que sólo alguien como él, vinculado con la más rancia nobleza de Mexico-Tenochtitlan, pudo haber tenido acceso a información como la que aparece en dicha crónica (Romero 2003, 82, 105; 2007, 175-176; 2011, 194).

A pesar de los adelantos que los estudiosos han hecho sobre la autoría de la *Crónica X*, las evidencias más sólidas que apuntan en este sentido se encontraron en otro debate, el cual es más añejo que aquel que inició Barlow y está estrechamente relacionado con su propuesta; se trata de la autoría de la *Crónica mexicáyotl*. Como es bien sabido, dado que en este manuscrito aparecen tres nombres, los de Hernándo Alvarado Tezozómoc, Alonso Franco y Domingo de San Antón Muñón de Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, su autoría ha sido tema de debate entre los especialistas. El primer estudioso en abordar esta problemática fue Lorenzo Boturini, quien, probablemente debido a que identificó la letra del historiador chalca en el manuscrito, apuntó a éste como el autor de la obra (Boturini 1999, 15). Tiempo después, Antonio de León y Gama señaló a Hernando Alvarado Tezozómoc como el responsable de haberla redactado, tal vez debido a que el nombre del descendiente de la nobleza tenochca es el primero en aparecer en el texto (Jiménez 1938, 582). Más adelante, Joseph Marie Alexis Aubin hizo un análisis más minucioso, a partir del cual puntualizó que esta obra contenía fragmentos escritos tanto por Tezozómoc como por Alonso Franco, los cuales habrían sido anotados por Chimalpahin (Aubin 2009, 11). Paul Kirchhoff profundizó el estudio de Aubin y tras identificar las marcas diferencias de estilo que se pueden encontrar en la obra propuso que, si bien es cierto que la primera parte de este manuscrito se le puede atribuir a Tezozómoc, la segunda habría sido producto del trabajo historiográfico de Chimalpahin (Kirchhoff 1951, 226-227). Posteriormente, José Rubén Romero Galván tomó distancia de la propuesta de Kirchhoff y, en armonía con Aubin, sostuvo que la autoría de esta obra debía atribuírsele a Tezozómoc, la cual incluía el relato de Alonso Franco y algunos fragmentos escritos por Chimalpahin (Romero 2003, 147). En contraparte, Susan Schroeder señaló que la *Crónica mexicáyotl* era en realidad una composición hecha por el historiador chalca, quien se habría basado en textos de Tezozómoc y Alonso Franco (Schroeder 1997, 10).

La investigación más reciente al respecto es de Gabriel Kendrick Kruell, quien llevó el análisis más allá de la historia textual de la *Crónica mexicáyotl* y comparó algunos pasajes paralelos de este manuscrito con los que aparecen en la *Crónica mexicana*, esto con el fin de demostrar el vínculo entre la primera de estas obras y el grupo de documentos relacionados con la famosa *Crónica X*. A partir de este ejercicio y en un sentido similar a lo propuesto por Kirchhoff, Kruell sostiene que sólo la primera parte de esta obra, la que incluye el relato de Alonso Franco y que va del inicio de la migración de los mexicas al establecimiento de Acamapichtli como *tlahtoani* en Mexico-Tenochtitlan, habría sido autoría de Tezozómoc, mientras que el resto de la obra se le puede atribuir a Chimalpahin. Además, este autor propone que la *Crónica X* sería la primera versión de la *Crónica mexicáyotl* escrita por Tezozómoc, la cual llegó hasta nosotros dividida en dos crónicas, la *Mexicáyotl* y la *Mexicana* (Kruell 2013, 200, 224; 2021, 23; Peperstraete y Kruell 2014, 321-322; Peperstraete y Kruell 2021, 99).

Respecto al contenido de la *Crónica X*, Robert Barlow sostuvo que la única manera fidedigna en la que se podía acceder al relato original era a través de una reconstrucción basada en las obras de fray Diego Durán y de Hernando Alvarado Tezozómoc (Barlow 1945, 76). Sylvie Peperstraete realizó el ejercicio propuesto por Barlow y, entre otras cosas, concluyó que la narración de Tezozómoc es preferible a la de Durán (Peperstraete 2007). Esto se debe a que, si se analiza con detenimiento el apartado histórico del texto de Durán, se podrá constatar que el fraile dominico echó mano de documentos ajenos a la *Crónica X*, los cuales enriquecieron su manuscrito. Además, si se parte de la propuesta que sostiene que la *Crónica X* habría sido la primera versión de la obra histórica de Hernando Alvarado Tezozómoc, no es necesario llevar a cabo reconstrucción alguna, ya que la forma más adecuada de aproximarse al relato de este documento perdido es a través de la obra del descendiente de la nobleza de Mexico-Tenochtitlan. En este caso en particular y debido a la escasa información que aparece en la *Crónica mexicana* referente al periodo histórico que nos ocupa, no existe mejor manera de acercarse a esta versión que a través del apartado de la *Crónica mexicáyotl* que va del inicio de la migración de los mexicas a la llegada de Acamapichtli a Mexico-Tenochtitlan. El único ajuste que habría que hacer se refiere a la correlación de años y está vinculado con la intervención de Chimalpahin a la cronología del texto de Tezozómoc, ya que es posible afirmar que en el manuscrito original el año 2 Acatl, en el que ocurrió la derrota de los mexicas en Chapultepec, corresponde a 1247 y no a 1299,

mientras que el año 2 *Calli*, que se refiere a su arribo a los islotes del lago, coincide con el de 1273 y no con el de 1325 (Romero y Reyes 2023).

Por su parte, la otra versión de la historia, la que se reconstruye en este trabajo, se puede rehacer a través de un gran número de fuentes, tanto manuscritas como pictográficas, vinculadas con las tradiciones historiográficas de distintos pueblos del valle de Anahuac. La columna vertebral de este relato se encuentra en dos grupos de documentos asociados con los colhuas y con los mexicas. El primero de ellos está relacionado con la tradición historiográfica de los colhuas y lo integran tres obras: la *Relación de la genealogía*, *Origen de los mexicanos* y los *Anales de Cuauhtitlan*. Los primeros dos manuscritos están estrechamente vinculados entre sí y tratan la historia dinástica de la nobleza colhua. Estas crónicas fueron el producto de una investigación temprana llevada a cabo en Colhuacan por frailes franciscanos a petición de Juan Cano Saavedra, quinto esposo de Isabel Motecuhzoma. La indagación tuvo la finalidad de reconstruir la genealogía de Isabel para hacerla llegar a los reyes de España con la intención de que la corona reconociera las propiedades de la hija de Motecuhzoma Xocoyotzin. Los religiosos que llevaron a cabo este trabajo tuvieron como sus principales fuentes a los habitantes del pueblo de Colhuacan, quienes, además de sus testimonios, compartieron varios códices en los que estaba consignada la historia de los colhuas. De acuerdo con los propios frailes, estos documentos contenían el mismo relato, ya que, como ellos mismos lo señalaron en sus crónicas, “los hemos cotejado unos con otros y hallamos conformidad en ellos” (*Relación de la genealogía* 1892, 264). Además, los religiosos dejaron asentado que contaron con el apoyo de expertos para la lectura de estos documentos, “...escritores ó letrados ó como les diremos que entienden bien esto...” (*Origen de los mexicanos* 1892, 283).

Respecto a estos documentos, autores como María Castañeda de la Paz han señalado que *Origen de los mexicanos* es “una copia apócrifa” de la *Relación de la genealogía* (Castañeda de la Paz 2013); sin embargo y como es bien sabido, la copia de documentos era un ejercicio cotidiano en el virreinato. De hecho, en un trabajo más reciente, la misma Castañeda de la Paz reconoció “la práctica tan común entre cronistas de copiarse unos a otros” (*El Códice Mexicanus* 2019, 98). Por su parte, Federico Navarrete y Hanns Prem consideran que la *Relación de la genealogía* trata “la historia de Colhuacan sólo en cuanto era antecedente de la historia de Mexico-Tenochtitlan” (Navarrete 2011, 41) o que su filiación es netamente mexicana, ya que “muestran un profundo interés en establecer un vínculo dinástico entre los reyes

de Tenochtitlan y los de Tollan a través de Colhuacan, posiblemente enfocado hacia sus propios fines” (Prem 1999, 24). Este último señalamiento es muy delicado, ya que implicaría que los religiosos que llevaron a cabo la investigación habrían estado coludidos con Juan Cano e Isabel Motecuhzoma y, por ende, cometido un acto de corrupción frente a la corona, a la que dirigieron esta crónica: “Aquesto hemos escrito porque nos fue pedido por caridad... sernos pedido nos habíamos de mover a ello; y así nos dicta la conciencia de todos los Religiosos, que sus hijos de Moctezuma sean aprovechados; que esto cumple á la conciencia de S. M.” (*Relación de la genealogía* 1892, 281). En contraparte, autores como Paul Kirchhoff sostuvieron que la *Relación de la genealogía* es “sin duda alguna una de las fuentes más importantes para la historia antigua de México, no sólo por los temas que trata sino por basarse, según afirman sus autores, en las tradiciones de los colhua” (Kirchhoff 2002, 381).

El segundo manuscrito de este grupo es el de los *Anales de Cuauhtitlan*, obra atribuida a Alonso Bejarano y Pedro de San Buenaventura y elaborada en el marco de las investigaciones que llevó a cabo fray Bernardino de Sahagún sobre el México prehispánico (Velázquez 1975, xi). En lo que toca al devenir de los colhuas, los autores de esta obra dejaron asentado en el texto que para su investigación tuvieron acceso a documentos vinculados con este pueblo, ya que en el manuscrito se pueden encontrar frases como: “... en sus anales lo dicen los colhuas” o “lo certifica la historia de los colhuas” (*Anales de Cuauhtitlan* 1975, 36, 48). Es por ello, y debido a que el relato que aparece en esta fuente reproduce la misma secuencia de acontecimientos que fueron registrados en la *Relación de la genealogía* y *Origen de los mexicanos*, que Paul Kirchhoff señaló que los autores de este manuscrito se basaron en las mismas “escrituras” de los colhuas que utilizaron los frailes franciscanos para reconstruir la genealogía de Isabel (Kirchhoff 1955, 177). Sin embargo, debido a que Alonso Bejarano y Pedro de San Buenaventura elaboraron su manuscrito en Cuauhtitlan, no se puede descartar la posibilidad de que, al igual que en Colhuacan, existieran otras reproducciones del mismo códice en este y otros señoríos. Independientemente de ello, la similitud de los relatos que aparecen tanto en la *Relación de la genealogía* y *Origen de los mexicanos* como en los *Anales de Cuauhtitlan* confirman el hecho de que ambos manuscritos se desprendieron de reproducciones de un mismo documento, al cual se le conocerá en este trabajo como el *Códice Colhuacan*.

En un artículo publicado recientemente, María Castañeda de la Paz y Ricardo Valdez Vázquez sostuvieron que los *Anales de Cuauhtitlan*, “como su nombre lo indica, relatan la historia del antiguo señorío de Cuauhtitlan” (Castañeda de la Paz y Valdez 2020, 122). Es de llamar la atención que estos autores hayan reducido el contenido de este manuscrito al devenir de Cuauhtitlan, ya que una lectura superficial del texto basta para darse cuenta de que la historia de este señorío ocupa un lugar secundario en el relato. Tan es así que Lorenzo Boturini, quien se encontró con el *Códice Chimalpopoca* en la primera mitad del siglo XVIII, lo consignó en su catálogo como “Una historia de los reinos de Colhuacan y México en lengua náhuatl...” (Velázquez 1975, VII). Por su parte, Ángel María Garibay, en el texto que escribió en 1959 para el homenaje a Isidro Fabela y que fue reproducido en el número 3 de *Estudios de Cultura Náhuatl*, “Relaciones internacionales en los pueblos de la meseta de Anahuac”, culminó su texto al señalar con claridad el origen del título de este manuscrito y el alcance de su contenido: “Voy a cerrar mi trabajo con la indicación de los hechos consignados en un solo documento. Es éste el Ms. de 1570, redactado en Cuauhtitlan y llamado por eso, anales de esta población. Es mucho más que eso. Es el primer conato de una historia integral de la vieja cultura” (Garibay 1962, 19).

El segundo grupo de documentos está vinculado con la tradición historiográfica de los mexicas y los principales códices que lo integran son la *Tira de la peregrinación* y el *Códice Aubin*. Respecto al primero de ellos, autores como Manuel Orozco y Berra, José Fernando Ramírez y Paul Radin sostuvieron que fue elaborado antes de la época de contacto; sin embargo, otros estudiosos, como Wigberto Jiménez Moreno y más recientemente Patrick Johansson, apuntan que el documento tiene rasgos europeos, por lo que pudo haber sido confeccionado en la primera mitad del siglo XVI. En el catálogo del Museo Nacional de Antropología se registra la fecha de 1540 como el año de su elaboración (Robertson 1959, 83-86; Johansson 2004, 321). Este códice trata el devenir de los mexicas desde su salida de Aztlan hasta los primeros años de su cautiverio en Colhuacan, momento en el que la historia que narra este documento se interrumpe de manera abrupta. Patrick Johansson sostiene que el *Códice Boturini* es una copia de un documento prehispánico perdido que habría contenido el “prototipo del relato”, el cual, además de reproducirse parcialmente, se habría leído en un momento posterior y su contenido fijado en un texto en náhuatl, proceso del que se desprendió el *Códice Aubin*, cuya historia se prolonga, primero, hasta 1576 y,

finalmente, hasta el año 1607, cuando fue terminado. De este mismo procedimiento surgieron también los manuscritos 40 y 85, cuya elaboración fue posterior a 1576 (Johansson 2004, 17, 175 y 191). María Castañeda de la Paz ha calificado este conjunto de documentos como “El grupo de la Tira de la peregrinación” y, en un sentido similar al propuesto por Johansson, Angela Herren Rajagopalan calificó el *Códice Boturini* como un “paradigma pictográfico”, el cual habría servido de base para el *Códice Aubin* y también para el *Azcatitlan* (Castañeda de la Paz 2008; Rajagopalan 2019, 13).

En este sentido, cabe señalar que María Castañeda de la Paz, en un intento por replicar la fórmula de Robert Barlow respecto a la *Crónica X*, propuso la existencia del “Códice X” o “Códice Y”, como alternativamente lo nombra (*El Códice Mexicanus* 2019, 99). La propuesta de Castañeda sostiene que hubo un códice prehispánico “sobre la peregrinación azteca cuya versión más antigua conocida es la *Tira de la Peregrinación*” (Castañeda de la Paz 2008, 183). De acuerdo con esta autora, su hipótesis se fundamenta en que “la *Tira* es un documento que por razones desconocidas nunca se terminó”, mientras que el *Códice Aubin* sí fue concluido, “lo que explica que existía un original donde la historia llegaba, al menos, hasta el asentamiento de los mexicas en la isla de México” (Castañeda de la Paz 2008, 183). Respecto a esta propuesta, es importante señalar que existen diferencias fundamentales entre lo señalado por Barlow y lo que sostiene Castañeda de la Paz. En primer término, las obras vinculadas con la *Crónica X* son historias de síntesis, es decir, que como lo señaló José Rubén Romero Galván, fueron elaboradas a partir de la información proveniente “tanto de códices pictográficos, de otros anotados y de otros más ya transcritos, como de información que recibieron de boca de los ancianos de sus señoríos de origen” (Romero 2003, 16). Además, en los documentos relacionados con la *Crónica X* existen referencias explícitas de los autores en el sentido de que sus manuscritos se basaron en otro documento, como es particularmente claro en el caso de fray Diego Durán (1995, 1: 167). Por ello la propuesta de Barlow es relevante, ya que a pesar de que las últimas investigaciones apuntan en el sentido de que el autor de esta crónica fue Tezozómoc, en aquel entonces todo indicaba que tanto él como Durán se basaron en un mismo manuscrito para escribir sus obras y el encontrarlo o reconstruir su contenido permitirá, entre otras cosas, identificar la filiación del documento perdido así como los datos ajenos a él que quedaron consignados en los manuscritos de los cronistas que lo utilizaron como base.

Por su parte, el caso de la *Tira de la peregrinación* es completamente distinto, ya que en primer lugar se trata de un códice pictográfico que pudo haber sido elaborado antes de la conquista o en los primeros años del virreinato. En cualquiera de los dos casos y como ya se hizo notar líneas arriba cuando se abordó el procedimiento a partir del cual los frailes encargados de reconstruir la genealogía de Isabel Motecuhzoma elaboraron la *Relación de la genealogía*, en el México prehispánico existían varios documentos que contenían el mismo relato, por lo que Patrick Johannson sostiene, con razón, que el códice *Códice Boturini* es una copia de un códice prehispánico que contenían el “prototipo del relato” (Johannson 2004, 17). Así, independientemente de si la copia se elaboró en la época precolombina o colonial, lo que se encontraría si llegara a aparecer el “Códice X” o “Códice Y” de María Castañeda de la Paz no sería otra cosa que una *Tira de la peregrinación* completa, la cual, como se señalará en las conclusiones de este trabajo, se puede reconstruir a partir de la información consignada en el *Códice Aubin*. Finalmente, respecto a la propuesta de esta autora en el sentido de que el *Códice Boturini* no se terminó por razones desconocidas, es posible sostener, como también se verá en este trabajo, que este documento habría sido uno de los códices mutilados en tiempos de la reescritura de la historia de Itzcoatl o bien, una copia de uno de ellos.

Además de los documentos vinculados con los colhuas y con los mexicas, pasajes de la historia que se reconstruye en este trabajo aparecen en los *Anales de Tlatelolco* y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Estos manuscritos son muy importantes, ya que fueron elaborados en Tlatelolco en los primeros años del virreinato, por lo que es posible sostener que se basaron en los anales del pueblo con el que los mexicas compartieron su historia hasta su establecimiento en Tenochtitlan (*Anales de Tlatelolco* 1948, ix; *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2002, 16, 19-20). También existen pasajes coincidentes en documentos vinculados con los chichimecas del Acolhuacan, como lo son la *Historia de los señores chichimecos* y la *Historia de la nación chichimeca* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.

Además, se encuentra un significativo número de códices, entre los que destacan el *Telleriano-Remensis* y el *Azcatitlan*. Los especialistas han señalado que el primero de ellos fue elaborado en regiones como Puebla-Tlaxcala o lugares como Cholula y Texcoco (Quiñones 1995, 107-132); sin embargo, es posible que su origen esté vinculado con la tradición historiográfica colhua, debido a que en él aparecen escenas que están descritas en

la *Relación de la genealogía, Origen de los mexicanos* y en los *Anales de Cuauhtitlan*. Por su parte, el segundo de estos documentos pictográficos también es relevante debido a que se presume que está vinculado con la tradición historiográfica de los tlatelolcas (Castañeda de la Paz 1997, 280), pueblo que, como ya se señaló, compartió con los mexicas su migración y todos los episodios de su historia hasta la llegada a Mexico-Tenochtitlan, cuando se separaron.

Para concluir, se encuentran el *Códice Xolotl*, la *Tira de Tepechpan* y el *Códice Mexicanus*. El primero de ellos es un documento en papel amate elaborado por manos indígenas cuya temática central es la historia de la familia real chichimeca, desde Xolotl hasta Nezahualcoyotl. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl señaló que el documento era de origen precortesiano; sin embargo, parece haber sido una copia de documentos indígenas elaborada a mediados del siglo xvi (*Códice Xolotl* 1980, 7-15). El segundo fue elaborado a finales del siglo xvi en el que habría sido uno de los señoríos más importantes del Acolhuacan (Noguez 1978, 13), mientras que el tercero, cuyos orígenes y vínculos no son claros (Robertson 1959, 122-125), contiene información que se relaciona con los anales de los colhuas y, de acuerdo con María Castañeda de la Paz y Michelle Oudijk, su relato se asemeja a aquel que aparece en la *Historia de los mexicanos* y los *Anales de Tlatelolco* (*El Códice Mexicanus* 2019, 103).

Finalmente, respecto a la metodología, este estudio se distancia de trabajos como el de María Castañeda de la Paz, que sostiene que para la migración de los aztecas-mexicas existen dos versiones “relativamente bien definidas”: la de la *Crónica X* y la del “Códice X” o “Códice Y” (*El Códice Mexicanus* 2019, 99). La diferencia entre esta propuesta y la de Castañeda se basa, principalmente, en tres aspectos. El primero de ellos está asociado al hecho de que el trabajo de esta autora se ha centrado en reconstruir “la versión original” del “Códice X” o “Códice Y” (*El Códice Mexicanus* 2019, 98-99), lo cual ha traído como consecuencia que, como se verá en este trabajo para el caso del *Códice Mexicanus*, se formulen interpretaciones forzadas de algunos pasajes contenidos en este documento, paradójicamente, a través de información que aparece en las fuentes vinculadas con la *Crónica X*. El segundo aspecto tiene que ver con el hecho de que Castañeda de la Paz no recurre a las fuentes relacionadas con los colhuas, pueblo con el que los mexicas establecieron sus principales lazos a partir de su derrota en Chapultepec. Finalmente, en tercer lugar, este trabajo no pretende

rehacer *la versión original* de una fuente; lo que busca es reconstruir un relato histórico consignado en distintos documentos, cuyo origen se encuentra en diversas tradiciones historiográficas. Esto se debe a que la propuesta que aquí se presenta parte de la idea de que los acontecimientos históricos, particularmente aquellos que se dieron en la última parte de la migración de los aztecas-mexicas, fueron registrados por distintos pueblos y consignados, por ende, en distintas tradiciones historiográficas. Por esta razón y debido al gran número de fuentes a través de las cuales se puede rehacer la versión de la historia que contrasta con aquella que aparece en los documentos vinculados con la *Crónica X*, fue necesario identificar los patrones generales de ambos relatos para así poder distinguir los pasajes que pertenecen a cada uno de ellos, ya que existen casos, como los de algunas obras del historiador chalca, Domingo de Chimalpahin, así como en la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme* de fray Diego Durán, en los que episodios de ambas narraciones se encuentran mezclados.

A continuación, se presentan ambas versiones de la historia. En primer lugar, la más conocida, la cual se reconstruye a partir del relato que se encuentra en la *Crónica mexicáyotl* de Hernando de Alvarado Tezozómoc, seguida de un comentario a su contenido. Inmediatamente después se presenta una propuesta de reconstrucción del relato del *Códice Colhuacan* y los anales mexicas, el cual, como ya se señaló, tiene como sostén los datos vinculados con las tradiciones historiográficas colhua y mexica, pero integra información complementaria que aparece en varios documentos relacionados con distintas tradiciones.

La versión de la Crónica X

La narración que se desprende de la *Crónica X* se distancia de la que aparece en los documentos relacionados con la *Tira de la peregrinación* desde poco después del inicio del periplo de los aztecas-mexicas. El principio de las dos historias es prácticamente idéntico y es muy afín en la etapa de la peregrinación de los mexicas hasta su derrota en Chapultepec. Sin embargo, en la *Crónica X* aparecen un conjunto de pasajes que no figuran en los documentos del “Grupo de la *Tira de la peregrinación*”. Además, en esta historia hay varios discursos pronunciados por la deidad tutelar de los originarios de Aztlan, Huitzilopochtli, en los que les hace saber a los mexicas que son los elegidos para conquistar y gobernar a todos los pueblos del Anahuac. El

primer pasaje que de forma evidente se separa de la historia que narran los documentos que integran el “Grupo de la *Tira de la peregrinación*” está relacionado con un conflicto familiar. De acuerdo con la *Crónica X*, durante el éxodo de los mexicas Huitzilopochtli abandonó a su hermana Malinalxochitl, quien no tuvo más remedio que asentarse en Malinalco. En aquel lugar, esta mujer se desposó con el señor de ese valle, con quien procreó un varón, de nombre Copil. El manuscrito señala que tiempo después, cuando los mexicas ya se encontraban asentados en Chapultepec, el hijo de Malinalxochitl se dirigió al valle de Anahuac con el fin de vengar la afrenta que su tío le había hecho a su madre. Sin embargo, el joven Copil murió a manos de su tío Huitzilopochtli, quien le arrancó el corazón e hizo que éste fuese arrojado a los islotes del lago en los que a la postre se fundaría Mexico-Tenochtitlan. El texto señala que después de la muerte del hijo de Malinalxochitl, en el año de 1247, sucedió la derrota de los mexicas en Chapultepec, la cual tuvo lugar en “Chapultepecuitlapilco”, lugar ubicado a las espaldas del cerro del chapulín. Ahí los mexicas fueron sitiados por los colhuas, tepanecas, xochimilcas, cuitlahuacas y chalcas y Huehue Huitzilihuitl fue capturado y llevado a Colhuacan para ser sacrificado. A partir de este acontecimiento es posible distinguir con mayor claridad las diferencias entre las dos versiones que tratan sobre las relaciones entre los colhuas y los mexicas.

La *Crónica X* señala que, tras ser vencidos, los originarios de Aztlan le solicitaron al señor de Colhuacan, Coxcoxtli, que los recibiera en sus dominios. Éste accedió a su petición y los envió a Tizaapa, un paraje lleno de serpientes con la esperanza de que estos reptiles atacaran a los mexicas y les provocaran la muerte. Sin embargo, de acuerdo con este texto, el plan de los colhuas no tuvo éxito, ya que los originarios de Aztlan se alegraron mucho al ver la cantidad de víboras que había en su nueva morada y las cazaron, cocieron y se alimentaron de ellas. El manuscrito apunta que tiempo después, el señor de los colhuas envió a sus mensajeros a Tizaapa para conocer la situación en la que se encontraban los mexicas, a quienes hallaron vivos y muy contentos, noticia que le hicieron llegar a su señor, quien se atemorizó mucho al saber que los originarios Aztlan habían sobrevivido a las serpientes. A partir de ese momento, esta historia sugiere que la balanza de poder entre ambos grupos cambió, ya que desde entonces los colhuas permitieron el acceso de los mexicas a su ciudad y les entregaron a sus mujeres para que éstas se casaran con ellos. Además, el texto señala que el gobierno de linaje de los colhuas, el *tlahtocayotl*, se interrumpió, por

lo que a partir de entonces Achitometl se convirtió en el *cuauhtlahtoani* de Colhuacan, es decir, en un gobernante sin linaje.

Esta historia señala que tiempo después, por consejo de Huitzilopochtli y con el propósito de iniciar el conflicto que les permitiría salir de Tizaapa y llegar a su tierra prometida, los mexicas planearon una provocación que tenía como objetivo despertar la ira del señor de los colhuas. Con este fin, le solicitaron a Achitometl que les diera su hija para que ésta se asentara como su gobernante en Tizaapa. El señor colhua accedió a la solicitud y los mexicas se llevaron a la doncella a su morada, en donde, también por consejo de Huitzilopochtli, la desollaron y vistieron con su piel a un sacerdote. El texto apunta que, una vez consumado el sacrificio, los originarios de Aztlan invitaron a Achitometl a Tizaapa para que le presentara ofrendas a su dios. De acuerdo con el manuscrito, el *cuauhtlahtoani* colhua aceptó la invitación, se dirigió a Tizaapa y después de ofrendar a la supuesta deidad de los mexicas, se dio cuenta con horror de que en realidad se trataba de un hombre vestido con la piel de su hija. Este manuscrito señala que Achitometl, aterrado, llamó a sus guerreros para que atacaran a los originarios de Aztlan, a quienes persiguieron hasta expulsarlos de Tizaapa y de sus dominios. Tras haber tenido éxito en su provocación, los mexicas se dirigieron a su tierra prometida en 1273, Mexico-Tenochtitlan, lugar que encontraron gracias a que ahí había sido arrojado el corazón de Copil, del cual germinó el nopal en el que se posó Huitzilopochtli convertido en una majestuosa águila real.

Para concluir, esta historia señala que tiempo después, tras la división de los mexicas y cuando los tlatelolcas ya residían en los islotes ubicados al norte de Mexico-Tenochtitlan, los originarios de Aztlan decidieron volver a tener un señor. Con este fin, fueron a Colhuacan a pedirle al *tlahtoani* de aquel señorío, Nauhyotl, que les diera al joven Acamapichtli para que se asentara como gobernante en su ciudad. De acuerdo con esta historia, los mexicas decidieron hacer esta solicitud en Colhuacan porque Acamapichtli era hijo de Opochtli Iztahuatzin, un valeroso guerrero de los originarios de Aztlan que se casó con Atotoztli, noble de Colhuacan e hija de Coxcoxtli. El relato apunta a que Nauhyotl accedió a la petición de los mexicas y que los envió a Coatlinchan, en donde se encontraba el joven Acamapichtli, el cual fue llevado a Mexico-Tenochtitlan junto con su esposa Ilancueitl e instalado como señor de los tenochcas en el año de 1367 (Alvarado Tezozómoc 2021b, 90-187) (figura 1).

Comentario a la versión de la historia de la Crónica X

Además de los episodios en los que Huitzilopochtli habría orientado a los mexicas desde antes de su llegada a Tizaapa hasta su salida de Colhuacan, la historia que se desprende de la *Crónica X* contiene una serie de pasajes que van en contra de la lógica social y política de los pueblos de aquella época. Se trata, en primer lugar, del cambio en el equilibrio de poder dentro de Colhuacan durante la estancia de los mexicas y, en segundo lugar, de la forma en la que se habrían establecido los lazos de parentesco entre los mexicas y los colhuas, tanto entre los *macehualtin* como entre los *pipiltin*. Respecto al primero de estos episodios, el que señala que el *tlahtocayotl* de los colhuas se interrumpió con la muerte de Coxcoxtli y la ascensión de Achitometl como *cuauhtlahtoani*, llama la atención que quienes en aquel entonces encabezaban la *Excan Tlahtloyan*, los colhuas, pudieran haber sido sometidos por sus súbditos, los cuales se encontraban en una situación muy disminuida después de su derrota en Chapultepec. Como lo hizo notar Nigel Davies, si bien es cierto que los mexicas se fortalecieron durante su estancia en Tizaapa, no lo pudieron haber hecho al grado de derrotar a los colhuas e imponer un gobierno militar en Colhuacan (Davies, 1977: 38).

El segundo pasaje está estrechamente vinculado con el anterior, ya que este mismo *cuauhtlahtoani* de los colhuas habría permitido que los mexicas entraran a su ciudad y tomaran como esposas a las mujeres de Colhuacan. Este pasaje es igualmente contradictorio que el anterior en el sentido de que sitúa a los mexicas por encima de los colhuas, razón por la cual habría sido el pueblo de los herederos de la tradición tolteca el que habría entregado a sus mujeres. Pero además de eso, este pasaje va en contra de las costumbres de los pueblos de aquella época, ya que, como lo señaló Alfredo López Austin en su análisis del *Códice Florentino*, los matrimonios entre personas de distintos pueblos no eran bien vistos. De acuerdo con López Austin, en este documento, cuando se trata de “la abusión de la mujer que comía de pie”, se señala que la mujer que así lo hiciera “se casaría con algún hombre de otro pueblo, y esto era visto con temor y desagrado” (López Austin 2016, 251). En tercer lugar se encuentra el episodio en el que Achitometl les habría entregado su hija a los mexicas y éstos la desollaron para vestir con su piel a un sacerdote con el fin de provocar la ira de los colhuas y salir de su cautiverio. Este pasaje es llamativo no por el hecho de que en el México antiguo no existieran sacrificios de esta naturaleza, lo que llama

la atención es que el señor de los colhuas les haya entregado su hija a los mexicas, quienes en ese momento se encontraban en un estado de sumisión. Además, con la muerte de Huehue Huitzilihuitl en Colhuacan tras su derrota en Chapultepec, los mexicas perdieron su calidad de *tlahtocayotl* y con ello la posibilidad de participar en la alta política del Anahuac y entablar alianzas matrimoniales con otros señoríos. Así, el hecho de que el señor de los colhuas les entregara su hija a los mexicas, implicaría que, al hacerlo, el supuesto *cuauhtlahtoani* colhua les regresaba a sus vasallos la posibilidad de convertirse en señorío, calidad que los mismos colhuas les habían quitado menos de 30 años atrás. Finalmente, el cuarto y último pasaje también está vinculado con la posibilidad de devolverles a los mexicas la calidad de *tlahtocayotl*, se trata del supuesto matrimonio Opochtli Iztahuatzin y Atotoztli, del cual habría nacido Acamapichtli. El hecho de que el señor de los colhuas entregara a su hija a un guerrero mexica, por más valeroso que éste fuera, significaría también que, al hacerlo, le devolvería a los originarios de Aztlan la posibilidad de procrear linaje gobernante, cosa que como ya se hizo notar resulta contradictoria con el hecho de que fueron los mismo colhuas los que sacrificaron al primer *tlahtoani* de los mexicas. Ya en el siglo XVIII el padre Francisco Javier Clavijero cuestionó la supuesta unión entre Opochtli Iztahuatzin y Atotoztli, al señalar: “Es de maravillarse que Opochtli se casase con una dama tan ilustre en un tiempo en el que su nación estaba tan envilecida con esclavitud; pero este matrimonio está confirmado por las pinturas de los mexicanos y colhuas, vistas por el doctísimo Sigüenza” (Clavijero 1853, 62). A pesar de lo que señala el padre Clavijero, hasta la fecha no se conoce ninguna fuente en la que aparezca una representación pictográfica de este matrimonio.

La versión del Códice Colhuacan y los anales mexicas

Tras las diferencias que existen en la etapa de la migración de los mexicas, el primer contraste significativo entre la versión de la *Crónica X* y la que se reconstruye a continuación aparece antes de la derrota y expulsión de los mexicas de Chapultepec y está relacionada con Copil, el supuesto hijo de Malinalxochitl. En relación con este pasaje, los *Anales de Tlatelolco* no dan noticia alguna respecto a los vínculos familiares entre él y Huitzilopochtli. De hecho, este manuscrito señala que Copil era uno de los mexicas que se separó de ellos en Tzompanco y que tiempo después partió de Teticpac

para alcanzarlos cuando éstos se habían instalado en Chapultepec. Esta fuente señala que Copil era sirviente de Axoquauhuitl de Colhuacan y que por sus órdenes *embrujo* por tres días a Tozcuecux, quien era el líder de los mexicas en aquel momento. Por esta razón, Quauhtliquetzqui decidió matar a Copil, le arrancó la cabeza y el corazón y enterró su cuerpo en Acopilco. Este manuscrito señala que tras este episodio Quauhtliquetzqui se dirigió a Tlatempan, en donde encendió fuego y le pidió a Tenoch que enterrara la cabeza de Copil en Tlatzinco, para luego él mismo sepultar su corazón en medio de los cañaverales, donde había un nopal erecto que “tenía solamente una hoja y estaba lleno como de gis, porque el águila dejaba allá sus excrementos”. Finalmente, este manuscrito puntualiza que “de ahí proviene el nombre de Tenochtitlan” (*Anales de Tlatelolco* 1948, 34-35).

Por otro lado, en lo que respecta a la estancia de los originarios de Aztlan en el cerro del Chapulín, el *Memorial breve...* de Chimalpahin señala que apenas un año después de que los mexicas se establecieron en ese lugar, “los aborrecieron mucho las diversas gentes tepaneca. Les hicieron la guerra ahí, en el interior de la llanura; pero cuando sucedió la guerra no pudieron afectar a los mexicas” (Chimalpahin 1991, 129). Estas líneas están acordes con lo que apuntan los *Anales de Cuauhtitlan*, manuscrito en el que se puede leer que una vez consolidados en Chapultepec, los originarios de Aztlan empezaron a causar molestias a sus vecinos, ya que “se burlaban de los demás, arrebataban las cosas, les quitaban a la mujer y a la hija y hacían otras más burlas” (*Anales de Cuauhtitlan* 1975, 21). Esta misma fuente señala que poco menos de veinte años más tarde, en 1240, cuando los mexicas ya eran insoportables para sus vecinos, los gobernantes de Azcapotzalco, Tlacopan y Coyoacan acudieron a los colhuas con el fin de explicarles la situación que imperaba: “Dijeron los tepanecas: ‘Sojuzguemos a los mexicanos. ¿Qué están haciendo, que vinieron a establecerse entre nosotros? Vayamos a robarlos. Y para que salga bien, importa primero sacarlos varonilmente y echarlos fuera, de modo que será inútil que peleemos en Colhuacan: primero los enviaremos a alguna parte; y cuando haya salido, probaremos a las mujeres’” (*Anales de Cuauhtitlan* 1975, 21). Este mismo documento señala que los colhuas estuvieron de acuerdo con la propuesta de los tepanecas, por lo que “fueron a apercibir a los mexicanos para la guerra, para que primero pasaran a pelear en Colhuacan”. Les dijeron: “Primero vais vosotros a caer como espías en Colhuacan y nosotros saldremos al combate” (*Anales de Cuauhtitlan* 1975, 21). De tal forma, mientras los guerreros mexicas eran derrotados en Colhuacan, los de Azcapotzalco,

Tlacopan y Coyoacan fueron a Chapultepec sobre las mujeres mexicas a “consumirles los comestibles y a saquearlas; y después que las ahuyentaron, ya en nada las tuvieron” (*Anales de Cuauhtitlan* 1975, 21).

Tras este episodio existen dos aparentes contradicciones entre las fuentes de filiación colhua y mexica, la primera de ellas está relacionada con el señor que gobernaba Colhuacan en aquel entonces y la segunda con el lugar en el que se habrían asentado los originarios de Aztlan después de ser derrotados y expulsados de Chapultepec. Respecto al primero de estos temas, la *Relación de la genealogía* señala que el señor de Colhuacan en aquel entonces era Chalchiuhtlatonac: “A este [Cuezan] subcedió Chalchiuhtlatonac, que es seteno de Colhuacan y once de Culhúa: señoreó diez y seis años. A siete años de su reinado fueron los mexicanos a habitar a Tizapá...” (*Relación de la genealogía* 1891, 270). Esta misma información también aparece en los *Anales de Cuauhtitlan*, manuscrito en el que se puede leer que “en este año sitiaron a los mexicanos en Chapoltépec, cuando ya se habían causado muchas molestias a todos. Fueron combatidos por los colhuas de Azcapotzalco y los xochimilcas y los coyohuacas. Chalchiuhtlatónac era rey de Colhuacan” (*Anales de Cuauhtitlan* 1975, 18). Por su parte, en la *Tira de la peregrinación* aparece Coxcoxtli como *tlahtoani* de los colhuas, información que corrobora el *Códice Aubin*, que señala: “Y el señor de allí, de Colhuacan, su nombre era Coxcoxtli” (*Historia de la nación mexicana* 1963, 31). Por otro lado, y como ya se hizo notar, la *Relación de la genealogía* menciona Tizaapa como el lugar en el que se asentaron los mexicas tras su derrota. Sin embargo, las dos representaciones pictográficas que existen de este pasaje, la del *Códice Boturini* y la del *Códice Azcatitlan*, muestran a Contitlan como el lugar en el que se avicindaron los originarios de Aztlan, información que corrobora el *Códice Aubin*, el cual apunta que “se establecieron en Contitlan, allí en Tizaapan-Colhuacan” (*Historia de la nación mexicana* 1963, 32). Por su parte, los *Anales de Cuauhtitlan* puntualizan que antes de llegar a Tizaapa, los mexicas fueron asentados en Contitlan, lugar en el que permanecieron por cuatro años (*Anales de Cuauhtitlan* 1975, 22), dato que también aparece en otras tres fuentes (*Anales de Tlatelolco* 1948, 41; *Historia de la nación mexicana* 1963, 32; *Cuenta de años de don Gabriel Ayala* 1997, 225).

Esta aparente discordancia se debe a dos razones. La primera de ellas está relacionada con el hecho de que el *tlahtocayotl* de los colhuas estaba conformado por cuatro señoríos: Colhuacan, Teocolhuacan-Iztapalapa, Acatzintlitlan-Mexicaltzinco y Huitzilac-Huitzilopochco, los cuales eran

conocidos como los *nauhtecuhtli* y gobernados cada uno por un *tlahtoani* (Alvarado Tezozómoc 2021a, 403; Durán 1995, 1: 326; Sahagún 2000, lib. XII: 833). Estos cuatro señores aparecen representados en la lámina XI del *Códice Azcatitlan*. La segunda razón tiene que ver con la forma en la que se desarrolló el conflicto, ya que por razones geográficas y por la jerarquía de los *tlahtoque* colhuas, los mexicas que fueron expulsados de Chapultepec tuvieron contacto con Coxcoxtli, quien parece haber sido el señor de Teocolhuacan-Iztapalapa en aquella época.

Como se señaló líneas arriba, los *Anales de Cuauhtitlan* apuntan que fue Chalchiuhtlatonac quien retó a los guerreros de los originarios de Aztlan para que fueran a combatir a su señorío. Esta misma fuente puntualiza que “los mexicanos fueron derrotados ahí donde contendieron con los colhuas” y que en el relato de su cantar señalaron: “Va llorando (el rey) Huitzilíhuhtl; otros tres pendones en sus manos desmochados fueron en Colhuacan” (*Anales de Cuauhtitlan* 1975, 21-22). Esta información la corrobora la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, manuscrito que señala que “y estando preso [Huitzilíhuhtl] lo mataron los de Culhuacan...” (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2002, 59). Si bien es cierto que el Colhuacan que señalan estas fuentes puede referirse a los dominios de los colhuas, el hecho de que las fuentes vinculadas con este pueblo señalen a Chalchiuhtlatonac como su señor principal permite proponer que Huitzilíhuhtl murió en Colhuacan por órdenes de aquél junto con una de sus hijas (*Historia de la nación mexicana* 1963, 31; *Anales de Cuauhtitlan* 1975, 18) (figura 2).

En relación con el otro sector de los mexicas, el que permaneció en Chapultepec durante el enfrentamiento en Colhuacan y que fue atacado por los de Azcapotzalco, Tlacopan y Coyoacan, los *Anales de Tlatelolco* señalan que “el pequeño número de los que quedaron”, es decir, los que no fueron capturados, se refugiaron en “Acocolco, en medio del agua” (*Anales de Tlatelolco* 1948, 36-37). El retiro de los originarios de Aztlan a este paraje también aparece en el *Códice Aubin* (*Historia de la nación mexicana* 1963, 31), así como en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, fuente que puntualiza que “los que así escaparon y huyeron estuvieron 80 días metidos en los cañaverales y no comieron sino hierbas y culebras, llevaron consigo a Huitzilopochtli” (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2002, 59). Además, existen dos representaciones pictográficas de dicho acontecimiento, las cuales se encuentran en los códices *Boturini* y *Azcatitlan* (figura 3).

Respecto a la ubicación de Acocolco, el *Memorial breve...* señala que el nombre de este paraje era Acocolco Atzacalco, un tular “que al presente es

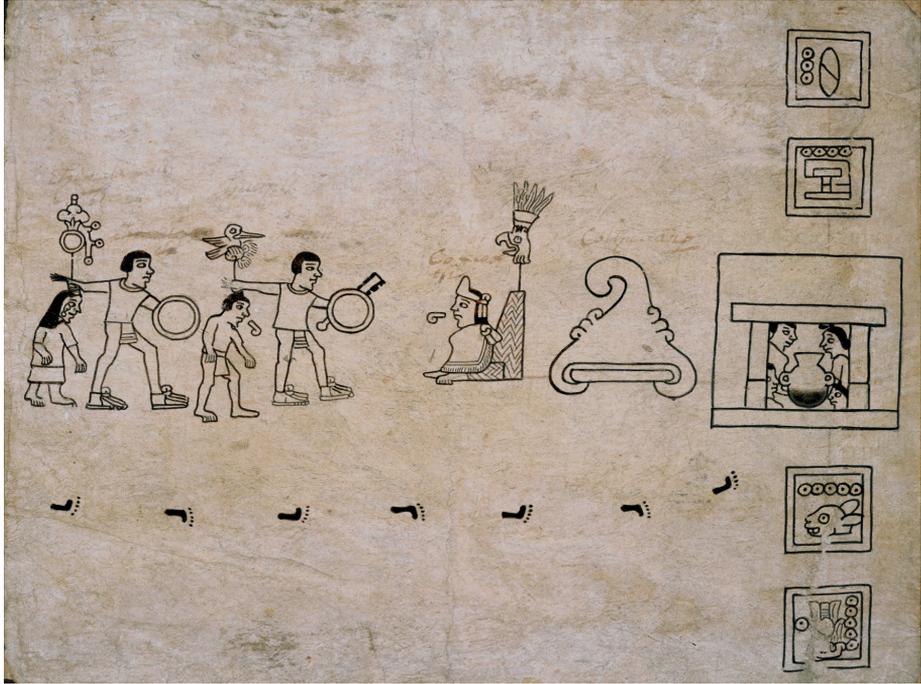


Figura 2. Sacrificio de Huitziluhuitl en Colhuacan y arribo de los mexicas a Contitlan. Lámina xxiv del *Códice Boturini (Tira de la peregrinación)*. Museo Nacional de Antropología. D. R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia

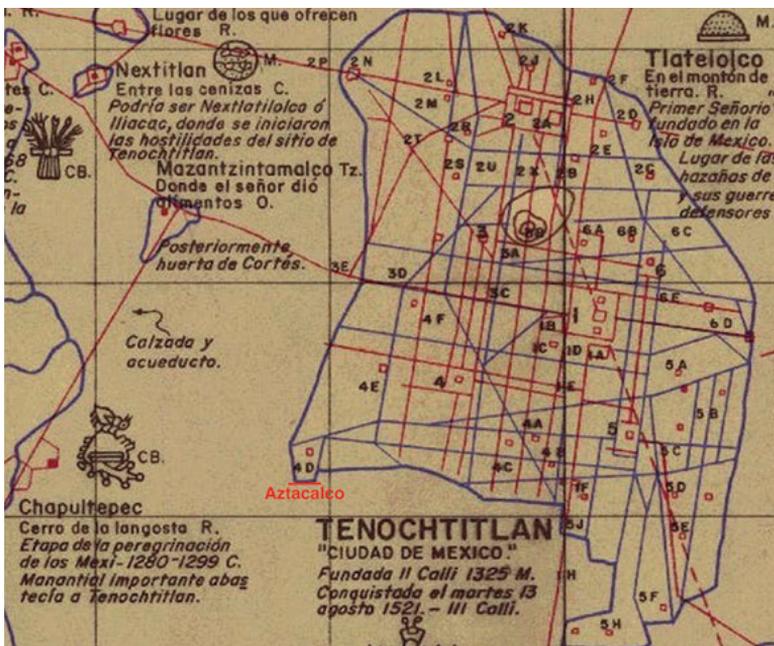
San Cristóbal Xancopincan” (Chimalpahin 1991, 145). Víctor Castillo remite este paraje a Azcapotzalco (Chimalpahin 1991, 145), ubicación que confirma José Antonio González, quien además puntualiza que Xancopincan era una isleta en la que había un manantial (González 2004, 23, 36). Sin embargo, el mismo Víctor Castillo hace referencia al Acocolco que González Aparicio ubicó en el extremo poniente de lo que a la postre se convertiría en la parcialidad de Moyotlan de Mexico-Tenochtitlan (Chimalpahin 1991, 145). Como se puede apreciar en la figura 3, este paraje se encontraba frente a Chapultepec y coincide con las descripciones de las fuentes manuscritas y pictográficas en el sentido de que era un cañaveral que estaba en medio del agua. La ubicación de este lugar permite explicar por qué los mexicas que fueron expulsados de Chapultepec tuvieron contacto con Coxcoxtli y no con Chalchiuhtlatonac, ya que el señorío de Teocolhuacan-Iztapalapa se ubica en la ladera norte del Huixachtepetl, en la ribera del lago de Texcoco, justo frente a Acocolco Atzacalco (figura 4).



a)



b)



c)

Figura 3. Mexicas en Aocolco Atzacalco. a) Fragmento de la lámina XIX del Códice Boturini (*Tira de la peregrinación*), Museo Nacional de Antropología. D. R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia; b) fragmento de la lámina x del Códice Azcatitlan, Biblioteca Nacional de Francia, tomado de Gallica; c) fragmento del *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan al comienzo de la conquista*, Luis González Aparicio y Manuel Nájera Zamora, Mapoteca “Manuel Orozco y Berra”, Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera

Tras la estancia de los originarios de Aztlan en este lugar, los *Anales de Tlatelolco* señalan que “Eztlozelopan vino a rogar; cuando vinieron a suplicar los viejos mexica a los señores Acxoquauhtli, Cuxcuxtli, Chalchuihtlatonac y Achitómetl” (*Anales de Tlatelolco* 1948, 37). De acuerdo con esta fuente, los caudillos de los originarios de Aztlan, Iztac Chiauhtototl, Auexotl y Tenatzin, habrían enviado a este mensajero a que fuera a “rogar a los señores de Colhuacan”, ya que habría dicho: “La gente se quedó en medio del agua, sufre y está en la miseria, permitidnos encender el fuego, permitidnos limpiar, permitidnos entrar con ellos, los señores (de Colhuacan)” (*Anales de Tlatelolco* 1948, 37). Este diálogo entre los mexicas y los cuatro *tlahtoque* de los colhuas aparece representado en la lámina xi del *Códice Azcatitlan*, fuente en la que se puede apreciar a los originarios de Aztlan que cargan su bulto sagrado y dialogan con Coxcoxtli. Esta escena también aparece en la *Tira de Tepechpan*, documento en el que se representó la derrota de los originarios de Aztlan en Chapultepec, su estancia en Acocolco y la escena en la que Tenoch le entrega las reliquias de su deidad a Coxcoxtli en señal de sumisión.

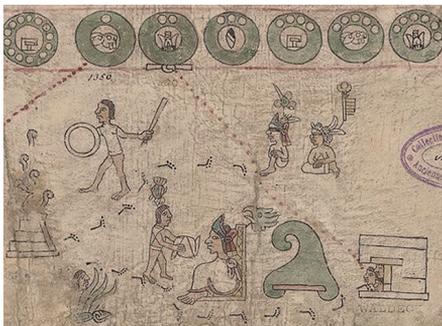
Como ya se hizo notar, tanto las representaciones pictográficas como un significativo número de fuentes manuscritas señalan que los mexicas fueron establecidos en Contitlan, paraje que de acuerdo con la investigación de José Fernando Ezequiel de León se encontraba en Colhuacan (León 2011, 128). Fue después de la estancia de cuatro años en ese lugar cuando los originarios de Aztlan fueron reubicados en Tizaapa, paraje que también de acuerdo con de León y con el Plano de González Aparicio se ubicaba a las afueras de Teocolhuacan-Iztapalapa (figura 5).

El tránsito de Contitlan a Tizaapa lo señalan puntualmente los *Anales de Cuauhtitlan*, manuscrito en el que se puede leer que un año después de haber sido asentados con Contitlan, en 11 Acatl, que corresponde a 1243 en la cuenta cristiana, “los buscó [a los mexicas] Chalchuihtlatónac, rey de Colhuacan, en tiempo en el que le espantaron mucho los xochimilcas”. Líneas adelante este mismo manuscrito apunta que en 13 Calli, 1245, “fueron asentados los mexicas en Atiçapan, por orden de Chalchuihtlatónac, rey de Colhuacan, después que guerrearon bien y vencieron en Xochimilco” (*Anales de Cuauhtitlan* 1975, 22).

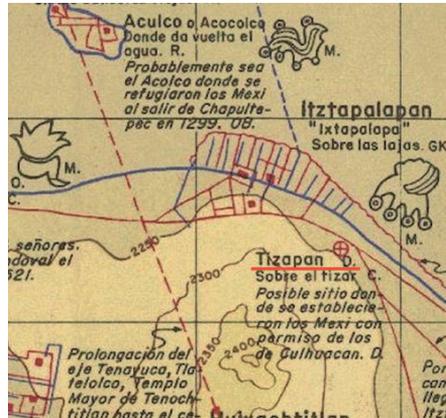
Por otro lado, a pesar de que los *Anales de Cuauhtitlan* señalan que durante esta batalla ocurrió el famoso episodio en el que los mexicas le cortaron las orejas a sus cautivos (*Anales de Cuauhtitlan* 1975, 22), las fuentes pictográficas sugieren que hubo dos enfrentamientos contra Xochimilco y que fue en el segundo de ellos en el que tuvo lugar la hazaña de los



a)



b)



c)

Figura 5. Mexicas a Colhuacan. a) Fragmento de la lámina xi del *Códice Azcatitlan*, Biblioteca Nacional de Francia, tomado de Gallica; b) fragmento de la lámina iv de la *Tira de Tepechpan*; c) fragmento del *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan al comienzo de la conquista*, Luis González Aparicio y Manuel Nájera Zamora, Mapoteca “Manuel Orozco y Berra”, Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera

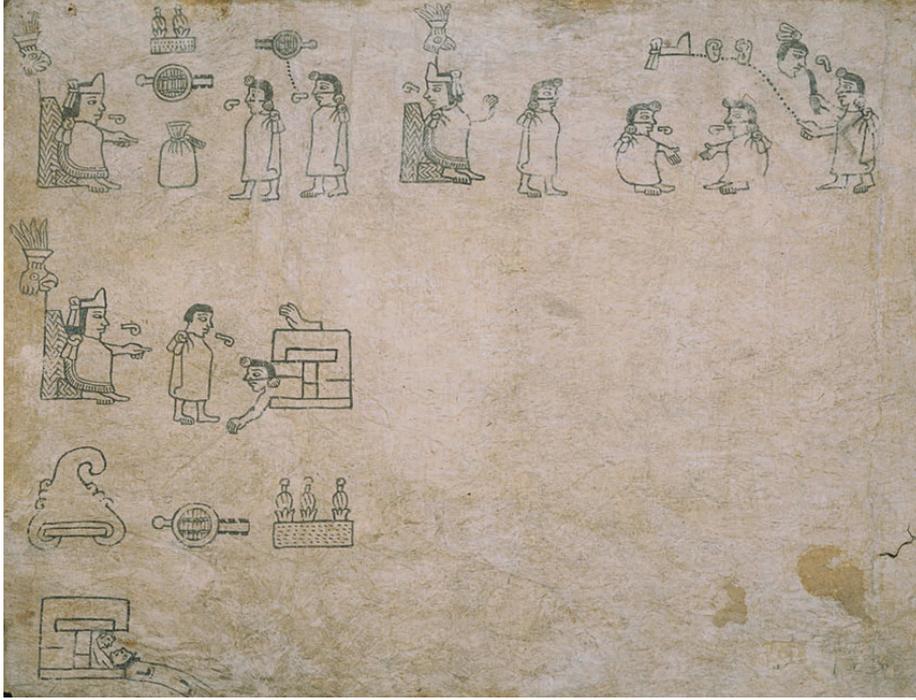
originarios de Aztlan. En primer lugar, en la lámina XXI del *Códice Boturini* se puede apreciar, de abajo hacia arriba, el glifo de una casa que representa a los mexicas en Contitlan, arriba de la cual aparece el glifo que simboliza la guerra entre los colhuas y los xochimilcas. Después, en la misma secuencia ascendente, se puede apreciar otra casa que sugiere la estancia de los mexicas

en Tizaapa y el llamado de Coxcoxtli para un segundo enfrentamiento con los de Xochimilco. Finalmente, en la parte superior de esta lámina aparece la escena en la que el señor de Teocolhuacan-Iztapalapa se niega a darles rodela a los originarios de Aztlan y éstos se ponen de acuerdo para cortarle las orejas a sus cautivos, episodio que aparece descrito en el *Códice Aubin* (*Historia de la nación mexicana* 1963, 33-34) (figura 6).

Por su parte, en el costado inferior izquierdo de la lámina x del *Códice Azcatitlan* se puede apreciar, justo frente al glifo de Contitlan, a dos guerreros, uno de ellos de Colhuacan, escena que parece representar el primer enfrentamiento contra Xochimilco. Por otro lado, en la parte superior derecha de esta misma lámina se ve una conversación entre un colhua y un xochimilca y, debajo de ellos, está representada la hazaña de los mexicas, ya que aparece un guerrero xochimilca acompañado de cuatro banderas, así como de una glosa en náhuatl que dice: “Se hicieron prisioneros xochimilcas, fueron vencidos ochenta” (*maltique xochimillca inic polhuhque nauhtecpa(n)tin*) (*Codex Azcatitlan* 1995, 88).

Tanto en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* como en el *Códice Aubin* existe información a través de la cual es posible dar sentido a la conversación entre los colhuas y xochimilcas que aparece representada en la parte superior izquierda de la lámina x del *Códice Azcatitlan*. En la primera de estas fuentes se puede leer que tras recibir el llamado de Coxcoxtli para combatir a los xochimilcas, los mexicas creyeron “que lo decían por tomarles sus mujeres [y] enviaron diez mexicanos nomás a la guerra con ellos, y los demás quedáronse en sus casas, las cuales tenían en Tizaapan” (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2002, 61-63). Por su parte, el *Códice Aubin* señala que tras la hazaña de los originarios de Aztlan, Coxcoxtli habría dicho: “Son inhumanos los mexica. ¿Cómo hicieron lo que yo les di de tarea? Pues solamente me burlé de ellos” (*Historia de la nación mexicana* 1963, 35) (figura 6). Estas líneas, sumadas a la negativa del señor de Teocolhuacan-Iztapalapa para darles rodela, sugieren que el propósito de los colhuas era que los xochimilcas acabaran con los originarios de Aztlan, los cuales sospecharon que se trataba de una celada, tal como había sucedido en Chalultepec, razón por la cual sólo enviaron a algunos de sus guerreros.

Tras este episodio, los *Anales de Tlatelolco* sugieren que los señores de los colhuas decidieron expulsar a los mexicas de sus dominios. Este manuscrito señala que los *tlahtoque* de Colhuacan habrían dicho: “Que (notables) gentes son estos mexica. Que no lo oigan. ¡Oh colhuaque!, aniquilemoslos. Y así lo convinieron” (*Anales de Tlatelolco* 1948, 41).



a)



b)

Figura 6. Conflictos con los xochimilcas. a) Lámina xxI del *Códice Boturini* (*Tira de la peregrinación*), Museo Nacional de Antropología, D. R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia; b) lámina XI del *Códice Azcatitlan*, Biblioteca Nacional de Francia, tomado de Gallica

La *Relación de la genealogía* indica que desde su arribo a Tizaapa los mexicas se encontraban muy oprimidos, ya que “como estaba junto á la ciudad no osaban tener en público su Dios, que traían consigo la imagen, y enterráronlo so la tierra, y aun dicen que en el lodo...” (*Relación de la genealogía* 1892, 273). Esto mismo apunta la *Historia de los señores chichimecos...* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, manuscrito en el que se puede leer “que los traían muy oprimidos el rey de los culhua, haciendo trabajar no solamente la gente común, sino una los capitales y cabezas de ellos [...] y no agradéciéndose los servicios que hacían demás de haberlos liberado de los xochimilcas...” (Alva Ixtlilxochitl 1975, 310). Sin embargo, las humillaciones más grandes que los colhuas le hicieron a los originarios de Aztlan ocurrieron después del segundo enfrentamiento con los de Xochimilco. El *Códice Aubin* registra que, tras su gesta, los mexicas conservaron cuatro cautivos xochimilcas que no le mostraron a Coxcoxtli y levantaron un pequeño templo para su deidad en Tizaapa (*Historia de la nación mexicana* 1963, 35). Ésta y otras seis fuentes apuntan que al concluirlo los originarios de Aztlan le solicitaron al señor de Teocolhuacan-Iztapalapa que les diera “una cosita como corazón” para su altar (*Historia de la nación mexicana* 1963, 35; *Anales de Tlatelolco* 1948, 40; *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2002, 63; Chimalpahin 1997, 42; *Memoria yn inhualaliz Mexica Azteca* 1997, 31; *Historia. o chronica y con su Calendario Mexicana de los años* 1997, 207; *Cuenta de años de don Gabriel Ayala* 1997, 225).

De acuerdo con el *Códice Aubin*, Coxcoxtli habría aceptado la solicitud de los mexicas y les habría pedido a sus sacerdotes que les hicieran un “corazón de estiércol y pelos, más un pájaro bobo”, el cual fue puesto durante la noche en el sagrario de los originarios de Aztlan (*Historia de la nación mexicana* 1963, 36). Esta información también aparece en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, manuscrito en el que se puede leer que “los de Colhuacan echaron paja y suciedad en el templo burlando[se] de los mexicanos” (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2002, 63). El *Códice Aubin* también señala que los originarios de Aztlan se entristecieron mucho al ver el “corazón” que les habían puesto en su altar y no tuvieron más remedio que derribar este último. Sin embargo, se dieron a la tarea de levantar otro, al que, una vez concluido, le ofrendaron “huizache y ramas de abeto” (*Historia de la nación mexicana* 1963, 36). Esta misma fuente apunta que tras ello, los mexicas invitaron a los señores de los colhuas a una ceremonia, a la cual, de acuerdo con los *Anales de Tlatelolco*, “únicamente vino Coxcoxtli” (*Anales de Tlatelolco* 1948, 40). El *Códice Aubin* puntualiza

que en la presencia del señor de Teocolhuacan-Iztapalapa los originarios de Aztlan sacrificaron a los cautivos que habían conservado “y encima, sacaron fuego nuevo” (*Historia de la nación mexicana* 1963, 36-37). La ofrenda de los xochimilcas aparece representada en la parte superior derecha de la lámina x del *Códice Azcatitlan*, imagen que está acompañada por una glosa en náhuatl que dice “allí murieron, se bañaron (ritualmente) los xochimilcas” (*oncan mique maltique Xochimilca*) (*Codex Azcatitlan* 1995, 90). Por su parte, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* señala que los mexicas llevaron a cabo un sacrificio más, el de una mujer; en este texto se puede leer: “Entonces los de México [tomaron una doncella] que se llamaba Ahuemtzin, y la sacrificaron a Huitzilopochtli, y con una pierna de ella ensangrentaron las paredes” (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2002, 63). El *Códice Aubin* apunta que esta ceremonia molestó a Coxcoxtli, quien en ese momento habría decidido expulsar a los mexicas de sus dominios: “Cuando así sucedió, estaba enojado Coxcoxtli. Dijo él: ‘¿Quiénes son estos inhumanos? ¡Echadlos!’” (*Historia de la nación mexicana* 1963, 37).

Por su parte, los *Anales de Tlatelolco* hacen notar que, tras este acontecimiento, Coxcoxtli envió a sus mensajeros a avisarle a los mexicas que serían atacados: “Yo os hago saber que esta noche seréis aniquilados, yo, que lo tengo en la mano (lo sé exactamente). De modo que tal vez debéis obrar de esta forma: en cuanto anochezca, idos” (*Anales de Tlatelolco* 1948, 42). En este sentido, en la *Historia de los señores chichimecos* se puede leer que los originarios de Aztlan “salieron huyendo una noche, porque les quisieron matar todos los colhuas...”, pasaje que también aparece en otras cinco fuentes (Alva Ixtlilxóchitl 1975, 310; *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2002, 63; *Cuenta de años de don Gabriel Ayala* 1997, 227; *Memoria yn inhualaliz Mexica Azteca* 1997, 31; Chimalpahin 2003a, 131; Chimalpahin 2003b, 43).

Respecto a la salida de los mexicas de los dominios de los colhuas, el *Codice Aubin* señala que tras ser perseguidos se dirigieron a Acatzintitlan; más tarde a Nexticpac, Iztacalco, Zoquiapan y finalmente llegaron a Mexico-Tenochtitlan, en donde se instalaron definitivamente (*Historia de la nación mexicana* 1963, 37-39). La primera parte de este periplo parece representada en la lámina x del *Códice Azcatitlan*, escena que está acompañada por un par de glosas en náhuatl que dicen: “Vinieron atravesando con escudos los mexicas, se vistieron con la planta amoxtli cuando los vinieron siguiendo” (*hualchimalpanoque in mexica amoxtli quimoquentique ycuac quihualtotocaque*); la segunda, muy breve, apunta: “Los culhuas siguen a la gente” (*culhuque tetoca*) (*Codex Azcatitlan* 1995, 90) (figura 7).

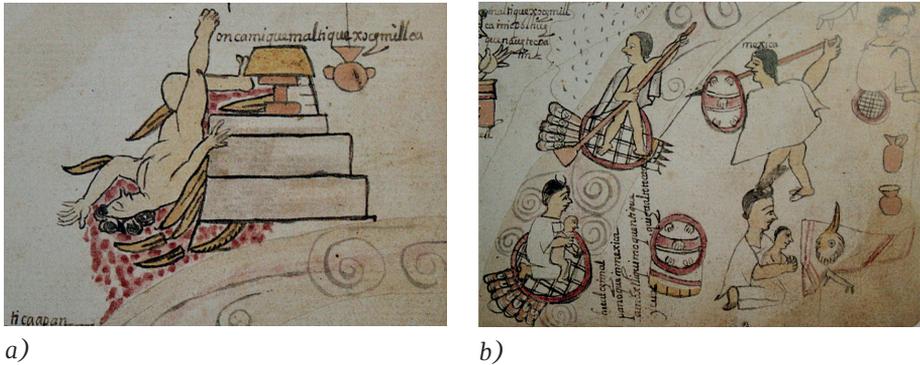


Figura 7. Expulsión de los mexicas de Teocolhuacan-Iztapalapa.
 a) Fragmento de la lámina XI del *Códice Azcatitlan*; b) fragmento de la lámina XI del *Códice Azcatitlan*, Biblioteca Nacional de Francia, tomado de Gallica

Respecto a este pasaje, Robert Barlow apuntó: “El incidente debe referirse a la expulsión de los mexicas de Colhuacan, *después de que el rey de ese centro descubrió que habían sacrificado a su hija*” (*Codex Azcatitlan* 1995, 76).¹ Como es claro, esta escena fue interpretada a la luz de los datos que arroja la *Crónica X*, ya que ni en el *Códice Azcatitlan* ni en ningún otro documento pictográfico existe alguna representación o referencia al supuesto sacrificio de la hija del *cuauhtlahtoani* colhua.

Una vez de vuelta en los islotes del lago, la *Historia de los señores chichimecos* señala que los originarios de Aztlán “acordaron de ir a ver a Aculhua rey de Azcapotzalco, en cuya laguna y tierras ellos estaban para darle obediencia...” (Alva Ixtlilxóchitl 1975, 310-311). Por su parte, los *Anales de Cuauhtitlan* apuntan que “fueron unos colhuas a prevenir a los mexicanos, que los habían de combatir; pero sólo fueron a caer en manos de éstos, que les arrancaron el corazón y nada de ellos dejaron” (*Anales de Cuauhtitlan* 1975, 23). En esta misma línea, el *Códice Aubin* puntualiza que fue a Chichilquahuitl, “capitan de Colhuacan”, a quien “aún vivo, le pusieron dentro de su altar; lo hicieron como corazón [del altar]” (*Historia de la nación mexicana* 1963, 41). Fue así como los mexicas vengaron parte de las humillaciones sufridas durante su estancia en los dominios de los colhuas y conservaron el lugar que se convertiría en su residencia definitiva (figura 8).

¹ Las cursivas son mías.

Por otro lado, respecto a la llegada de Ilancueitl y el joven Acamapichtli a Mexico-Tenochtitlan, las fuentes que integran el “Grupo de la *Tira de la peregrinación*” no aportan ningún detalle sobre este acontecimiento, sólo dan noticia del arribo del noble colhua a los islotes del lago. En el *Códice Aubin* se puede apreciar con claridad este vacío, ya que en esta fuente se narra generosamente la llegada de los mexicas a Tenochtitlan, lo sencillas que eran sus casas y la forma en la que empezaron a pescar con red. Inmediatamente después de eso y con una distancia de más de cien años, del 2 Tecpatl que corresponde a 1260, fecha en la que habrían levantado su altar, al año 1 Tecpatl, que de acuerdo con la *Tercera relación* de Chimalpahin, corresponde 1376 (Chimalpahin 1997, 103), el *Códice Aubin* sólo señala: “Dió principio el reinado de Acamapichtli. En el año 1 Tecpatl se puso a reinar” (*Historia de la nación mexicana* 1963, 41-42). En contraste, las fuentes vinculadas con el *Códice Colhuacan* proporcionan información detallada sobre este suceso, el cual también figura en documentos de distintas tradiciones historiográficas, tanto manuscritos como pictográficos.

De acuerdo con estas fuentes, la llegada de Acamapichtli a Mexico-Tenochtitlan ocurrió en el marco de una lucha interna entre dos sectores de la nobleza colhua que culminó en el año 1336 con el asesinato del señor de Colhuacan, Huehue Acamapichtli. La *Relación de la genealogía* señala al respecto: “El treceno y diez y sieteno de Culhúa se decía Acamapichi: vivió doce años. Este fué el último que señoreó de los de Culhúa legítimamente, estando el pueblo de Culhuacán en su prosperidad, el cual fué muerto de los suyos á traición; y se hizo Señor, sin venirle el señorío, uno llamado Achitomete el segundo de este nombre” (*Relación de la genealogía* 1892, 271). Esta misma información aparece en los *Anales de Cuauhtitlan*, fuente en la que se puede leer: “En este año Achitómetl dio muerte al rey de Colhuacan, que era llamado Acamapichtli. Después que le dio muerte, se asentó Achitómetl” (*Anales de Cuauhtitlan* 1975, 29). Los documentos indican que el conflicto entre los *pipiltin* colhua giró en torno a la sucesión del señorío, debido a que del matrimonio entre Acamapichtli e Ilancueitl no hubo hijos (*Relación de la genealogía* 1892, 273), ya que la *cihuapilli* colhua era “estéril e infecunda” (Durán 1995, 99). En estas circunstancias, la *Relación de la genealogía* señala que Ilancueitl y Huehue Acamapichtli adoptaron a un niño, el cual “era hijo de un principal de su linaje á quien venía el señorío, llamado Xilechoz: aqueste por ser pariente propinco le tenía y criaba por su hijo para heredar el señorío después de su muerte, y llamáronle Acamapichilitli como á su padre adotivo” (*Relación de la genealogía* 1892,



Figura 9. Linaje de Ilancueitl y Atotoztli.
Fragmento de la lámina III del *Códice Xolotl*, Biblioteca Nacional
de Francia, tomado de Gallica

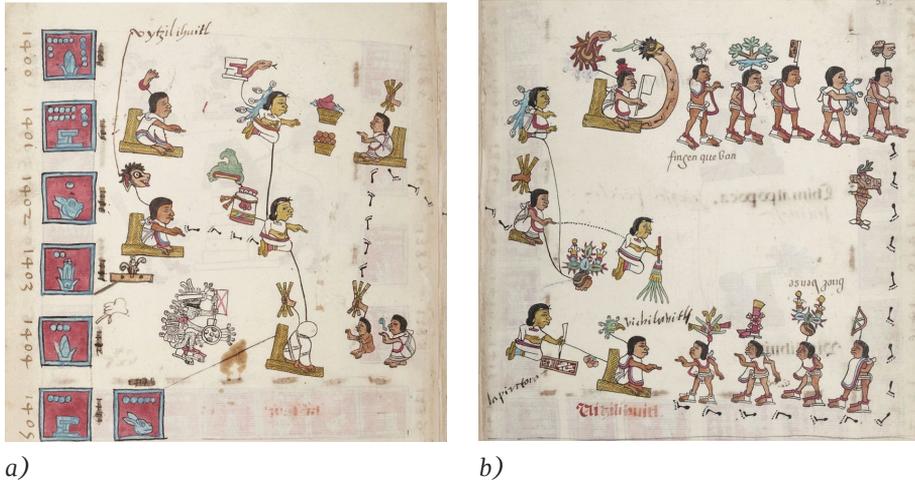
273-274). Las fuentes vinculadas con el *Códice Colhuacan* sugieren que esto no fue bien visto por otro sector de la nobleza colhua, aquél encabezado por Achitometl, que, de acuerdo con la lámina III del *Códice Xolotl*, era el padre de Ilancueitl (figura 9).

Es posible que Achitometl fuera el gobernante de alguno de los cuatro señoríos de los colhuas y que, debido a que uno de sus descendientes no iba a heredar el *tlahtocayotl*, organizara una rebelión en el año 13 Tecpatl, 1336, la cual culminó con el asesinato de Huehue Acamapichtli. Los *Anales de Cuauhtitlan* sugieren que el usurpador del señorío de Colhuacan recurrió a los mexicas como mercenarios, ya que en esta fuente se puede leer que el mismo año en el que organizó la revuelta “llamó cautelosamente a los mexicanos” (*Anales de Cuauhtitlan* 1975, 29).

Una vez consumado el magnicidio, la *Relación de la genealogía* señala que “dicho Achitometl segundo de este nombre, quiso matar también á su mujer

llamada Ilancueyte. Sintiendo ella aquesto salióse una noche de su palacio con cuatro mujeres, y fué en una canoa á manera de barca á Coatlychá, tres leguas de ahí, y llevó consigo un niño que ella y su marido habían prohijado” (*Relación de la genealogía* 1892, 273). Líneas adelante, esta misma fuente apunta que “llegados á Cuatlichán pasados cuatro días viniéronse á México: fueron bien recibidos de los mexicanos, que ya eran alguna copia de gente, y holgáronse con el niño por ser de linaje” (*Relación de la genealogía* 1892, 274). En relación con el periodo que habrían pasado Ilancueitl y el joven Acamapichtli en Coatlinchan antes de su arribo a Mexico-Tenochtitlan, el manuscrito *Origen de los mexicanos* puntualiza: “Fué después de doce años que había que era muerto el primero Acamachogci, el viejo, y a la sazón era Acamapici el mancebo en México amado de todos, é casóse con la dicha Ilancuythl é no ovo hijos” (*Origen de los mexicanos* 1892, 295). Este periodo lo confirma la cronología de los *Anales de Cuauhtitlan*, fuente que señala que el asesinato de Huehue Acamapichtli se dio en el año 13 Tecpatl, mientras que el arribo del joven Acamapichtli ocurrió en 13 Calli, fecha en la que “fue traído Acamapichtli a Tenochtitlan” (*Anales de Cuauhtitlan* 1975, 29, 31).

El pasaje que se acaba de reconstruir aparece representado en las láminas 29v y 30r del *Códice Telleriano-Remensis*. Como se puede apreciar en la figura 10, en la parte inferior izquierda de la lámina 29v se puede identificar con claridad a los dos Acamapichtli, cuyo nombre significa “puñado de cañas”. La escena muestra la muerte de Huehue Acamapichtli, el cual reposa totalmente cubierto por una sábana mortuoria sobre su *icpalli*; frente a él se encuentra el joven Acamapichtli representado en su infancia. Una línea negra enlaza a Huehue Acamapichtli con Ilancueitl, cuyo nombre significa “falda vieja” o “falda de anciana” y cuyo glifo está representado junto al de Colhuacan. Una línea más enlaza a Ilancueitl con Atotoztli, que a su vez está conectada con el glifo de Coatlinchan. Como ya se hizo notar, la lámina II del *Códice Xolotl* señala que Atotoztli era la hermana de Ilancueitl y que contrajo matrimonio con Huetzin en Coatlinchan, por lo que se entiende por qué Ilancueitl y el joven Acamapichtli se refugiaron en ese señorío. El pasaje se completa con el andar del joven Acamapichtli, que primero se dirige a Coatlinchan en donde es representado con mayor edad y en una escena que simboliza una unión matrimonial, la cual debe representar el vínculo con Ilancueitl, ya que la *Relación de la genealogía* indica que el joven Acamapichtli “casóse con la dicha Ilanqueyte, mujer de Acamapich el viejo” (*Relación de la genealogía* 1892, 275). Por último, Ilancueitl y Acamapichtli se dirigen a Tenochtitlan, en el centro y a la izquierda de la



a)

b)

Figura 10. Arribo de la nobleza colhua a Mexico-Tenochtitlan. a) Lámina 29v del *Códice Telleriano-Remensis*; b) lámina 30r del *Códice Telleriano-Remensis*, Biblioteca Nacional de Francia, tomado de Gallica

lámina 30r, cuyo símbolo se puede distinguir con claridad: un nopal sobre una roca. Aquí Acamapichtli aparece unido con una línea punteada con una mujer que lleva una escoba, vínculo que representa la unión matrimonial entre él y una mujer mexicana.

De acuerdo con la *Séptima relación* y el manuscrito titulado *Various Tenochca-Culhuaque Lineages*, la esposa mexicana de Acamapichtli fue Xocatlamihuatzin, hija de Acacihltli, uno de los fundadores de Tenochtitlan (Chimalpahin 2003b, 69-71; *Various Tenochca-Culhuaque Lineages* 1997, 82-85). En este sentido, la *Relación de la genealogía* señala que “su mujer principal de aqueste Acamapichi dicen que era de los mexicanos: debió de ser concierto ó capitulación entre él y los mexicanos por emparentar y por hacer Señor al hijo de aquesta, como lo hicieron después” (*Relación de la genealogía* 1892, 276).

El manuscrito *Origen de los mexicanos* sugiere que esta alianza matrimonial entre el sector de la nobleza colhua derrocado y los originarios de Aztlan tenía el propósito de que estos últimos apoyaran militarmente a los primeros para derrocar a Achitometl, ya que en esta fuente se puede leer: “Otros dicen que los mexicanos, viéndole desfavorecido [a Achitometl] é que no tenía espaldas en los chichimecas, fueron sobre él, y entonces se fue huyendo á la ciudad é destruyéronla” (*Origen de los mexicanos* 1892, 295).

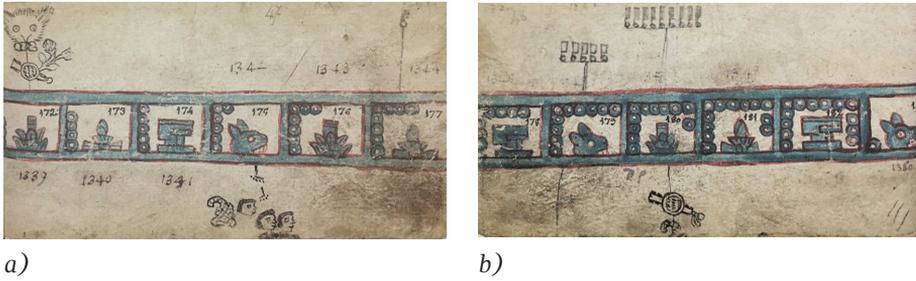


Figura 11. Diáspora de los colhuas y derrota de Achitometl. a) Lámina 47 del *Códice Mexicanus*; b) lámina 48 del *Códice Mexicanus*, Biblioteca Nacional de Francia, tomado de Gallica

Los *Anales de Cuauhtitlan* señalan que esta ofensiva aconteció en 11 Acatl, 1347, ya que en esa fecha “murió Achitómetl, que era rey de Colhuacan” (*Anales de Cuauhtitlan* 1975, 29). Además de que los acolhuas de Coatlinchan se situaron del lado del joven Acamapichtli y del sector de la nobleza colhua derrocado, por lo que no respaldaron a Achitometl, los *Anales de Cuauhtitlan* insinúan que la ofensiva de los mexicas contra Colhuacan no encontró gran resistencia, debido a que el asesinato de Huehue Acamapichtli y la ascensión de un *tlahtoani* ilegítimo en Colhuacan provocaron una dispersión progresiva de sus habitantes, quienes se mudaron a los señoríos más importantes del valle, principalmente a Cuauhtitlan. En este manuscrito se puede leer: “La causa porque se desbarataron los colhuas, no fue porque hubieran sido vencidos, sino porque se alborotaron y por eso se destruyeron. Por este tiempo vinieron aquí a Cuauhtitlan los colhuas y los mexicatzincas. Se ha dicho que así que murió Achitómetl, se despobló la ciudad de Colhuacan” (*Anales de Cuauhtitlan* 1975, 29).

Estos dos acontecimientos, la diáspora de los colhuas y la derrota de Achitometl, aparecen ilustrados en el *Códice Mexicanus*. En la lámina 47 de este documento se puede ver en el año 6 Tochtli, 1342, el símbolo de Colhuacan, tres cabezas de personas, así como unos pies que salen de ahí, lo cual parece ser una referencia a la diáspora de los colhuas de sus ciudades. Además, en la lámina 48, exactamente en el mismo año en el que los *Anales de Cuauhtitlan* registran que se perdió Colhuacan, es decir, en el año en el que se organizó la ofensiva contra Achitometl, se encuentra señalado, debajo del glifo 11 Acatl, que corresponde al año 1347, un *macuahuitl* y un escudo, imágenes que simbolizan una conquista, ello encima de un cero torcido, símbolo de Colhuacan (figura 11).

Finalmente, como se señaló líneas arriba, dos años después de la derrota de Achitometl, Acamapichtli arribó a los islotes del lago, para un año más tarde, en 1350, ser asentado como señor de los colhuas en Mexico-Tenochtitlan (*Anales de Cuauhtitlan* 1975, 31) (figura 12).

Conclusiones

Como ha quedado claro en este trabajo, la versión de la historia que tiene como columna vertebral al *Códice Colhuacan* y los anales mexicas, además de ser congruente entre sí, encuentra respaldo en los documentos vinculados con las tradiciones historiográficas de otros pueblos, como la de los tlatelolcas y la de los chichimecas del Acolhuacan. Esta historia presenta una trama compleja que involucra elementos característicos de las sociedades antiguas, como lo son las disputas palaciegas por el poder, las alianzas matrimoniales y la forma en la que se establecían las relaciones entre pueblos gobernados por nobles y aquellos liderados por caudillos. Por su parte, la narración de la *Crónica X*, además de provenir de un solo documento y no encontrar respaldo en ningún manuscrito o códice, contiene una serie de contradicciones respecto a las costumbres sociales y políticas de los pueblos de aquella época. Las características de estas dos versiones, sumadas al hecho de que el relato que se desprende del *Códice Colhuacan* señala que a Mexico-Tenochtitlan arribó el sector de la nobleza colhua derrocado tras la rebelión de Achitometl, son indicios significativos que apuntan en el sentido de que la narración de la *Crónica X* pudo haber sido la historia reformada en tiempos de Itzcoatl. Este nuevo relato pudo haber tenido el propósito de lograr la unidad en el interior de Mexico-Tenochtitlan, razón por la cual la nobleza colhua trató de eliminar los pasajes más penosos de la historia mexicana, en particular las humillaciones que sufrieron tras su estancia en Teocolhuacan-Iztapalapa. Además, la nueva historia habría integrado una serie de elementos orientados a fortalecer los vínculos entre los dos pueblos, como es el caso del parentesco entre colhuas y mexicas, tanto en el nivel del pueblo como en el de la nobleza.

Por otro lado, es posible sugerir que el *Códice Boturini* es un documento prehispánico o una reproducción de uno de los códices mutilados en tiempos de Itzcoatl, ya que su relato termina de forma abrupta justo cuando inician los pasajes más dolorosos acontecidos en el tránsito de los mexicas por los dominios de los colhuas. Además, es posible proponer que la primera parte del *Códice Aubin*, la que va del inicio de la migración de los aztecas-mexicas

a su arribo a Mexico-Tenochtitlan, es una transcripción de un libro histórico mexica que sobrevivió a la *quema de códices*, pues contiene el registro de los penosos episodios que sufrieron los originarios de Aztlan en su paso por Teocolhuacan-Iztapalapa, los mismos que figuran en los *Anales de Tlatelolco*. Además, como se hizo notar en este trabajo, el *Códice Aubin* tiene un vacío de más de cien años, lo cual es un indicio que apunta en el sentido de que el relato prototípico de la *Tira de la peregrinación* se extendía hasta el arribo de los mexicas a Mexico-Tenochtitlan. A partir de ello, es posible sugerir que el documento completo habría tenido una o dos láminas más, en las cuales se habría registrado el resto de la estancia de los mexicas en Colhuacan y su arribo a los islotes del lago. Este sería el “Códice X” o “Códice Y” propuesto por María Castañeda de la Paz.

Finalmente, es posible sostener que la versión más apegada a la historia oficial de Mexico-Tenochtitlan, la cual incluiría la reescritura del devenir de los mexicas elaborado en tiempos de Itzcoatl, se encuentra en las obras que se le pueden atribuir a Hernando Alvarado Tezozomoc, en particular en la primera parte de la *Crónica mexicáyotl* y en la *Crónica mexicana*. Sin embargo, esto no quiere decir que las obras atribuidas a Tezozomoc no sean historias de síntesis ni que contengan únicamente el relato oficial del devenir de los tenochcas: si bien es cierto que en estos manuscritos aparece la reelaboración de la historia de los originarios de Aztlan, también hay episodios que conciernen a la historia de la nobleza colhua, como aquellos ocurridos tras el arribo de Ilancueitl y Acamapichtli a los islotes del lago. Por esta misma razón es posible sumarse a quienes sugieren que el autor de la *Crónica X* no es otro que el mismo Hernando Alvarado Tezozomoc, ya que el manuscrito que se cree perdido es una historia de síntesis y la información que contiene, la misma que aparece en la obra de Tezozomoc, apunta a ser la historia oficial del Mexico-Tenochtitlan, la cual sólo pudo haber sido recogida por alguien como el descendiente de la nobleza tenochca, quien habría tenido acceso a los documentos y a los relatos que le permitieron reconstruir la narración que aparece en sus obras.

Bibliografía

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. 1975. *Historia de los señores chichimecos hasta la venida de los españoles*. 1975. En *Obras históricas*, edición de Edmundo O’Gorman, tomo I, 289-381. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 2021a. *Crónica mexicana. Manuscrito Kraus 117*, edición de José Rubén Romero Galván y Gonzalo Díaz-Migoyo. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando de. 2021b. *Crónica mexicáyotl, obra histórica de Hernando de Alvarado Tezozómoc, editada por Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuānitzin, 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.
- Anales de Cuauhtitlan*. 1975. En *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*, editado y traducido por Primo F. Velázquez, 1-118. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Anales de Tlatelolco. Unos Annales históricos de la nación mexicana y Códice de Tlatelolco*. 1948. Edición de Heinrich Berlin y Robert H. Barlow. México: Antigua Librería Robledo de José Porrúa e Hijos.
- 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 (7): 65-78.
- Boone, Elizabeth Hill. 1991. "Migration Histories as Ritual Performance." En *To Change Place. Aztec Ceremonial Landscape*, edición de David Carrasco, 121-151. Boulder: University of Colorado.
- Boturini Benaduci, Lorenzo. 1999. "Catálogo del museo histórico indiano." En *Idea de una nueva historia general de la América septentrional*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Castañeda de la Paz, María. 1997. "Los códices históricos mexicas. El Códice Azcatitlan." *Estudios de Historia Social y Económica de América*, 14: 273-299.
- 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. <https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.2008.189>.
- Castañeda de la Paz, María. 2009. "Itzcóatl y los instrumentos de su poder." *Estudios de Cultura Náhuatl* 40: 115-147.
- Castañeda de la Paz, María. 2013. *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio. Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII-XVI)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Castañeda de la Paz, María, y Ricardo Valdez Vázquez. 2020. "La historia detrás de los Anales de Cuauhtitlan." *Estudios de Cultura Náhuatl* 60: 121-159.
- Chimalpahin Cuauhtlehuānitzin, Domingo Francisco. 1991. *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, edición de Víctor M. Castillo Farreras.

- México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco. 1997. *Primer Amoxtili Libro. 3ª relación de las Diferentes historias originales*, edición de Víctor M. Castillo Farreras. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco. 2003a. *Primera, segunda, cuarta quinta y sexta relaciones de las Diferentes historias originales*, edición de Víctor M. Castillo F., Josefina García Quintana, Silvia Limón y Miguel Pastrana. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco. 2003b. *Séptima relación de las Diferentes historias originales*, edición de Josefina García Quintana. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Clavijero, Francisco Xavier. 1853. *Historia antigua de Mejico*. México: Imprenta de Juan R. Navarro.
- Códice Azcatitlan*. Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits. Mexicain <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84582686?rk=21459;2> [Consultado el 22 de agosto de 2020].
- Codex Azcatitlan*. 1995. Edición de Robert H. Barlow. París: Bibliothèque Nationale-Société des Americanistes.
- El Códice Mexicanus* 2019. Edición de María Castañeda de la Paz y Michelle R. Oudijk. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Filológicas/El Colegio Mexiquense/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca.
- Códice Boturini (Tira de la peregrinación)*. Museo Nacional de Antropología. D. R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia, <https://www.codices.inah.gob.mx/pc/index.php> [Consultado el 22 de agosto de 2020].
- Codice Mendoza*, MS. Arch. Selden. A. 1, Biblioteca Bodleiana, Universidad de Oxford, <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/2fea788e-2aa2-4f08-b6d9-648c00486220/surfaces/68210492-1fd1-499e-acee-188fa1226ca1/#> [Consultado el 22 de agosto de 2020].
- Códice Telleriano-Remensis*. Biblioteca Nacional de Francia, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8458267s> [Consultado el 22 de agosto de 2020].
- Códice Xolotl*. 1980. Edición de Charles E. Dibble. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Colston, Stephen. 1973. "The 'Historia Mexicana' and Durán's *Historia*." *Journal de la Société des Américanistes* 62: 35-42. <https://doi.org/10.3406/jsa.1973.2081>.
- Colston, Stephen. 1974. "Tlacaelel's Descendants and the Authorship of the 'Historia Mexicana'." *Indiana* 2: 69-72. <https://doi.org/10.18441/ind.v2i0.69-72>.

- Cuenta de años de don Gabriel Ayala*. 1997. 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, 220-237. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Davies, Nigel. 1977. *The Toltecs. Until the Fall of Tula*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, edición de José Rubén Romero Galván y Rosa Camelo. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Duverger, Christian. 1983. *L'origine des azteques*. París: Seuil.
- Florescano, Enrique. 1990. "Mito e historia en la memoria nahua." *Historia Mexicana* 165: 607-661.
- Garduño, Ana. 1997. *Conflictos y alianzas entre Tlatelolco y Tenochtitlan. Siglos XII a XV*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Garibay K., Ángel María. 1962. "Relaciones internacionales en los pueblos de la meseta de Anáhuac." *Estudios de Cultura Náhuatl* 3: 7-21.
- Graulich, Michel. 1974. "Las peregrinaciones aztecas y el ciclo de Mixcóatl." *Estudios de Cultura Náhuatl* 11: 311-354.
- González Gómez, José Antonio. 2004. "Antropología e historia en Azcapotzalco. Estudio histórico-antropológico sobre la dinámica cultural, económica y política de una población del noroeste de la cuenca de México (siglos XVI y XVII)." Tesis de maestría. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Historia de la nación mexicana*. 1963. Edición de Charles E. Dibble. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*. 2002. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición de Rafael Tena, 15-111. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- 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 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, 179-219. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Jiménez Moreno, Wigberto. 1938. "Apéndice III." En Silvio Arturo Zavala, *Francisco del Paso y Troncoso. Su misión en Europa, 1892-1916*, 582-583. México: Departamento Autónomo de Prensa y Publicidad.

- Jiménez Moreno, Wigberto, José Miranda y María Teresa Fernández. 1970. *Historia de México*. México: ECLALSA.
- 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 Kendrick. 2013. “La *Crónica mexicáyotl*: versiones coloniales de una tradición histórica mexica tenochca.” *Estudios de Cultura Náhuatl* 45: 197-232.
- Kruell, Gabriel Kendrick. 2021. “Estudio introductorio.” En Hernando de Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl, obra histórica de Hernando de Alvarado Tezozómoc, editada por Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuantzin, con fragmentos de Alonso Franco*, estudio introductorio, paleografía, traducción, notas, apéndice calendárico e índice de Gabriel Kendrick Kruell. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Kirchhoff, Paul. 1951. “El autor de la segunda parte de la *Crónica mexicáyotl*.” En *Homenaje al doctor Alfonso Caso*, 225-227. México: Imprenta Nuevo Mundo.
- Kirchhoff, Paul. 1955. “Quetzalcoatl, Huemac y el fin de Tula.” *Cuadernos Americanos* 84 (6): 163-196.
- Kirchhoff, Paul. 1985. “¿Se puede localizar Aztlan?” En *Mesoamérica y el centro de México*, edición de Jesús Monjarás Ruiz, Emma Pérez-Rocha y Rosa Brambila, 331-342. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 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*, vol. 1. *Aspectos Generales*, edición de Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Tuiz, 381-384. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Lafaye, Jacques. 1972. “Introduction.” En Juan de Tovar, *Manuscrit Tovar, origenes et croyances des indiens du Mexique. Tratado de los ritos y ceremonias y dioses que en su gentilidad usaban los indios de esta Nueva España*, edición de Constantino Aznar de Acevedo. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsantaalt.
- León Rivera, Jorge Fernando Ezequiel de. 2011. “Tizaapa-Culhuacan y Contitlan, parajes de la peregrinación de los azteca-mexica. Su correcta localización en la delegación Iztapalapa. Un problema de geografía histórica.” Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 1973. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- López-Austin, Alfredo. 2016. “Organización política en el altiplano central de México durante el Posclásico.” *Estudios de Cultura Náhuatl* 52: 247-278.

- Martínez Marín, Carlos. 1983. "La cultura de los mexicas durante la migración." En *De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, edición de Miguel León-Portilla, 247-255. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Memoria yn inhualaliz Mexica Azteca*. 1997. 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. 2, 18-31 Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Navarrete, Federico. 2000. "La migración mexicana. ¿Invención o historia?" En *Códices y documentos sobre México*, edición de Constanza Vega, 303-322. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Navarrete, Federico. 2011. *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altepetl y sus historias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Nicholson, Henry B. 1964. "Review of 'The Aztecs. The History of the Indies of New Spain' (Fray Diego Durán)." *American Anthropologist* 66 (6): 1408-1410.
- Nicholson, Henry. B. 1971. "Pre-Hispanic Central Mexican Historiography." En *Investigaciones contemporáneas sobre historia de México. Memorias de la Tercera Reunión de historiadores mexicanos y norteamericanos*, Oaxtepec, Morelos, 4-7 de noviembre de 1969, 38-81. Austin: University of Texas Press.
- Noguez, Xavier, ed. 1978. *Tira de Tepechpan. Códice colonial procedente del Valle de México*. México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- Origen de los mexicanos*. 1892. En *Nueva colección de documentos para la historia de México*, edición de Joaquín García Icazbalceta, vol. 3, 281-308. México: Andrade y Morales.
- Peperstraete, Sylvie. 2007. *La "Chronique X". Reconstitution et analyse d'une source perdue fondamentale sur la civilisation Aztèque, d'après l'Historia de las Indias de Nueva España de D. Durán (1581) et la Crónica Mexicana de F. A. Tezozomoc (ca. 1598)*. Oxford: Archeopress (BAR International Series 1630).
- Peperstraete, Sylvie. 2010. "Nouvelles Hypothèses sur la *Crónica Mexicáyotl*." *Journal de la Société des Américanistes* 96 (1): 7-37. <https://doi.org/10.4000/jsa.11247>.
- Peperstraete, Sylvie, y Gabriel Kenrick Kruell. 2014. "Determining the Authorship of the *Crónica Mexicáyotl*. Two Hypotheses." *The Americas*, 71 (2): 315-338. <https://doi.org/10.1353/tam.2014.0139>
- Peperstraete, Sylvie, y Gabriel Kenrick Kruell. 2021. "Relaciones de la *Crónica Mexicana* con otras historias de tradición indígena." En Hernando Alvarado Tezozómoc. *Crónica Mexicana. Manuscrito Kraus 117*, edición de José Rubén

- Romero Galván y Gonzalo Díaz-Migoyo, 77-104. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Prem, Hanns J. 1999. "Los reyes de Tollan y Colhuacan." *Estudios de Cultura Náhuatl* 30: 23-70.
- Quiñones Keber, Eloise. 1995. *Codex Telleriano-Remensis, Ritual, Divination, and History in the Pictorial Aztec Manuscript*. Austin: University of Texas Press.
- Radin, Paul. 1920. *The Sources and Authenticity of the History of the Ancient Mexicans*. Berkeley: University of California Press.
- Rajagopalan, Angela Herren. 2019. *Portraying the Aztec Past. The Codices Boturini, Azcatitlan and Aubin*. Austin: University of Texas Press.
- Ramírez, José Fernando. 1858. *Cuadro histórico-geroglífico de la peregrinación de las tribus aztecas que poblaron el valle de México*. En *Atlas geográfico, estadístico e histórico de la república mexicana*, edición de Antonio García Cubas, cuadro I. México: Imprenta de José Mariano Fernández de Lara.
- Relación de la genealogía*. 1892. En *Nueva colección de documentos para la historia de México*, edición de Joaquín García Icazbalceta, vol. 3, 263-281. México: Andrade y Morales.
- Robertson, Donald. 1959. *Mexican Manuscript Painting of the early colonial period*. New Haven: Yale University Press.
- 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, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Romero Galván, José Rubén. 2007. "Memoria, oralidad e historia en dos cronistas nahuas." *Estudios de Cultura Náhuatl* 38: 165-182.
- Romero Galván, José Rubén, ed. 2011. *Historiografía mexicana. Volumen I. Historiografía novohispana de tradición indígena*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Romero Galván, José Rubén, y Erik Damián Reyes Morales. 2023. "La corrección de Chimalpahin a la cronología de Tezozómoc en la *Crónica Mexicáyotl*." *Estudios de Cultura Náhuatl* 66: 15-46.
- Sahagún, Bernardino de. 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. 3 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza Editorial Mexicana.
- Seler, Eduard. 1985. "¿Dónde se encontraba Aztlan, la patria [original] de los aztecas?" En *Mesoamérica y el centro de México*, edición de Jesús Monjarás Ruiz, Emma Pérez-Rocha y Rosa Brambila, 309-330. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Schroeder, Susan. 1997. "Introduction." 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, 1-16. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Tena, Rafael. 1997. "Revisión de la hipótesis sobre la *Crónica X*." En *Códices y documentos sobre México. Segundo simposio*, edición de Constanza Vega Sosa, Salvador Rueda Smithers y Rodrigo Martínez Baracs., 163-178. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Tira de Tepechpan*. Biblioteca Nacional de Francia, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55005968w.r=Tepechpan?rk=21459;2> [Consultado el 22 de agosto de 2020].
- Various Tenochca-Culhuaque Lineages*. 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. 2, 81-97 Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Velázquez, Primo F. 1975. "Prefacio." En *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*, edición de Primo F. Velázquez, v-xxi. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

SOBRE EL AUTOR

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 se centra en el empleo de las herramientas de análisis de las relaciones internacionales en el mundo antiguo, en particular en el México prehispánico. Sus publicaciones más recientes son: "The Great Flood of the Eleventh Century and the Migration of the Aztec-Mexica and the Anahuac Peoples", *Ethnohistory* (2023) y "Diplomacia: del mundo antiguo a la Paz de Westfalia", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (2023).



Figura 1. La versión de la historia de la *Crónica X*. Fuente: elaboración propia a partir de la *Tira de peregrinación*, el *Códice Telleriano-Remensis*, el *Códice Mendoza* y la *Tira de Tepechpan*



Figura 4. Derrota y expulsión de los mexicas en Chapultepec.
Fuente: elaboración propia a partir de la *Tira de la peregrinación*, el *Códice Telleriano-Remensis*, el *Códice Mendoza* y la *Tira de Tepechpan*

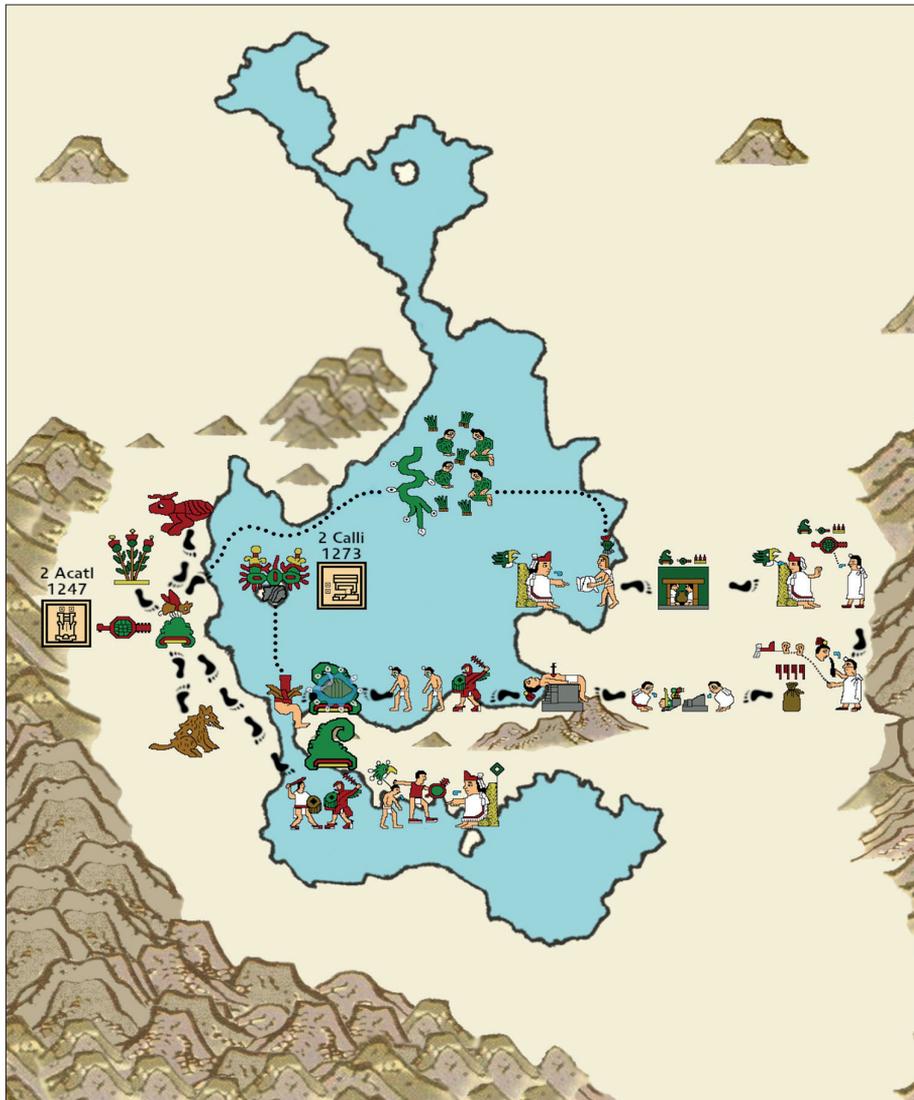


Figura 8. La versión de la historia del *Códice Colhuacan* y los anales mexicas.
Fuente: elaboración propia a partir de la *Tira de la peregrinación*,
el *Códice Telleriano-Remensis*, el *Códice Mendoza* y la *Tira de Tepechpan*



Figura 12. La caída de Colhuacan y el arribo de la nobleza colhua a Mexico-Tenochtitlan. Fuente: elaboración propia a partir de la *Tira de la peregrinación*, el *Códice Telleriano-Remensis*, el *Códice Mendoza* y el *Códice Xolotl*

Mundos otros, ciudades sumergidas

Hacia una propuesta de caracterización ontológica de los mundos indígenas de alteridad en Mesoamérica*

Other Worlds, Underwater Cities

A Proposal for the Ontological Characterization of Indigenous Alterity Worlds in Mesoamerica

David LORENTE FERNÁNDEZ

<https://orcid.org/0000-0002-8254-0566>

Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)

Dirección de Etnología y Antropología Social

david_lorente_fernandez@hotmail.com

Resumen

Recurriendo a una revisión de la literatura etnográfica mesoamericana y los propios datos de campo del autor, se plantea una caracterización de los “mundos otros” o “mundos de alteridad” indígenas destacando ciertos aspectos ontológicos que desafían las conceptualizaciones convencionales elaboradas tanto por la propia etnografía como por la etnohistoria. Partiendo de una problematización de las inestabilidades, ambigüedades o contradicciones aparentes que traslucen los datos etnográficos, e inquiriendo desde qué perspectiva no lo son, se propone una serie de conceptos dirigidos a repensar la definición de los mundos de alteridad: indefinición geográfica, *continuums* ontológicos, naturaleza fractal y estructura iterativa, al tiempo que se cuestiona el empleo acrítico del término “inframundo”.

Palabras clave: mundos otros, inframundos, cosmografía, cosmología, ontología, chamanismo, nahuas, Mesoamérica.

Abstract

Through a review of the Mesoamerican ethnographic literature and the author's own field data, this article proposes a characterization of indigenous “other worlds” or “worlds of otherness”, highlighting certain ontological aspects that defy conventional conceptualizations elaborated both by ethnography and ethnohistory. Starting from a problematization of the apparent instabilities, ambiguities or contradictions that show through in ethnographic data, and inquiring from what perspective they are not, a series of concepts are proposed aimed to rethink the definition of worlds of alterity: geographic indefiniteness, ontological continuums, fractal nature, and iterative structure, while questioning the uncritical use of the term “underworld”.

Keywords: *other-worlds, underworlds, cosmography, cosmology, ontology, shamanism, Nahuas, Mesoamerica.*

* El proceso de corrección del artículo corrió a cargo del autor (N. del E.).

Recepción: 26 de abril de 2022 | Aceptación: 30 de mayo de 2023



© 2024 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

INTRODUCCIÓN

La etnografía desafía muchas veces las conceptualizaciones convencionales que se han forjado en Mesoamérica de los “más allá”, “inframundos” o “mundos sobrenaturales” de los pueblos indígenas,¹ esos ámbitos de existencia no ordinaria que parecen rehuir no sólo la estabilización de una definición, sino su propia denominación. ¿Ante qué tipo de realidades indígenas nos encontramos exactamente? ¿Se trata de formulaciones susceptibles de fijarse en modelos cosmográficos? ¿De traducirse a coordenadas espacio-temporales occidentales? ¿De acuerdo con qué criterios analíticos resultaría legítimo acercarse a estos “mundos” y tratar de aprehenderlos? ¿Dónde encontrar estos criterios, dentro o fuera del pensamiento indígena? ¿Sería factible extraer del análisis crítico de la literatura etnográfica ciertas lógicas y nociones sobre la naturaleza y la condición ontológica de estos mundos, avanzando hacia una suerte de propuesta (tomando en serio el pensamiento del otro) de caracterización?

Sabemos que una propuesta de este tipo no se ha llevado a cabo, y que la conceptualización de los “mundos” indígenas parte principalmente de la historia y de los modelos basados en materiales documentales coloniales o precolombinos.² No obstante, el examen de la etnografía permite poner en el centro del análisis los aspectos más problemáticos: las ambivalencias e inestabilidades inherentes a las nociones y categorías involucradas, las aparentes inconsistencias o paradojas, es decir, todo aquello que parece constituir precisamente las teorías cosmológicas indígenas y encontrarse en el centro mismo de su conceptualización.

Así, es común constatar que los mundos indígenas no parecen coincidir exactamente con regiones geográficas determinadas —como el cielo, el mar o el interior de la tierra—, ni tampoco encontrarse muchas veces situados por encima o por debajo del mundo de los seres humanos, sino concebirse

¹ Nos referimos a las conceptualizaciones formuladas habitualmente tanto por la propia etnografía como por la historia.

² Véanse al respecto los dos planteamientos desarrollados por López Austin: el de los ámbitos cosmológicos asociados con Tamoanchan y Tlalocan (1994), y el posterior, relativo a las espacio-temporalidades que designó recurriendo a los términos de ecúmeno y anecúmeno (2015). Cabe mencionar también los trabajos, revisionistas y basados principalmente en materiales históricos, de Nielsen y Sellner (2009, 2015), Díaz (2009, 2015) o Mikulska (2015), entre otros, que se centran en plantear cuestionamientos críticos al modelo cosmológico mesoamericano dividido en estratos o niveles, discutiendo nociones como Mictlan o Ilhuicatl, o problematizando sus emplazamientos cósmicos.

de manera yuxtapuesta, como (literalmente) mundos paralelos. En uno u otro caso, más que criterios de tipo geográfico o espacial, son otros indicios los que, en las descripciones etnográficas, revelan que se ha accedido a ellos: el encontrarse ante otro tiempo, otro espacio, otro tipo —a menudo la ausencia— de luz, animales extraños, una humanidad alterna. De este modo, si algo pareciera caracterizar a estos mundos frente a las condiciones de existencia ordinaria que rigen la vida de los pueblos indígenas es *stricto sensu* el constituir espacios-tiempos de alteridad. Son configuraciones de alteridad, temporalidades de alteridad, hábitat de seres de alteridad. Una alteridad ontológica que lo impregna y configura (la definición de) todo: espacialidad, temporalidad, habitantes. El acceso y la salida de estos mundos implica igualmente, para los seres humanos, volverse o dejar de ser otro. Por ello, consideramos que el concepto más apropiado para designar a estos mundos indígenas es el de “mundos de alteridad” o “mundos otros”.³

Un punto de partida interesante para estudiar estos mundos indígenas podría ser problematizar las inestabilidades, ambigüedades o contradicciones aparentes que traslucen los datos etnográficos, y preguntarse desde qué perspectiva no lo son. Siguiendo este enfoque nos centraremos en algunos aspectos que aparecen con frecuencia en las teorías indígenas de los mundos de alteridad mesoamericanos:⁴ la oscuridad inherente a muchos de ellos y su dependencia con respecto al dominio solar; el englobar o identificarse en parte con el mar; la convergencia de temporalidades-espacialidades a la vez arcaicas y futuristas (tiempos pretéritos y futuros que se reflejan en los “contenidos” heterogéneos de los mundos otros); la existencia de relaciones parentales de alianza y filiación, así como una jerarquía, entre los seres de

³ Utilizamos aquí el término “mundos otros” como sinónimo de “mundos de alteridad”. “Mundo otro”, en singular, y con un sentido distinto del que le concedemos aquí, fue acuñado originalmente por Perrin (1995) para evitar los términos de “más allá” u “otro mundo” (que remitirían para él al mundo de la muerte) y de “mundo sobrenatural”. Perrin sigue un enfoque dualista en sus estudios sobre el chamanismo para distinguir el mundo de los seres humanos de un mundo distinto ante el cual ejercerían su intercesión los especialistas rituales. No obstante, no le da a la expresión “mundo otro” un sentido de otredad, de alteridad, de diferencia radical con respecto al mundo que se toma de referencia, y lo restringe al singular. Aquí sostenemos que estos “mundos”, plurales y coexistentes, tienen como característica distintiva su alteridad ontológica. Desde otra perspectiva, Pitarch (2012) acuñó el término de “mundos virtuales indígenas”, para referirse a los “más allá” indígenas. En el contexto de la etnología amerindia, estos “mundos” proliferarían en las tradiciones indígenas vinculadas con una ontología multinaturalista (Viveiros de Castro 2004).

⁴ Seleccionamos algunos de los rasgos que consideramos distintivos de estos mundos, sin pretender la exhaustividad.

alteridad; ciertas relaciones de depredación hacia el mundo humano; o la existencia de realidades dependientes de la mirada proyectada desde el interior o el exterior de estos mundos, en las que objetos y sujetos cambian frecuentemente de identidad para el observador externo o el visitante.

Al mismo tiempo, el examen de la etnografía indígena permite revisar algunas asunciones comúnmente adoptadas al caracterizar y pensar los mundos otros, como la descripción estratificada del cosmos en pisos superpuestos, unido a la ubicación específica de regiones cosmológicas, junto a la problemática que suele llevar aparejado el uso del término “inframundo” (opuesto generalmente al de “cielo”), algo común en la etnología mesoamericana. Ante ello, aquí enfatizaremos las cualidades que las teorías indígenas otorgan a estos mundos: su indefinición geográfica, naturaleza fractal, o la estructura iterativa a partir de la cual son pensados, esto es, su capacidad de repetirse a sí mismos, unido a la noción de “*continuum* cosmológicos” que empleamos para dar a entender la manera en que espacios geográficos en apariencia heterogéneos desde las coordenadas de espacio y tiempo convencionales son asimilados en un mismo dominio “otro”, regido por criterios ontológicos compartidos, lo que explica el formar parte de un mismo dominio de alteridad.

A continuación abordaremos primero el mundo de alteridad de los nahuas de Texcoco, entre quienes hemos efectuado una extensa investigación, para continuar la discusión en una serie de apartados dialogando con distintos aspectos ontológicos de los mundos otros presentes en diferentes etnografías de Mesoamérica. Las hemos seleccionado atendiendo a que privilegian la exposición de los datos a la luz de las descripciones indígenas, destacando las lógicas y categorías nativas y sin apearse a modelos establecidos, o a que problematizan las dinámicas y lógicas distintivas de los mundos de alteridad planteando reflexiones teóricas a partir de casos específicos.

EL MUNDO SUBACUÁTICO DE ALTERIDAD ENTRE LOS NAHUAS DE TEXCOCO

La geografía montañosa de la Sierra de Texcoco⁵ se caracteriza por la existencia de un intrincado complejo de arroyos y manantiales que espejean al

⁵ Situada a 40 km al oriente de la Ciudad de México, la Sierra de Texcoco está integrada por cinco pueblos enclavados en el triángulo formado por los cerros Tláloc, al sur, Tlamacas

sol entre viviendas y campos de cultivo. En esta configuración hidrográfica, de poca profundidad y aguas transparentes, con fondos pedregosos, circundada de árboles, que entrelaza diversas poblaciones, los nahuas sitúan su principal mundo otro. Una constelación topográfica que, en su extensión semejante a una red, una mujer nahua comparó, señalándola desde la cima de un cerro —y la comparación es significativa pues pareciera aludir a un territorio paralelo— con la superficie de un mapa: un mundo alterno constituido de agua.

Desde la perspectiva indígena, este mundo asume el aspecto de una sociedad sumergida de naturaleza semejante a la de los pueblos de la Sierra: compuesta por seres sociales, que se vinculan por lazos de parentesco, contraen matrimonios, procrean hijos, habitan en casas, consumen un tipo de alimento semejante al de los nahuas y ejercen trabajos y ocupaciones. La diferencia principal es que se trata de *espíritus*⁶ —“aire de adentro del agua”— que revisten no obstante una fisonomía antropomorfa.⁷

*Oscuridad presolar e hipermodernidad*⁸

El dominio de los *espíritus* es concebido como un ámbito oscuro. Esto se atribuye a que, como dimensión espacio-temporal, se corresponde con una era cosmogónica anterior a la primera salida del Sol. El mundo subacuático constituye un reducto presolar, caracterizado por la noche primigenia. Los

al norte, y Tetzcotzincó al oeste, en el Estado de México. Se población, de cerca de 25 000 habitantes, ejerce, junto a la agricultura de regadío y autoconsumo, trabajos asalariados en las urbes de México y Texcoco, o la venta de flores ornamentales y la música profesional. El náhuatl de Texcoco, perteneciente al subárea dialectal “nuclear” del náhuatl moderno dentro del náhuatl “central” (Lastra 1980, 5), está en clara recesión. Hoy la mayoría de la población es hispanohablante. Un panorama general de la Sierra de Texcoco figura en Lorente (2011a, cap. 2; 2020b). Acerca de la metodología etnográfica seguida en la investigación de campo realizada en la región entre 2003 y 2021, véase Lorente (2021).

⁶ A lo largo del artículo el término *espíritu* aparece señalado en cursiva para indicar que, pese a tratarse de un sustantivo tomado del español, reviste para los nahuas de Texcoco una significación propia (Lorente 2020a). Véase la nota 18.

⁷ Los nahuas se refieren a estos seres como *ahuaques*, “dueños del agua”; no obstante, más adelante veremos que, desde una perspectiva interna a su mundo, estos *espíritus* constituyen “seres humanos, personas”: una humanidad alterna.

⁸ Damos a este término el sentido de una exacerbación de los rasgos de la modernidad, especialmente el exceso en lo que se refiere a la urbanización o los elementos arquitectónicos y tecnológicos que aparecen con recurrencia en el mundo otro.

espíritus del agua se adscriben al estado original del cosmos, el tiempo oscuro de los orígenes. No obstante, los nahuas insisten en la dependencia que los *espíritus* experimentan con respecto al mundo solar actual, en el que se desarrolla la vida de los seres humanos de la Sierra. Los *espíritus* del agua requieren del “calor” y de la “luz” del sol para poder subsistir: dependen de la energía calórico-lumínica del Sol (Tonalcontli) que vivifica la era actual.⁹ La tradición oral insiste en el hecho de que estos seres emergen a la superficie de los arroyos y manantiales al mediodía con el propósito de “calentarse” y “alimentarse” de los rayos solares, lo que insinúa que el ámbito presolar es, además de un ámbito oscuro, un lugar frío. La dependencia del exterior exige visitar condiciones ontológicas distintas de las imperantes en el interior, para obtener lo que allí falta y es requerido.

No obstante, aunque se insiste en la oscuridad de este mundo, las descripciones suelen presentarlo iluminado. Dentro impera la iluminación “artificial”, que impulsa a su vez el dinamismo energético que se atribuye a ese mundo. El ámbito subacuático está constituido por complejas megalópolis de luz, edificios de cristal, estructuras de rascacielos, un tráfico acelerado de vehículos y energía eléctrica. En su carácter ontológicamente otro, el mundo del agua no permite la entrada de los rayos solares que caracterizan a la era cosmogónica de la humanidad actual, y debe ser iluminado desde dentro. Es una luz captada asimismo del exterior, ajena al mundo otro:

*Ellos toman de acá la energía para hacer su luz en ese mundo, en el que hay ciudades y calles con alumbrado, rascacielos con ventanas y una línea de tren que da servicio como el metro de la Ciudad de México. De la energía que ellos toman de acá de la Sierra cuando se llevan la luz porque pega el rayo en los cables o en un transformador o un tractor, de esa misma energía hacen ellos su luz allá.*¹⁰

Pero, pese al abastecimiento continuo de electricidad hurtada al mundo serrano, la oscuridad del mundo otro nunca parece ser por completo disipada y domina siempre como una característica inherente al origen presolar del mundo de la alteridad. Por ello, pese a enfatizar el alumbrado de las ciudades, la tecnología o la luminosidad de las construcciones, cuando los nahuas se refieren al mundo otro aludiendo a su naturaleza ontológica

⁹ El nacimiento del Sol marca el inicio de la era actual: la de los *tlacatl cristianos*, los nahuas serranos. Acerca del surgimiento mítico del Sol (y de la Luna), véase Lorente (2020b, 166; 2023).

¹⁰ María Espinosa, 62 años, Santa Catarina del Monte, 27 de octubre de 2004.

indican sucintamente: “Son como nosotros, nomás *ellos* viven adentro de la oscuridad”. La alteridad temporal del mundo subacuático parece implicar siempre cierto grado de oscuridad, como ilustró un granicero o *tesiftero*,¹¹ el especialista ritual al que se atribuye la facultad de interceder ante este ámbito, quien explicó que en sus viajes oníricos “tenía que llevar una luz” para poder orientarse.

El mundo acuático es, pues, ontológicamente, un mundo presolar, ancestral y vinculado con los orígenes, pero al mismo tiempo su temporalidad se identifica con el futuro. Es un mundo de avances tecnológicos y novedades, que parecen instalar en él la hipermodernidad.¹² Pasado y futuro coexisten dentro del agua, algo que no sólo manifiestan las condiciones de luminosidad (oscuridad vs iluminación artificial) sino las edificaciones que se describen como distintivas del mundo otro. Los nahuas hablan de una suerte de amalgama de elementos ultramodernos que se combinan con construcciones de un pasado vinculado con un tiempo ancestral. Así, las edificaciones del mundo otro parecieran revelar la coexistencia en él de temporalidades distintas y, al mismo tiempo, simultáneas: un tiempo del pasado y uno del futuro. El tiempo ancestral aparece plasmado en forma de pirámides y palacios, una arquitectura identificada mitológicamente con los ancestros y el tiempo presolar, lo que justifica probablemente su inclusión en el mundo del agua. Las pirámides que aparecen en las descripciones semejan las del cercano Teotihuacán. Los palacios del mundo subacuático parecen recrear la evocación que el imaginario texcocano hace de las ruinas del cerro Tetzcotzinco —la residencia real de Nezahualcoyotl, con jardines, salón del trono y dependencias asociadas—,¹³ pero que también incluyen elementos

¹¹ “El que ataja el granizo”. Acerca de este especialista ritual, denominado también granicero, y cuyas atribuciones consisten en interceder a favor de las comunidades serranas en su relación con los “dueños del agua”, principalmente en casos de depredación y de enfermedad, véase Lorente (2011a, cap. 4; 2017; 2020b, 63-75; 2022b).

¹² Parece que el mundo de la alteridad fue moderno antes incluso de que los nahuas se familiarizaran con la modernidad. Relatos sobre cómo era el mundo del agua hacia 1950, cuando no había transporte en la Sierra y los nahuas se desplazaban a pie, describen las ofrendas de vehículos (confeccionados con caucho) que los especialistas rituales ofrecían en el manantial.

¹³ No debe ignorarse al respecto que Nezahualcoyotl supone para los nahuas texcocanos un ancestro fundador; antes de la primera salida del Sol, según describe el mito, el “Rey” Netzahualcoyotl edificó el santuario dedicado al dios de la lluvia emplazado en la cumbre del Monte Tláloc (Lorente 2012a). Tanto éste como otros vestigios arqueológicos regionales se vinculan, pues, con la era cosmogónica primordial, lo que parece explicar la inserción de este tipo de edificaciones palaciegas y precolombinas en un espacio-tiempo de oscuridad.

más acordes con los palacios “occidentales”: grandes salones, recintos con mesas, salas de fiestas, caballerizas, mesas con candelabros y vajillas, muebles lujosos. Esta arquitectura ancestral se amalgama en el mundo de alteridad con edificios ultramodernos luminiscentes, torres de la luz, las vías en miniatura de un tren o automóviles como los de la Ciudad de México, junto a “calles pavimentadas de puro vidrio, donde hay muchos edificios altos, como torres [rascacielos], con ventanas de aluminio, unas junto a otras, para arriba [formando]... toda una ciudad, ciudades, bajo el agua...”¹⁴

En suma, en la Sierra de Texcoco el mundo otro amalgama la antigüedad arcaica de los orígenes con la tecnología y arquitectura de la modernidad. Tiempo de los ancestros y tiempo futuro revelan su coexistencia objetivados, por así decir, en edificaciones que remiten a dos referentes temporales indisociables. La modernidad urbana y lo precolombino: la alteridad engloba a la vez lo que fue y lo que será. Las ofrendas destinadas a los *espíritus* del agua —“una torre de luz con los cables junto a una pirámide y un palacio”—,¹⁵ que pueden resultar heterodoxas para un observador externo por manifestar una suerte de mezcla de momentos históricos y estilos arquitectónicos difícil de descifrar, expresan al mismo tiempo las temporalidades del pasado y del futuro que caracterizan a la alteridad.

Depredación, donación

La oscuridad inherente al mundo subacuático se vincula con su carácter carencial en lo que respecta a los bienes y seres que alberga. El mundo otro manifiesta un déficit permanente de elementos constitutivos. Esta falta de recursos explica el continuo movimiento de depredación que se dirige hacia el mundo solar exterior. La existencia y reproducción de los *espíritus* depende de allegarse elementos exógenos. Las tempestades eléctricas constituyen la expresión paradigmática del violento expolio terrenal que los seres de la alteridad ejercen sobre los bienes del dominio serrano, de los que, se explica, aquellos se aprovisionan periódicamente.¹⁶

¹⁴ Adrián López Mandes, 61 años, San Jerónimo Amanalco, 13 de mayo de 2015.

¹⁵ Acerca de estas ofrendas y su elaboración en los rituales terapéuticos, véase Lorente (2008; 2011a, cap. 4; 2016a).

¹⁶ De ahí la denominación de “*razzia* cósmica” con la que designamos a esta depredación ejercida por los *espíritus* del agua sobre las propiedades, cultivos, ganado y los propios seres humanos nahuas (Lorente 2011a).

Los rayos son los “látigos” de los *espíritus* con los que éstos obtienen, además de la electricidad que nutre las ciudades luminiscentes, ganado doméstico y árboles con que reforestar el mundo otro; se dice que los elementos del mobiliario urbano tienen el mismo origen (bardas o fragmentos de carretera son trasladados con rayos).¹⁷ Las personas muertas por rayos son llevadas al manantial.

Por su parte, el granizo es el recurso con que los *espíritus* “cosechan” el aroma de las frutas y cultivos de las milpas. Mediante el aire, este aroma es trasladado y “embodegado” —como si se tratase de un proceso agrícola humano— en el mundo otro.

Esta dinámica atmosférica manifiesta que el mundo de la alteridad constituye un lugar de destino, sujeto a la necesidad de un abastecimiento permanente; pero, derivado de ello, también es un lugar de origen. El agua que brota en los manantiales y la lluvia fecundante nace del mundo otro gracias al movimiento constante de depredación y asimilación. Una lógica de “donación” que vivifica el mundo de los nahuas serranos surge de la destrucción o sustracción previa de seres y bienes mundanos (Lorente 2011a; 2022b).

Una humanidad alterna

*Espíritus*¹⁸ desde la mirada nahua, los seres del agua son descritos, cuando se los considera desde el interior del mundo subacuático (en sueños, por los enfermos, o en las exégesis del granicero), como “humanos, personas, una generación viva”. Se los concibe como una humanidad alterna, cuyo origen son los nahuas muertos por rayos o por pérdida de su *espíritu* en los arroyos, pero que habitan en condiciones ontológicas distintas de las del mundo ordinario, conservando no obstante su condición humana original. Los seres del agua se “crean” mediante la depredación de seres humanos y su conversión en una humanidad alterna mediante un proceso de familiarización por medio de la cohabitación y el consumo del alimento

¹⁷ Véase una diversidad de ejemplos de esta lógica predatoria en Lorente (2011a, cap. 3; 2010a).

¹⁸ Acerca de la noción de *espíritu* en la Sierra de Texcoco y el complejo anímico asociado con la concepción de la persona nahua, y concebido como un “segundo cuerpo” interno, véase Lorente (2020a; 2011a, cap. 3).

proporcionado por la humanidad otra (Lorente 2011a; 2022b).¹⁹ Al convivir y consumir la comida del otro, se adquiere su corporalidad, su tipo particular de mirada y se establecen vínculos con la sociedad humana de la alteridad. Lo que los humanos conciben como “enfermedad”, para los seres del agua se trata de una forma de generar parientes e incrementar la demografía del más allá (Lorente 2010a; 2011a; 2022b).²⁰

La humanidad del agua manifiesta su alteridad principalmente en su aspecto corporal mestizo —“son *güeros*, como extranjeros”—, así como en su conducta, descrita como individualista y agresiva. Ataviados de “charro”, esgrimen armas prensiles (los “látigos²¹-relámpagos”) y son caracterizados por los nahuas como una humanidad antagonista e incluso enemiga, que, leal a sus parientes del mundo otro, somete a los miembros de las comunidades serranas a sus necesidades y a una competencia por los recursos.

Jerarquía y estratificación social

El mundo del agua está organizado de manera estratificada y piramidal. Un personaje central, femenino, de carácter real, que habita en un palacio —la Reina Xochitl— ocupa la cima de la estructura social. Bajo ella se encuentran los científicos, la policía y el ejército, autoridades como mayordomos, fiscales y delegados —imagen del sistema de cargos de la Sierra—, herreros, músicos y vendedores y, en el escalafón último, los sirvientes del palacio.

El mundo subacuático se concibe provisto de un gobierno centralizado, ligado a la realeza, con tres niveles básicos de organización: monarca, funcionarios, sirvientes. El palacio es la imagen que trasluce de manera paradigmática este tipo de organización vertical, donde las órdenes circulan de arriba a abajo y son acatadas sin cuestionamiento (al mismo tiempo, su estructura habitacional se corresponde con los niveles jerárquicos). A la vez,

¹⁹ La enfermedad implica —es— un tránsito de colectividad social y una modificación del estatus ontológico de la entidad incorporada, que transita de una “humanidad nahua” a una “humanidad otra”. Acerca de los episodios terapéuticos y esta dinámica de incorporación de seres humanos, como parientes, al mundo otro, véase Lorente (2011a, cap. 4; 2012b; 2010b; 2020b).

²⁰ Por ello, los rituales terapéuticos se basan principalmente en devolver su condición humana (nahua) al espíritu apresado y en lograr su expulsión de la comunidad humana de la alteridad (Lorente 2010a, 186; 2011a, cap. 4; 2012b; 2022b).

²¹ Una imagen tomada seguramente de las antiguas haciendas, dentro de las cuales se encontraba buena parte del territorio serrano (Lorente 2011a, cap. 2).

es un poder que surge de la Reina y del palacio para irradiar por el territorio acuático circundante, como si se tratara de un centro neurálgico rector. Aunque lo rodeen ciudades modernas, el poder emana del palacio y organiza las funciones de los miembros del mundo de la alteridad: éstos ejercen, desde un punto de vista territorial, funciones asociadas con la vigilancia y el reparto del agua, abasteciendo y controlando de manera organizada un amplio territorio que adopta el aspecto de los arroyos y riachuelos serranos.²²

*Miradas externas e internas: las piedras son viviendas
y los ríos, carreteras*

Así como la humanidad alterna es concebida como *espíritus* en el exterior del mundo del agua y como seres humanos dentro del mundo subacuático, conforme a la mirada o ubicación del espectador, así también los elementos del entorno geográfico pueden ser una u otra cosa dependiendo de la mirada que se proyecte sobre ellos. Mientras los nahuas hablan de piedras, de distinto tamaño, que contornean los cursos de agua o emergen del interior diáfano de la corriente, en la mirada de los seres del agua se trata de “viviendas” que, en función de su número, forman “pueblos” o “ciudades”. Otro tanto sucede con los cursos de agua: se trata de arroyos en la mirada de los nahuas serranos pero para los seres del agua son, en función del caudal, “camino” o “carreteras”. Estas “vías de comunicación” enlazan entre sí las piedras que son las “casas” que forman aglomeraciones urbanas. El resultado es que lo que para los nahuas son rasgos del territorio geográfico serrano, en la mirada de los seres del agua son edificaciones y calzadas de una suerte de territorio paralelo de alteridad, urbanizado y antiguo-moderno (Lorente 2022b).²³

La mujer que, desde la cima de un cerro, describió la hidrografía serrana como “la superficie de un mapa” —en el sentido de un mundo alterno constituido de agua—, parecía estar traduciendo, con bastante exactitud, la configuración del mundo acuático como una topografía ontológicamente otra “sobrepuesta” a —o, más exactamente, podría decirse

²² Imágenes de este “palacio” en la tradición oral de la Sierra aparecen descritas y analizadas en Lorente (2011a; 2012a; 2012b).

²³ En otros términos, las realidades difieren dependiendo de la corporalidad de quien las percibe, un humano nahua o un ser de la humanidad alterna, y de si la mirada es proyectada “desde dentro” o “desde fuera” del mundo otro.

“inscrita” en— el mundo de los nahuas serranos, perceptible físicamente a simple vista, pero cuya auténtica realidad precisaría de un acto de “traducción visual”. En suma: el mundo otro no “está” en los manantiales y cursos de agua, no existe un “inframundo” dentro de un territorio irrigado y accidentado de cantos rodados, sino que como parte de la misma geografía serrana se encuentra un territorio ontológicamente otro que comprende modernas ciudades con viviendas y antiguos palacios enlazados por un sistema vial de carreteras.

El cambio de mirada pareciera revertir los términos de una geografía —serrana— en otra —un mundo otro—. ²⁴ No se trataría, pues, de un inframundo, ni de un más allá, sino de una realidad ontológica otra coexistente, inmediata, simultánea a la realidad serrana del presente, del mundo solar, del aquí y el ahora.

El cielo y el mar

Otros dos ámbitos en apariencia distintos son abarcados y comprendidos por esta concepción serrana del mundo otro: el cielo con sus nubes, y especialmente las de tormenta, unido al dominio del mar. Para los nahuas, los seres del agua habitan al mismo tiempo en los manantiales y en las nubes que se desplazan en el cielo. Con frecuencia, se los sitúa tanto en el interior del mundo acuático como albergados en las tempestades eléctricas: las prácticas de los graniceros, al rastrear los espíritus humanos apresados bien en las nubes o en el manantial, ilustran este aspecto (Lorente 2011a, cap. 4). Las nubes comparten las condiciones ontológicas de los arroyos, y conforman una suerte de dominio común sin solución de continuidad. El hecho de estar estos ámbito “arriba” o “abajo” no suele resultar en exceso relevante. Aunque las nubes y el manantial se diferencian —las nubes son extensiones fugaces del mundo otro, formas temporales creadas con el agua de abajo y carentes de mobiliario frente a la condición permanente y edificada del manantial—, arroyos y nubes constituyen ontológicamente un ámbito compartido por el que circulan los seres del agua.

²⁴ Acerca de las problemáticas de “traducir” una geografía o, más precisamente, un dominio ontológico a otro durante los rituales de curación efectuados por el *tesiftero*, véase Lorente (2020b, 65, 154; 2022b).

Por otro lado, el ámbito subacuático se concibe vinculado con el mar: conductos y túneles subterráneos conectan las aguas marinas y los arroyos de la Sierra.²⁵ El agua asimilada con el mundo otro se considera que llega del mar hasta surgir de los manantiales en las comunidades. El mar arriba a la Sierra oscurecido, bajo tierra, sin contacto con la luz solar, manifestando su condición ontológica de espacio-tiempo presolar. Ambos “lugares” se vinculan con el tiempo de oscuridad de los orígenes. A su vez, algunos graniceros revelan la posesión del “don” al mostrar en las líneas de la mano “las estrellas del mar”, lo que pone en relación el mundo marino con los seres del agua.

Arroyos que corren por la geografía serrana, cielo y mar integran el mismo mundo de alteridad.

ALGUNOS RASGOS DE CARACTERIZACIÓN ONTOLÓGICA DE LOS MUNDOS DE ALTERIDAD MESOAMERICANOS

El mundo otro texcocano tiene características específicas, pero también ciertos elementos y lógicas inherentes que parecieran ser compartidas por otros mundos de alteridad mesoamericanos, y que pueden rastrearse en otras monografías al examinar problematizaciones latentes en los datos de campo y las paradojas o inestabilidades que surgen en las descripciones etnográficas.

Es posible establecer diferencias entre los mundos otros mesoamericanos según los modos de relación²⁶ dominantes en cada uno de ellos, pudiéndose distinguir dos principios o lógicas de relación principales. Por un lado, aquellos mundos otros que otorgan énfasis a las dinámicas de depredación dirigidas hacia el “exterior” —como el de Texcoco y otros mundos de alteridad presentes en el Altiplano Central y ciertas regiones de México—,²⁷ y mundos otros cuyas lógicas relacionales destacan la donación o la entrega de elementos de origen interno a un exterior identificado con el mundo humano. Acuñamos el término “*razzia* cósmica” (Lorente

²⁵ El mar es la fuente última de referencia que aparece presente en los ritos de petición de lluvia, efectuados en la cima del Monte Tláloc, concebido como un gran depósito, en cuya cima llega a escucharse “el resuello del mar”; en una roca cercana habita el ancestro Nezahualcoyotl, calificado como “Rey del Mar”. En el interior del Monte Tláloc viven los dueños del agua, que fabrican las nubes de lluvia con el agua marina (Lorente 2010b; 2011a, caps. 3 y 4; 2012a).

²⁶ Siguiendo la nomenclatura desarrollada por Descola (2012, 445-514).

²⁷ Véase una revisión de algunas de estas regiones en Lorente (2009).

2011a) para designar a la primera categoría de mundos, donde la rapiña constituye el principio activador. Los mundos otros donadores, ampliamente conocidos en las descripciones etnográficas de la literatura mesoamericanista, enfatizan la entrega de recursos al exterior, como almas o semillas, que, albergadas en estos mundos como en “almacenes”, son diseminadas hacia el afuera. No obstante, la lógica dominante en ambos tipos de mundos —depredación o donación— aparece a menudo articulada o alternada, en distintos grados, con la lógica opuesta: así, los mundos otros depredadores incluyen donación, y viceversa. En otras palabras, nos encontramos ante lo que cabría denominar como mundos de alteridad cuya lógica presenta un cariz más *cinagético* —o expoliador— o más marcadamente *agrícola* —centrada en la donación y la reciprocidad—, pese a que ambas lógicas se interpenetran (Lorente 2011a; 2022b).²⁸

En ambas categorías de mundos tienden a constatarse ciertas características ontológicas que suelen aparecer, con mayor o menor énfasis, en la literatura etnográfica, lo que permitiría pensarlas como elementos distintivos de las concepciones indígenas de los mundos de alteridad mesoamericanos. A continuación abordaremos algunos de estos rasgos de caracterización que, consideramos, son susceptibles de rastrearse etnográficamente en las configuraciones mesoamericanas de los mundos de alteridad.

Oscuridad vinculada con el mundo otro y dependencia de la luz y del dominio solar

En su estudio del inframundo nahua de Tzinacapan, en la Sierra Norte de Puebla, escribe Knab (1991, 37-38): “Talocan difiere de nuestro mundo por su falta de plantas, las plantas necesitan la ‘luz’ o ‘gracia’, *nexti*, del cielo, *ilhuicac*, para crecer”; no obstante, “*Talocan* es un mundo de oscuridad [...] en talocan no hay luz / en talocan no hay día / en talocan no hay sol”. Una oscuridad distintiva y a la vez definitoria de carencias frente al mundo solar. García de León (1969, 289) apunta que, para los nahuas de Pajapan, Veracruz, los pobladores del inframundo ocupan el espacio diurno una vez que éste aparece oscurecido, convirtiéndolo en una prolongación de aquél:

²⁸ Como hemos mostrado en otro lugar (Lorente 2022b), los modelos mesoamericanos dominantes han sido elaborados enfatizando las características asociadas con las lógicas agrícolas-donadoras y enfatizando la reciprocidad, por ejemplo, en detrimento de la depredación cosmológica.

noche y espacio intraterreno se corresponden. Stresser-Péan (2011) describe entre los nahuas de Cuacuila ritos donde se construye un receptáculo oscuro para atraer a los seres del mundo otro recreando sus condiciones ontológicas. Chamoux (2016, 54-60), por su parte, distingue entre los nahuas del norte de Puebla los dos principales mundos otros atendiendo a las distintas orientaciones de su oscuridad: la “oscuridad feroz” del Mictlan frente a la “oscuridad feraz” de Tlalocan.

Esta identificación del mundo otro con un ámbito oscuro o, más directamente, con la oscuridad o con la noche se constata en distintas culturas mesoamericanas. Así lo ha destacado en una notable monografía etnográfica Jacques Galinier (2016), problematizando las nociones de “noche” y de “nocturnidad”: el inframundo otomí es la noche y la noche es el inframundo. Las cualidades nocturnas y presolares se identifican estrechamente con el mundo otro. También Pitarch registra entre los mayas tzeltales de Chiapas la noción de que lo *ch’ul* —esto es, “el otro lado de la existencia”— se corresponde con la ausencia de luz solar. Este otro lado es móvil, dúctil, dependiente del oscurecimiento de la luz. Se trata de “un ‘otro lado’ sin fronteras precisas: durante el día cede y se contrae como resultado de la dilatación de la luz solar; durante la noche se expande invadiendo el mundo solar porque la luz lunar carece de fuerza suficiente para crear la estabilidad necesaria” (Pitarch 2013b, 16).²⁹ Otro lado y noche se identifican. Por su parte, Neurath (2015) registra asimismo entre los huicholes la condición oscura del inframundo, concebido como el mundo de abajo y de los orígenes, ligado también con el océano, y asociado con la noche.³⁰

La oscuridad, tanto si constituye en sí misma un espacio-tiempo localizado como si se identifica con la noche, tiende a pensarse como una

²⁹ La concepción es congruente con la de los vecinos tzotziles, entre los que anota Guiteras Holmes (1996, 222): “El ser humano le teme a la selva y al monte, a las cuevas y a los sumideros, ya que cuando en ellos se encuentra carece del calor y de la luz protectora del Sol. [...] Allá donde la luz del Sol no llega, el hombre puede perder su alma, el acceso puede cerrarse. [...] A la noche se la teme porque durante ella corre el mal desenfrenadamente, y la Tierra y sus monstruos y criaturas de la oscuridad, incluyendo el alma animal del hombre, quedan en libertad de destruir a los seres humanos. Tan pronto como el Sol se pone, la mayoría de los pedranos se encierran en sus casas, a esperar la gozosa venida del nuevo día”.

³⁰ Acerca de Oztotempan, en Guerrero, una enorme falla geológica llamada “el obbligo del mundo” que da acceso al mundo subterráneo, indica Good (2001, 378) dos características distintivas: una, la identificación de su interior con lo oscuro (“En Oztotempan [...] no es posible ver hasta abajo por su gran profundidad, por el precipicio que impide asomarse y por la oscuridad, y que el sol no ilumina hasta el fondo”) y, coherente con ello, el hecho de que “toda la actividad ritual realizada en Oztotempan se lleve a cabo en la noche”.

condición ontológica privilegiada para el desenvolvimiento de la alteridad. La oscuridad presenta una complejidad para traducirla en términos espaciales y temporales de un mundo otro, y representa en distintos sentidos la alteridad desde las coordenadas (de espacio y de tiempo) del mundo solar. No obstante, estas condiciones ontológicas de oscuridad parecen requerir con frecuencia de cierta cantidad de luz (o de elementos luminosos) para subsistir, y los mundos de oscuridad no son autónomos ni desentendidos del dominio solar. El mundo otro de oscuridad resulta ser, a menudo, en mayor o en menor medida “fotófago”, requiriendo sus habitantes la absorción directa del Sol (como en el caso de Texcoco), o de elementos procedentes del dominio solar (sustancias asociadas o cuyo desarrollo se vio propiciado por su luminosidad). Son frecuentes las ocasiones en que las ofrendas predilectas para los seres del mundo de la alteridad resultan precisamente las velas o las flores, que implican elementos vinculados con la luminosidad. El suministro y las absorciones provisionales de luz solar, en las más variadas formas, resultan un requisito caro para el mundo de la oscuridad.

En suma, la oscuridad como condición ontológica o como lugar o tiempo específicos (un sitio oscuro, la noche) es, con frecuencia, el mundo de alteridad, asociado con un dominio presolar, original, y justifica muchas veces la variabilidad de términos o categorías para denominar al mundo otro (inframundo, noche, lugares de oscuridad, etcétera). Al mismo tiempo, esta oscuridad ontológica o los seres cuyo carácter comparten requieren de constantes dotaciones calórico-lumínicas (almas, aromas, flores, electricidad, velas, luz, etcétera) para alimentarse, funcionar o sobrevivir. De esta manera, cualquier *locus* o *tempus* que contenga, remita o se asocie con la oscuridad (el interior del cerro, las cuevas, los cursos de agua, el mar, el espacio infraterreno, pero también la noche) resulta investido de legitimidad para albergar o constituir el mundo original de la alteridad, que preserva, resguardado, un tiempo otro en el presente solar.

Arquitecturas y temporalidades de la alteridad: ciudades futuristas y palacios ancestrales

Son numerosos los casos en que la complejidad de temporalidades que coexisten en el mundo de alteridad se refleja, por así decir, en la cartografía arquitectónica de los mundos otros. La fusión del tiempo arcaico de los

orígenes con la modernidad figura objetivada en elementos urbanísticos y adopta un aspecto visual de heterodoxia arquitectónica. Ésta integra edificaciones de evocación antigua o precolombina, arcaica, con tecnología y megalópolis ultrafuturistas. Mundo ancestral, capitalismo e hipermodernidad pueden coexistir en un espacio-temporalidad distinta del tiempo solar que transcurre en el “exterior”.

La etnografía registrada en Texcoco encuentra paralelos con la de otros pueblos mesoamericanos que manifiestan la presencia de esta suerte de polaridad arquitectónica y tecnológica en el mundo otro. Así, Knab registró en 1976 entre los nahuas de Tzinacapan “ciudades como París y México en *talocan*”, y en una oración destinada a recuperar el alma del enfermo se indica a las entidades del inframundo el lugar donde pueden buscarla: “Tal vez esté en una de las catorce ciudades de *talocan*” (Knab 1991, 37, 49). Existen así ciudades inframundanas similares a las del mundo humano —urbes mestizas o extranjeras inmersas en la oscuridad presolar— donde las almas de los enfermos pueden ir a parar. Lo mismo sucede entre los nahuas del Cofre de Perote, Veracruz, donde un interlocutor explicó a Noriega (2008, 137): “A medio arroyo se abrió como una puerta y entraron. Adentro [...] ‘era como una ciudad más bonita que Xalapa’”. Se trata siempre de ciudades otras pero que se comparan con ciudades humanas conocidas. Los indígenas tratan de describirlas estableciendo paralelos (“como”) con lugares del mundo humano. En la región de los Tuxtlas, Veracruz, “el Chaneco [o Rey de la Tierra] es el rey de los demás chaneques que viven organizados en grandes ciudades” (Münch 1983, 174). Entre los pames de San Luis Potosí, el “Padre Eterno” es el jefe de los truenos que vive en una ciudad y se comunica con los truenos mayores usando un teléfono (Chemin 1980, 76). Pitarch (2012), por su parte, describe ciudades pobladas de espíritus europeos, provistas de tecnología y mercancías propias de la modernidad occidental, en los mundos virtuales de los mayas tzeltales, dentro de los cerros.

Es interesante mencionar que frecuentemente aparecen junto a las ciudades y tecnología moderna aspectos arcaicos o de raigambre precolombina albergados en el mismo mundo otro. Entre los nahuas de Tzinacapan, y recurriendo a su etnografía, Duquesnoy refiere la presencia de un “palacio” que pareciera constituir el centro mismo del mundo otro. Le explica un informante: “Imagínate un palacio enorme. Eso es *talokan*. Ahí viven tata y nana. En este palacio [...], las paredes son como espejos resbalosos. Y te ves en cada uno para que te pierdas. Todo es oscuro porque es un bosque muy cerrado. Corre mucho agua” (Duquesnoy 2015, 12). El palacio

involucra también la idea de una organización de carácter real que irradia desde el centro hacia el resto del mundo otro: “Su reino de ellos se extiende por todos los lados [...]. Talokan [...] administra su reino, ordena y se preocupa de que todo esté bien gobernado” (Duquesnoy 2015, 12-13). El “inframundo” de la Sierra Norte de Puebla aloja así modernas ciudades y palacios, éstos son al mismo tiempo una arquitectura asociada con la oscuridad y un modelo de organización. Por su parte, el “mundo sobrenatural” de los nahuas de Pajapan, Veracruz, incluye, de manera paradigmática, esta fusión de temporalidades que combina a la vez palacios y tecnología de la modernidad. “Este Dueño de los Animales (*Encanto* o *Chane*) habita en un palacio que se encuentra exactamente abajo del volcán San Martín Tuztla y para comunicarse con sus subalternos utiliza una especie de teléfono” (García de León 1969, 294).

Los palacios de la alteridad, a menudo evocaciones de construcciones precolombinas, como ocurre en Texcoco, suelen corresponderse con la residencia de aquellos seres otros que ostentan una mayor jerarquía —Reina Xóchitl, en nuestro caso; Talokan Tata, en la Sierra Norte de Puebla; Dueño de los Animales, en Pajapan, etcétera— y que se erigen en una posición de dominio sobre una extensa corte de auxiliares o súbditos sometidos a su servicio, bien se trate de seres de otra especie (servidores-iguanas, entre los nahuas Pajapan); de las almas de humanos fallecidos, cautivas en el inframundo, en la Sierra Norte de Puebla, donde “la corte real del tata y el nana cuenta con numerosos *talokej* [...], minúsculos servidores jóvenes” (Duquesnoy 2015, 11), o de *espíritus* del agua subordinados a la Reina Xóchitl, entre los nahuas de Texcoco. Entre los nahuas de la Sierra de Puebla, como escribe Chamoux (2016, 53), los mundos otros o “dominios divinos invisibles” aparecen socialmente “organizados por analogía con pueblos, reinos o señoríos, con gobernantes principales o secundarios, con numerosos vasallos y mensajeros”. La organización jerárquica y piramidal de los Reyes o Señores del mundo otro parece responder a una forma de gobierno que se vincula con un tiempo de oscuridad original.

En suma: palacios y ciudades, templos precolombinos y moderna tecnología reflejarían esta coexistencia simultánea de temporalidades en los mundos otros mesoamericanos: del cosmos en su estado original y el pasado oscuro, ancestral y presolar a la alteridad mestiza, el futuro y la hipermodernidad. En la etnografía de Texcoco: de las construcciones palaciegas ligadas a la arquitectura precolombina y el ancestro Nezahualcoyotl a las edificaciones de rascacielos, megalópolis, torres de la luz, trenes y autopistas.

*Alianza y filiación como categorías parentales y lógicas
de relación en el mundo otro*

En numerosos mundos otros mesoamericanos es común encontrar que los seres aparecen organizados en relaciones descritas con categorías parentales, como la alianza y la filiación. Estas categorías se aplican tanto a los vínculos de los seres del “interior” del mundo otro como a las relaciones que éstos entablan con los del “exterior”.

En ocasiones las figuras principales del mundo otro, o de ámbitos considerados asociados, se presentan relacionadas entre sí por vínculos de alianza. Así, por ejemplo, en la Huasteca, Stresser-Péan (2008, 76) habla de hierogamias entre dioses que enlazan, mediante el matrimonio y de manera inextricable, sus acciones y dominios: “El gran dios del rayo, [es] esposo de la diosa de la tierra”. Otro tanto señala Monaghan (1995, 117) entre los mixtecos de Oaxaca, donde “se casan” la Lluvia y la Tierra. Los nahuas de Pajapan explican que los gobernantes masculinos del “mundo sobrenatural” tienen relaciones matrimoniales con seres femeninos, en ocasiones humanos: el “Príncipe Tortuguita” que rige el mar y a los chanechos marinos tiene una mujer humana por esposa que, desde su vivienda marina, comparte la función de su marido de controlar las mareas (García de León 1969, 299). Entre los lacandones del sur, el dios Sukunkyum domina, con su esposa X-Nuk, una zona del inframundo (Boremanse 2006, 289-290). Desde esta perspectiva, el lenguaje de la alianza podría denotar distintos aspectos en el mundo otro: una interrelación cosmológica entre dominios y seres distintos o la compartición de funciones o del control sobre una región del cosmos.

Pero los modos de relación entre el “interior” y el “exterior” del mundo otro también pasan muchas veces por el lenguaje y la lógica de la alianza. Así, en distintos mitos y cosmologías mesoamericanas los seres otros establecen una alianza matrimonial con almas humanas al apresarlas e incorporarlas a su mundo. Entre los nahuas de Texcoco, los *espíritus* del agua “se casan” con los espíritus humanos y los asimilan al mundo subacuático durante los procesos que los nahuas describen como “enfermedad”. Los *espíritus* humanos son involucrados en actos de comensalidad, cohabitación y unión con un *espíritu* del agua del sexo opuesto que se concibe será su cónyuge (Lorente 2011a; 2022b). De este modo, más que una idea de consumo o devoración de almas por las entidades otras, lo que está involucrado en los episodios de enfermedad y captura anímica es una lógica de

incorporar y producir miembros del mundo otro por medio de un proceso que se describe como alianza matrimonial. El resultado es la asimilación y la conversión de un humano, mediante la alimentación, comensalidad y cohabitación: se opera la transformación ontológica del alma apresada y su incorporación, social y corporal (y en consecuencia, perceptiva) a otro colectivo, como un miembro-pariente del mundo otro (Lorente 2011a; 2022b).³¹ La alianza puede indicar el tránsito de una colectividad social (humana) a otra (el mundo otro).³²

Pero no sólo las almas apresadas, también el especialista ritual se relaciona a menudo con la alteridad mediante una lógica descrita como de alianza matrimonial. El caso de los especialistas que mantienen relaciones matrimoniales con miembros de la alteridad como formas de mediación no son infrecuentes en la etnografía mesoamericanista (Madsen 1955; Raby 2007; Ariel de Vidas 2003, 489). En Texcoco, los *tesifteros* o graniceros establecen relaciones matrimoniales con los seres del agua, pero también vínculos de parentesco ritual o compadrazgo. Con ambos términos, los nahuas describen un tipo de relación procesual constituida por los continuos intercambios de alimentos, la comensalidad, la ayuda mutua y la interdependencia, un vínculo que permite la intercesión (Lorente 2011a; 2017; 2022b).

La filiación, por su parte, también constituye un referente comúnmente descrito entre los seres del mundo otro. Este vínculo puede servir para explicar la dependencia o subordinación de un ser con respecto a una entidad de mayor jerarquía. Por ejemplo, los nahuas de Texcoco consideran que los *espíritus* del agua son los “hijos” de Tlaloc-Netzahualcóyotl, una deidad regional cuya residencia se sitúa en la cima del Monte Tláloc y cuya autoridad sobre los *espíritus* del agua se plasma en ordenarles hacer la lluvia; a cambio, el “padre” les proporciona el alimento. Un régimen de filiación trasluce así un vínculo de interdependencia donde los auxiliares de una entidad del mundo otro son instados a actuar, en tanto “hijos”, y aquélla los

³¹ Diferentes ejemplos aparecen en Lorente (2011a, caps. 3 y 4; 2012b). En un relato recogido por Neff (2001, 357-358) en Guerrero, se habla de dos “muchachas bonitas” que entran a un cerro, una de ellas “advirtió al muchacho [que las seguía] que su papá era una serpiente pero que ella no iba a permitir que se lo comiera porque quería que fuese su novio”; al casarse con el muchacho, éste se convierte en yerno del suegro-serpiente Dueño del Cerro y en su ayudante.

³² Aunque el movimiento puede ser inverso. En ciertas tradiciones indígenas donde domina la cacería, el Dueño de los Animales o incluso las mismas presas de caza mantienen a su vez vínculos parentales con los cazadores bajo la idea de seducción y alianza como formas de relación (Olivier 2015; Dehouve 2008).

retribuye en consecuencia, en tanto “padre”. Aquí la filiación remite a una organización jerárquica que implica la interrelación entre entidades situadas, respectivamente, en la cumbre y en la base de la jerarquía del mundo otro (Lorente 2010b; 2011a). Pero la filiación también puede describir el hecho de que un ser participa de un dominio mayor, del que puede ser tenido a manera de derivación coesencial. Por ejemplo, en el mundo acuático de los chinantecos de Oaxaca, la Reina de la Hondura, diosa del agua, es “la madre de las ranas” (Moreno 2005, 81), mientras que, entre los pames o *xi’iui* de San Luis Potosí, las ranas y los sapos son “los hijos del agua” (Küng 2019, 216). Y, al igual que sucedía con la alianza, la filiación puede ser una manera de describir el proceso por el cual los seres del mundo otro incorporan a un ser humano en sus dominios. En el cuento lacandón “El niño adoptado por los dioses” se narra cómo un ser humano pasa a convertirse en deidad al ser adoptado por el dios Ah K’in Chob; tras haber comido el alimento de los dioses, el niño adquiere la corporalidad otra y se vuelve ligero, incorporándose al mundo otro (Boremanse 2006, 191).

En suma, los mundos de alteridad recurren con frecuencia al lenguaje del parentesco, tanto en sus lógicas de organización social (estructura interna) como de incorporación de seres del “afuera” (enfermos, especialistas mediadores). Las categorías de alianza y filiación, así como ciertos comportamientos asociados a ellas y tomados del dominio de los seres humanos, son empleados para describir patrones de cooperación, compartición de funciones, dominio, jerarquía, o para denotar la pertenencia de ciertos seres a un dominio específico o su carácter de entidades que comparten una naturaleza coesencial con respecto a él. No obstante, también puede ser utilizado para mostrar, desde el punto de vista de la alteridad, cómo se da la conversión ontológica de un ser humano en un ser otro o para referir los procesos de mediación o intercesión entre el mundo humano y el mundo otro.

*Distintas realidades: el mundo otro desde “dentro”
y desde “fuera”*

Dependiendo de quién haga, o desde dónde se efectúe, la observación, así será la “realidad” del mundo otro. El mundo otro cambia de realidad en función de si lo percibe un ser humano o un ser de la alteridad, lo que suele estar en relación con el hecho de si esa mirada es proyectada “desde dentro” (por seres otros, enfermos o especialistas rituales) o “desde

fuera”. Aspectos distintivos de estos mundos —como objetos, seres o alimentos, por ejemplo— se encuentran a menudo sujetos a un cambio en su “realidad” dependiendo de la mirada. Cuando son vistos “en sueños”, durante una enfermedad (en la que la víctima percibe desde el *espíritu* desincorporado) o por seres otros, difieren de lo que observan los seres humanos en las condiciones ordinarias de existencia.³³

Para los nahuas de Texcoco, ya se vio, los rayos son los látigos de la humanidad alterna del agua; las piedras, sus viviendas; los cursos y torrentes de agua, caminos y carreteras; y el arcoíris que aparece en el cielo tras la tormenta, “un resuello de *ellos* pero nomás pintado de colores, de verde con azul y rojo” (Lorente 2011a, 123).³⁴ La “realidad” depende de la distinta manera de percibir, sea por los indígenas o los seres del agua, dotados de cuerpos diferentes y ubicados en distintas posiciones, “internas” o “externas”, con respecto al mundo otro. El del agua es un mundo de alteridad al concebírsele desde el mundo ordinario: los seres, su alimento, sus viviendas y los fenómenos que allí se producen. La etnografía de otras regiones mesoamericanas lleva a inferir conclusiones semejantes. Por ejemplo, entre los huastecos de Tampico —y para los seres otros— las nubes “son las faldas blancas o negras de la diosa del mar aún chorreantes que los dioses de la lluvia arrastran por el cielo” (Stresser-Péan 2008, 77).

Algo común en los mundos otros mesoamericanos, principalmente en los inframundos, es la forma en que es percibida la comida. En la mirada de los seres de la alteridad, ellos comen alimentos iguales a los de los humanos, pero éstos suelen ver la comida de los seres otros como alimentos distintos. En unos casos, como sucede en Texcoco, se dice que los *espíritus* se alimentan de “aromas”, pero estas entidades los perciben como alimentos sólidos (reales). En otros, lo que constituyen objetos desde el punto de vista humano, son alimentos para los seres otros. Como explica Vogt (1979, 71, 81), las velas ofrendadas a los dioses por los tzotziles de Zinacantan son para las deidades “tortillas”, mientras que el copal son “cigarros”. También es común que lo que los seres otros ven como alimentos humanos, los humanos los perciban como comida podrida o hedionda, o insectos, excrementos o deshechos. Así, en un relato tzotzil, un hombre que fue al

³³ Una dinámica que podría dialogar con la noción de *perspectivismo* acuñada por Viveiros de Castro (2004). Véase, para el caso de Texcoco, Lorente (2015a; 2016b; 2020b, 65, 154; 2022b).

³⁴ La lista de elementos divergentes dependiendo del punto de vista es larga (Lorente 2011a, cap. 3; 2015a; 2016b; 2022b).

inframundo “¡lejos estaba de imaginar lo que era la comida! Primeramente, le sirvieron orina por café; huevecillos de mosca por arroz, y tortillas de excremento de animales [...] eso era lo que se comía en la otra vida” (Ruiz 1994, 39-44). A un marido que bajó al mundo subterráneo en un relato tojolabal le ofrecieron un molcajete con frijoles, una taza de pozol y “carnita seca tasajeada”, pero con horror descubrió que eran “garrapatas cocidas” y “pus de animales” (Gómez y Hernández 1994, 135-142). Los lacandones del norte dicen que en Metlan, la zona del inframundo donde habita Kisin, se comen cadáveres podridos, hongos de árbol, larvas de moscas verdes y gusanos, pero a los ojos de Kisin son tortillas, frijoles y atole (Boremansé 2006, 81-84). Los mixtecos de Guerrero cuentan que un muchacho acompañó a las hijas del Dueño del Cerro a las entrañas del mismo: “La madre de las muchachas, que era otra serpiente, lo invitó entonces a comer [...] y] que se empieza a mover la carne y hasta grita ‘¡ay!, ¡ay!’. Este platillo de carne humana no le apeteció y decidió ir al mercado que se encontraba cerca para comprarse plátanos” (Neff 2001, 357-358). Entre los totonacas de Puebla, un hombre baja al mundo de los muertos y “le dan a comer ceniza. Eso es lo que la gente come *allá*” (Ichon 1973, 213).

En cuanto a los animales del mundo otro, éstos también están sujetos a un cambio de identidad ontológica en función de quién, o desde dónde, los contemple. Los animales salvajes suelen constituir muebles (esto es, objetos) en el mundo otro, o bien animales domésticos.³⁵ Así, entre los zoques de Chiapas, por ejemplo, el Dueño de los Animales, llamado Kotsok pot, habita en una cueva y tiene por silla a un armadillo, de hamaca a una víbora y su mesa es una tortuga (Villasana y Reyes 1988, 331). En Pajapan, “el mundo subterráneo [...] está poblado por familias de chanecos que utilizan armadillos como asientos. Sus animales domésticos (puercos, gallinas, perros y gatos) son jabalíes, faisanes, coyotes y tigres. Sus lanchas son grandes lagartos y su ganado lo forman los venados” (García de León 1969, 292). Entre los mayas chontales de Tabasco, las tortugas guaos (*Staurotypus triporcatus*) son consideradas “el trono” del Rey-Cocodrilo

³⁵ Esta concepción de que ciertos animales son objetos o bien animales de otra especie para su Dueño pareciera alcanzar los límites meridionales de Mesoamérica, como registra Chapman entre los lenca de Honduras. Allí, el Tacayo o Dueño de los Animales salvajes “en su cueva tiene casa y cultivos y está rodeado por sus animales. Cuentan que el venado es su ganado, el coyote su perro, el león su gato y el cusuco [armadillo] su burro” (Chapman 1992, 143).

(Lorente 2018; 2022a). En el Istmo veracruzano los puntos de vista internos al mundo otro abarcan una multiplicidad de “objetos” y un vegetal:

En la casa del Chaneque el armadillo era un banco, el lagarto una banca grande, una gran tortuga la mesa. [...] Cuando fueron a visitar al Rey de la Tierra quemaron el incienso el cual se convirtió en una gran cantidad de flores amarillas. [...] Después se regresaron a descansar a la casa del Chaneque, la cama era un tigre, no le gustó al pescador y se la cambiaron por una mantarraya (Münch 1983, 290).

Münch añade que “las serpientes son los perros que cuidan los intereses del Chaneque” (1983, 179) y profundiza en la idea de que el copal son flores o sus aromas en el mundo otro. Escribe: “Un día llegó al mar un pescador, estaba confiado porque siempre quemaba su copal blanco a los chaneques. En una ocasión la sirena se quedó pensando: ¿será posible que este hombre es el que me ofreció aroma de flores amarillas?” (Münch 1983, 285).

La identidad de los objetos del mundo otro, por su parte, fluctúa igualmente en función de la mirada proyectada sobre ellos. Así, por ejemplo, lo que para los seres del inframundo nahua de la Sierra Norte de Puebla son ropas o herramientas de labor, para los nahuas son entidades espirituales de los enfermos apresadas en el mundo otro (Lupo 2022, 181). Y también ocurre que un objeto de la alteridad sea un objeto de otra índole en el mundo humano, como en un relato chinanteco, donde una aguja del mundo otro resulta ser un colmillo de víbora en el mundo humano (Moreno 2005, 89).

Una de las múltiples repercusiones de esta identidad de los seres y objetos dependiente del lugar y del cuerpo desde el que son percibidos (dentro o fuera del mundo otro, por seres pertenecientes a la alteridad o por humanos comunes) es la necesidad de adecuación del contenido de las ofrendas —cuando se efectúan rituales petitorios o terapéuticos— a la identidad que revisten desde la perspectiva del ser otro destinatario. Debe conocerse, en fin, lo que “son” ciertos seres y objetos “terrenales” en el mundo otro, una tarea reservada generalmente al especialista ritual y derivada de su propio proceso (corporal, perceptual) de iniciación (Lorente 2015a; 2017; 2022b). Se ha visto que objetos utilitarios del mundo humano pueden ser alimento en el mundo otro (las velas son tortillas, Vogt) o ser sustancias como el copal tanto cigarros (Vogt) como flores amarillas (Münch). Y en este mismo sentido ciertos objetos figurativos elaborados para las ofrendas pueden ser tanto “seres vivos” en el mundo otro como “objetos” de otra naturaleza. Así, los curanderos y graniceros de ciertos

pueblos de Morelos ofrendan a los “aires”, responsables de la fertilidad agrícola y de los fenómenos atmosféricos, figurillas de barro en miniatura en forma de animales. Vistas por los humanos como juguetes de barro zoomorfos, para los “aires” son tanto “seres” como “objetos” con los que realizar su trabajo: una víbora de barro es a la vez el “asiento” de los “aires” y su “trompeta” para convocar a otros “aires” en las peticiones de lluvia, y los venaditos de barro en miniatura son (por los cuernos) “yuntas de bueyes” vivos con los que los “aires” hacen labores agrícolas fertilizando las milpas (Portillo 2015, 103-104).

En suma: alimentos, seres y objetos, según cómo sean percibidos, de la identidad que se les asigne, constituyen indicadores ontológicos que permiten dirimir si el sujeto observador es un humano o un ser otro, y si la percepción está siendo realizada desde el “interior” o desde el “exterior” del mundo otro. También indica —el tránsito entre percepciones— que se está ante una enfermedad en la que un humano deriva en un ser de la alteridad, o que se trata del ejercicio de intercesión de un especialista ritual, diestro en la “doble visión” (Lorente 2010a; 2011a, cap. 4; 2022b).

*El mar englobado en el mundo otro; el mundo
otro está en el mar*

En distintas cosmologías mesoamericanas, el mundo otro se identifica con el mar, se ubica en el mar o el mar constituye una parte importante del mundo de la alteridad. Knab (1991, 43) se refiere a cómo el inframundo nahua de Tzinacapan se vincula con el mar: “En el oriente [de Talocan] hay un lugar conocido como *apan* [...]. *Apan* es un gran lago en el inframundo que se une con el mar profundo donde vive el *ataqat* o Señor de las aguas, a veces con su señora la *acihuat* [...]. En medio de este lago del inframundo viven los Señores del agua, quienes reparten el agua para todo el mundo. Todas las aguas del mundo eventualmente llegan a *apan* en el inframundo”. El “mar profundo” constituye así una continuación de la región oriente de Talocan. Por su parte, los huastecos de Tampico conciben una vinculación última del mundo otro con el mar, lugar donde los dioses del rayo, que recorren la geografía celeste y acuática-terrestre, asisten a su renovación: “Habiendo pasado el apogeo de su vida en medio de la gloria de su recorrido celeste y en la brillante fiesta dentro de las montañas, los dioses del rayo se ven obligados a regresar vertiente abajo. Acompañan así las aguas que

siguen estando a su cargo, salen a la superficie por las fuentes vaucclusianas que brotan al pie de las montañas y retornan lentamente al océano oriental” (Stresser-Péan 2008, 78). En Pajapan, un mundo otro paralelo al mundo subterráneo lo constituye el mar (García de León 1969, 292, 289-299). Entre los pames de San Luis Potosí, los Truenos, que viven en las nubes y el cielo, “cargan el agua en el mar” y la traen a la sierra. Pero los Truenos también mueven el agua del mar que entra subterráneamente bajo la tierra en forma de “venas”, circulando hacia dentro pero también regresando al mar (Küng 2019, 98, 110). Para explicar el ámbito de la Tierra con su multiplicidad de seres y de cosas no perceptibles, los mixtecos de Oaxaca lo comparan explícitamente con el mar (Monaghan 1995, 100). En la montaña de Guerrero, entre los cerros de La Lucerna y el Volcán Negro “se ordena una red de caminos subterráneos [...] que comunica con el mar, que al remontar su curso llega hasta las entrañas del cerro, lo que explica la presencia de agua salada, de arena fina y de animales marinos a buena distancia de la costa. [...] La Lucerna alberga en su seno una sirena o una ballena” (Neff 2001, 355).

Como se aprecia en los casos anteriores, el mar-océano se corresponde con una extensión del mundo otro, vinculada con seres de alteridad que viven, o transitan, por otros dominios, muchas veces acuáticos, como las nubes o las fuentes de agua, y que los enlazan dando lugar a un ámbito compartido. El interior de la tierra, los ámbitos sobre la superficie atribuidos a los seres de alteridad, el cielo y el mar se vinculan.

Entre los nahuas de Texcoco, el océano es la fuente última de todas las aguas que circulan subterráneamente por la geografía y emergen en forma de arroyos en las comunidades y de nubes de lluvia por la cumbre del Monte Tláloc, en cuya cima, se dice, llega a escucharse “el resuello del mar”; se trata, como se vio, de un agua vinculada con la oscuridad ancestral y el tiempo original. También algunos especialistas rituales muestran en la palma de la mano “las estrellas del mar”. Surge así una estrecha identificación entre la oscuridad presolar, el mar y la alteridad del mundo otro, que engloba a su vez, en el mismo ámbito conceptual, a las lluvias y la estación húmeda.

Situados en otras coordenadas geográficas, también los huicholes identifican el inframundo con el océano:

Por medio de canales subterráneos las “venas de la tierra” (entregadas originalmente por los dioses en un acto de autosacrificio), todos los manantiales y ojos de

agua, están conectados con el mar. El mar, con su agua salada, es la fuente última de la fertilidad. Equiparada con el inframundo y conceptualizada como el ámbito de la oscuridad, la costa se denomina *t+karita* (“lugar de la medianoche”) o *y+wita* (“donde está oscuro [negro]”). La misma metáfora del día y la noche se aplica a las estaciones del año. Así, la época de lluvias (*witarita*) se llama *t+kari(pa)*, “cuando es medianoche”. La temporada de “las aguas” se compara, simbólicamente, con la costa y el mar. Según se nos ha explicado, en el principio del universo la época de lluvias era permanente, “todo el tiempo llovía”, “todo el mundo fue oscuro” y la tierra era aún blanda. La marisma es un ecosistema que, efectivamente, corresponde a la visión de un mundo acuático que no es mar, pero tampoco tierra. Para los huicholes se trata de la parte del universo que conservó su aspecto original (Neurath 2002, 230).

El océano, que comprende la región de la costa y la marisma, y que se vincula conceptualmente con la temporada de lluvia, se identifica con la negrura y la oscuridad, así como con el tiempo presolar. El mundo otro se corresponde con “la parte del universo que conservó su aspecto original”. En cuanto a su población, “el inframundo huichol está [...] poblado por sirenas, serpientes aladas, vampiros, *chupacabras*, monstruos marinos y megafauna prehistórica (como ballenas y mamuts)”, esto es, fauna presolar, “aunque la antigüedad de estos seres no les impide convivir con bancos, aviones y camionetas” (Neurath 2020, 9), que parecen remitir a un tiempo futuro. Se asiste, así, a una suerte de simultaneidad de temporalidades en el mundo otro de carácter presolar, sumido en la oscuridad y copartícipe de la estación de lluvias. Esta identificación semántica y ontológica la percibimos a su vez entre los huastecos de Tampico, donde el ciclo de los dioses del rayo coincidía con las lluvias y concluía en el océano.

Océano y mundo subterráneo se identifican o equiparan a veces ontológicamente en las cosmologías mesoamericanas revelando una suerte de continuidad. Es la naturaleza oscura y ancestral de estos dominios lo que tiende a aunarlos en el pensamiento indígena, llegando en ocasiones a unificarse, trascendiendo sus referentes geográficos. En una evocadora asimilación de estos ámbitos, y volviendo a Pajapan, el palacio con teléfono que poseía el Dueño de los Animales tenía su prisión “en el interior de un gran peñasco que [...] se halla a unos cincuenta metros mar adentro” (García de León 1969, 294).

El mar, en tanto dominio anterior a la salida del Sol y extensión del mundo subterráneo, se halla habitado por muy diversas formas de alteridad. En el mar mesoamericano, como dentro de los cerros, bajo tierra, en cuevas

o en el interior del agua, habita una pléyade de manifestaciones de la otredad. Surgen arquitecturas palaciegas y urbes hipermodernas, tiempos arcaicos y futuros, humanidades otras, dioses, reyes y reinas, gobernantes, espíritus y señores del agua, Dueños de los Animales, monstruos.

*Depredación y dependencia del mundo otro hacia el dominio
de los seres humanos*

En mayor o menor medida, como se mencionó anteriormente, los mundos otros mesoamericanos alternan la donación con la depredación de recursos. En muchos casos, los mundos de alteridad no constituyen únicamente lugares de origen; en otros, son abiertamente ámbitos sujetos a un déficit permanente que se nutren y abastecen de recursos obtenidos periódicamente en el mundo humano. En los dos casos, la predación o captura de recursos —en el grado en que ésta se dé— ha sido un aspecto poco enfatizado y explorado en los mundos otros. Los datos etnográficos permiten recuperar, cuando ha sido registrada, y hacer explícita, esta lógica de la depredación.

En la cosmología de Texcoco, son los fenómenos atmosféricos, y en particular las tempestades eléctricas, las que dinamizan los rayos y el granizo como mecanismos extractivos. Hemos designado *razzia cósmica* a esta lógica según la cual un modo de relación sustentado en la depredación es previo a otro basado en la donación, como dinámica interna del mundo otro (Lorente 2011a; 2022b). Tenido por lugar de destino, incorporación y asimilación de *espíritus* humanos, plantas, animales domésticos y objetos, el mundo otro abastecido produce como resultado las donaciones de agua y de lluvia. Esta *razzia* documentada y analizada entre los nahuas de Texcoco se extiende, no obstante, a las cosmologías de otras regiones (Lorente 2009; 2011a; 2022b). En otras áreas de México encontramos registros etnográficos que revelan dinámicas emparentadas de robo y predación de recursos para abastecer los mundos otros; así, por ejemplo, entre los mazahuas del Estado de México Galinier (1990a) documenta lo que denomina una “cosmología de sacrificio”: una concepción cosmológica donde la lógica del sacrificio constituye el principio clave de funcionamiento del mundo.

En las cosmologías-*razzia* como la de Texcoco, un rasgo distintivo del mundo otro es su carácter carencial, que se hace derivar a menudo de su

condición presolar: está sujeto a un constante déficit de luz solar y artificial, energía, plantas, alimentos, recursos arquitectónicos y espíritus. En Texcoco, la oscuridad del mundo otro dificulta el crecimiento de plantas y vegetales. Sin embargo, hay plantas en el mundo de la alteridad, como las hay en los de otras poblaciones indígenas.³⁶ En Texcoco, proceden del mundo terrenal, depredadas y transferidas —los árboles, con el rayo; los cultivos, con granizo— al ámbito de la alteridad. Las plantas y árboles de los seres del agua de Texcoco fueron en origen, explican los nahuas, cultivos o vegetación del mundo humano ordinario (Lorente 2011a). Dijo un nahua:

Quando cae así fuerte el granizo y tienes tu plantío —sembraste ahí tu alfalfa, aquí el frijol, allí tus papas o tus ejotes, arvejones, chícharos, lechuga, cilantro, un ciento de cosas, tu milpa; allá tienes ciruela, tienes manzana—, pero cuando cayó el granizo todo lo fregó y entonces todo el olor, el aroma, se subió pa’ arriba, lo llevaron los *ahuaques*. Ahora ése lo guardan, pero aquí no lo vemos; ése lo guardan y tienen todo el año: un ciento de elotes, chayotes, calabazas, flores de calabazas, hongos, ellos lo tienen guardado.³⁷

Como el de Texcoco, el mundo otro de la Sierra Norte de Puebla o Talocan “difiere de nuestro mundo —escribía Knab— por su falta de plantas, las plantas necesitan la ‘luz’ [...]. *Talocan* es un mundo de oscuridad” (Knab 1991, 37). De manera coherente, la predación es una consecuencia de esta carencia. Acerca del mismo inframundo escribía al respecto Duquesnoy (2015, 10): los habitantes de Talocan “son depredadores caracterizados cada uno por un grado relativamente elevado de peligro potencial. Todos los chamanes son unánimes en afirmar que en *talocan* existe una fauna extraña, peligrosa, y más que todo, envidiosa —porque carece de nuestro valor energético caliente, nuestro *tonal*”. La energía luminosa asociada con el Sol es apetecida por los seres del mundo otro en forma de distintas sustancias y productos terrenales. Entre los pobladores del Cofre de Perote, en Veracruz, se dice que los *tamatines* o espíritus del trueno “de las siembras de sus vecinos, recogen las plantas que quieren y se las llevan al encanto” (Noriega 2008, 162). La lógica de la predación y asimilación define con

³⁶ Estas concepciones podrían vincularse con los cuestionamientos efectuados, desde la crítica histórica de fuentes, a la noción de Tlalocan identificada como Paraíso Terrenal (véase Contel 2000).

³⁷ Adrián López Mandes, 61 años, San Jerónimo Amanalco, 13 de mayo de 2015.

mucha frecuencia las condiciones de posibilidad para la supervivencia y reproducción de los mundos otros, adquiriendo en cada contexto cosmológico particularidades distintas (en modalidades de acción, sustancias apresadas, seres captadores, déficits internos, etcétera).³⁸

En este mismo sentido, destaca la frecuencia con que distintos mundos otros se incrementan mediante la incorporación de espíritus humanos, que, una vez tornados en seres de alteridad, son utilizados como “trabajadores” que desempeñan funciones necesarias para el mundo otro. Esto hace patente que numerosos seres del más allá —“dueños del agua” (Lorente 2011a; 2022b), “aires” (Lorente 2015b), etcétera— son, en no pocos casos, seres humanos terrenales, que fueron reclutados y ontológicamente transformados. Así, por ejemplo, en la Montaña de Guerrero, según Neff (2001, 358-359), “el cerro parece requerir un tributo de hombres jóvenes que, por una parte, contraen nupcias con las mujeres jóvenes del cerro [...] y, por otra parte, se solicitan como mano de obra en el cuidado del ganado [...]. Un día al año [...] el cerro se abre para dejar salir a los que viven adentro [...]. Llegan al pueblo para atraer a los jóvenes y llevarlos hacia el interior del cerro”. Entre los totonacas de Puebla, “los ahogados son los peones del dios del Agua, San Juan Bautista (Aksini’), quien los utiliza para cavar el lecho de los ríos en la crecida. [...] Su alma [...] queda en el río, al acecho de nuevas víctimas” (Ichon 1973, 211). Entre los tzotziles de Chiapas, “Tierra o agua es *komel*. Quedamos presos con el ‘Anjel [el Rayo]. Queda el alma con la tierra donde cayó, o en el agua del río. [...] En el *komel* estamos como mocito, como criada ustedes las mujeres, cuidando las cosas” (Guiteras 1996, 210). Los espíritus de los seres humanos son requeridos (apresados y asimilados) como miembros trabajadores del mundo de la alteridad y actúan muchas veces como depredadores de nuevos seres humanos para incrementar la demografía del más allá.

En este tipo de cosmologías, cuando la rapiña como tal no se halla presente, parecieran surgir otras formas diferentes de apropiación, pero que suelen poner de relieve que los recursos caros a los espíritus y a la alteridad se encuentran *fuera*, en el dominio humano, y es allí donde aquéllos deben obtenerlos, hacerlos suyos. Pitarch describe la manera en que, entre los

³⁸ En Texcoco, es la totalidad de los seres y bienes del mundo otro la que procede del mundo ordinario; el mundo otro integra una suerte de Tlalocan “al revés”, destino perpetuo, y no origen, de almas y semillas (Lorente 2011a; 2022b).

mayas tzeltales de Chiapas, los objetos y mercancías capitalistas llegan al mundo otro, situado dentro de una montaña:

Todo aquello que se encuentra en el mundo urbano moderno existe ahora ‘allí’. [...] Pero las almas no se procuran estas mercancías en el mismo lugar en que lo hacen los habitantes de las ciudades [...], las almas *copian* los productos originales. Desde el momento en que un artefacto es inventado o descubierto en el mundo industrial hasta que en el interior del cerro las almas se hacen eco de su existencia transcurre siempre una cierta cantidad de tiempo, presumiblemente el necesario para que el proceso de duplicación se verifique en esta factoría de imágenes (*phántasma*) (Pitarch 2012, 67).

Un proceso “fotográfico” que, sin constituir propiamente un acto de depredación —pues en nada afecta ni perjudica a sus referentes materiales del dominio humano—, supone empero un ejemplo más de las variadas formas en que los espíritus obtienen *fuera* lo que precisan dentro de su mundo, y que el lugar de origen no es, siempre, el más allá.

En sus modalidades más extremas, como la de la Sierra de Texcoco, estas cosmologías de la rapiña involucran el ejercicio ritual o chamánico de una “política cósmica” (Lorente 2011b, 2022b) dirigida a paliar o revertir la lógica predatoria dominante mediante un ofrecimiento voluntario y controlado de bienes. La comunidad humana busca mitigar el expolio indiscriminado de recursos mediante el ofrecimiento calculado y oportuno de algunos de ellos para reducir el daño que ejerce la rapiña no afectando, sin embargo, la supervivencia del mundo otro. Esta transformación ritual y siempre precaria de la depredación en entrega de bienes opera por medio de las ofrendas. Aquí las ofrendas adquieren una significación distinta de la convencionalmente asumida: no se trata de lograr una comunicación con los seres otros, sino de proporcionarles aquello de lo que se proveerían de forma violenta: en suma, de darles bienes para evitar el expolio (Lorente 2008; 2011a; 2016a; 2022b). Las ofrendas son, o sustitutos de los recursos depredados, o cantidades menores de los mismos, gracias a los cuales el mundo terrenal reduce la pérdida de seres humanos, animales, plantas cultivadas o propiedades, pero suministrándoles empero a los seres otros aquellas sustancias y bienes requeridos para mantener activo el complejo cosmológico y recibir los contradones producidos en el más allá (Lorente 2008; 2011a, cap. 4; 2016a; 2022b). Esta concepción poco explorada de las ofrendas exige situarlas en la violenta coyuntura

planteada por la intersección de las lógicas cosmológicas de lo carencial (el déficit inherente al mundo presolar) y de la depredación (la consecuente necesidad de apropiación de recursos en el dominio humano) que animan tanto la reproducción como el funcionamiento, en numerosos casos, del espacio-tiempo de la alteridad.

CONCLUSIONES. MUNDOS OTROS VS. INFRAMUNDOS:
INDEFINICIÓN GEOGRÁFICA, *CONTINUUMS* ONTOLÓGICOS,
NATURALEZA FRACTAL Y ESTRUCTURA ITERATIVA
DE LOS MUNDOS DE ALTERIDAD

A pesar de que la etnología mesoamericanista concibe a menudo a las cosmologías indígenas siguiendo una imagen tripartita del cosmos en niveles verticales —cielos e inframundos— provistos de subdivisiones internas, que se sitúan progresivamente encima o debajo de un plano horizontal habitado por los seres humanos, la etnografía indígena ofrece multitud de divergencias y contradicciones, inestabilidades o ambivalencias que sugieren otras formas de pensar los mundos otros.³⁹ Las teorías indígenas, en suma, desafían a menudo las conceptualizaciones convencionales. Entonces, continuando con las características de los mundos de alteridad reseñadas anteriormente mediante datos etnográficos, ¿es viable señalar algún tipo de recurrencias en las maneras indígenas de plantear la constitución espacio-temporal de los mundos otros, problematizando materiales etnográficos en apariencia fluctuantes y difícilmente esquematizables? A continuación discutimos una serie de conceptos que ofrecemos como recursos para repensar la concepción indígena de los mundos de alteridad: indefinición geográfica, *continuum*s

³⁹ Basándose en el cotejo crítico de fuentes documentales, algunos historiadores han desconfiado del modelo cosmográfico estratificado ampliamente difundido en la literatura mesoamericanista, y plantean la posibilidad de que la imagen de un universo vertical y tripartito derive de la influencia ejercida por el pensamiento cristiano occidental sobre los cronistas coloniales; en suma, que se trataría de un modelo cosmográfico exógeno impuesto sobre las cosmologías indígenas (véase, por ejemplo, Nielsen y Sellner 2009; 2015, 26-28). Graulich (1981) discutió también esta cosmografía canónica argumentando que la ubicación de ciertos mundos otros en las fuentes documentales revestía una menor estabilidad y fijeza de la que se había supuesto, y planteó la noción de un cosmos de naturaleza dinámica donde, atendiendo al momento del día, es decir, de las horas del nictémero, acontecía un cambio de lugar de los espacios atribuidos a los muertos, transitando por el cielo, la tierra o el ámbito subterráneo.

ontológicos, naturaleza fractal y estructura iterativa, al tiempo que realizamos algunos cuestionamientos de la categoría “inframundo”, extendida en la etnología mesoamericanista, y que, empleada a menudo como comodín para designar distintos mundos de alteridad, acarrea connotaciones implícitas que desvirtúan la lógica inherente a las descripciones nativas.

Entre los nahuas de Texcoco el mundo otro no parece responder a una concepción tripartita ni estratificada; más bien, en las descripciones indígenas se presenta a manera de *continuum* multisituado, como si se hallase en lugares geográficamente discontinuos al mismo tiempo: está “abajo”, “arriba”, o en el mismo plano atendiendo a las coordenadas espaciales humanas. No se corresponde, pues, con un lugar físico (o con un único lugar físico). Aunque su “topografía” se asocia con los arroyos y cursos de agua, así como con las rocas de su cauce o sus orillas, su amplitud abarca del mismo modo el interior infraterrestre de los cerros (el Monte Tláloc), y las nubes de tormenta (extensiones fugaces del manantial), y se extiende, como se describió, al mar. Estos ámbitos “geográficos”, en apariencia disociados, diseminados por una extensa geografía e incluso trascendiéndola para inmiscuirse en otras regiones geográficas, podrían resultar claramente heterogéneos para una perspectiva ajena a la conceptualización cosmológica serrana. No obstante, más allá de su diversidad ecológica, territorial, incluso de “sustancia”, por así decir, y desde luego de su “posición” en coordenadas espaciales dentro de un cuadro cosmográfico más amplio, constituyen conceptualmente un mismo dominio cosmológico sin solución de continuidad en el que la diferencia estratigráfica se ve omitida en virtud de la identidad ontológica inherente derivada de compartir las condiciones del mundo de la alteridad. Es un mismo criterio ontológico el que actúa como denominador común de estos lugares heteróclitos, el que permite comprenderlos o leerlos como un dominio compartido. Por ejemplo: un espíritu apresado es conducido indistintamente a una nube, una piedra o dentro del manantial, o trasladado mediante las corrientes de agua al interior subterráneo del Monte Tláloc, como si la diferencia espacial no aconteciera y el tránsito fuese fluido en el seno de un *continuum* ontológico. Más que el estar “arriba”, “abajo”, en el cielo o en el agua, importa desde la perspectiva indígena el carácter presolar dominante y la asociación conceptual con la oscuridad. Constituyen un mismo *continuum ontológico*, regido por principios ontológicos comunes. Por ello también los seres del agua están activos en la temporada de lluvias y permanecen en letargo —“no trabajan”— en la estación

seca (“tiempo” el primero, cabría decir, y ya no “espacio” —por más que se trate siempre de espacios-tiempos—, del mundo otro).⁴⁰

Otros ejemplos llevan a plantearse inferencias similares, atendiendo al pensamiento indígena. Soustelle (1933, 176), por ejemplo, describe cómo entre los lacandones del sur de Chiapas las deidades existen de manera simultánea en cuatro lugares: la cerámica que lleva su nombre, los espacios naturales, las ruinas que éstos protegen y los cielos superiores, un ámbito ontológico extenso, muy diverso desde la perspectiva de la geografía y la espacialidad humanas. En poblaciones de las costas de Veracruz, la presencia de la Sirena atestigüa la concepción del mar y el cielo —“el espacio espiritual que es la atmósfera donde se forman las nubes y el espacio de la mar”— como parte de un mismo dominio ontológico compartido, vinculado a su vez por el ciclo meteorológico. La Sirena es responsable del mar y de las nubes, de los nortes que hacen la lluvia, vinculando el ámbito marino y celeste atmosférico (Noriega 2008, 124). Entre los nahuas de Durango, según las narraciones recogidas a comienzos del siglo xx por Preuss (1982, 474-477, 482-483), los muertos habitan tanto en el cielo como en el interior de una gruta; entre los nahuas de Guerrero, los seres que controlan la lluvia y las nubes del ámbito celeste son ofrendados y propiciados en las entrañas de la tierra, a las que se accede a través de un pozo insondable, “el ombligo del mundo” (Good 2001). En otras palabras: si la ubicación en coordenadas horizontales o verticales según la espacialidad geográfica no resulta significativa en términos cosmológicos, sí lo es la presencia de ciertos aspectos ontológicos identificados en cada caso por las conceptualizaciones indígenas.

Describiendo la “geografía del inframundo” de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, Knab presenta ciertos rasgos que dialogan etnográficamente con el mundo otro de la Sierra de Texcoco, y revelan que el de Texcoco no pareciera constituir un caso aislado, sino más bien ejemplificar una recurrencia en distintas configuraciones ontológicas del “más allá”:

En este sentido la superficie de *talocan* no forma un nivel distinto porque no la conciben como un plano. El ‘cielo’ de *talocan* es la oscuridad y todo está oscuro. Si no hay exactamente un concepto explícito de niveles en las descripciones de *talocan*, sí está implícito que su forma sea mudable y que muchos de sus rasgos geográficos estén indeterminados y puedan ser reubicables. Los únicos lugares aparente-

⁴⁰ También Galinier (1990b, 226; 2016) identifica una “temporalidad” del mundo otro como una “espacialidad” revestida de la misma condición ontológica inherente a aquél: el Carnaval. El tiempo del Carnaval es el tiempo-espacio del mundo otro.

mente fijos son los que llamo direccionales, pues marcan los límites del mundo y su centro (Knab 1991, 38).

¿Qué nos está diciendo la descripción de Knab? A simple vista, parece entrar en contradicción con el concepto de *inframundo* que el autor utiliza para traducir al español el término náhuatl “Talocan”.⁴¹ El *inframundo*, que etimológicamente remite a un piso o espacio inferior, no constituiría, así, en la Sierra Norte de Puebla, un estrato del cosmos: “La superficie de *talocan* no forma un nivel distinto”. ¿Dónde reside entonces su identidad ontológica espacio-temporal? “No se lo concibe como un plano”, en él “todo está oscuro”, “su forma es mudable”, “sus rasgos geográficos son indeterminados” y “resultan “reubicables”. En este sentido, algunas observaciones incluidas en la etnografía de Duquesnoy (2015, 6), quien también trabajó en Tzinacapan, resultan significativas: Talokan “es mucho más que una ubicación en términos geométricos [que remitan al nivel de] abajo, inferior [...], toda iniciativa para ubicar talokan dentro de los puntos cardinales es vana. [...]. Talokan se extiende a lo largo de *taltikpak* [el mundo terrestre] aunque no pueda localizarse con una precisión absoluta”. ¿Nos encontramos entonces, más bien, con una suerte de mundo paralelo? Quizá la ubicación geográfica no resulte crucial, y el problema no resida en fijar, espacialmente, su localización. Las descripciones nativas que tratan de referir las concepciones del mundo otro apuntan en otra dirección. Este caso —que resuena con los ejemplos anteriores y siguientes— autoriza a formular la pregunta: utilizado como categoría analítica, el término de “*inframundo*” ¿involucra connotaciones restrictivas que, al imponerse, son susceptibles de simplificar o desvirtuar las concepciones indígenas originales? ¿Se trata de una forma “espacializadora” de pensar el mundo otro?

Tomemos otro caso. Al hablar del *Ta:logán*, que García de León traduce por “mundo sobrenatural” y no por “*inframundo*”, el autor se ciñe a las descripciones de sus interlocutores de Pajapan, Veracruz. Señala: “Existen sobre la tierra especies de ‘sucursales’ del *Ta:logán* [...]. Estos sitios son

⁴¹ El término de Tlalocan presenta distintas grafías según la región de lengua náhuatl o náhuatl en la que se halla registrado. Mientras los autores que trabajan con los náhuatl de la Sierra Norte de Puebla transcriben Talocan (Knab) o Talokan (Duquesnoy), o Tlalocan (Chamoux) en el norte de Puebla, entre los nahuas de Veracruz García de León escribe *Ta:logán*. Nosotros empleamos el término náhuatl Tlalocan, usado asimismo para referirse a uno de los mundos otros de los antiguos nahuas, excepto en los casos en que retomamos la información presentada por uno de los autores mencionados, en los que respetamos la grafía de la cita original.

invisibles; están ‘en otra parte’, en otra dimensión [...]. La manera más fácil de salir de una encantada es rajar un bejuco a lo largo y pasar por en medio. Los bejucos son algo así como las puertas de estos lugares encantados” (García de León 1969, 294-295). *Ta:logan* resulta, pues, coexistente con el mundo humano; más que hallarse en otro lugar físico o geográfico, está “‘en otra parte’, en otra dimensión”. Pero, al mismo tiempo, presenta una distribución irregular, discontinua: cuenta con “sucursales”, esto es, con reduplicaciones, que comparten su condición. Los “encantos”, diseminados por el territorio de Pajapan, son distintos y el mismo *Ta:logan*. No hay niveles ni estratos: las “puertas-bejuco” no remiten a una espacialidad geográfica o vertical, pese a involucrar hitos básicos de orientación y referencia que conectan el “aquí” y el “allá”. Más bien, se trata de umbrales ontológicos. Los dos “lados” parecieran estar en el dominio del mundo humano, pero no es así. Se parte el bejuco y se pasa al otro lado que, aunque aparentemente es igual al punto de partida, desde su condición ontológica se trata de un espacio-tiempo otro. No es, *stricto sensu*, un inframundo.

Tampoco es etimológicamente un inframundo lo que describe Pitarch como el mundo otro maya tzeltal. Constituye un estado otro de la existencia, el estado *ch’ul*, que fluye, “ignora las coordenadas convencionales de tiempo y espacio” y resulta “heterogéneo”:

Un Otro Lado que carece de una *geografía*, y aunque sin duda conoce divisiones internas, éstas no se encuentran localizadas [...] ni arriba ni abajo, ni el en Oriente ni en el Poniente, ni dentro ni fuera... En definitiva, no hay *espacio* [...]. Ciertamente que el paso de la dimensión ordinaria de la existencia a este otro estado se expresa frecuentemente mediante analogías espaciales (entradas / salidas, ascensos / descensos), pero estos cambios no son propiamente desplazamientos, sino transiciones entre dos estados del ser contrapuestos. ‘Entrar’ en una montaña o en una cueva es pasar a un dominio sin localización espacial concreta (Pitarch 2013a, 19-20).

Reflexionando en consecuencia sobre la etnografía de las cosmologías mesoamericanas, cabría llegar a la conclusión de que la alteridad distintiva que pareciera definir y caracterizar en varios aspectos el interior del mundo otro (concerniente a los seres, iluminación, puntos de vista, etcétera, que referimos antes con detalle) se extiende para conformar y definir en primer lugar su propia “constitución espacial”: una espacialidad, si es posible utilizar este término, necesariamente otra con respecto a la geografía de los seres humanos, pero no por completo desprovista de elementos

espaciales; una espacialidad simultáneamente antigeográfica y geográfica. La indeterminación tanto en la localización como en los lugares que incluye el mundo otro pareciera llevar aparejada, como se dijo, un aspecto fundamental de la definición y naturaleza ontológica de los mundos otros en términos de las descripciones indígenas: dimensionalidad y espacialidad están sujetas y sometidas siempre a ciertos parámetros de alteridad, y existen en función de ellos.

Además de *continuums* ontológicos e indeterminación geográfica, los ejemplos nos permiten pasar a lo que cabría denominar la “repetición” de los mundos otros. En numerosos casos pareciera asistirse a la noción de un mundo otro al mismo tiempo unitario y reiterado, fragmentado y siempre el mismo. Knab indica que en Talocan “muchos de sus rasgos geográficos son indeterminados y resultan reubicables”. García de León se refiere a los encantos como “sucursales” de un mismo *Ta:logán*. En Texcoco, las descripciones oníricas hacen énfasis en que los elementos principales del mundo otro se desenvuelven y proliferan a partir de su propia definición, a la manera de un desdoblamiento ilimitado de la representación. Todos los “lugares” del mundo otro son un mismo mundo otro, provisto de ciudades y palacios, de reinas, que son, *stricto sensu*, la misma ciudad, el mismo palacio, la misma reina. Todos los recodos del manantial involucrados en los episodios de enfermedad contienen el mismo mundo otro. Asistimos así a una estructura iterativa en la que los aspectos topográficos distintivos (ciudades, palacios) son reflejados y reproducidos *ad infinitum* como en un proceso de recursividad o fractalidad (Lorente 2011a; 2015a). La repetición y la unidad, como una dinámica inherente a la descripción del mundo otro, en el que la noción de escala es siempre relativa, pareciera regir las concepciones indígenas del mundo de la alteridad. Aunque en distintas etnografías se habla con frecuencia de un centro neurálgico del mundo otro, su localización suele aparecer replicada: está en la concepción del mundo de la alteridad, pero se repite en el entorno. La ontología del mundo de la alteridad implica, pues, reduplicación y fractalidad en sus distintas facetas.

Significativamente, a menudo los intentos analíticos por superar las conceptualizaciones convencionales de los mundos de la alteridad tratan de “estabilizar” la complejidad etnográfica espacio-temporal de los mundos otros. Pero entonces surgen con frecuencia problemas derivados de acudir, implícitamente, a aquello mismo que se pretende evitar: la localización geográfica. Se incurre así en una solución que no hace sino reproducir el problema, presente en la lógica misma de “traducción”: *geograficar* el mundo

otro. Por ejemplo, en un análisis cosmológico que resulta ilustrativo, pues se refiere precisamente a los mismos materiales etnográficos que hemos expuesto y analizado en las páginas anteriores, Ana Díaz indica lo siguiente:

Algunos trabajos omiten la descripción de una estructura cosmográfica precisa y a cambio ofrecen explicaciones de la dinámica de fluctuación entre esencias que cruzan los umbrales del cielo, el inframundo, los montes, el espacio onírico y la tierra. En estas obras se constata que la geografía celeste reproduce la estructura de la tierra, por lo que ciertos lugares, como montes y ojos de agua, permiten el tránsito entre distintos ámbitos. Esto evidencia una organización especular entre los espacios cósmicos (Knab, 1991; Pitarch, 1996^[42]; Lorente, 2011[a]) (Díaz 2015, 76).

Como revelan los materiales etnográficos de los autores referidos, no “se constata que la geografía celeste reproduce la estructura de la tierra”, ni que haya un “tránsito entre distintos ámbitos”, y en menor medida que se asista a “una organización especular entre los espacios cósmicos”. La etnografía muestra en los tres casos citados que los elementos geográficos no son el referente, que unos no reproducen la estructura de otros, que no se transita entre ámbitos “distintos”, y que no se trata de una “organización en espejo” que proyecte un ámbito geográfico sobre otro. Consideramos que esto sería, más bien, la manera de pensar, en nuestros términos occidentales modernos, lo que desde la perspectiva y las descripciones indígenas se trata de *continuums* ontológicos que comparten cualidades comunes que los definen como un mismo dominio compartido, dúctil, ontológicamente uniforme y a la vez discontinuo, cuyas condiciones espacio-temporales, ajenas a las coordenadas convencionales, son concebidas desde la noción de alteridad. El ejemplo pone de manifiesto una manera de proyectar nuestro pensamiento sobre la forma en que piensan los otros, más que el intento por traducir, siguiendo las categorías y concepciones nativas, las configuraciones indígenas de los mundos de alteridad.

¿De acuerdo con qué lógicas y principios ontológicos se organizan entonces los mundos indígenas? Los estudios etnográficos y los análisis comparativos parecieran contribuir a sugerir una respuesta, insinuada ya por las dificultades derivadas de los esfuerzos e intentos de restitución descriptiva

⁴² Indica Pitarch (1996, 204): “El número de niveles celestes varía con la descripción y, sin que pueda explicarme por qué, el cielo no está necesariamente ‘arriba’ y la tierra ‘abajo’. Tampoco pude tratar esta cuestión valiéndome de un dibujo, como si [...] fuera imposible plasmar la arquitectura del cosmos sobre un papel”.

de las cosmologías indígenas acudiendo a los materiales de campo. La alteridad, en sus más diversas acepciones, constituye en numerosos casos el criterio distintivo, que se manifiesta en primer término en la propia configuración espacial-topológica de los mundos otros, en su geografía *sui generis*: sus condiciones ontológicas son necesariamente distintas de las imperantes en el ámbito humano. Tras franquear los sutiles y permeables umbrales de estos ámbitos, todo lo que tiene presencia allí acontece en condiciones indefinibles de mensurabilidad humana y está imbuido de alteridad. Todo lo que hay allá es “otro”: seres, humanidades, animales, edificaciones, alimentos, lógicas y, por supuesto, las condiciones lumínicas imperantes, su oscuridad. Las cosas y los seres —lo que hay *allá*— es siempre “como” lo de los seres humanos, “parecido”, “tiene bastante semejanza con”, pero nunca es idéntico o lo mismo, aunque —en ocasiones— provenga de aquí.

Bibliografía

- Ariel de Vidas, Anath. 2003. *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luís Potosí/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto de Investigación para el Desarrollo.
- Boremanse, Didier. 2006. *Cuentos y mitología de los lacandones. Contribución al estudio de la tradición oral maya*. Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala.
- Chamoux, Marie-Noëlle. 2016. “Los lugares de la oscuridad: epistemología náhuatl de los procesos vitales y modelos técnicos.” *Revista de Antropología* 59 (1): 33-72. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.124256>.
- Chapman, Anne. 1992. *Los hijos del copal y la candela. Ritos agrarios y tradición oral de los lencas de Honduras*, t. I. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Chemin, Dominique. 1980. “Rituales relacionados con la venida de la lluvia, la cosecha y las manifestaciones atmosféricas y telúricas maléficas en la región pame de Santa María Acapulco.” *Anales de Antropología* 17 (2): 67-97.
- Contel, José. 2000. “Visiones paradisíacas. Extrañas analogías entre ‘Tlallocan’ y ‘Paraíso Terrenal’ en la ‘Historia General de las Cosas de Nueva España’ de Fray Bernardino.” En *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, edición de Jesús

- Paniagua Pérez y María Isabel Viforcós Marinas, 617-630. León: Universidad de León.
- Dehouve, Danièle. 2008. "El venado, el maíz y el sacrificado." *Diario de Campo. Cuadernos de Etnología* 4. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Descola, Philippe. 2012 [2005]. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Díaz, Ana. 2009. "La primera lámina del *Códice Vaticano A*, ¿un modelo para justificar la topografía celestial de la antigüedad pagana indígena." *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 95: 5-44. <https://doi.org/10.22201/iiie.18703062e.2009.95.2296>.
- Díaz, Ana. 2015. "La pirámide, la falda y una jicarita llena de maíz tostado. Una crítica a la teoría de los niveles del cielo mesoamericano." En *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, coordinación de Ana Díaz, 65-108. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Duquesnoy, Michel. 2015. "Talokan: matriz de la cosmovisión chamánica de los nahuas en la Sierra Norte de Puebla, México." *Andes* 26 (1).
- Galinier, Jacques. 1990a. "El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas." *Anales de Antropología* 27: 251-267.
- Galinier, Jacques. 1990b. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista.
- Galinier, Jacques. 2016. *Una noche de espanto. Los otomíes en la oscuridad*. Hidalgo; Nanterre y México: Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo/Société d'Ethnologie/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- García de León, Antonio. 1969. "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz." *Estudios de Cultura Náhuatl* 8: 279-311.
- Gómez Hernández, Antonio, y Ramiro Hernández Rodríguez. 1994. "La mujer de los seis amantes (cuento tojolabal)". En *Cuentos y relatos indígenas*, vol. 4, 135-151. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas.
- Good Eshelman, Catharine. 2001. "Ozototempan: 'el ombligo del mundo.'" En *La montaña en el paisaje ritual*, coordinación de Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, 375-395. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Graulich, Michel. 1981. "The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual." *Current Anthropology* 22 (1): 45-60. <https://doi.org/10.1086/202602>.

- Guiteras Holmes, Calixta. 1996 [1961]. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ichon, Alain. 1973. *La religión de los totonacas de la Sierra*. México: Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública.
- Knab, Timothy. 1991. "Geografía del inframundo." *Estudios de Cultura Náhuatl* 21: 31-57.
- Küng, Nina. 2019. *Los xi'ui y el agua. Un acercamiento a tres niveles de entendimiento del agua en una comunidad indígena en la Sierra Gorda Potosina*. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lastra de Suárez, Yolanda. 1980. *El náhuatl de Texcoco en la actualidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. 2015. "Ecumene Time, Anecumen Time: Proposal of a Paradigm." En *The Measure and Meaning of Time in Mesoamerica and the Andes*, edición de Anthony F. Aveni, 29-52. Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collections.
- Lorente Fernández, David. 2008. "Deidades de la lluvia, graniceros y ofrendas terapéuticas en la Sierra de Texcoco." *Anales de Antropología* 42 (1): 167-201.
- Lorente Fernández, David. 2009. "Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía." *Cuicuilco, Nueva Época* 16 (47): 201-223.
- Lorente Fernández, David. 2010a. "Granizadas de semillas, enfermedad y depredación en el chamanismo nahua: la mediación ritual a través de la polifonía de perspectivas." *Indiana* 27: 163-191. <https://doi.org/10.18441/ind.v27i0.163-191>.
- Lorente Fernández, David. 2010b. "El remolino actuado: etnografía contemporánea del Monte Tláloc." *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 65 (2): 519-546. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2010.18>.
- Lorente Fernández, David. 2011a. *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Iberoamericana.
- Lorente Fernández, David. 2011b. "Tempestades de vida y de muerte entre los nahuas." En *La noción de vida en Mesoamérica*, coordinación de Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath, 247-274. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Lorente Fernández, David. 2012a. "Nezahualcóyotl es Tláloc en la Sierra de Texcoco: historia nahua, recreación simbólica." *Revista Española de Antropología*

- Americana* 42 (1): 63-90. https://doi.org/10.5209/rev_REAA.2012.v42.n1.38636.
- Lorente Fernández, David. 2012b. "Amores de manantial. Un episodio nahua de curación en la Sierra de Texcoco." *Tlalocan. Revista de Fuentes para el Conocimiento de las Culturas Indígenas de México* 28: 179-200.
- Lorente Fernández, David. 2015a. "Los sueños y la mirada de los espíritus." *Revista Artes de México (Chamanismo. Oscuridad, silencio, ausencia)* 118: 34-43.
- Lorente Fernández, David. 2015b. "El 'aire' o *yeyecatl* entre los nahuas de Texcoco: notas etnográficas sobre una fuerza volátil, patógena y asociada al diablo." *Revista Española de Antropología Americana* 45 (1): 253-285.
- Lorente Fernández, David. 2016a. "Aromas y miniaturas: ofrendas de los graniceros de Texcoco en una cosmología de circulación de esencias." En *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, coordinación de Johanna Broda, 299-348. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lorente Fernández, David. 2016b. "Travesías oníricas por paisajes diurnos." *Cuadernos Hispanoamericanos* 797: 40-49.
- Lorente Fernández, David. 2017. "Tesisferos, los graniceros de la Sierra de Texcoco: repensando el don, la experiencia onírica y el parentesco espiritual." *Dimensión Antropológica* 24 (70): 101-150.
- Lorente Fernández, David. 2018. "Pejelagartos, cocodrilos y canoas. De los seres del agua bajo el dominio de Ix Bolon entre los mayas chontales de Tabasco." *Anales de Antropología* 52 (1): 179-195.
- Lorente Fernández, David. 2020a. "La configuración alma-espíritus: interioridades anímicas y el cuerpo como vestido entre los nahuas de Texcoco." *Estudios de Cultura Náhuatl* 59: 131-164.
- Lorente Fernández, David. 2020b. *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco*. México: Artes de México.
- Lorente Fernández, David. 2021. "Introducción. La etnografía como método y como teoría: epistemología, rupturas, posibilidades." En *Etnografía y trabajo de campo. Teorías y prácticas en la investigación antropológica*, coordinación de David Lorente Fernández, 17-118. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Ediciones del Lirio.
- Lorente Fernández, David. 2022a. "Tortugas y cocodrilos. Animales acuígenos —creadores de agua— en Mesoamérica." *Revista de Folklore* 481: 29-44.
- Lorente Fernández, David. 2022b. "Entre lógicas cinegéticas y agrícolas: el chamanismo nahua en una cosmología de sacrificio." *Journal de la Société des Américanistes* 108 (1): 11-47. <https://doi.org/10.4000/jsa.20623>.

- Lorente Fernández, David. 2023. "El nacimiento del Sol y de la Luna entre los nahuas de Texcoco y de la Sierra Norte de Puebla (México). Breve comparación etnográfica de dos mitos contemporáneos." *Revista Española de Antropología Americana* 53 (1): 217-223. <https://doi.org/10.5209/reaa.80420>.
- Lupo, Alessandro. 2022. "Tlacochitta, ver cosas durmiendo: enunciados y reflexiones sobre las prácticas oníricas de los nahuas." *Estudios de Cultura Náhuatl* 63 (1): 157-192.
- Madsen, William. 1955. "Shamanism in Mexico". *Southwestern Journal of Anthropology* 11: 48-57. <https://doi.org/10.1086/soutjanth.11.1.3628996>.
- Mikulska, Katarzyna. 2015. "Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la visión nahua del universo." En *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, coordinación de Ana Díaz, 109-174. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Monaghan, John. 1995. *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*. Norman: The University of Oklahoma Press.
- Moreno Moncayo, Nalleli. 2005. "Los animales en el pensamiento chinanteco. Narrativa oral en la región de la Chinantla media." Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Münch, Guido. 1983. *Etnología del Istmo Veracruzano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Neff Nuixa, Francoïçe. 2001. "La Lucerna y el Volcán Negro." En *La montaña en el paisaje ritual*, coordinación de Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, 353-373. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Neurath, Johannes. 2002. *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara.
- Neurath, Johannes. 2015. "Oscuridad ruidosa y silencio luminoso." *Revista Artes de México (Chamanismo. Oscuridad, silencio, ausencia)* 118: 17-23.
- Neurath, Johannes. 2020. "La contemporaneidad del ritual indígena." *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales* 15 (29): 1-22.
- Nielsen, Jesper, y Toke Sellner Reunert. 2009. "Dantes's Heritage: Questioning the Multi-layered Model of the Mesoamerican Universe." *Antiquity* 83 (320): 399-413. <https://doi.org/10.1017/S0003598X00098513>.
- Nielsen, Jesper, y Toke Sellner Reunert. 2015. "Estratos, regiones e híbridos. Una reconsideración de la cosmología mesoamericana." En *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, coordinación de Ana Díaz,

- 25-64. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Noriega Orozco, Blanca Rebeca. 2008. *Tlamatine. Mito-lógica del trueno*. Veracruz: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- Olivier, Guilhem. 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Perrin, Michel. 1995. *Le chamanisme*. París: Presses Universitaires de France.
- Preuss, Konrad Theodor. 1982 [1968]. *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*. Edición e introducción de Elsa Ziehm. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Pitarch, Pedro. 1996. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pitarch, Pedro. 2012. "La ciudad de los espíritus europeos. Notas sobre la modernidad de los mundos virtuales indígenas." En *Modernidades indígenas*, edición de Pedro Pitarch y Gemma Orobitg, 87-112. Berlín y Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Pitarch, Pedro. 2013a. "El pliegue del cuerpo." En *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, 19-36. México: Artes de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Pitarch, Pedro. 2013b. *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales*. México: Artes de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Portillo Gutiérrez, Elisa Angelina. 2015. "Ser y estar, conocer y saber. El culto a los aires en Santo Domingo Ocotlán, Tepoztlán, Morelos." Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Raby, Dominique. 2007. "The Cave-Dwellers' Treasure: Folktales, Morality, and Gender in a Nahua Community in Mexico." *Journal of American Folklore* 120 (478): 401-444. <https://doi.org/10.1353/jaf.2007.0065>.
- Ruiz Vázquez, Marcos. 1994. "El hombre que visitó el más allá." En *Cuentos y relatos indígenas*, vol. 4, 39-50. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas.
- Soustelle, Jacques. 1933. "Notes sur les Lacandon du lac Peljá et du río Jetjá (Chiapas)." *Journal de la Société des Américanistes* 25 (1): 153-180. <https://doi.org/10.3406/jsa.1933.1875>.
- Stresser-Péan, Guy. 2011 [2005]. "Los poseedores de la sabiduría indígena." En *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

- Stresser-Péan, Guy. 2008. "Montañas calcáreas y fuentes vaclusianas en la religión de los huastecos de la región de Tampico." En *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, coordinación de Guilhem Olivier, 76-80. México: Fondo de Cultura Económica/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Villasana Benítez, Susana, y Laureano Reyes Gómez. 1988. *Estudios recientes en el área zoque*. México: Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Estudios Indígenas.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena." En *Tierra adentro*, edición de Alejandro Surrallés y Pedro Hierro, 37-83. Copenhague: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA).
- Vogt, Evon Z. 1979. *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México: Fondo de Cultura Económica.

SOBRE EL AUTOR

David Lorente Fernández es investigador de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia y profesor del Posgrado en Estudios Mesoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Groupe d'études mésoaméricaines de L'École Pratique des Hautes Études, en París. Desde 2003 realiza investigación etnográfica entre los nahuas de Texcoco sobre las nociones de cuerpo y persona, ontologías, especialistas rituales y cosmología. Es autor de los libros *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco* (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Iberoamericana, 2011, Premio de la Cátedra Interinstitucional Arturo Warman), y de *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco* (Artes de México, 2020). También es autor y coordinador del libro *Etnografía y trabajo de campo. Teorías y prácticas en la investigación antropológica* (Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Ed. del Lirio, 2021).

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS NAHUAS

Las fábulas de Esopo a través de la visión de la cultura nahua Muestra de la colección de *Cantares mexicanos*

Aesop's fables through the vision of Nahua culture *Sample of the collection of Cantares mexicanos*

Juan Carlos TORRES LÓPEZ

<https://orcid.org/0009-0000-7966-0439>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Facultad de Filosofía y Letras

juantorres@filos.unam.mx

Resumen

La presente traducción es una selección de las fábulas del manuscrito “Cantares mexicanos” de la Biblioteca Nacional de México (en adelante, BNM), que tiene por objetivo mostrar las particularidades del texto en las adaptaciones del mundo grecolatino a la visión indígena nahua del siglo XVI.* La literatura didáctica y emblemática tuvo un creciente éxito durante el Renacimiento, y el género de la fábula sobresalió entre otros por su capacidad didáctica en la transmisión de saberes y en la ejercitación del pensamiento. La traducción de las fábulas de Esopo al náhuatl tuvo por objeto crear materiales de utilidad para la enseñanza de los hijos de gobernantes indígenas en los preceptos del humanismo de la época y en el cristianismo. Por medio de una traducción al español crítica y extranjerizante con respecto al texto en náhuatl, se intenta reflejar los rasgos de la traducción dinámica de este primer acercamiento a la fábula esópica desde la lengua y la cultura nahuas del siglo XVI.

Palabras clave: fábulas en náhuatl, Esopo, traducción cultural, humanismo indígena, Santa Cruz de Tlatelolco.

Abstract

The present translation is a selection of the fables from the manuscript “Cantares Mexicanos” of the National Library of Mexico, which aims to show the particularities of the text in the adaptations of the Greco-Latin world to the Nahua indigenous vision of the 16th century. Didactic and emblematic literature had increasing success during the Renaissance, and the genre of the fable stood out among others for its didactic capacity in the transmission of knowledge and in the exercise of thought. The translation of Aesop’s fables into Nahuatl was intended to create useful materials for teaching the children of indigenous rulers in the precepts of humanism of the time and in Christianity. By means of a critical and foreignizing Spanish translation with respect to

* Es también el resultado de la investigación realizada en mi trabajo de tesis doctoral. Por tal motivo, esta traducción y algunas partes de la introducción son retomadas de dicho trabajo, las que indicaré en su momento.

Recepción: 31 de mayo de 2023 | Aceptación: 29 de junio de 2023



© 2024 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 text in Nahuatl, an attempt is made to reflect the features of the dynamic translation of this first approach to the Aesopian fable from the Nahuatl language and culture of the 16th century.

Keywords: *fables in Nahuatl, Aesop, cultural translation, indigenous humanism, Santa Cruz de Tlatelolco.*

Los objetivos de la evangelización: la fábula

Durante el periodo novohispano, las culturas indígenas fueron sometidas a cambios drásticos en sus sistemas de pensamiento, lenguaje, modos de vida y religión, entre otros aspectos culturales y sociales. Todos estos cambios fueron promovidos a partir del proyecto de evangelización que implementaron los frailes en el Nuevo Mundo.

Una de las estrategias en dicho proyecto fue brindar una educación dirigida a las élites indígenas en los preceptos del humanismo cristiano de la época, cuyo objetivo fue lograr la asimilación de este grupo al orden social español. Esta educación garantizaba que los gobernantes indígenas fueran súbditos ejemplares para el rey y para el dios cristiano (Laird 2016b, 128). Los gobernantes se integrarían a la nueva cosmogonía cristiana y sus subordinados los imitarían en esta conversión no sólo religiosa, sino en el modo de vida. Esta iniciativa educativa llevó a la fundación, primero, del Colegio de San José de los Naturales, en 1527, y, luego, del Colegio Real de Santa Cruz de Tlatelolco, el 6 de enero de 1536. En este último colegio, los hijos de los gobernantes nahuas recibieron una educación de nivel universitario de acuerdo con los sistemas de enseñanza más actuales para su siglo: la enseñanza del *Trivium* y el *Quadrivium*.

Por otra parte, el latín era la lengua de la ciencia. Los principales tratados científicos, filosóficos, así como las sagradas escrituras y la aplicación de los sacramentos, todo se daba en lengua latina. El interés de los frailes fue entonces la capacitación de la juventud nahua en la enseñanza de la lectura y la escritura en latín (Laird 2014, 151) y, en general, brindarles una educación en el humanismo cristiano (Laird 2016b, 128). De esta enseñanza también derivó una intensa actividad de traducción de textos del latín al náhuatl, la elaboración de sermones directamente en náhuatl con sus citas en latín y otros manuscritos escritos también en latín por los indígenas. Sin duda, estos textos fueron el resultado más valioso de esta enseñanza.

Aunque el Renacimiento trajo muchas ideas y prácticas nuevas, no todas eran bien vistas por el cristianismo. Por ello, en el fuero de la educación

religiosa se elegían aquellos autores que favorecieran al cristianismo o reforzaran algunas de sus prácticas, y se les convertía en canon dentro de la literatura oficial cristiana. Algunos de estos autores del mundo clásico —que tuvieron presencia también durante el Medievo— fueron los conocidos como *Auctores octo morales*, “los ocho autores morales” (Laird 2016a, 53). No obstante, se tiene noticia del estudio de textos de otros autores. Por mencionar algunos de los escritores latinos que figuraron en las aulas, tenemos a Virgilio, Terencio, Ovidio, Horacio, Lucano, Séneca, Persio, Juvenal, Marcial, Catulo, Plauto, Lucrecio, Cicerón, Quintiliano, Valerio Máximo, Tito Livio, César, Tácito, Suetonio, entre otros (Osorio Romero 1997, 56-63). Entre los escritores griegos utilizados para el comienzo de la lectura en griego se encontraban Esopo, San Agapito y San Juan Crisóstomo; posteriormente para las lecturas más profundas se incluían autores como Platón y Aristóteles.

Dentro de “los ocho autores morales” estaba Esopo, por lo que la decisión de traducir sus fábulas al náhuatl pudo cumplir distintas funciones en los objetivos de la educación indígena. Es común imaginar que esta traducción funcionó como una herramienta pedagógica en el aprendizaje del latín y de la retórica (Sanchis Amat 2019, 46), como se hacía desde la época grecolatina. Con estas fábulas se ejercitaba la lectura, la interpretación, el comentario, la glosa y la traducción, elementos que formaban parte de la enseñanza retórica entre los franciscanos (Sanchis Amat 2019, 48; Ríos Castaño 2015, 245).

Sin embargo, Andrew Laird argumenta que esto es improbable ya que los alumnos recibían su instrucción con el método de inmersión en latín, donde se utilizaba a Esopo para los primeros acercamientos sólo en lengua latina. Una traducción al náhuatl no ayudaría con el aprendizaje de la retórica que podían practicar directamente en latín; mejor dicho, sería un material más adecuado para la enseñanza del náhuatl (Laird 2017, 147), aspecto que ya había mencionado Angél María Garibay (1955, 2: 184) y que sostiene Rafael Tena al proponer que las fábulas sirvieron de apoyo a los jesuitas para el aprendizaje del náhuatl (Tena 2019, 570).

Por otra parte, la selección de fábulas que se conserva en el manuscrito de *Cantares mexicanos* nos muestra que se pretendía utilizar esta antología como un texto auxiliar en la educación de la nobleza indígena y funcionar como un espejo para los gobernantes mexicanos que ejemplificara las buenas costumbres y las formas correctas de actuar (Laird 2017, 149-150). Como puede deducirse en el título con el que inician las fábulas, el

propósito es educar: “Aquí comienzan los *zazanillahtolli* que compuso un sabio cuyo nombre es Esopo: ya nos enseñan la prudencia” (Torres López 2019, 259).

El objetivo de utilizar la traducción de las fábulas al náhuatl en la educación de las élites indígenas parece más verosímil a la luz del título del mismo texto. Si el ejercicio de la traducción sirvió además en el aprendizaje del náhuatl para los frailes, fue quizá una utilidad secundaria.

*La literatura edificante al momento de la conquista*¹

El siglo XVI fue el escenario del Renacimiento y los grandes pensadores del mundo clásico de verdad renacieron al mundo intelectual. La modernidad había llegado a Europa, España y las colonias de ultramar. El hombre era el centro del universo y el creador de su destino, pero tendría que aprender a ser prudente para lograr sus objetivos, aprender de la vida y, en suma, educarse para ello. No obstante, los nuevos objetivos renacentistas no siempre coincidían con la visión del orden cristiano. Mientras las nuevas ideas se esparcían por Europa, la Nueva España se encontraba bajo el proyecto de evangelización y se adaptaba a los planes de las órdenes religiosas para llevar a cabo la conversión.

La mejor manera de transmitir los conocimientos de modo ameno y sencillo sería por medio de textos didácticos. La literatura edificante y emblemática tuvo una importante presencia desde la Edad Media y la Iglesia se valió de ella para la evangelización de Europa; sin embargo, alcanzó su auge durante el Renacimiento. El público, en su mayoría analfabeta, disfrutaba de este tipo de literatura breve, impresionista y moralizante, la cual escuchaban en alguna lectura pública o aprendían de manera oral. Uno de los géneros más sobresalientes fue la fábula esópica, pues su moraleja —principal cualidad de este tipo de texto— podía adaptarse a los fines más convenientes, según lo que se pretendiera enseñar o predicar. Por estas razones, la literatura didáctica, con una larga tradición en el viejo continente, llegó con éxito a los ámbitos de la enseñanza de la nobleza indígena.

La fábula ya contaba con una probada capacidad para la instrucción de los preceptos y las enseñanzas cristianas durante la Edad Media, por lo que traducir a Esopo pudo tener considerada tal práctica. Con la traducción de estos materiales, se obtuvo un recurso didáctico más, a la par del *exemplum* medieval, el teatro de evangelización y el sermón. Gran parte de la ense-

ñanza de la época se impartía de modo oral a partir de estos géneros discursivos y, en el caso del ámbito religioso, desde el púlpito durante la misa. Diversos relatos edificantes circularon en populares antologías, algunas conocidas como *Romulus*, o fueron adaptados en pequeñas narraciones que conformaron antologías como la *Disciplina clericalis* y *El conde Lucanor* (Torres López 2019, 38-41).

Desde la antigua Grecia, el género fabulístico, tal vez por lo ecléctico de su formación, resultó adecuado en la enseñanza moral o de otras ideologías, principalmente por su estructura expositiva en la que se presenta un caso que culmina con una moraleja o enseñanza, la cual puede ser muy flexible y adaptarse a cualquier corriente de pensamiento. Así pues, cualquier situación podría fabulizarse para su transmisión y enseñanza. De este modo, los antiguos griegos utilizaron estos relatos para transmitir los conceptos de algunas escuelas filosóficas como la cínica y la estoica (Fedro y Aviano 1998, 48-49).

El componente ilustrativo de la fábula tiene una doble función: facilitar la comprensión de aquello que se pretende ilustrar y, en ocasiones, mover a la risa durante el proceso; con esto podemos advertir la utilidad de estos textos (Fedro 2005, 33).

La trasmisión de la doctrina por medio de imágenes coincidió con los rasgos de los antiguos géneros literarios de origen náhuatl que también preferían el uso y la creación de imágenes conceptuales (Torres López 2023), rasgos que aprovecharon franciscanos y jesuitas para difundir la doctrina. Existen testimonios del empleo de la imagen y, en general, de elementos histriónicos para facilitar la representación de conceptos, dogmas y misterios de la doctrina. Éstos fueron utilizados desde época muy temprana. Una prueba de dicho argumento la ofrece el *Códice franciscano*:

Algunos religiosos han tenido costumbre de enseñar la doctrina á los indios y predicárselas por pinturas, conforme al uso que ellos antiguamente tenían y tienen, que por falta de letras, de que carecían, comunicaban y trataban y daban á entender todas las cosas que querían, por pinturas, las cuales les servían de libros [...]

Téngolo por cosa muy acertada y provechosa para con esta gente, porque hemos visto por experiencia, que adonde así se les ha predicado la doctrina cristiana por pinturas tienen los indios de aquellos pueblos más entendidas las cosas de nuestra santa fe católica y están más arraigados en ella [...] y que por aquellas pinturas se les diesen á entender á los mochos en su tierna edad los misterios de nuestra fe, pues es cosa natural imprimirse en la memoria lo que en aquel tiem-

po se percibe; y para percibirlo ya presuponemos, como es así, que para los indios el medio es la pintura (*Códice franciscano*1941, 41-43).

La tradición de la fábula nos permite argumentar los motivos por los que se realizó una traducción de Esopo al náhuatl: principalmente como material para la educación de las élites indígenas en los preceptos morales y religiosos.

El género de la fábula²

Los temas del relato fabuloso son muy variados para establecer un tipo particular de tópico. Aunque prevalece el tema animalístico, no es el único. La fábula suele estructurarse en tres partes: primero, el llamado *promitio*; segundo, el relato propiamente dicho o *agón* (combate); y tercero, el llamado *epimitio* (Fedro 2005, 34).

La función del *promitio* consiste en justificar la introducción de la fábula en otro texto, como sucedía con frecuencia en las obras clásicas cuando el autor quería ejemplificar una situación. El uso del *promitio* fue común antes de la elaboración de las colecciones de fábulas por Demetrio de Falero hacia el siglo IV a. n. e. En dichas antologías, así como en la de *Cantares mexicanos*, el *promitio* está ausente, pues la fábula ya no es parte de un discurso mayor, está aislada y, por lo tanto, no necesita ser introducida.

La parte final de la fábula llamada *epimitio* es la que tiene por función expresar la enseñanza que de ella puede obtenerse y es conocida también como *moraleja*.

Tanto el *promitio* como el *epimitio* son dos elementos de la fábula que la vuelven adaptable a cualquier situación, pues la interpretación del texto central puede ser variable y tomarse de él más de una enseñanza aplicable a una o diversas situaciones diferentes. El *promitio* o el *epimitio* pueden modificar la enseñanza que contenía una fábula originalmente para adaptar un nuevo mensaje.

Dichas modificaciones de *epimitios* también se realizaron en las fábulas de *Cantares mexicanos*, pues se adaptaron para mostrar una enseñanza aprobada dentro del conjunto de axiomas hispanos y cristianos, o para corregir alguna conducta reprobable de las antiguas costumbres indígenas, como en el caso de la fábula de *Tlaachtopaitohuani*, “El adivino” (Torres López 2019, 312). En ésta, el *epimitio* o moraleja reprende a aquellos que, por

andar indagando en la vida de los demás, no atienden sus propios problemas, y, de modo muy sutil, se lleva la enseñanza al campo de la moral y la religión pues predica que “el que bien enlaza con palabras la vida de las personas, pero su mala vida no puede enlazarla, no puede dejarla” (Torres López 2019, 313). Lo que hay que destacar aquí es que el *epimitio* o moraleja también se ajusta para amonestar a aquellos que practicaban la adivinación, actividad que formaba parte de las dinámicas sociales de los indígenas. Otras modificaciones son los *epimitios* adaptados para hablar del dios cristiano.

La parte central de la composición tripartita de la fábula es el *agón* “combate” o la trama. En referencia específicamente a las fábulas de tema animalístico, la trama puede dividirse en fábulas de *agón* de acción, verbal, de diálogo y en las que no lo tienen (Rodríguez Adrados 1979-1987, 1: 158). El *agón* es la parte más álgida del relato central y consiste en el enfrentamiento o combate de los personajes que puede ser verbal o físico.

El último aspecto de la fábula es la brevedad. El escritor latino Fedro fue quien empleó por primera vez el canon de la brevedad en sus fábulas, pues permitía concentrar la enseñanza y transmitirla sin fastidio del lector (Fedro 2005, 59).

Manuscritos, autoría y traducción

Se conocen tres manuscritos del periodo novohispano que contienen la traducción al náhuatl de la fábulas. El primero es *Cantares mexicanos*, resguardado en la BNM; el segundo es el *Santoral en mexicano*, cuya mitad del manuscrito —donde se contenían las fábulas— fue arrancada y se encuentra ahora en la Biblioteca de Bancroft, en California, con el nombre de *Santoral Bancroft*; la tercer copia es el *Manuscrito mexicano 287* que se localiza en la Biblioteca Nacional de Francia (en adelante, BNF).

En el estudio codicológico del manuscrito de *Cantares mexicanos* realizado por Ascensión Hernández de León-Portilla y Liborio Villagómez (2011, 1: 27-99) se conjetura la fecha de elaboración de las fábulas hacia finales del siglo xvi y principios del xvii. Para el *Santoral* se establece un periodo similar. El *Manuscrito 287* es una copia más tardía, hacia el siglo xviii. Sin embargo, a partir del vocabulario que aparece en algunas fábulas, referente a neologismos o préstamos en español, puedo decir que su elaboración debe situarse de manera temprana en la segunda mitad del siglo xvi (Torres López 2019, 192-193). Hay palabras como *mazacalli* “casa

de venados” por “establo”, que pertenecen a una primera o segunda etapa de contacto lingüístico según los trabajos de Lockhart (1999, 378-468) sobre la lengua náhuatl durante el periodo novohispano.

Establecida una posible fecha, surge el problema de saber quién o quiénes pudieron hacer esta traducción al náhuatl. Al respecto hay muchas posturas expuestas de manera más detallada en otros trabajos (Sanchis Amat 2019, 43). *Grosso modo*, los primeros en dar su opinión fueron Antonio Peñafiel (1895), Ángel María Garibay (1955) y Gordon Brotherston (1987) en el sentido de que fue obra de fray Bernardino de Sahagún y su grupo de colaboradores. Salvador Díaz Cíntora (1996) propone que la traducción es más temprana y se debe al profesor del Colegio de San José de los Naturales, Arnaldo de Basacio. Por su parte, Rafael Tena (León-Portilla 2011-2019, 331 y 570) les atribuye una autoría jesuita debido a la presencia de marcas de saltillo y de duración vocálica en el manuscrito de *Cantares mexicanos*, y postula a Antonio del Rincón o a Juan de Tovar como los responsables. Se debe añadir a esto que, como lo indica Tena, los tres manuscritos parecen ser copia de un texto anterior, por lo que cualquier marca gráfica pudo ser añadida durante la copia y tal evidencia no puede tomarse como absoluta.

El análisis del estilo de las fábulas en mi tesis coincide, por una parte, con la opinión de Brotherson y Vollmer respecto de que son de mano indígena, pero también estuvieron bajo la supervisión de algún fraile. Por otra parte, noté que hay distintos estilos de traducción, en especial en secuencias ya establecidas de manera formularia como las moralejas. Esto me ayudó a postular que fueron varios los autores de las fábulas que, por el perfil humanístico requerido para la traducción, su objetivo, el número de traductores y su posible fecha de elaboración, lo más probable es que se realizaran en el *scriptorium* del Real Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (Torres López 2019, 169-171). Sin embargo, las copias que forman los tres manuscritos conocidos fueron producidas quizá por jesuitas. El mismo *Manuscrito mexicano 287* es una copia del padre jesuita José Antonio Pichardo. Debe considerarse que la Compañía de Jesús se inclinaba por el empleo de la literatura didáctica, por lo que es posible que alguno de sus miembros retomara estas fábulas por su valor pedagógico.

Finalmente, resta tratar el tema sobre la fuente o el texto de origen de la traducción náhuatl. Heréndira Téllez Nieto, a partir del *Manuscrito mexicano 287*, determinó que el texto de origen fue la colección de fábulas de Aldo Manuzio, *Habentur hoc volumine haec, videlicet: vita [auctore Planude]*

et fabellae Aesopi cum interpretatione latina [...], publicada hacia 1505 (Téllez Nieto 2015). Su argumento se basa en que el manuscrito de París, copia del siglo xviii del padre Pichardo, contiene una versión latina de las fábulas a lado de la traducción al náhuatl, la cual identificó como la colección de Manuzio. No obstante, las fábulas de Manuzio presentan un estilo muy diferente comparadas con las traducidas al náhuatl, por lo que resultaba difícil pensar que fueran el texto de origen, muy a pesar de que Téllez Nieto afirma que son una calca estructural de esta versión latina.

Por otro lado, Laird menciona que la versión de las fábulas en latín colocadas por el padre Pichardo no es necesariamente el texto de partida. Laird propone que el texto de partida fue la colección de Joachim Camerarius, *Fabellae Aesopicae plures quandringsis*, publicada en la ciudad de Tübingen en 1538 (Laird 2017, 136). Expone que las fábulas de esa colección mantienen un discurso más retórico y extenso, y que concuerda más con la traducción náhuatl. Coincido con Laird en fijar como texto de partida la colección de Camerarius, ya que el texto más elaborado y descriptivo de estas fábulas en latín corresponde con el análisis que realicé de la versión en náhuatl durante la traducción.

El texto náhuatl y la traducción que se presenta al español

La traducción al náhuatl de las fábulas es un ejemplo de una traducción dinámica. El texto de llegada en náhuatl tuvo distintas adaptaciones de personajes, de situaciones y de contextos culturales grecolatinos a los correspondientes indígenas, aunque se intentará seguir o imitar los géneros discursivos occidentales.

Las normas de traducción a finales del siglo xvi tenían por objetivo que el texto de llegada fuera funcional para conmover al auditorio indígena hacia la enseñanza que pretendía transmitir. En textos de otro tipo o género discursivo, los objetivos de la traducción fueron opuestos, quizá en aquellos de relevancia religiosa, donde debe evitarse la ambigüedad. Pero las fábulas de Esopo son textos susceptibles a los cambios, razón de su éxito y perduración, y, en ese sentido, las adaptaciones a las fábulas en latín, por simples que sean, muestran una traducción náhuatl de características dinámicas desde el punto de vista cultural o semiótico.

El cambio de personajes no es una simple adaptación de índole folclórica, sino que corresponde a los objetivos de traducción antes mencionados,

donde se busca un equivalente cultural de los personajes grecolatinos en la cultura de llegada, que mantengan relaciones de significado similares. Por citar un ejemplo, quizá el más representativo del carácter dinámico de la traducción al náhuatl en cuanto a los personajes, se puede mencionar la sustitución de la zorra por el coyote. Este cambio es la consecuencia de la función de la zorra como *burlador*³ cultural para los griegos y latinos. Si se hubiera conservado la zorra en la traducción al mexicano, el personaje no hubiera tenido las mismas relaciones de significado cultural entre los nahuas y el texto meta no cumpliría su función a cabalidad. Por tal motivo, la sustitución debe ser por otro *burlador* en la cultura náhuatl, y uno muy parecido a la zorra es el coyote (Torres López 2019, 172-180).

Otras adaptaciones sustituyen categorías del cuerpo relacionadas con la cognición, como la sustitución del cerebro, la cabeza o la mente por el corazón como órgano donde yace la inteligencia (Torres López 2019, 202-208). Son muchas las adaptaciones que están relacionadas con el cambio de categorías de la cultura grecolatina a la nahua, es imposible mencionarlas aquí por completo (Torres López 2019, 155-241).

Otros cambios tratan de crear situaciones verosímiles en los ámbitos culturales indígenas y que podrían resultar extraños si se dejaran como suceden en las sociedades grecolatinas. Los elementos culturales específicos también se adaptan al náhuatl, muchas veces por no tener otra opción para su comprensión, por ejemplo, *tlahtoani* por *rey* o *altepetl* por *reino*. Aunque estas palabras sean la solución esperada, los rasgos culturales de estos elementos condicionarán al receptor indígena a imaginar el mundo grecolatino en sus propios términos culturales y no como una experiencia extranjera. Para los conceptos o las situaciones que plantearon problemas de traducción, se eligió la adaptación o la explicación, y con ello se modificó el texto original.

Así pues, la traducción al español que se presenta aquí tiene por objetivo hacer evidente el estilo de esta primera traducción dinámica en lengua náhuatl y mostrar los rasgos culturales que la conforman. Es decir, reflejar en el traslado al español las características de la traducción semiótica o dinámica de las fábulas de Esopo a la lengua mexicana durante el siglo XVI.

Para lograr esto, he seguido una serie de criterios en la traducción al español. Primero, respeté la sintaxis del náhuatl hasta donde fue posible en la traducción para no causar ambigüedad o fragmentos incomprensibles. Mantengo las frases y los giros del lenguaje casi de manera literal, siempre que puedan entenderse en español y la estructura de esta lengua lo permita.

Cuando esto no sucede o el referente cultural está muy alejado de lo comprensible en español, reformulo el segmento de otro modo y en una nota coloco la aclaración correspondiente o la forma literal en el texto original.

Los conceptos y las categorías que considero pertenecientes a la cultura náhuatl sin equivalencia con alguna palabra o categoría en español (como títulos de nobleza, cargos públicos, términos religiosos, etcétera), los conservo en náhuatl y en cursivas. También están acompañados de notas explicativas. Si la palabra figura ya en español como nahuatlismo, la utilizo así —por ejemplo, la palabra *macehualli* por *macegual*—. Sin embargo, no siempre es útil mantener el término en náhuatl para mostrar un contexto cultural específico del texto original. En ocasiones es mejor mantener una traducción literal acompañada de una nota explicativa.

Los neologismos de origen cristiano o de otra índole los traduzco de manera literal la mayoría de las veces para resaltar su carácter extranjero y experimental dentro de esta primera etapa lingüística. No obstante, cuando su traducción literal no resulte práctica o no sea un concepto relevante dentro de la cultura náhuatl, busco su equivalente y coloco una nota explicativa.

Por otra parte, los préstamos en español los dejo como aparecen, también en letras cursivas. Los nombres propios los mantengo siempre como en el original, con mayúscula inicial y en redondas, ya sea que aparezcan en español o en náhuatl.

Conservo las marcas direccionales —el infijo *hual* ‘hacia acá’ y el infijo *on* ‘hacia allá’— en algunos verbos, principalmente los que involucran un desplazamiento, con el objetivo de mostrar la perspectiva de movimiento que involucra la lengua náhuatl en la narración. También he mantenido casi en su totalidad las numerosas partículas.

Destaco las formas honoríficas del lenguaje en sustantivos con su correspondiente diminutivo en español. En el caso de los verbos, los coloco en mayúsculas en la traducción para resaltarlos.

Por otra parte, en cuanto a la paleografía, seguí también ciertos criterios. Primero, seleccioné algunas fábulas del manuscrito de “Cantares mexicanos” que se encuentran entre los folios 179r al 191v, pero conservé la numeración original que tienen en el manuscrito, razón por la que puede verse que en cada sección aparecen fábulas con distinta numeración. Respeté la ortografía y la puntuación originales, mantengo los signos diacríticos y no desato abreviaturas. Separé o unifiqué las palabras conforme a la morfología del náhuatl cuando están unidas en otras secuencias no correspondientes a ésta. Las palabras tachadas o supresiones de algún tipo, que son

mínimas, no las reflejo en la paleografía. Los préstamos en español también los marco en cursivas.

Las fábulas seleccionadas las presento en torno a cinco temáticas que yo he clasificado y que reflejan el tipo de instrucción que los religiosos pretendían dar a las élites indígenas. La primera sección, la más amplia, se compone de fábulas que tienen por tema la prudencia antes de actuar o para solucionar un problema y no dejarse engañar; situaciones que favorecen el pensamiento lógico y racionalista. La segunda temática gira en torno al desarrollo del entendimiento en el aprendizaje, ya sea por iniciativa o como experiencia adquirida a partir de una situación. La tercera temática trata de la aceptación de lo incontrolable y del orden social preestablecido. El cuarto tema es la avaricia y los deseos terrenales, y los males que puede acarrear. Finalmente, la quinta temática es la inutilidad de la belleza frente a la inteligencia y la fuerza.

Todos estos temas ayudarían al desarrollo del carácter del gobernante y del buen cristiano. Las dos primeras secciones son textos que favorecen el pensamiento lógico-causal que caracteriza al pensamiento occidental de la época —en el ámbito intelectual—, el cual también trata de influir en las estructuras del pensamiento cristiano. El resto de las temáticas es de índole cristiano, como la resignación y la aceptación del individuo con respecto a su condición social y el propósito en el mundo —concepto de origen medieval—, los males acarreados por las pasiones terrenales y la falsedad de la belleza frente a la inteligencia y la virtud.

Existen otras traducciones al español de estas fábulas en náhuatl; sin embargo, la muestra presentada aquí podría acercar más al lector, no al mundo grecolatino, como suele hacerse en dichas traducciones, sino al mundo indígena novohispano, y mostrar el proceso hermenéutico que implica el contacto y el intercambio de mensajes entre dos culturas muy disímiles.

PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL
DE LAS FÁBULAS DE ESOPPO

“Cantares mexicanos”,
Manuscrito 1628, folios 179r al 191v

[I. La prudencia]

Nican ompehua y çaçanillatolli yn quitlali ce tlamatini ytoça Esoço: ye techmachtia yn nehmatcanemiliztli.

1a. Quaquauhtentzone yhuan coyotl

Yn quaquauhtentzone yuan coyotl yniquac amiqui, cecni atlacomolco oncholoque auh yniquac opachiuque atli: in tentzone niman ye noyampa tlahtlachia, quitemohua yn campa huel quiçazque. Auh in coyotl quilhui. macamo ximotequipacho: ca oniquittac yn tleyn ticchihuazque ynic huel tiquiçazque ca yntla timotlamelauhcaquetzaz, yuan yn moma caltech ticmahmanaz yuan in motzonteco ticacocuz ynic huel micampa huêhuetztoz moquaquauh in nehuatl niman mocuitlapan nomtlêcoz ynic huel nomquiçaz atlacomolco: auh yniquac oniquiz niman nimitzhualanaz. auh in tentzone yniquac oquihuelcac ytlahotl coyotl, niman quitlacama ypan hualquiz in coyotl. auh yn oquicaco:⁴ niman ye atlacomoltemco yca huetzcatinemi. Auh yn tentzone cenca oquitlahuelchiuh yn itecanecayahualiz coyotl. Auh in coyotl quilhui in tentzone. Nocnihue yntla yzquitetl ye ni moyollo, yn izqui mani motentzo: oc achto tictemozquia yn canin huel tihualquizaz yn ayamo toncholohua atlacomolco.

Ynin çaçanillahtolli yc timachtilo yn quenin huel achto monequi ticnemilizque yntlein ticchihuaznequi: ynic ahmo çatepan ypan tihuetzizque yn ahnezcaliliztli, xolopiyotl.

3a. Cocoyo

Centetl coyotl motzohuica, ayaxcan yn maquiz; tzohuazco quicauhtiquiz yn icuitlapil. auh yniquac ye pinahuiztlamati yn ipampa aocmotle ycuitlapil, yie motequipachohua: oquicemtlali mochintin yn cocoyo: niman ye

[I. La prudencia]

Aquí comienzan los *zazanillahtolli*⁵ que compuso un sabio cuyo nombre es Esopo: ya nos enseñan la prudencia.

1a. La cabra⁶ y el coyote

La cabra y el coyote cuando morían de sed se arrojaron a un cierto pozo con agua. Y cuando se hartaron de beber, luego la barbuda observa hacia todas partes repetidamente, busca por dónde podrán salir. Y el coyote le dijo: “No te preocupes, pues he visto lo que haremos para que podamos salir. Pues si te paras derecha y así tú sola te pusieras en la pared y levantarás tu cabeza para que por todas partes fueran a caer tus cuernos, yo, entonces, subiré encima de tu cola hacia allá para que pueda salir del hoyo con agua. Y cuando salga, luego hacia acá te tomaré”. Y la barbuda entonces aprobó las palabras del coyote, luego lo obedeció. El coyote salió hacia acá por encima de ella. Y vino a salir, entonces ya se anda riendo de ella en la orilla del hoyo con agua. Y la barbuda se enojó mucho por el engaño del coyote. Y el coyote le dijo a la barbuda: “Oh, amiga mía, si tanto fuese tu corazón⁷ como tanto se extiende tu barba, primeramente, buscarías por dónde poder salir hacia acá cuando todavía no te echas en el hoyo con agua”.

Con este *zazanillahtolli* somos enseñados cómo es necesario primero que pensemos lo que queremos hacer para que después no caigamos en el error, en la estupidez.

3a. Los coyotes

Un coyote se había caído en un lazo,⁸ se escapó difícilmente; en cuanto salió, abandonó su cola en el lazo. Entonces ya siente vergüenza porque nada es su cola, ya se angustia. Reunió a todos los coyotes, luego ya los

quinnonotza quincuitlahuiltia. ynic mochintin mocuitlapilcotonazque (ca çan ynca moqualtiliznequia) oquimilhui Nocnihua nopilhuan tla xiccaquica; tlehçannen in tichuillana tocuitlapil, cahmotle yc monequi, ca çan yc titlaloçhpantinemi; yehica totech monequi yn timochintin tictequizque ticcotonazque, auh yniquac yc miec tlamantli quihtohua, niman centetl oc ychpochtontli in coyotl tetlan hualquiz quinanquili, quilhui y. tlein tiqitohua nonanton. cuix tictecuitlahuiltizquia y. intlacamo çan yc toca timoqualtiliznequi:

Yni çaçanillahtolli yc timachtilo, ynic ahmo ticcuizque ticcaquizque yn aqui hamocualli techcuitlahuiltia; çã yehuatl tiquittazque yn tlein huel totech monequi.

7a. Ce tecollati yhuan tlapacqui

Ce tecollati oquimocohui calli huehueyi yhuan tlacoyahua. Auh ce ycnihuh tlapacqui hamo huehca in nemia, centetl yn icaltõ catca. Auh in tecollati ceçppa oquitlatlauhti in tlapacqui ynic ynehuã onca nemizque yehica ca miec yn ical onmanca. Auh in tlapacqui hamo oquitlahuelcaquili, çan quilhui. Ca amo notech monequi in tinechilhuia yehica. Ca in tlein nicpacaz nicchipahuaz, ca mochi ypan yaz in motecol, ca mochi quicatzahuaz.

Yni çaçanilli quihtoznequi Ca yn qualnemilizque hamo can⁹ huel quinnepanohua yn tlahueliloque yca ye iehuatl quimocuitlahuia tlahtlacolli.

10a. Cuicua

Onteme cuicua cecni amanalco nemia: auh yniquac tonalco ohuac yn amanalli: niman quizque quitemoto in canin qualcã atlan nemizque. Auh y ye cholotihui, centetl atacomolli huehcatlan oquitaque. Niman quihto in centetl cuiatl, ca qualcan in, ma nican tinemican. Auh in ocentetl cuiatl, quinanquili, quilhui ca qualcã yni nican atacomolco auh ca yntla no huaquiz quen tihualquiçazque in çatepan.

Yni çaçaniltontli yc timachtilo, ynic hamo çan ylihuiz ytla huey ticpehualtizque: çan monequi achtopa huel ticnemilizque.

exhorta, los incita para que todos se corten la cola (pues a costa de ellos quería buscar remedio), les dijo: “Amigos míos, hijos míos, escuchen: ¿en qué aprovecha que arrastremos nuestra cola? Pues en nada que convenga, pues sólo así andamos barriendo la tierra. Por eso nos conviene a todos nosotros que la cortemos, la abreviemos”. Pero entonces, cuando dice todas [estas] cosas, luego una coyota, aún jovencita, salió hacia acá de entre la gente, le respondió, le dijo: “¿Qué dices madrezueta? ¿Acaso incitarías a la gente a esto si no quisieras buscar remedio a costa nuestra?”.

Con este *zazanillahtolli* somos enseñados para que no tomemos, [no] escuchemos a quien mal nos incita, sino que veamos lo que mejor nos conviene.

7a. Un carbonero y el lavandero

Un carbonero se compró [una] casa muy grande y espaciosa. Pero un amigo suyo, lavandero, [que] no vivía lejos, su casa era una pequeña. Y una vez el carbonero le rogó al lavandero para que vivieran ambos allí, porque su casa es muy amplia. Pero el lavandero no lo aceptó, sólo le dijo: “No necesito que me [lo] digas, porque lo que yo lavaré, [lo que yo] limpiaré, tu carbón irá encima de todo [eso], lo ensuciarás todo”.

Este *zazanilli* quiere decir que los que poseen una vida buena, justo no revuelven a los malvados con ellos mismos que se cuidan del pecado.¹⁰

10a. Las ranas

Dos ranas vivían en alguna parte en un estanque. Y cuando se secó el estanque en el día, luego salieron, fueron a buscar un buen lugar cerca del agua donde vivir. Y ya van saltando; vieron un profundo pozo con agua. Luego habló una rana: “Éste es buen lugar, vivamos aquí”. Y la otra rana le respondió, le dijo: “Es buen lugar aquí, en el pozo con agua, pero si también se seca ¿cómo saldremos hacia acá después?”

Con este pequeño *zazanilli* somos enseñados para que no sólo de modo descuidado comencemos algo grande, es necesario, primero, que lo pensemos bien.

14a. Chichime yhuan intecuoio

Ce tlatatl ymilco mocaltzauc (hamo nicmati tle ypampa yn aocmo huel oncalaquia altepetl yttic) ca amo huehca quitzticatca. Auh yniquac oquintlami in quinqua ytotohuan: niman quinpehualti in quiqua ychcahuan. Auh yn oquintlami quinqua ichcahuan: niman quinpehualti yn ielimicahuan quaquahueque. Auh in iquac ye ontlantihui quaquahueque, ynitzcuihua¹¹ niman mocentlaliqye yn mononotza, quimolhuique, tla xihualhuian tocnihuane, no totlahueliltic, tleyn ticchihuazque? ca yn totecuiyo ye quimontlamia yn quinqua yhuel ytech monequi, yn itetlayecolticahuan quaquahueque. Auh intla ontlamican: cuix anmomati çan iuh techcahuaz yhuan çan techpaccayttaz yn ahmo cenca ytech titonequi? Auh yehica yn axcâ oc tocualcan: ma tictlalcahuica, ma tichilocan.¹²

Yni çaçanilli techmachtia: ca monequi ym ixpampa tehuazque, tiqintlalcahuizque yn aquiqye yollococoleque: yn amo tlatlacamahmanitia yn innextitlan yn incalittic.

19a. Mizton yhuan quimichti

Cecni cali cenca miequintin quiquimichti nemia. Auh yn oquiman mizton, niman ompa calac: auh achi huecauhtica oquimahcitenen, yhuan oquinquahtinen, auh in quiquimichti yn omottaque ca ye ontlantihui miqui momoztlaye: omocentlaliqye, yhuan oquitzontecque yn aocac hualquiçaz in tlacoyocco: yhuan in canin ohuihcâ yn huel quiquiztontli ompa netlatiloz yn ahmo ompa huel ahcitiuh mizton. Auh in mizton yniquac aocaque quiquimichti quinitta motlatlallohua, yn iuh achto nenca. Ynic huel quihualquixtiz intlacoyocco, omomiccanenec cecni tlatepozminoni caltech yhcaya ytech omopilo. Auh yniquac ye pilcaticatca centetl quimichton tlapacpa quihualittac quihualilhui. Xi yntlanel nicmatiz ca xiquipiltontli oypan timocuep: çan niman hamo nicnequiz yn huel achi motlan nonniquaniz.

Yni çaçanilli techmachtia ca yn aquiqye mihmati yn oquiyehecoque ceppa ytlateca necahcayahualiztli: ynic oppa aocmo ac huel ynca mocayahua, cenca ye mihmati.

14a. Los perros y su señor

Una persona se encerró en su milpa¹³ (no sé a causa de qué, ya no podía entrar hacia allá, en el interior del *altepetl*)¹⁴ pues no estaba lejos de él. Y cuando terminó de comerse a sus totolas,¹⁵ luego empezó a comer a sus ovejas. Y terminó de comerse a sus ovejas, luego comenzó con sus labradores los cornudos.¹⁶ Y cuando va terminando con los cornudos, sus perros entonces se reunieron, platican, se dijeron: “Vengan, oh amigos míos, también somos desdichados, ¿qué haremos? Pues nuestro señor ya acaba de comer a los que más le son necesarios, sus siervos los cornudos. Y si se terminan ellos, ¿acaso piensan ustedes que sólo así nos dejará y sólo nos mirará con alegría, no siendo nosotros muy necesarios para él? Y por eso, ahora todavía estamos a buen tiempo, apartémonos de él, corramos”.

Este *zazanilli* nos enseña que es necesario alejarnos, apartarnos de la presencia de quienes tienen el corazón enfermo; ellos no dan la bienvenida a las personas junto a sus cenizas [del fogón], en el interior de sus casas.¹⁷

19a. El gato y los ratones

En algún lugar de la casa vivían muchos ratones. Y lo supo el gato, luego se metió allá. Y por muchísimo tiempo los anduvo atrapando y los anduvo comiendo. Y los ratones se vieron que van ya disminuyendo, mueren día con día. Se reunieron y deliberaron que ya nadie saliera de su agujero hacia acá y a donde fuese peligroso; que se escondan bien allá, [en] el caracol, allá no puede llegar el gato. Y el gato cuando ya a ninguno¹⁸ de los ratones ve correr y correr como antes habían vivido, para poder sacarlos hacia acá¹⁹ de su agujero, se fingió muerto en un lugar: [en un] clavo²⁰ de metal, junto a la casa, en el umbral de la puerta, en él se colgó. Y cuando ya estaba colgado, un ratoncillo hacia arriba, hacia acá lo vio, hacia acá le dijo: “¡Xi! Aunque yo supiera que te convertiste en bolsita, de ninguna manera querré acercarme un poquito a ti”.

Este *zazanilli* nos enseña que quienes son prudentes, que experimentaron una vez algún engaño, de ninguna manera alguien puede burlarse de ellos la segunda vez, ya son muy prudentes.

23a. Chichi yhuan cuitlachtli

Yn chichi ceppa maçacaltitlan cochtoca oncâ ypan ahcico centetl cuitlachtli quicuitihuetz. Auh yniquac ye quiquaznequi: in chichi cenca omocnotecac, oquichihchiuh yn itlahtol ynic oquitlatlauhti, oquilhui, notecuiyoe cuitlachtle cuix nimitzixhuitiz yntla xinechonqua axcan, cuix amo tinechmotilia y huel oniquahuac, yn çan ohomiton? ca ayamo huecauh yn oninihma, ca cenca onitlanahuia, ca onimiquizquia auh quin onihualnehuatitlali. Cenca nimitznotlatlauhtilia, ca huiptla monamictia yn notecuiyo ytelpoch, auh ca cenca hueylhuitl quichihua: campa yaz yn ixquich tencahualli mocahuaz, auh in huel nixcohyâ niquichtacaquaz: ca nelli yuh ninomati yn ihciuhca ca mochi yc nitomahuaz: yehica cenca nimitznocnotlatlauhtilia ma oc xinechmocahuili ma quin tihualmohuicaz yn oquiz nenamictiliztli: ca nelli yniquac ye nitomahuac yn tinechmotiliz; yquac huel tinechmotlamachtiz in tinechmoqualtiz. Yn oquicac in cuitlachtli ytlalol chichi cenca oquihuelcac niman oquicauh oya, auh yn oquiz quezquilhuitl niman hualmocuep yn cuitlachtli yn oncâ maçacalco: yniquac ayac quitta chichi, oya yn ompa ichan ytecuiyo, ypan hacito in chichi cali huetztoc, hamotle quimahtoc. Auh in cuitlachtli (ca amo motlahpalohuaya in calaquiz) çan quiyahuatempa moquetz in connotza chichi ynic hualquiçaz, quilhui, ca onihualla yn iuh tinechnahuati tla xihualquiça, tlanelti yn ixquich motlahtol tinechyhtalhui, auh in chichi niman yca huetzcac, quilhui. Cuitlachtle nehuatl cencamatl notlatol nimitzmacaznequi, yntla occepa maçacalli yxpan nicochtoc²¹ nopan ticholoquih: ma ye no centetl nenamictiliztli ticchix.

Yni çacanilli quiteytitia ca yn tlamatinime tlaca, yntla cana oquinamicque oypan huetzque ytla ohui miquizyo: çatepan cenca huel mopia ynic aocmo ceppa ypan huetzizque.

24a. Itzcuintlí yhuâ oquichquanaca

Yn itzcuintlí yhuâ oquichquanaca mocniuhtlaque. Auh cepa campa ÿ nehuan huiya: yniquac ye ohtlica nemi oympa yohuic. In totoli ontlehcoc quauhticpac ynic oncan cochiz, auh in chichi cecni tlatlatlaco ytzintlan quahuitl onmotecac. Auh yn ye tlathuitiuh otzahtzic in quanaca yn iuh quichihuani; auh in coyotl canin cochtoya, oquihxiti ytzaztiliztica in quanaca, niman ytzintlan in quahuitl moquetzihuetzico. Quilhui quenin cenca qualli

23a. El perro y el lobo

El perro, una vez, estaba durmiendo en el establo;²² allí sobre él fue a llegar un lobo, rápidamente lo agarró. Y cuando ya está a punto de comérselo, el perro se humilló mucho, adornó sus palabras con las que le rogó, le dijo: “Oh señor mío, oh lobo, ¿acaso te satisfaré si me comes ahora? ¿Acaso no me VES²³ que he estado muy flaco, sólo huesillos? Que no hace mucho estuve convaleciente, pues mucho empeoré en enfermedad, pues moriría. Y hasta ahora comencé a levantarme hacia acá. Te RUEGO mucho, pues el hijo joven²⁴ de mi señor se casa²⁵ pasado mañana, y por eso hace una fiesta muy grande. ¿A dónde irán a quedar todas las sobras? Por mi voluntad me las comeré bien a escondidas, pues en verdad así pienso que rápido, con todo [eso], engordaré. Por eso te RUEGO con mucha humildad que todavía me DEJES, que VEN GAS después que pase el casamiento, pues de verdad cuando me VEAS que estoy gordo, entonces bien me APROVECHARÁS, me COMERÁS”. Cuando el lobo aprobó la palabra del perro, luego lo dejó, se fue. Y pasaron algunos días; después el lobo regresó hacia acá, allí al establo, entonces [no] vio a nadie. El perro se había ido allá, a la casa de su señor, el perro fue a acercarse a la casa, estaba echado, nada lo tocó. Y el lobo (que no se atrevía a entrar) sólo se paró en la orilla de la entrada, llama al perro para que salga hacia acá, le dijo: “Pues vine como me lo ordenaste. Sal hacia acá, [que] se haga verdad toda tu palabra que me dijiste”. Pero el perro luego se ríe de él, le dijo: “¡Oh lobo! Yo, una boca, mi palabra²⁶ te quiero dar:²⁷ si otra vez estoy durmiendo frente al establo, ven a saltar sobre mí, mira que no esperes otro casamiento”.

Este *zazanilli* muestra a la gente que las personas sabias, si en alguna parte encontraron que cayeron [en] algo de peligro mortal, después se cuidan muy bien para no caer en ello otra vez.

24a. El perro y el gallo macho²⁸

El perro y el gallo macho se hicieron amigos. Y una vez se fueron a un lugar, cuando ya andan en el camino, se hizo de noche sobre ellos. La to-tola²⁹ subió hacia allá en la superficie del árbol para dormirse allí y, en otra parte, el perro se recostó hacia allá, a la mitad al pie del árbol. Y ya iba a amanecer, el gallo³⁰ cacareó así como lo hubiera hecho. Y el gallo despertó con su cacareo al coyote que dormía en algún lugar, en seguida vino

mocuic niccaqui, tla xihualtemo, tla titonahuahtequican. Auh in huehxolotl quihualnanquili, quilhui, ca ye qualli, yece yn ayemo nōtemo, monequi achtopa tiqixitiz in tlatlapo, ynic quitlapoz tlatzacuillotl yn oncan nonquiçaz. Auh in xolopihlti coyotl momatia ca amotle tetlachichihuiliztli oncatca niman yequi yayahualohua in quahuil quitemohua yn aquin tlatlapo. Auh yn oypan cholo chichi cochtoc, yn oquihxiti: niman meuhtiquiz yn chichi quicuitihuetz in coyotl oncan oquimicti.

Yni çaçanilli techmachtia Ca yn inchicahualiz yhuan yn itetolliniliz toyaohuan yn ahmo huel totlapalihuitzica tiquixnamiqui: monequi totlah-tolnehmachiliztica tictlachieltizque yhuicpa yn oc cenca chicahuaque.

25a. Tequani miztli yhuan cuiyatl

Yn tequani miztli ceppa oquicac cuiyatl cenca tzahtzi in cotalohua, cenca yc omomauhti, momatia ca huey ma nehñemi yn iuh tzahtzia çan in omotlali yyollo, nohuiampa tlahtlachiaya, mochichihuaya ynic quinamiquiz yc aço quenami cotalohuaya. Auh yn oquittac atlampa cholotihuitz cuiyatl y ye atenco hualquiçaya atenco in tequani cenca oquala' yhuan opinahuac, yehica ca atle ypan motla yn oquimauhttiaya, oquicxixaxaqualo, oquimicti.

Yni çaçanilli techmachtia: ynic amo çan ilihuitz titomauhtizque ytechpa in tlein ticcaqui tetecuica hanoço yhcoyoca, auh amo no çan tlapic titomauhtizque, yn ayamo huel tiquitta in tlein techmauhtia.

[II. Desarrollo del entendimiento]

2a. Coyotl yuan tequani miztli

Centetl coyotl ayccan oquittaca yn tequani miztli. auh in ceppa hamo ynehmachpa oquinamic yn tequani miztli: cenca omomauhti yn coyotl huel çotlahuac. auh ynic oppa quinamic macihuin momauhti, aocmo cenca yxquich. auh ynic yexpa oquinamic, yequine mochicauh, huel ytlan onmîquani, yhuan oquinotz.

rápidamente a pararse al pie del árbol, le dijo: “¡Que hermoso es tu canto que escucho! Baja hacia acá, abracémonos”. Y el guajolote³¹ le respondió hacia acá, le dijo: “Está bien, pero todavía no bajo hacia allá, antes es necesario que despiertes al portero³² para que abra la puerta, hacia allá saldré”. Y el tonto coyote sentía que nada había sido engaño. Después, apenas rodea el árbol, busca a quien es el portero y saltó sobre el perro que está durmiendo, lo despertó. Luego con rapidez se levantó el perro, raudo atrapó al coyote, allí lo mató.

Este *zazanilli* nos enseña que la fuerza y los agravios de nuestros enemigos no se pueden enfrentar con nuestro esfuerzo, es necesario que los enderecemos³³ con nuestras prudentes palabras hacia los que son mucho más fuertes.

25a. El felino devorador de gente³⁴ y la rana

El felino devorador de gente escuchó una vez a la rana gritar mucho, croar, con lo que se espantó demasiado. Piensa: “Es grande el que anda, el que así grita”. Su corazón sólo se asentó,³⁵ observaba por todas partes, se aprestaba para encontrarlo, puesto que quizá [un] gigante croaba. Y dentro del agua vio a la rana que viene arrojándose en la orilla del agua, salía hacia acá en la orilla del agua. El devorador de gente mucho se enfureció y se avergonzó porque se atemorizaba por nada que sobre él pasaba;³⁶ la restregó con el pie, la mató.

Este *zazanilli* nos instruye para que no nos asustemos así por así sobre lo que escuchamos, ruidos o estrépitos. Y tampoco nos asustemos sólo en vano [cuando] todavía no vemos bien lo que nos espanta.

[II. Desarrollo del entendimiento]

2a. El coyote y el felino devorador de gente

Un coyote jamás había visto un felino devorador de gente. Y una vez, sin advertencia, encontró al felino devorador de gente, se asustó mucho el coyote, en serio se desmayó. Y la segunda vez que lo encontró, aunque se asustó, ya no es tanto. Y la tercera vez que lo encontró finalmente se animó, de verdad se acercó hacia allá junto a él y le habló.

Yni çaçaniltontli techmachtia ca yn ixquich tenonotzaliztlahtolli mahuiztic, yyancuican ticcaqui, cenca ticohuicamati. auh intla miecpa ticcaquini, ca yhuian ytech timomachtizque ynic huel ticaquizque.

22a. Chichi yhuan molchichihui

Centetl chichi ocalac tlapahuazcali, yniquac motequipochohuaya molchichihui, auh centetl ichcatl yyollo oquitlanhuilan niman ocholo. Auh yn oquittac molchichihui yuh quilhui y. Ma yhui maçoc huel otimochihui yn axcâ otichtacaqua: çà xicmati, ca çatepan yçaçocanin titoz³⁷ huel nimitznocuitlahuiz huel nimitzpiez, cuix on otinehcuili yn noyollo? ca ylhuice otinehmacac.

Yni çaçanilli quittoznequi, ca yn toyollo yn totlacaquiliz yc yhçatihuetzi yniquac ytla haqualli tecoco topan hualauh.

26a. Miztequani, yhuâ asno yhuan coyotl

Ceppa omocniuhtlaque in tequani miztli yhuan *asno* yhuan coyotl: yehica oceyaque yn amito. Auh yniquac ye tlapihuia malli; in tequani oquinahuati yn *asno* ynic yehuatl tlahmatiz tlaxexeloz. Auh yn *asno* hamotle yyol ipan, yexcán oquixelo yn malli: ca momatia mihiypantiliz in quexixquich quicuzque cehcême ypampa y cenca oqualan in tequani miztli oquicuitihuetz yn *asno* oquitzatzayan yhuan oquiqua. Niman yehuatl in coyotl oquinahuati in quixexeloz malli. Auh in coyotl niman oquiçentlalli yn ixquichmalli, çan tepiton inn onqua quimotlalli, qito ca mochim axcatzin, motetzinco pohui yn nican catqui: auh in nehuatl ca çan ixquichton in noconnocuilia. Ca nel tlaquauh tehuatzin yn otimotlamalli. Auh in miztli yn oquittac yuh tlahmati coyotl, quilhui otitlacneli qualtonen coyotontle, acc omitzmachtia ynic iuh titlamatiz? Auh in coyotl, quilhui, quinanquili, qito. Totecuiyoe, ca yehuatl yn iuhqui ypan omochihui tocnihui *asno*.

Yni çaçanilli techmachtia: ca miecpa yc titozcalia in tlein tecoco tetolini ynpan mochihua occequintin.

Este pequeño *zazanilli* nos enseña que todo prominente discurso de consejo,³⁸ la primera vez que lo escuchamos, es muy difícil aprenderlo, pero si lo escuchamos muchas veces, aprenderemos sobre él poco a poco para que lo comprendamos bien.

22a. El perro y el cocinero

Un perro entró a la cocina cuando trabajaba el cocinero, y arrastró un corazón de borrego, luego huyó. Y el cocinero lo vio, así le dijo esto: “¡Que así sea! Aunque fingiste bien,³⁹ ahora comiste a escondidas, sólo sábetete que después donde sea que nos veamos, me cuidaré bien de ti, me guardaré bien de ti. ¿Acaso me robaste eso, mi corazón? Pues mucho más me lo diste”.

Este *zazanilli* quiere decir que nuestro corazón, nuestro entendimiento de tal forma se despierta con prontitud cuando algo malo, un padecimiento, viene sobre nosotros.

2a. El felino devorador de gente y el asno⁴⁰ y el coyote

Una vez el felino devorador de gente y el asno y el coyote se hicieron amigos, por eso llegaron a un acuerdo, se fueron a cazar. Y cuando aumentan⁴¹ [una] presa, el devorador de gente ordenó al asno para que éste fuera prudente al repartir. Pero en el corazón del asno [no hay] nada,⁴² dividió la presa en tres partes, pues pensaba hacerse del propósito de que cada uno de ellos tomará tanto. A causa de esto se enojó mucho el felino devorador de gente, rápidamente tomó al asno, lo desgarró y se lo comió. Luego éste le ordenó al coyote dividir a la presa. Y el coyote, entonces, juntó toda la presa, sólo poquito colocó aparte, dijo: “Todo es de su propiedad, a usted le pertenece, aquí está. Y yo sólo tomo tantito para mí, ya que usted es el fuerte que CAZÓ [a la presa] para sí”. Y el felino vio así al prudente coyote, le dijo: “¡Te salvaste, oh bonito coyotito! ¿Quién te enseñó de tal modo a ser así de prudente?”. Y el coyote le dijo, le respondió, habló: “Oh señor nuestro, pues esto que así le sucedió a nuestro amigo el asno”.

Este *zazanilli* nos enseña que aprendemos muchas veces con el dolor, con el sufrimiento que sobre otros acontece.

35a. Ychcapixqui yhuan hueyatl

Ce ychcapixqui quintlaquahqualtiaya hueyatenco. Yychcahuan auh ceppa oquittac hueyatl tlamatimani yn amo molinia, oquilhui in quinnamacaz yychcahuan yhuan pochtecatiz yehica oquimamacac ychcahua, oquicencuic y çoyacapoli. Niman acalco onmotlali. Auh yn ye anepantlanemi, oypan moquetz yehecatl, ynuquac ye polaquiznequi acalli yn ixquech çoyacapoli atlan ocontepeuh: ayaxcan in momaquixti yn atenco ahcico: auh ceppa atenco nehnētinenca, ce ycnih oquiyecteneuh ynic tlamatimania hueyatl. Auh in yehuatl ichcapixqui oquihuetzquili quilhui. Huel nicmati yn tlein quinequi hueyatl ynic tlamatimani:⁴³ ca ocequi çoyacapolin quiquaznequi.

Yni çaçanilli techmachtia: ca yntlein tecoco tetolini ceppa topan omochiuh technehmachtia ma ca yçatepan.

[III. Lo incontrolable y el orden social]

5a. Cihuatotolme yhuan centetl tototl ytoca *perdiz*

Ce tlatatl quinnemitiaya ycihuaquanacahuâ: auh ceppa yntlan quiquetz centetl tototl ytoca *perdiz*. Auh ynuquac ye intlan nemi, hamo ymel quittaya çan quimictiaya, hamo huel yntlan tlaquaya. Auh in *perdiz* cenca yc motequipachohuaya, ynic momatia ca ypampa y centlamantli ytoca, yn hamo yhuan ehua, quimictiaya. Auh ceppa tleyn ic motlahualcuitique quanacame, niman ye peuhque yie momictia: auh ynuquac oquimittac tototl, cenca yc omoyollali, quihto. Axcan ninoyollalia, oninomatia aço ypampa yn amo yhuâ nehua, nechmictiaya, quanacame: auh yn axcan niquimitta yn monetechhuia momictia, hamo monequi nictlahuelchihuaz, çan nicpaccaihyohuiz ynuquac nechmictia.

Yni çaçanilli techmachtia, ynic hamo tictlahuelchihuazque yn ixquich netoliniliztli topan hualauh: yehica ca amo çan toceltin in tiquihyohuia intleyn tecoco tetolini; ca yxquich tlatatl intlalticpac nemi, yn manel huey, in manel mocuiltonohua, yn ahnoço tlatohuani: ca tzauctimani yn netoliniliztli cemanahuac.

35a. El guardaovejas y el mar

Un guardaovejas apacentaba a sus ovejas en la orilla del mar. Y una vez vio que el mar estaba en reposo, que no se movía, dijo que venderá sus ovejas y hará la *pochtecaoyotl*,⁴⁴ así que vendió sus ovejas, tomó cuanto pudo de dátiles. Después se colocó hacia allá en la canoa. Y ya anda a la mitad del agua; [y] sobre ella se levantó el viento. Cuando la canoa ya está a punto de sumergirse en el agua, todos los dátiles los arrojó hacia allá, en el agua. Se salvó con dificultad, vino a llegar a la playa. Y una vez que había andado caminando en la playa, un amigo suyo alabó al mar porque estaba en reposo. Y aquél, el guardaovejas, se rio de él, le dijo: “Sé bien lo que quiere el mar para sosegar: quiere comer un poco más de dátiles”.

Este *zazanilli* nos enseña que las dificultades, las penas que nos pasaron, después nos instruyen.

[III. Lo incontrolable y el orden social]

5a. Las totolas hembras⁴⁵ y un ave llamada *perdiz*

Una persona criaba a sus gallinas hembras.⁴⁶ Y una vez entre ellas puso a un ave cuyo nombre es *perdiz*. Y cuando vive ya entre ellas, no veían su hígado,⁴⁷ sólo la dañaban, no comía bien entre ellas. Y la *perdiz* por eso se afligía mucho, porque sabía que a causa de una cosa, su nombre, no revolaban junto a ella, la molestaban. Y una vez que así las gallinas se agarraron hacia acá,⁴⁸ entonces empezaron a dañarse. Y cuando las vio el ave, se consoló mucho por ello, dijo: “Ahora me consuelo, pensaba que quizá porque no revuelo junto a ellas me maltrataban las gallinas, pero ahora las veo pelearse, se maltratan, no es necesario que me disguste, sólo sufriré alegremente⁴⁹ cuando me molesten”.

Este *zazanilli* nos instruye para no enfadarnos con toda la miseria que sobre nosotros viene, porque no sólo nosotros mismos padecemos lo que es el dolor, [lo que es] la tristeza, pues toda persona que vive en la tierra, aunque sea grande, aunque se enriquezca, o sea *tlahtoani*,⁵⁰ está extensamente cercada por el sufrimiento en el mundo.

9a. Tlahtlamaque

Cequintin tlahtlamaque yniquac omociauhcauhque tlahtlama yn âmotle cahci: ye mocuepaya yn inchan, yniquac ahmo innehmachpa. Ce huey michi ytoca *Tunno* oncholotihuetz ymacalco, ca quihualtocaya occequintin mimichtin auh yn oquittaque tlahtlamaque. cenca opahpacque oquihuicaque yn inchan.

Yni çaçanilli techmachtia. Ca miecpa topan temo in tlaqualli yn ahmo tonemachpa yn ahmo yuhca toyollo.

37a. Cicihti yhuan cuicuia

Ceppa monechicoque ycicihti ye mononotzque yn innemiliz, ynquenin mochipa motolinicanemi: yuh quimolhuiqueh tla xihualhuian tocnihuane: omochiuh ototlahueliltic, queço huel tehuantin in hacampa temac titlaca: yn nohuiampa timiquiztemachilo: yehuantin inyn techtonilia,⁵¹ yn ahmo huel ymixpan tiquiçâ: tlalticpac tlaca quaquauhti, chichime, cuix mochipa çan timauhcanemizque? Quen anquitohua yn amixquichtin? ca nelli totech monequi in çâ cepa titotlapalozque yn timiquizque: auh ca amo monequi yn momoztlaye ticchixtinemizque tomiquiz. Auh yniquac oquicemihtoque in miquizque: hamo huehcauh in mania centetl amanalli: yuh quihtoque yn atlan mocentepehuatihui ynic oncan miquizque. Auh yniquac ye motlalohua atlampa: yn cuicuia atlan nemia, anca hualquizca atenco, xippa mototoniaya: auh yn oquicacque ynnetlaloliz cicihti, cenca momauhtique, nimâ atlan onchocholotihuetzque; auh yn oquimittaque cicihti, centetl cihtli huehuehtlamati yhuan mozcaliani oquintzahtzilli yn icnihuan quimilhui. Nocnihuane tla oc ximoquetzacâ, tla oc amo yolic, ye titoztlachui, can⁵² tihui, çan ticpique in titomiquitlani: cuix amo anquimitta yn cuicuia nican xippa oonoca: auh yn otechcacque tihualtotlalohua cenca otiquinmauhtique, niman atlan onmotepeuhque: yn otimatia, haço tictzacuia yn tlalticpac ynic titomauhtiani, auh yehica yn axcâ ximoyollallican, macihui yn anmomauhtiani: caocno oncate yoyolime yn anquimauhtia.

Yni çacanilli quihttoznequi: ca yn aque motolinitinemi tlalticpac ayc moyollalia yn inetolliniliz yn aqui que quitzacuia tlalticpac ynic motolinia.

9a. Los pescadores con red⁵³

Algunos pescadores cuando se quedaron agotados de pescar con las redes y no alcanzar nada ya se regresaban a su casa, cuando inadvertidamente un gran pez, cuyo nombre es *tunno* [atún], saltó rápidamente hacia allá en su canoa, y lo seguían hacia acá otros peces. Y vieron esto los pescadores, mucho se alegraron, los llevaron a su casa.

Este *zazanilli* nos enseña que muchas veces la comida baja sobre nosotros, sin advertencia, no como es nuestro corazón.⁵⁴

37a. Las liebres y las ranas

Una vez las liebres se reunieron, platicaron [sobre] su vida, cómo andan sufriendo todo el tiempo, así se dijeron: “¡Vengan, oh amigas nuestras! ¡Ay, somos miserables! Quizá nosotras mismas en ningún lado, en las manos de alguien, somos personas,⁵⁵ se nos desea la muerte en todas partes, aquellos nos atormentan, no podemos enfrentarnos [con ellos] en la tierra: las personas, las águilas, los perros... ¿Acaso sólo viviremos atemorizadas todo el tiempo? ¿Qué dicen todas ustedes? Pues en verdad nos es necesario atrevernos a morir una sola vez. Y pues no es necesario andar esperando nuestra muerte a diario”. Y cuando acordaron morir, no lejos estaba un estanque; lo acordaron así, se van a arrojar en el agua para allí morir. Y cuando corren hacia el agua, las ranas que vivían en el agua, según parece, habían salido hacia acá en la orilla del agua, se asoleaban en la hierba, y escucharon la carrera de las liebres, se asustaron mucho, luego huyeron rápidamente hacia allá en el agua. Y las liebres las vieron. Una liebre, anciana sabia y discreta, les gritó a sus amigas, les dijo: “¡Oh amigas mías, aún deténganse, aún aguarden un poco! Ya nos engañamos, sólo vamos, sólo adrede nos deseamos la muerte, ¿acaso no ven a las ranas que aquí en la hierba habían estado recostadas? Y nos escucharon que corríamos hacia acá, las espantamos mucho, luego se arrojaron hacia allá en el agua. Pensamos que quizá éramos los últimos en la tierra a causa de que somos asustadizas, y por eso, ahora alégrese, aunque son asustadizas, todavía hay otros animales a los que ustedes asustan”.

Este *zazanilli* quiere decir que aquellos que andan sufriendo en la tierra se consuelan⁵⁶ con el sufrimiento de quienes son los últimos en la tierra, en cuanto que sufren.

38a. *Asno yhuan cauallo*

Centetl *asno* ceppa ytech moxico centetl *cauallo* yn ipampa cenca mahuizmachoya cenca tlamacoya: auh yn *asno* momoztlaye yn tlatequipanohuaya, auh ayaxcâ yn tlamacoya. Auh cepa omolnamic yaoyotl: in *cauallo* conchichiuh yn itecuio, ypan onmotlali niman, ye yauh yyaoc. Auh yn ocalaquitto yaoc, y ye micali, nohuiampa oquiahayahualoque yn iaohuan: auh yniquac ye mieccan quihxili: ayaxcâ y oteixpampa yehuac, yn otemacpaquiz. Auh yn oquittac *asno* aocmo can⁵⁷ tlayectli *cauallo*, cenca quitlaocoltin quihto motolinia in mocniuh *caballo*, yn ninomatia haço ça neny cenca mahuizmacho, tlahaço miquizteqiti.

Yni çaçanilli techmachtia. Ca yn macehualti hamo monequi yn techmoxicozque yn tlattoque yhuan in motlacamati: çan monequi ye toyollo pachihuiz yn tlein cehcenyacâ oquinmomaquili totecuiyo Dios yehica ca yn tlattoque yhuan motlacamati occenca miecpa ohutiliztli quinamiqui.

40a. *Tlalalacame yhuan cacanauhti.*

Cecni milpan centlaquahquaya tlalalacame yhuan cacanauhti. Auh inpan quiçaco yn tlatzohuique, yn oquimittaque cacanauhti. Yciuhca yehuaque, auh in tlalalacame yn huehue yn ayaxcâ in patlanini, oynmac huetzque in tlatzohuique.

Yni çaçanilli quihtoznequi: ca yniquac centetl altepetl pehualo: yn icnotlaca yciuhca teixpampa yehua: Auh in mocuiltonohuani achi mochipa mamalti mochihua, ypampa in tlatquihuaque yn necuiltonoleque hamo axcan huel teixpampa yehua.

47a. *Ce cahcatzactli.*

Ce tlatcatl quimocohui ce cahcatzactli, momatix ça can⁵⁸ tlixicahualli ynic opochehuac, ca yc omalti yn ompa achto otetlayecolti. Yehica quipehualti in cahaltia quipahpaca momuztlaye, cenca quimamatelohua, quitequixaqualohua yn inacayo auh in cahcatzactli ayc huel oquicauh yn icatzahuaca yn ipochehuaca, ça ye ilhuice yc peuh ye mococohua, omic.

38a. El asno y el caballo⁵⁹

Una vez un *asno* sintió envidia de un *caballo* porque era muy estimado, le era dada mucha comida; pero el *asno* trabajaba a diario, y difícilmente le era dada la comida. Y una vez se recordó la guerra,⁶⁰ prepararon bien al *caballo*, su señor se sentó bien sobre él, luego ya va a la guerra. Y fue a entrar a la guerra; ya combate, lo rodearon sus enemigos por todas partes. Y cuando ya lo hirieron en muchos lugares, huyó difícilmente enfrente de ellos, escapó de sus manos. Y el *asno* vio que ya no [es] un *caballo* honrado, le tuvo mucha lástima, dijo: “Mi amigo el *caballo* sufre, yo pensaba que quizá, en vano, era muy estimado, ¡Ay! pagó su tributo a la muerte”.⁶¹

Este *zazanilli* nos enseña que los maceguales⁶² no necesitan sentir envidia de los *tlahtoqueh*⁶³ y de los ricos, sólo es necesario que nuestros corazones se satisfagan [con] lo que Dios Nuestro Señor le dio a cada uno, por eso en verdad los *tlahtoqueh* y los ricos encuentran peligros muchísimas más veces.

40a. Los gansos y los patos

Los gansos y los patos comían en algún lugar en la milpa. Y los lazadores vinieron a salir sobre ellos, los patos los vieron, huyeron rápidamente. Y los gansos que son viejos, son torpes voladores, cayeron en las manos de los lazadores.

Este *zazanilli* quiere decir que cuando un *altepetl* es conquistado, las personas pobres rápidamente huyen de la presencia de otros, pero los ricos, casi todas las veces, se hacen cautivos porque los que poseen bienes, los que poseen riquezas, no pueden huir al instante frente a la gente.

47a. Un negro⁶⁴

Una persona se compró un negro, pensaba que sólo por ser cosa dejada al descuido se ahumó, que nunca se bañó allá [donde] antes había servido a la gente. Por eso empezó a bañarlo con intensidad, a lavarlo con intensidad a diario; le fregaba mucho constantemente con las manos, le frotaba con trabajo su cuerpo, pero el negro nunca pudo dejar su suciedad, su ahumamiento, sólo con eso empezó a enfermarse mucho más, se murió.

Yni çaçanilli techmactia, ca yn quenami ceceyaca yyeliz yn ipan tlatcat; ayac huel occentlamantli ypan quicuepiliz.

[IV. La avaricia y los deseos terrenales]

13a. Milahtlacatl yhuâ ypilhuan

Ce milahtlacatl ye miquiznequi, yn oquittac ca amotle ytlatqui ynecuiltonol huel quincahuilitiaz yn ipilhuâ. Oquinec in quinyolehuaz yn ihuicpa yne-cuitlahuiloca yn milchihualiztli yhuan yn icenmachoca. Yehica oquintz, oquimilhui. Nopilhuane ye anquitta in canin nica: auh in nehuatl yntlein onihuelti nonemilizpan, ca onamechxehxehhui: auh yni mochi anquitemoz-que toxocomecamilpan. Auh ynuquac oquinnahuati ypilhuan, ca achitonca yn onmic huehueton. Auh inpilhua yn iuh momatia ca oncâ quitlaltocatiuh yteocuitl yxocomecamilpa: niman concuique yn intlaltepaz, quipehualti-que yie tlatlalixcuepa yxocomecatla. Auh amotle oquittaque in teocuitlatl, çà ye cenca huel ontlamochiuh otlaac y xocomecatl.

Yni çaçanilli techmactia: cay huey tlatequipanoliztli, yhuan yxachi netlacuitlahuiliztli, huel nelli necuiltonolli ypan mocuepa.

15a. Ycnocihuatl yhuan ycihuatotol

Ce ycnocihuatl quihuapahuaya centetl ycihuatotol: yn momoztlaye centetl yteuh quitlaçaya. Auh ceppa omoyolnonotz yn icnocihuatl, quihto, ca nelli yntla cenca nitequitlaqualti nototol, ca ontetl yn iteuh quitlaçaz momoz- tlaye. Niman quipehualti in quitequitlamaca, yn cenca quimocuitlahuiaya. Auh ynuquac o huey totoli niman omotetzauc, aocmo tlatlaçaz.

Yni çaçanilli quittoznequi, ca yn teoyehuacatiliztli miecpa çan no yehuatl quihualhuica yn mayanaliztli.

30a. Tzinacatl, quanhuiztli, cuicuitzcatl

Yn tzinaca yhuan quahuiztli yhuan cuicuitzcatl omononotzcaque ynic pochtecatizque: yehica oquicentlalique yn intlatqui in tzinaca campa oquimotlacui teocuitlatl, yehuatl in conman: auh in quahuiztli tilmatl in

Este *zazanilli* nos enseña que la manera en que cada uno nació en su naturaleza, nadie podrá cambiarla en otra cosa.

[IV. La avaricia y los deseos terrenales]

13a. El hombre del campo y sus hijos

Un hombre del campo ya está a punto de morir. Vio que nada son sus bienes, sus riquezas que podría dejarle a sus hijos. Quiso animarlos hacia su oficio⁶⁵ de la agricultura y su completo conocimiento. Por eso los llamó, les dijo: “Oh, hijos míos, ya ven dónde estoy. Y lo que yo logré en mi vida se los repartí; y todo eso lo buscarán en nuestra milpa de uvas”.⁶⁶ Y cuando les ordenó a sus hijos, en poco tiempo el viejecillo murió. Y sus hijos de este modo pensaban que allí iría a enterrar su oro⁶⁷ en la milpa de uvas. Luego tomaron sus azadones, comenzaron a revolver y revolver la tierra en [la milpa de] uvas. Y nada vieron del oro, sólo se arregló muy bien, se labró [la milpa de] uvas.⁶⁸

Este *zazanilli* nos enseña que el gran trabajo y el gran cuidado se convierten de verdad, en gran riqueza.

15a. La mujer pobre y su totola hembra

Una mujer pobre criaba una totola hembra suya. Día con día ponía un huevo suyo. Y una vez reflexionó la mujer pobre, dijo: “Pues en verdad si le doy de comer mucho a mi totola, pues pondrá dos huevos suyos diariamente”. Entonces comenzó a darle de comer mucho, la cuidaba mucho. Y cuando la totola está grande, entonces se extriñó, ya no ponía.

Este *zazanilli* quiere decir que la avaricia muchas veces, sólo ella misma, trae el hambre.

30a. El murciélago, la zarza, la golondrina

El murciélago y la zarza y la golondrina habían concertado para hacer la *pochtecatl*, por eso juntaron sus pertenencias. El murciélago en algún lugar se endeudó con oro, el mismo que hacia allá cargó; y la zarza hacia

contlali. Auh in cuicuitzcatl tepoztli yn conman. Auh yniquac oquicentlali que yntlatqui niman acalco ommotlali que; auh yniquac ye anepantla nemi ymacal omoquetz cenca huey yehecatl, quihtlaztlapan, yn acalli yn ixquich yn tlatqui yn acalco yetihuia mochi atlan opoliuh auh in yehuantin ayaxcan yn omaquizque yn atenco oquiçaco, auh yece yquac yn opeuh cuicuitzcatl atentli quitocatinemi, tlahtlachia yn ahço cana atenco acueyotl oquitlaçaco ytepoz, auh in tzinaca ypampa yn çan inetlauil teocuitlatl, ynic amo quittazque tlatqui huaque çan motlatitica in cemilhuitl, auh quin yohualtica in quiça patlantini, auh in quanhuiztli ohtenco moquetza, mochi quitititza yn intilma nehnenque, quiximattiznequi yn ahço yehuatl ytilma yn atlan quipolo.

Yni çaçanilli quihtoznequi: ca yntlein ceppa otictocuitlahuique, çà yehuatl in ticmati intech tequipachohua.

39a. Tlahtlametl

Ce tlahtlametl ytech huetz yiollo yn coztic teocuitlatl: yehica oquinamacac yn imil yn ical yhuan yn ixquich ytlatqui: auh yn ipayih omochiuh teocuitlatl oquicemattili, yhuâ oquicentetili, cecni oquitlaltocac: auh yuhquin ma no oncan quitocac yiollo yehica momoztlaye yn conittaya yteocuitl: cenca ye paquia moyollaliaya auh cepa aquin oquittac yn oncan oquitlaltocac yteocuitl, yhuan in momoztlaye oncan conittaya, oquiquixtili yn teocuitlatl yn onca toctitica. Auh yn oquittac tlahtlametl yn aocle yteocuitl, cenca omocuitihuetz, niman ye choca, moquamotzahua miec tlamantli ynic mahuaya motelchihuaya, auh ce tlatcatl onca quiztihuia, yn oquittac yuhquin mocnelia choca tlahtlametl, oquitlahtlani tle ypampa yn chocaya. Auh in tlahtlametl oquipohuili yn iuhqui ypan omochiuh, niman quilhui, mahcama xichoca, xicmoyollali: macihui yn oticpiaya moteocuitl ca amo motech omo-nequiaya. Auh yn axcâ izca xicchihua, cetetl tellolli oncan xictlaltoca, yn oncan ocatca moteocuitl, auh yuh moyollo xictlali, in ca yehuatl moteocuitl tlat-toctitica, yc hamo timotequipachoz: ca nel çan nen yn oticpiaya moteocuitl.

Yni çaçanilli quihtoznequi; ca çan nen in mopia quexquich tlatqui necuiltonolli, yntlacamo tictlatiani ýtlacamo tictimalohua.

allá colocó tilmas; y la golondrina hacia allá cargó cobre. Y cuando juntaron sus pertenencias, luego se colocaron hacia allá en la canoa. Y cuando su canoa ya anda a la mitad del agua, se levantó un enorme viento, se quebró la canoa, todas sus pertenencias en la canoa se fueron, todo en el agua se perdió. Y ellos con dificultad escaparon, vinieron a salir en la playa. Pero en ese momento empezó la golondrina a andar siguiendo la playa, observando y observando, quizá las olas vinieron a arrojar su cobre en algún lugar en la playa. Y el murciélago a causa de la deuda de oro, para que no lo vean los que tienen riqueza,⁶⁹ sólo está escondiéndose todo el día; pero después sale de noche, anda volando. Y la zarza se detiene en la orilla del camino, les estira sus tilmas a todos los caminantes, quiere reconocer quizá aquella tilma suya que perdió en el agua.

Este *zazanilli* quiere decir que lo que una vez hemos cuidado, sólo en aquello pensamos, nos hace sufrir.

39a. El avaro

El corazón de un avaro cayó en el amarillento oro, por eso vendió su tierra, su casa y todas sus pertenencias. Y su costo se volvió oro, lo derritió y lo fundió, lo enterró en algún lugar. Y del mismo modo también allí enterró su corazón. Por eso a diario visitaba hacia allá su oro, ya se alegraba mucho, se consolaba. Pero una vez alguien vio que allí enterró su oro y lo visitaba a diario allí. Sacó el oro que allí estaba escondido. Y el avaro vio que nada es su oro,⁷⁰ pronto se espantó mucho, luego llora, se hila la cabeza, con muchas cosas enloquecía, se maldecía. Y una persona que descansaba por allí, vio cómo da lástima, [cómo] llora el avaro, le preguntó por qué lloraba. Y el avaro le contó cómo le sucedió [todo]. Luego le dijo [el extraño]: “¡No llores, consuélate! Aunque tenías tu oro, en verdad no te era necesario. Y ahora he aquí esto, hazlo: entierra allí una piedra redonda, allí [donde] estaba tu oro. Y del mismo modo coloca tu corazón, que aquello sea tu oro que está escondido en la tierra para que no sufras, ya que en verdad sólo en vano guardabas tu oro”.

Este *zazanilli* quiere decir que sólo se tienen en vano todos los bienes, las riquezas, si sólo⁷¹ las escondemos, si sólo las glorificamos.

[V. Inutilidad de la belleza frente a la inteligencia o la fuerza]

6a. Coyotl

Yn coyotontli ceppa ychan calac ce tlatatl tlayxiptlayoxinqui: auh iniquac onohuiannen ÿ tlahtlamahuicohua. Ce cihuatl ixiptla oquittac cenca mahuiçauhqui, cenca qualnezqui: niman oquipehualti y ye quinotza cahahuilia. Auh yn ohuel quittac hamo tlahtohua, amono molinia, niman quilhui. Yio quenin cenca qualnezthcac cihuatl; ça ye hamotle quipie yiollo.

Yni çaçanilli quinnezçayotia yn motlacamati, in qualoa yeccâ moquetza; ça ye amotle yollo quimati.

36a. Quetzaltototl yhuan toznene

Ceppa omocentlalique yn ixquich nepapan totome ynic quipehpenazque yn aquin intlatocauh yez. Auh yn ocenquizque yhuan in ye quinemia yn ac yehuatl quixquetzazque intlahtoca yez: niman imixpan moquetz in quetzaltototl, oquimihtlani yn tlatocayotl. Auh ynuquac ye achi mochintin quitlahuelcaquilia ynic yehuatl ye quixquetzaznequi yn intlatocauh yez: niman tetlan hualquiz. Yn toznene ye quinnonotza quimilhui. Tla xicmocaquiltican totecuiyohuane yn amiquecholhuan ypalnemohuani, yntla yehuatl anquimotenehuilia totlatocauh yez in nican yhcac quetzaltototl: auh in tlaquenmanian techyaochihuaz quauhtli, quexquich yn itlapalihuis oncatqui? Cuix huel quinamiquiz? Auh yehica in nehuatl yuh niquitta yehuatl technequi tiquixquetzazque in totlatocauh yez quauhtli.

Yni çaçanilli techmachtia. Ca ynuquac pehpenalo tlahtoque in quimocuitlahuazque altepetl hamo yehuatl mottaz yn inchipahualiz yn inqualnexiliz, ça yehuatl mottaz yn inchicahualiz yhuan yn imixtamatiliz yn innezciliz.

[V. Inutilidad de la belleza frente a la inteligencia o la fuerza]

6a. El coyote

El coyotito una vez entró a la casa de una persona talladora de imágenes en madera. Y cuando anduvo por todas partes, mucho se admira maravillado de las cosas. Vio la representación de una mujer muy admirable, muy hermosa, luego comenzó a llamarla, a halagarla. Pero pudo ver que ella no habla, tampoco se mueve, entonces dijo: “¡Yio! ¡Cómo es que la mujer que está de pie es tan hermosa, empero nada guarda su corazón!”.⁷²

Este *zazanilli* señala que el que es rico, el que es bonito, se yergue en buenos lugares, aunque nada sabe su corazón.

36a. El pájaro quetzal y el perico

Una vez toda la variedad de pájaros se reunió para escoger a quien será su *tlahtoani*. Y se juntaron, entonces piensan a quién de ellos pondrán en el oficio de ser su *tlahtoani*. Luego el pájaro quetzal se levantó enfrente de ellos, pidió el *tlahtocayotl*.⁷³ Y cuando ya casi todos lo consienten, quieren ponerlo en el oficio para que él sea su *tlahtoani*, entonces el perico salió hacia acá de entre algunos, ya los amonesta, les dice: “¡Escuchen, oh señores nuestros! Ustedes que son las aves *quecholli* del *Ipalmohuani*,⁷⁴ si le dan su voto a él, será nuestro *tlahtoani* el pájaro quetzal que está parado aquí. Y en los momentos que nos hiciera la guerra el águila, ¿he aquí todo su esfuerzo? ¿Acaso podrá enfrentarlo? Y por eso, yo así lo veo, necesitamos ponerla a ella en el oficio: el águila será nuestro *tlahtoani*”.

Este *zazanilli* nos enseña que cuando son escogidos los *tlahtoqueh* que protegerán el *altepetl*, no se verá esto: su hermosura, su apariencia; sólo se verá esto: su fuerza y su inteligencia, su habilidad.

NOTAS

¹ El contenido de este apartado proviene, con pocas modificaciones, de mi trabajo de tesis doctoral (Torres López 2019, 38-41).

² Este apartado proviene de mi trabajo de tesis doctoral (Torres López 2019, 67-72).

³ La figura del *burlador* es tan antigua en la cultura como las primeras manifestaciones mitológicas. Es el personaje que impone el desorden y la destrucción, aquel que logra sus objetivos también por medio de ardides y engaños (Radin 1956).

⁴ Léase *oquiçaco*.

⁵ Palabra compuesta de *zazanilli* y *tlahtolli*, “palabra”. Es una variación del término *zazanilli*. Mantengo la palabra *zazanillahtolli* o *zazanilli*, según aparezca en el original, ya que es el equivalente utilizado para traducir “fábula” en el texto náhuatl, esto con el objetivo de mostrar la adaptación que se hizo de este género a través de las categorías discursivas nahuas. La palabra *zazanilli* designa al género del enigma o la adivinanza, y al relato en general. Este último sentido es el que predomina actualmente en el náhuatl moderno. Con sus sentidos sagrado y mitológico, el vocablo *zazanilli* se utiliza para nombrar al mito en lengua náhuatl: *tlamachiliztlahtolzazanilli*, “relato enigmático de la palabra de sabiduría”, término que aparece al principio del manuscrito llamado “Leyenda de los soles” (*Códice Chimalpopoca* [1945] 1992, 119 y 129) para categorizar el género de relatos que se escribieron en dicho documento. En este aspecto, la palabra *zazanilli* coincide, por una parte, con la mayoría de los conceptos con los que se trató de definir a la fábula en la antigua Grecia, como relato sagrado, enigmático y mítico o un relato simple, significado que acabó ostentando la misma palabra *fabula* en latín (Rodríguez Adrados 1979-1987, 1: 22).

⁶ Neologismo que se conforma por la distribución de los rasgos más representativos del animal, acompañados de un sufijo posesivo. En sentido literal, “el que tiene pelo en el labio, palos en la cabeza”. Más adelante se refiere sólo con el vocablo abreviado *tentzone*, en tal caso traduzco como “barbuda” (Sullivan 2014, 33-35).

⁷ En todas las apariciones de la palabra *corazón* en el texto náhuatl debe entenderse como “inteligencia”. El corazón como lugar donde reside la inteligencia y el raciocinio, así como algunas de las emociones, es una categoría de origen náhuatl. Aunque también la cabeza suele asociarse con el raciocinio, muchas de las emociones y la inteligencia están relacionadas únicamente con el corazón dentro del *corpus* de las fábulas de *Cantares mexicanos*. Así, el corazón mantiene funciones tanto emocionales como racionales. El corazón, en el pensamiento náhuatl del siglo XVI, mantiene el estatus de órgano contenedor de la cognición y la inteligencia (López Austin 2008, 1: 207).

⁸ Entiéndase “caer en una trampa”.

⁹ Debe leerse *çan*.

¹⁰ A la palabra *tlahtlacolli*, que significa “falta” o “cosa dañada”, se le asignó una nueva función semántica durante el siglo XVI para significar el concepto *pecado*.

¹¹ Debe leerse *initzcuinhuau*.

¹² Debe leerse *ticholocan*.

¹³ Entiéndase “en la casa del campo donde se encuentra su milpa”.

¹⁴ El concepto *altepetl* es un elemento fundamental en la organización política y social de los nahuas anterior y posterior a la conquista. El *altepetl*, cuya traducción común es “pueblo” es una organización denominada también por James Lockhart (1999) como “Estado étnico” cuyas características son tener un territorio definido, un *tlahtoani* (gobernante dinástico) y estar compuesto por otras organizaciones menores llamadas *calpulli* o *tlaxilancalli*. Tenía también asignado un templo principal y un dios tutelar. La explicación sobre el

encierro del personaje sin motivo aparente quizá se deba a que las versiones latinas de esta fábula mencionan una tormenta o tempestad, situación que posiblemente al traductor no le pareció suficiente para mantener encerrado a una persona.

¹⁵ *Totolin*, hembra del pavo. La palabra *totola* es un mexicanismo ya aceptado por la Real Academia de la Lengua Española.

¹⁶ Entiéndase “bueyes”.

¹⁷ Aquí hay una clara alusión al espacio que conformaba la vivienda doméstica indígena, donde el centro y lugar principal de la casa es el fogón, sitio en el que yacen las cenizas y el rescoldo. El fuego doméstico, asociado con la civilización, es aquí usado para referir la hospitalidad y, por extensión, el buen trato hacia la gente. Esta metáfora del buen trato podemos encontrarla en la recopilación de *Huehuetlahtolli* realizada por Olmos, en el discurso donde el padre exhorta al hijo a que viva bien con la gente, que la trate bien diciendo: “Y así vivirás a lado de alguien, tendrás cuidado de poner el fuego en su casa, pondrás orden en las cosas” (*Auh intla aca itla timonemitiz, timotlacuítahuiz in ichantzincó títletlaliz, titlatlaliz*). También se utiliza para exhortar a la esposa a tratar bien a su familia: da “tibieza en tú fogón, en tu hogar” porque con ellos “un poquito les calentarás, les entibiarás su corazón”; esto es, los cuidará o los educará, en el caso de los hijos (Olmos 1991, 313, 363).

¹⁸ “Nadie” en plural en el original. Aunque en español no se pluraliza la ausencia o la nada, es algo normal en la estructura morfológica de la lengua náhuatl para crear concordancia de número.

¹⁹ La marca de objeto en el verbo es singular en el original.

²⁰ Neologismo, literalmente “lo que sirve para atravesar algo”.

²¹ En el manuscrito aparece *nicochtoc*. Quizá se trató de elidir la “z” con una línea. He dejado *nicochtoc*.

²² Literalmente “casa de venados”.

²³ A partir de aquí la mayoría de los verbos en el discurso del perro están en forma honorífica. Marco dichos verbos con letras mayúsculas para resaltarlos.

²⁴ Entiéndase “hijo joven que aún no se casa”. *Telpochtli* en el original.

²⁵ Literalmente “igualarse”.

²⁶ Difrasismo que suele enunciarse con mayor frecuencia como *ce tentli, ce camatl*, “un labio, una boca”, que significa “consejo” o “discurso que alecciona”.

²⁷ En este diálogo del perro ya no se utiliza la forma honorífica.

²⁸ Utilizo esta redundancia para marcar la estructura del neologismo *oquich-cuanacatl* (varón-gallina/gallo), ya que la palabra *cuanacatl* se utiliza para referir tanto hembra como macho en esta misma fábula.

²⁹ Aunque el traductor refiere al gallo como *oquichcuanaca*, “gallo macho” o “gallina macho”, en esta parte cambia la palabra por *totolin*, “la totola”.

³⁰ El traductor usa la palabra *cuanacatl* nuevamente para referirse al gallo, pero esta vez sin la palabra *oquichtli*.

³¹ El traductor nuevamente utiliza otra palabra para referir al gallo, ahora como *huexolotl*, “guajolote”, referente que le resultaba quizá más familiar.

³² “Portero” (*tlatlapo*) y “puerta” (*tlatzacuilotl*) son neologismos utilizados para referir la nueva realidad material introducida por los españoles. Se forman a partir del verbo *tlapoa*, “abrir” y *tzacua*, “cerrar”.

³³ El sentido literal del verbo *tlachieltia* es “hacer ver a otros” con el significado de instruir o enseñar a otros algo o enderezar sus intenciones.

³⁴ La palabra *tecuaní*, “devorador de gente”, también se utiliza para nombrar de manera general a los felinos. Sin embargo, esta palabra constituye una categoría propia de distintos

animales que resultan mortales para el hombre. En algunos casos, el término taxonómico *tecuani*, también se aplica a lugares u otros accidentes geográficos peligrosos (Molina 2004, f. 104v; García Cubas 2015, 5: 258). Utilizar la categoría de “devorador de gente” como un rasgo de destrucción aplicado a un objeto o situación mortal me parece un elemento cultural específico del náhuatl, por tal razón, el término *tecuani* lo dejo de manera literal “devorador de gente” para resaltar este rasgo en lugar de su sentido más común que es “fiero” o “peligroso”.

³⁵ Entiéndase “estar convencido”.

³⁶ Literalmente “arrojar” o “lanzar”.

³⁷ Posiblemente *titottazque*.

³⁸ *Tenonotzaliztlahtolli*, también tiene el significado de “sermón” en el *Vocabulario* de Molina (2004, 99v).

³⁹ Literalmente “te hiciste”.

⁴⁰ Aquí se introduce el préstamo *asno* posiblemente por tres razones: primero, por ser un animal desconocido y sin alguna equivalencia en el náhuatl; segundo, quizá el préstamo ya había entrado a la lengua por ser un animal de carga y de uso común en la sociedad hispana para el momento de la traducción (finales del siglo XVI); tercero, porque el asno ejemplifica el arquetipo de la terquedad y la ignorancia en la sociedad occidental, y no había un animal en la cultura náhuatl que resultara un equivalente adecuado.

⁴¹ Literalmente “se acrecienta”.

⁴² Entiéndase “no es inteligente”.

⁴³ Debe leerse *tlatimatimani*.

⁴⁴ Entiéndase “comerciar”. La palabra *pochtecatl* es un gentilicio para referir a alguien originario de la región de Pochtlán. Para los antiguos nahuas este gentilicio servía para designar a los comerciantes. En el texto náhuatl aparece el verbo *pochtecatia* compuesto del gentilicio y el verbalizador *-tia*, cuyo significado literal sería “hacer lo propio del oficio del *pochtecatl*”. Aquí he optado por traducir “hacer la *pochtecatoytl*” en el entendido que la palabra *pochtecatoytl* es la forma abstracta del gentilicio *pochtecatl* y su significado es “todo lo referente al *pochtecatl*”, es decir, al oficio de comerciar.

⁴⁵ En el texto original se marca el sexo femenino con la palabra *cihua-* en *totolin*, “totola” o “hembra del pavo”, causando redundancia.

⁴⁶ Hay una clara inconsistencia para traducir el término *gallina* en el texto náhuatl. Por una parte, como se ve en el título de esta fábula, se usa el vocablo *totolin* que significa “totola”. No obstante, en la narración se usa el neologismo náhuatl *cuanaça*, “la de carne en la cabeza”, antecedido de la palabra *cihuatl*, “mujer” para denominar *gallina*; otras veces sólo se usa el término *cuanaça*.

⁴⁷ Entiéndase “no le tenían consideración”.

⁴⁸ Entiéndase “se pelearon”.

⁴⁹ Neologismo religioso utilizado para designar el concepto de “ser paciente” ante las adversidades como buen cristiano.

⁵⁰ Literalmente “el que habla” u “orador”. Es el término utilizado para decir “gobernante”, por lo regular de un *altepetl* o “ciudad”.

⁵¹ Debe leerse *techtolinia*.

⁵² Debe leerse *çan*.

⁵³ *Tlahtlamaque* denota “pescadores que usan red”. En adelante dejo sólo la palabra *pescadores* para evitar redundancias en el texto.

⁵⁴ Entiéndase “nuestra voluntad”.

⁵⁵ Es decir, “se nos toma en cuenta”.

⁵⁶ En el texto original aparece *ayc moyollalia*, que sería “nunca se consuelan” pero la negación no coincide con la trama de la fábula donde las liebres se consuelan con el sufrimiento de las ranas, por lo que omití la negación.

⁵⁷ Léase *çan*.

⁵⁸ Debe leerse *ca çan*.

⁵⁹ Palabra nahuatlizada en el original como *cauallo*.

⁶⁰ Es decir, “hubo guerra”.

⁶¹ “Dar el tributo a la muerte” o “pagar tributo a Mictlantecuhtli” es una expresión en náhuatl utilizada para decir que alguien murió o es mortal, y aparece también en algunos *huehuetlahtolli*.

⁶² El término *macegual*, proveniente de *macehualli*, es la forma en la que se denominaba a la gente del pueblo que no era noble entre los antiguos nahuas, a partir del mito donde los dioses hacen penitencia (*macehua*) para crear a los hombres y al mundo (León-Portilla 2017, 245-257).

⁶³ Plural de *tlahtoani*, “gobernantes”.

⁶⁴ Literalmente “sucio” para referirse al color negro de la piel.

⁶⁵ Literalmente “cuidado”.

⁶⁶ Entiéndase “viña”. El término *xocomecamilpan* es un neologismo para referir la palabra latina *vinea*, “viña”. La *milpa*, “tierra de cultivo”, por lo general estaba a las afueras u orillas de la ciudad o en el campo.

⁶⁷ El oro es referido literalmente como “excreción divina”, *teocuitlatl*, o como *coztic teocuitlatl*, “excrecencia divina amarilla”. Según el *Códice florentino* (1979, 3: 212v-214v), por la forma y el color en que se suele encontrar el oro en los ríos, muy parecido a la diarrea, es asociado con el excremento; debido a su color es vinculado además al sol como dios más importante, de ahí su color amarillo también. Por lo tanto, la forma de referir el oro es “excremento del dios” refiriéndose al Sol. En adelante, sólo se traducirá como “oro”, y se hace la especificación de su color amarillo cuando aparezca también en el texto náhuatl.

⁶⁸ Literalmente “sólo hizo algo muy bien, realizó algo la milpa de uvas”.

⁶⁹ Entiéndase “acreedores”.

⁷⁰ Entiéndase “no había oro”.

⁷¹ Aquí aparece el vetativo condicional *intlacamo*, pero el sentido no es negativo, sino de un adverbio de cantidad o grado.

⁷² Entiéndase “no tiene consciencia” o “no es inteligente”.

⁷³ Voz náhuatl que hace referencia al gobierno de un *altepetl* simple o complejo. Con mayor frecuencia se traduce como “gobierno”.

⁷⁴ “Aquel por quien se vive”. Es un término utilizado en los cantares mexicanos y los sermones para referirse al dios cristiano. También aparece en algunos *huehuetlahtolli*. Esta escena de las aves y el *Ipalnemohuani* está inspirada en el estilo de estos cantares.

FUENTES

Archivo

“Cantares mexicanos.” *Manuscrito 1628 bis*, 179r-191v. Fondo Reservado. Biblioteca Nacional de México.

Referencias

- Brotherston, Gordon. 1987. “Aesop in Aztec.” En *Aesop in Mexico*, ed. de Gerdt Kutscher, Gordon Brotherston y Gunter Vollmer, 11-50. Berlín: Gebr. Mann Verlag.
- Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles*. 1992 [1945]. Traducción de Primo Feliciano Domínguez. 3a. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Códice florentino*. 1979. 3 v. México: Reproducción facsimilar del Gobierno Mexicano.
- Códice franciscano. Siglo XVI*. 1941. México: Ediciones Chávez Hayhoe.
- Díaz Cíntora, Salvador. 1996. *Fábulas de Esopo. De conformidad con la versión en náhuatl del manuscrito “Cantares mexicanos” que se conserva en la Biblioteca Nacional de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Taller Martín Pescador.
- Fedro. 2005. *Fábulas*, introducción, traducción y notas de Antonio Cascón Dorado. Madrid: Gredos.
- Fedro y Aviano. 1998. *Fábulas*, ed. de Manuel Mañas Núñez. Madrid: Ediciones Akal.
- García Cubas, Antonio. 2015. *Diccionario geográfico, histórico y biográfico*. 5 v. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía/El Colegio Nacional/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Garibay, Ángel María. 1955. *Historia de la literatura náhuatl*. 3a ed. 2 v. México: Porrúa.
- Hernández de León-Portilla, Ascensión, y Liborio Villagómez. 2011. “Estudio codicológico del manuscrito.” En León-Portilla, *Cantares mexicanos*, v. 1, 27-99.
- Laird, Andrew. 2017. “A Mirror for Mexican Princes. Reconsidering the Context and Latin Source for the Nahuatl Translation of Aesop’s Fables.” En *Brief Forms in Medieval and Renaissance Hispanic Literature*, ed. de Barry Taylor y Alejandro Coroleu, 132-167. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

- Laird, Andrew. 2016a. "Nahua Humanism and Ethnohistory: Antonio Valeriano and a Letter from the Rulers of Azcapotzalco to Philip II, 1561." *Estudios de Cultura Náhuatl* 52: 23-74.
- Laird, Andrew. 2016b. "Nahua Humanism and Political Identity in Sixteenth-Century México. A Latin Letter from Antonio Cortés Totoquihuatzin, Native Ruler of Tlacopan, to Emperor Charles V (1552)." *Renaissanceforum* 10: 127-172.
- Laird, Andrew. 2014. "Nahuas and Caesars. Classical Learning and Bilingualism in Post-Conquest Mexico. An Inventory of Latin Writings by Authors of the Native Nobility." *Classical Philology* 109 (2): 150-169. <https://doi.org/10.1086/675699>.
- León-Portilla, Miguel, ed. 2011-2019. *Cantares mexicanos*, coord. de Guadalupe Curiel, y Salvador Reyes Equiguas. 3 v. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Teixidor.
- León-Portilla, Miguel. 2017. "Los merecidos por el sacrificio de los dioses." *Estudios de Cultura Náhuatl* 53: 245-257. Acceso el 30 de noviembre de 2023. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77829>.
- Lockhart, James. 1999. *Los nahuas después de la conquista*, trad. de Roberto Reyes Mazzoni. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. 2008. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 v. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- "Mexicain 287", 1r- 9v. Département des Manuscrits. Bibliothèque Nationale de France. Acceso el 5 de diciembre de 2023. <http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc1099026>.
- Molina, Alonso de. 2004. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, ed. facsímil y estudio preliminar de Miguel León-Portilla. México: Porrúa.
- Olmos, Andrés de. 1991. *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, ed. de Miguel León-Portilla y Librado Silva Galeana. México: Fondo de Cultura Económica.
- Osorio Romero, Ignacio. 1997. *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España (1521-1767)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Peñafiel, Antonio. 1895. *Las fábulas de Esopo en idioma mexicano*. México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
- Radin, Paul. 1956. *The Trickster. A Study in American Indian Mythology*. Nueva York: Philosophical Library.

- Ríos Castaño, Victoria. 2015. "The Translation of Aesop's Fables in Colonial Mexico." *Trans. Revista de Traductología* 19 (2): 243-262.
- Rodríguez Adrados, Francisco. 1979-1987. *Historia de la fábula greco-latina*. 3 v. Madrid: Universidad Complutense.
- Sanchis Amat, Víctor Manuel. 2019. "Los coyotes de Esopo. Pedagogía, humanismo y traducción cultural en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en las *Fábulas* en lengua náhuatl." *Pangeas* 1 (1): 51-62. <https://doi.org/10.14198/pangeas2019.1.05>.
- Sullivan, Thelma. 2014. *Compendio de la gramática náhuatl*. 3a ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Téllez Nieto, Heréndira. 2015. "La tradición textual latina de las *Fábulas* de Esopo en lengua náhuatl." *Latomus* 74 (3): 714-734.
- Tena, Rafael. 2019. "XI. Nican ompehua y çaçanillatolli yn quitlali ce tlamatini ytoca Esopo, yc techmachtia yn nehmatcanemiliztli. *Fábulas* de Esopo. Estudio introductorio, transcripción paleográfica y traducción al español." En León-Portilla, *Cantares mexicanos*, v. 3, 569-629.
- Torres López, Juan Carlos. 2019. "De la zorra al coyote. Aspectos de la traducción semiótica y cultural de las fábulas de Esopo al náhuatl en los siglos XVI-XVIII." Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Torres López, Juan Carlos. 2023. "La écfrasis o el uso de la imagen. La traducción de las fábulas de Esopo al náhuatl en el siglo XVI y sus características discursivas." En *Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad*, coord. de Berenice Alcántara Rojas, Mario Alberto Sánchez Aguilera y Tesiu Rojas Xelhuantzi, 165-192. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

SOBRE EL AUTOR

Juan Carlos Torres López es doctor en Estudios Mesoamericanos y licenciado en Lengua y Literaturas Hispánicas por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es profesor de Literatura mexicana (Prehispánica) y Lengua náhuatl en la facultad de Filosofía y Letras de la misma UNAM. Sus principales líneas de trabajo son las literaturas náhuatl prehispánica y novohispana, y la traducción de textos nahuas. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: como revisor de traducción, *El libro de Testamentos de Culhuacán. Vida y muerte entre los nahuas del México central, siglo XVI. Transcripciones del náhuatl, traducciones al español e inglés*, ed. de Miguel León-Portilla y Sarah Cline, con la colaboración de Juan Carlos

Torres López (México: Universidad Iberoamericana, 2023); y como autor, “La écfrasis o el uso de la imagen: la traducción de las fábulas de Esopo al náhuatl en el siglo XVI y sus características discursivas”, en *Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad*, coord. de Berenice Alcántara Rojas, Mario Alberto Sánchez Aguilera y Tesiu Rojas Xelhuantzi, 165-192 (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2023).

Jorge Gómez Tejada, ed. 2022. *The Codex Mendoza. New Insights*. Quito: Universidad San Francisco de Quito (USFQ) Press. 302 pp.

Allison CAPLAN

<https://orcid.org/0000-0003-0366-0074>

Yale University (Estados Unidos)

allison.caplan@yale.edu

The Codex Mendoza. New Insights, edited by Jorge Gómez Tejada, brings together recent scholarship that fundamentally reexamines one of the most famous and well-studied colonial Mexican manuscripts, revealing important and sometimes surprising new understandings. Previous scholarship has long held that the *Codex Mendoza*, now at the Bodleian Library in Oxford, England, was commissioned in 1541-1542 by the Viceroy Antonio de Mendoza and painted by a Nahua *tlahcuiloh* —painter-scribe, plural *tlahcuiloh-queh*—, often identified as Francisco Gualpuyoguacal, before being translated into Spanish by a mendicant friar. Famously, the codex was then thought to have been shipped across the Atlantic to King Charles v of Spain, only to be intercepted instead by French pirates. The commission's purpose though ultimately foiled by the pirates, was to obtain information for the Spanish Crown about the subjects treated in the three parts of the codex —Mexica imperial history, tribute under the Aztec empire, and an ethnographic account of Nahua life—, the first two of which are believed to have been copied from pre-colonial prototypes. In writings that date as far back as the 18th century, various scholars have viewed these three sections as a crucial source on Mexica history, economics, society, and glyphic writing, presenting the codex as a rare window onto the pre-colonial past.

Across its fourteen chapters, the new volume reexamines nearly every aspect of this narrative and often either arrives at entirely different conclusions or else places key elements in doubt. As such, it will be an important read for scholars of Mesoamerican manuscripts and colonial Latin American art, while some chapters will also be valuable for undergraduate and graduate courses. Published in both a Spanish and an English version, *The Codex Mendoza. New Insights* contains contributions by scholars based in Ecuador,



Mexico, the United States, the United Kingdom, and Italy. The majority of the contributors are art historians, and on the whole, the volume foregrounds issues and methodologies drawn from art history. This grounding is valuable given the dominance of anthropology in much of the work on the *Codex Mendoza* published over the last few decades, especially the watershed, four-volume *The Codex Mendoza*, edited by Frances Berdan and Patricia Rieff Anawalt (1992). At the same time, the new volume also makes use of material analysis, codicology, paleography, and linguistic anthropology to re-examine in detail the codex's construction, paintings, glyphs, alphabetic texts, and circulation. The most successful chapters seamlessly integrate art historical analysis with approaches from other disciplines, including economics, history, translation theory, and textual analysis; and the methodological rigor and innovation of these chapters will make them of interest to scholars beyond those with an immediate interest in the *Codex Mendoza*.

In his opening chapter, Gómez Tejada describes the volume as “organized around three axes: material analysis, textual and stylistic interpretation, and reception and circulation studies” (p. 29). These themes are readily apparent in certain chapters, particularly the material and codicological studies by Davide Domenici *et al.* and B. C. Barker-Benfield (chs. 2 and 3), and the reception studies by Gómez Tejada, Daniela Bleichmar, and Todd Olson (chs. 1, 10, and 11, respectively). Many more of chapters provide close readings of the codex's paintings, glyphs, and Spanish text, and there is a hefty imbalance in the number of chapters pertaining to the second axis versus the first and the third. The volume unfortunately does not include any thematic subsections to organize its fourteen chapters, and more care was needed in their sequencing and flow, as it is often unclear why chapters appear in the order that they do. The lack of both a dedicated introduction and a conclusion to the volume was also a missed opportunity to situate and synthesize the highly valuable contributions of the volume's studies.

The Codex Mendoza. New Insights in many ways serves as a response to Berdan and Anawalt's foundational *The Codex Mendoza* (1992), published exactly thirty years prior. The intent of the earlier publication was to provide “an accessible facsimile edition as well as a scholarly update of the information contained in the *Codex Mendoza*, particularly in light of recent breakthroughs in ethnohistorical and archaeological research” (Berdan and Anawalt 1992, 1: xiii). Largely featuring the work of anthropologists, the publication included a first volume with studies of the codex's circulation,

codicology, style, contents by section, glyphs, and representations of insignia, featuring two authors, Barker-Benfield and Berdan, who also appear in the 2022 publication. Along with the facsimile itself (vol. III), two additional volumes (II and IV) provided descriptions of each page and a drawn facsimile including transcriptions and English translations of the codex's annotations.¹ In their introduction, Berdan and Anawalt (1992, 1: xiii) described the *Codex Mendoza* as “the most comprehensive of the Mesoamerican codices, serving as a major source for studies of Aztec history, geography, economy, social and political organization, [and] glyphic writing.” Their publication in many ways cemented the understanding of the codex as source, in particular through their monumental undertaking to compile and synthesize its wide range of data and to correlate it with other sources (Berdan and Anawalt 1992, 1: Appendices A-K).

If the 1992 publication was largely interested in the *Codex Mendoza* as a source, the new volume views it instead as an artwork, which was produced in and is reflective of a colonial moment. Virtually all of the authors in *The Codex Mendoza. New Insights* approach the codex as a constructed representation, and this leads them to a different line of questioning than that seen in much of the 1992 volume. The new contributors are interested in the artistic and social history of the manuscript's production and reception, as well as what these aspects tell us about colonial art more generally. In so doing, the new volume builds on Donald Robertson's (1994) foundational study of the *Codex Mendoza* and picks up on a minor approach in the 1992 volume, seen especially in Kathleen Stewart Howe's chapter (Howe 1992, 1: 25-33), which many of the 2022 contributors cite.

In its reconsideration of the *Codex Mendoza* as a colonial artwork, the new volume queries the codex's engagement with indigenous art prior to colonization, its forms of colonial innovation, and how colonial power dynamics shaped the relationship between its pictographic and alphabetic texts. Individual chapters reconstruct the colonial *tlahcuilohqueh*'s use of visual and rhetorical tropes that reach as far back as the Formative and Classic Periods or examine indigenous painter-scribes and commissioners' use of Mexica history in the political context of 1540s Mexico-Tenochtitlan (chs. 4, 6, 7, 9, 13). The contributors also find nuanced expressions of colonial innovation that speak both to *tlahcuilohqueh*'s ongoing connections

¹ These two volumes were later combined and republished as *The Essential Codex Mendoza* (Berdan and Anawalt 1997).

with tradition and their simultaneous reconfiguration of those same norms. Especially notable is Domenici *et al.*'s finding that the *Codex Mendoza* uses pigments traditionally reserved for mural paintings or used only outside of central Mexico, details that the authors argue reflect the *tlahcuilohqueh*'s growing reconceptualization of codices not as materializations of "flowery speech" but as something akin to a European book (p. 44). Still other authors show how colonial power dynamics and transcultural translation fundamentally shaped relations between the codex's painted and alphabetic elements and the ways in which the codex has been read over the centuries (chs. 7, 10, 14). These findings are suggestive for the critical vantage that they provide onto uses of the *Codex Mendoza* as a source and their insistence that readers not elide the difference and unequal power relations between the various components of the manuscript. Contributing to a growing body of scholarship written in the wake of theoretical critiques of hybridity, the chapters also provide a far more nuanced and complex understanding of how the manuscript and its creators navigated intercultural colonial dynamics and mobilized indigenous art and history in the context of their own colonial moment.

In its focus on the *Codex Mendoza*'s production, the volume also returns to some basic questions, including when it was made; who commissioned, painted, and annotated it; its process of creation; its source material; and how it arrived at its present location. Some of these issues were left unresolved in the 1992 volume; others were thought to be settled in 1992 but here are reexamined. Through this investigation, the chapter authors collectively generate almost entirely new tombstone information for the *Codex Mendoza*. This includes the proposal that it was painted by two *tlahcuilohqueh* in a single workshop, possibly in the late 1540s or early 1550s, that it was translated by a Spanish legal scribe, and that it was commissioned not by Mendoza but by Nahua elites of Mexico-Tenochtitlan. Analysis of the source material for the *Codex Mendoza*'s three parts also gives rise to new proposed prototypes, including representations of Mexica military campaigns for Part 1 (ch. 14), a presentation copy of taxes delivered on a single occasion for Part 2 (ch. 7), and a *tonalamatl* (260-day ritual calendar) for Part 3 (ch. 13). While the evidence and degree of certainty for these new interpretations vary, the authors do an admirable job of laying out their evidence transparently and in a way that allows the reader to evaluate their conclusions.

Chapter 1, by Gómez Tejada, which emerges from the author's dissertation (Gómez Tejada 2012), provides a history of the circulation and early publications on the *Codex Mendoza* and shows how these owners and scholars shaped modern understandings of the codex. The chapter first traces the codex's movements between its private owners, André Thevet, Richard Hakluyt, Samuel Purchas, and finally John Selden, who donated it to the Bodleian. Gómez Tejada then turns to how 18th to mid-20th-century reproductions by Francisco Clavijero, Lord Kingsborough, Antonio Peñafiel, and others shaped popular views of the codex, including by connecting it to Mexican nationalism. The second part of the chapter reconstructs the origins in the writings of these same individuals of the ideas that the *Codex Mendoza* was captured by pirates and commissioned by Viceroy Mendoza. Gómez Tejada shows that these ideas emerged from claims made, respectively, by Purchas (1625) and Clavijero (1781). Though lacking evidence to disprove either idea, Gómez Tejada reveals the shaky ground on which both are built and demonstrates the significance of these periods of the *Codex Mendoza*'s history to scholars seeking to understand the manuscript today.

Chapters 2 and 3 provide detailed studies of the codex's pigments and codicology, based on direct examinations conducted at the Bodleian Library. Domenici, Grazia, Buti, Cartechini, Rosi, Gabrieli, Lladó-Buisán, Romani, Sgamellotti, and Miliani's "The Painting Materials of *Codex Mendoza*" is noteworthy as the first scientific analysis of the codex's pigments. Expanding on an earlier publication (Domenici *et al.* 2019), the chapter describes MOLAB'S analysis of pigments on five folios across the codex's three parts to reconstruct the main palette used by its painters. Revising earlier scholarship, the authors find that the palette is fairly homogeneous and comprised almost entirely of Mesoamerican pigments used prior to colonization. The limited but suggestive colonial innovations were the use of European cinnabar in the red alphabetic writing and the inclusion of Mesoamerican pigments traditionally used only outside of central Mexico or exclusively in mural painting (p. 42). As noted above, the latter finding provides new insights into colonial innovation at this moment, which rather than solely featuring the incorporation of European materials also shows Nahua *tlahcuilohqueh* engaging in new ways with traditional indigenous materials and artforms. Shedding light on the codex's production, the authors further conclude, based on the homogeneity of the palette across its three parts, that it was painted in a single workshop, likely between the

1530s and 1560s, based on comparison with other colonial manuscripts' palettes.

In chapter 3, Barker-Benfield expands on his contribution in the 1992 volume to document the *Codex Mendoza's* watermarks, collations, and bindings (Barker-Benfield 1992, 20-24). This chapter captures physical details that are highly valuable for specialists, although it is written with a density of detail that will make it difficult for most readers to access. The author meticulously reconstructs the quire signatures, foliation, and the assembly and alteration of the quires and bindings over the course of the codex's history. Particularly interesting are Barker-Benfield's findings that the pages were originally numbered to be read as openings, across a verso and recto folio; that the famous frontispiece folio (2) was replaced during the making of the codex; and that there is a quire break between Parts 2 and 3, with extra pages at the end of Part 2's quire having been cancelled. The author does not interpret these findings, but they may reflect an intention for facing Spanish texts and Nahua pictography to be read together as well as a division of labor in the creation of Part 3. Barker-Benfield also dates the book's first binding to 1553-1587, while in the possession of Thevet, and its second and current binding to 1655-1665 in England. While these findings could have been connected more productively to discussions in other chapters, they nonetheless provide significant evidence for future studies of the manuscript's production, text-image relations, and circulation.

Chapters 4 and 5 both focus on the issue of style. In "The Concept of Style for the Nahua Painters of New Spain", Diana Magaloni Kerpel proposes viewing style not as an index of culture, as it often has been in studies of colonial art, but as a reflection of a specific moment of creation that, within Mesoamerican philosophies, simultaneously invokes earlier iterations of cyclical time. Through analyses of the philosophical underpinnings of images of foundation in an Olmec jade, the *Codex Tovar*, the frontispiece of book 12 of the *Florentine Codex*, and the frontispiece of the *Codex Mendoza*, Magaloni argues that "pictorial style is a recourse for providing images with the temporal plurality they require" (p. 89-90). Magaloni here builds on Alfredo López Austin's (1996) writings on the temporality of myth as well as María Elena Bernal García and Ángel García Zambrano's (2006, 92) observation that the *altepetl* (city-state) is "a 'portable entity.' It is founded and founded again, and in so doing the past becomes a part of the present." A fuller explication of these interlocutors' ideas and a more

precise definition of *style* as opposed to *making* would have been helpful to this argument. Nonetheless, it is a suggestive inquiry into the historicity of style that takes seriously the implications of cyclical conceptions of time for art history.

Approaching style from a more connoisseurial vantage, in chapter 5, Gómez Tejada uses stylistic analysis to determine the number of artistic hands in the *Codex Mendoza* (see Gómez Tejada 2012). The author does so by establishing different types for certain, repeating motifs, with the goal of isolating “idiosyncratic choices of individual artists in order to differentiate between them” (p. 100). The repeated motifs include items such as seated and standing men and women, feather shields, and temples. The types tend to be based on major formal differences, such as alternate stances for human figures. For the author, such deliberate artistic choices are a surer basis for discerning hands than stylistic considerations, such as stroke quality or form, which he asserts can be affected by fatigue and other unconscious factors (p. 100). Gómez Tejada’s approach is most convincing in his analysis of temples, which appear in two very different styles without any apparent reason for differentiation. In other cases, however, this approach does not seem to allow adequately for context or aesthetic considerations that might prompt a single artist to introduce variations, particularly with shields and insignia. Attention to formal concerns could have been helpful in identifying types that appear stylistically to be the work of one hand and that may represent one artist’s decision to depict a variant of the item. Gómez Tejada’s analysis leads him to conclude that the *Codex Mendoza* was painted by two artists who worked together across all three parts of the codex. In closing, he analyzes the Spanish alphabetic texts and their relation to the paintings, concluding that there is evidence of the commentaries having been added over ten days, followed by a later campaign of corrections, and that instances of the Spanish scribe and Nahuatl *tlahcuilohqueh* correcting one another’s work suggests considerable collaboration between the two.

The next three chapters present close analyses of pictorial representations and glyphs in specific sections of the *Codex Mendoza*, honing in on their relation to Mesoamerican and early colonial Mexican society and representational norms. In chapter 6, Mary Miller examines the reason for the pervasive representation of unembellished, white clothing in Part 3. Through comparison with 8th-century Maya murals at Bonampak and their association of white clothing with women and captives, Miller concludes that the *Codex Mendoza* artist used white clothing to forge a visual distinc-

tion between those people with viable roles in the colonial period, dressed in white, and those tied inextricably to the pre-colonial past, including priests and warriors, who alone were shown wearing brilliant colors.

In chapter 7, Claudia Brittenham provides an insightful new analysis of the representation of taxation in Part 2 and interactions between its Nahua pictorial contents and Spanish alphabetic texts. Revealing the selectiveness of its representation of the Aztec economy, she shows how Part 2 focuses narrowly on imperial taxation to the exclusion of markets, trade, and taxes paid in labor. By comparing the *Mendoza* with other representations of Mesoamerican tribute and taxation, including Maya vase paintings and murals, Mexican manuscripts, and Spanish chronicles, Brittenham demonstrates that Part 2 takes part in a larger Mesoamerican “performance of taxation” (p. 141), in which the payment of taxes served as a display of sovereign and imperial power. Building on this finding, the author draws attention to the fact that the Nahua paintings in Part 2 do not note the periodicity of payments, and that this information in fact comes from the Spanish text alone. On this basis and in light of notable discrepancies with Part 2’s two partial cognates, Brittenham proposes that the prototype might have been “not a record of taxes owed or paid in an entire year, but rather an elaborate presentation copy of the taxes that were being given at a particular moment—an exquisitely calligraphic bill of lading, as it were” (p. 143). From this vantage, widespread interpretations of Part 2 as a representation of an entire system of taxation in fact betray the alphabetic text radically recasting the paintings, while also masking the changing nature of Mexica taxation and subject provinces.

Berdan’s chapter returns to the subject of her 1992 essay and examines Nahua glyphic writing in Parts 1 and 2 in light of recent scholarly developments (Berdan 1992, 93-102). The chapter addresses, first, reasons for variation in glyphs’ rendering, and, second, the incorporation of foreign placenames into Nahua glyphic writing. Berdan finds that variation typically occurs in the optional use of phonograms, especially for locatives, and in the number of component signs used for a glyph (p. 158). Berdan concludes that these traits support Alfonso Lacadena’s (2008) description of phoneticism as an optional resource in Nahua glyphic writing. She also finds that the typical use in the *Mendoza* of multiple phonetic signs rather than one logograph may suggest the *tlahcuiloh*’s alignment with Lacadena’s Texcocan school of writing, while this writing style’s appearance in a Tenochca workshop suggests a certain geographic porosity between schools.

Turning to her second question, Berdan examines the rendering of Mixtec and Huastec placenames in the *Codex Mendoza* versus in their native writing systems. The two cases demonstrate different strategies, with the Mixtec examples featuring some Nahuatl calques of Mixtec names and some entirely distinct Nahuatl names used for Mixtec places. In contrast, the *tlahcuiloh* represented Huastec placenames using Nahuatl phonograms. Although Berdan interprets the latter as the scribe translating Huastec placenames into Nahuatl —“Tamuoc, then, in Nahuatl, became ‘Place Where Things Are Measured,’” p. 173—, they might better be understood as examples of fully phonetic writing used to render foreign terms.

Chapters 9 to 12 focus on the social context of production, circulation, and reception of the *Codex Mendoza* in New Spain and Europe. Chapter 1 shares key concerns with these chapters and could have logically appeared in this cluster. In chapter 9, Barbara Mundy integrates original archival and art historical research to resituate the *Codex Mendoza* in its political moment of production in 1540s Mexico-Tenochtitlan. Complementing findings by Gómez Tejada (2012), Mundy argues that the *Codex Mendoza* was commissioned by Nahua elites of Tenochtitlan, possibly between 1541-1547.² The chapter analyzes the rhetorical concerns of Parts 1 and 2, which depict the *altepetl* of Tenochtitlan as protagonist and its indigenous rulers as the organizers of historical time. Mundy connects this visual argument to archival evidence of the contemporary concerns of Nahua *gobernadores*, who were lobbying Charles v during this period for material support for their governance, based on their status as descendants of Tenochtitlan’s traditional rulers. Due to their participation in this lobbying campaign and their access to probable prototypes for the *Mendoza*, Mundy proposes three potential Nahua patrons of the *Codex Mendoza* —Pablo Xochiquentzin— Diego de Alvarado Huanitzin, and Diego de San Francisco Tehuetzquititzin, and hypothesizes that the manuscript was produced in a workshop associated with the indigenous *tecpan*.

In chapter 10, Daniela Bleichmar builds on several recent articles (Bleichmar 2015; 2019) to propose a fascinating chain of production for

² Although Mundy indicates that this is the timeframe established by Domenici *et al.* in this volume (p. 193, footnote 1), there is variance in the dating provided by the contributing authors. Domenici *et al.* (2019, 42, 44) propose a date between the 1530s-1560s, although they note that the use of orpiment may suggest a date around 1550, given that this pigment began to be used commonly after 1550 (p. 42, 44). Gómez Tejada (2012, 27) suggests 1547-1552.

the *Mendoza* that involved its painting by *tlahcuilohqueh*, oral recitation into Nahuatl, oral translation into Spanish, and simultaneous written translation into Spanish by a legal scribe. Through this process, images and texts became “inextricably imbricated,” and translation emerged as its primary mechanism of production (p. 203). Bleichmar’s argument is based on her careful reexamination of the *Mendoza*’s Spanish texts, in particular the lengthy description and critique of the manuscript’s translation that appears on its last folio. Bleichmar stresses the text’s use of the phrase “*a uso de proceso*” (“in the legal manner”), suggesting its translation by a legal scribe (*notario* or *escribano*) rather than a grammarian (*gramático*) (p. 203-205). This meant that the *Codex Mendoza* was created through a process far more like the legal *Codices Huexotzinco*, *Tepetlaoztoc*, and *Osuna* than mendicant-supervised codices like the *Florentine Codex*. Following a “stratigraphic approach” (p. 207) to reconstruct the layered contributions to the folios by its different contributors, Bleichmar examines the knowledge wielded by each as they responded and added to the pages’ existing content, often recasting earlier contributions in the process. Ultimately, she argues that these interactions and the pervasiveness of Spanish translations, though rarely questioned, deeply shaped how scholars from the 16th century on have used the codex as a key to Nahua knowledge. Complementing Brittenham’s findings, Bleichmar concludes that the Spanish text transformed the document into a source and “made Aztecs legible to Western audiences” (p. 202).

Todd Olson’s chapter 11, “Abduction: The Reception and Reproduction of the *Codex Mendoza* in France and England (1553-1696)”, examines the *Codex Mendoza*’s reception by unintended audiences in France and England, centering on its owners, Thevet, Hakluyt, and Purchas, and its reproductions by Purchas and Melchisédech Thévenot. Olson situates the codex in the context of these individuals’ larger collections and publication projects in order to reconstruct how each might have understood the *Codex Mendoza*’s structure, forms, and contents. Ultimately, the author argues that, although made for Spanish viewers, the codex was intelligible to French and English audiences because of “its correspondence to known epistemological and local pictorial conventions” (p. 234).

In chapter 12, Carmen Fernández-Salvador looks comparatively at a chapter of Felipe Guaman Poma de Ayala’s 1615 *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno* entitled, “Conzederaciones.” In comparison with the *Codex Mendoza*, Fernández-Salvador argues that there was an underlying similar-

ity between Mesoamerican and European associations of images with memory that contrasts with the Andes, which had no pre-colonial manuscript tradition. As such, for Guaman Poma, using images as mnemonics entailed applying European theories drawn from the Andean author's exposure to preaching in colonial churches and recorded in printed sermons. The chapter primarily analyzes how specific images in "Conzederaciones" invoke memory, connecting them with Andean churches and rhetorical strategies used in preaching.

In closing, chapters 13 and 14 examine Parts 1 and 3's connection to indigenous source material and knowledge; these might also have been grouped effectively with chapters by Miller and Brittenham given their related concerns. Joanne Harwood's chapter 13, which presents research related to her doctoral dissertation (Harwood 2002), analyzes the relationship between Part 3's depictions of punishments for drunkenness, thievery, and adultery with the *tonalamatl*, or traditional 260-day ritual calendar. Based on parallel representations of these subjects in the *trecenas* of the patron gods Itztlacoliuhqui and the couples Tonacatecuhtli and Tonacacihuatl, Cipactonal and Oxomoco, and Xochiquetzal and Xochipilli, Harwood argues that the *tlahcuiloh* based Part 3 on a *tonalamatl* while downplaying ritual elements to make it more palatable for a Spanish audience. The argument has some lapses, including addressing the motives for including a disguised *tonalamatl* in the context of the larger document and the significant omission of the *tonalpohualli* (260-day count) as a structuring component. Nonetheless, Harwood makes a strong argument for connecting the representation in Part 3 of personal failings with the Nahua understanding, explored by Louise Burkhart (1989), that such actions damaged beings beyond the individual, including the larger society and even the cosmic order. Relatedly, the author makes the important point that *tonalli* (solar-derived animacy) would have been a key subtext for Nahua readers of Part 3, which deals with topics like the bathing of infants and different outcomes of one's manner of living that are directly related to care for *tonalli*. Ultimately, Harwood's work calls into question the notion that Part 3 is an entirely novel and largely etic genre in the context of Mesoamerican manuscripts and suggests ways in which it may represent a secularized account of Nahua beliefs about the course of human life.

In the final chapter, Sun uses a detailed examination of Part 1's correlation with Mexica military history and geography to argue convincingly that the conquered towns in Part 1 are organized by chronological military

campaign. Using mapping, he finds that the cities are ordered primarily by military campaigns and only secondarily by spatial proximity, since unified military campaigns tended to occur within circumscribed geographies. In this way, the pages on Axayacatl are ordered based on his three military campaigns in Tlatelolco and the area west of Tenochtitlan; Cuetlaxtlan and the Tepeacac region; and the Huastec region in the north Gulf Coast (p. 285-286). Sun also finds rhetorical adjustments in which the *tlahcuilohqueh* highlighted especially significant conquests by moving them up and out of chronological sequence. This organizational schema coheres with that used in the Moteuczoma I Stone, while differing from the arrangement of the territories in Part 2 of the *Codex Mendoza*. Sun proposes that the differences between Parts 1 and 2 suggest their use of both distinct representational schemes —military campaigns versus tributary provinces— and prototypes. Both are, however, linked rhetorically by their use of an armature of year signs and imperial provinces along the folios' margins, while the center shows experiential aspects of these entities in the form of concrete conquests and tribute goods.

On the whole, the volume is a valuable contribution to the field that brings together important new work on the *Codex Mendoza*, highlighting the special contributions of art historical inquiry. Nonetheless, a stronger editorial hand would have increased its usability. The quality and accessibility of the chapters vary, and the framing of the volume as new studies of the *Codex Mendoza* makes dubious the relevance of select chapters that do not center on this codex. More deliberate framing of these as comparative studies would have helped clarify their contribution to the discussion. The lack of an overarching organization for the chapters, though problematic, is ameliorated somewhat by the fact that the chapter authors clearly read one another's contributions, citing and engaging intellectually with the other chapters in a practice that is as productive and desirable as it is uncommon. Nonetheless, more top-down organization was needed to orient the reader and clarify the chapters' relation to one another. Similarly, despite its large number of color images, the volume suffers from an ineffectual use of illustrations, with some images repeated multiple times while others that are necessary to the argument are omitted. The actual production and copyediting of the volume is also lacking: there are annoying typographic and translation errors throughout, including in a chapter title, as well as extensive information missing from image captions. These

editorial problems are unfortunate as they detract from the clear intellectual contribution of the volume.

The choice to omit a conclusion and to employ Gómez Tejada's chapter 1 as both its own study of the history of the *Codex Mendoza* and, to a lesser extent, an introduction to the volume (p. 13-14, 29-31) was also unfortunate. This combination of roles for chapter 1 gives short shrift to providing an intellectual framing for the volume or exploring the rich connections between chapters. This was also a missed opportunity to reflect on how the authors' new findings collectively change our understanding of the *Codex Mendoza*, including its suitability for the types of readings to which it has been put in the past. I especially missed the chance for reflection on what it means to examine the *Codex Mendoza* from an overtly art historical perspective and how the chapter's findings contribute to our understanding of colonial Mexican art, beyond the *Codex Mendoza* alone. Despite these problems, this volume is an exceptionally important contribution to the state of knowledge on the *Codex Mendoza* and colonial manuscripts more generally, and it will be an important touchstone for scholars for many years to come.

References

- Barker-Benfield, B. C. 1992. "Addendum: Further Data and Analyses of *Codex Mendoza* Watermarks." In Berdan and Anawalt 1992, v. 1, 20-23.
- Berdan, Frances, and Patricia Rieff Anawalt, eds. 1992. *The Codex Mendoza*. 4 vols. Berkeley: University of California Press.
- Berdan, Frances, and Patricia Rieff Anawalt, eds. 1997. *The Essential Codex Mendoza*. Berkeley: University of California Press.
- Berdan, Frances. 1992. "Glyphic Conventions of the *Codex Mendoza*." In Berdan and Anawalt 1992, v. 1, 93-102.
- Bernal García, María Elena, and Ángel García Zambrano. 2006. "El Altepetl colonial y sus antecedentes prehispánicos: Contexto teórico-historiográfico." In *Territorialidad y paisaje en el Altepetl del siglo XVI*, edited by Federico Fernández Christlieb and Ángel García Zambrano, 31-101. Mexico City: Fondo de Cultura Económica.
- Bleichmar, Daniela. 2015. "History in Pictures: Translating the *Codex Mendoza*." *Art History* 38 (4): 682-701.

- Bleichmar, Daniela. 2019. "Painting the Aztec Past in Early Colonial Mexico: Translation and Knowledge Production in the *Codex Mendoza*." *Renaissance Quarterly* 72 (4): 1362-1415. <https://doi.org/10.1017/rqx.2019.377>.
- Burkhart, Louise M. 1989. *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Domenici, Davide, Costanza 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. Llado-Buisán, and Ludo Snijders, 160-174. Leiden: Brill.
- Gómez Tejada, Jorge. 2012. "Making the *Codex Mendoza*, Constructing the *Codex Mendoza*. A Reconsideration of a 16th Century Mexican Manuscript." Ph.D. dissertation, Yale University.
- Harwood, Joanne. 2002. "Disguising Ritual: A Re-Assessment of Part 3 of the *Codex Mendoza*." Ph.D. dissertation, University of Essex.
- Howe, Kathleen Stewart. 1992. "The Relationship of Indigenous and European Styles in the *Codex Mendoza*. An Analysis of Pictorial Style." In Berdan and Anawalt 1992, v. 1, 25-33.
- Lacadena, Alfonso. 2008. "Regional Scribal Traditions: Methodological Implications for the Decipherment of Nahuatl Writing." *The PARI Journal* 8 (4): 1-23.
- López Austin, Alfredo. 1996. *Los mitos del Tlacuache: Caminos de la mitología mesoamericana*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Robertson, Donald. 1994 [1959]. *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period: The Metropolitan Schools*. New Haven: Yale University Press.

Katarzyna Mikulska, coord. 2020. *Nuevo Comentario al Códice Vaticano B (Vat. lat. 3773)* y edición facsimilar. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad de Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos/Biblioteca Apostólica Vaticana. 594 pp.

Maarten E. R. G. N. JANSEN

<https://orcid.org/0000-0002-3011-2295>

Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität Bonn (Alemania)

m.e.r.g.n.jansen@arch.leidenuniv.nl

El *Códice Vaticano Latino 3773 (Vat. lat. 3773)* es un manuscrito pictográfico del México antiguo hecho de tiras de piel de venado dobladas en forma de biombo y cubiertas con una capa blanca, sobre la que se han pintado escenas figurativas de acuerdo a un código pictórico sofisticado. Desde el siglo XVI este manuscrito se encuentra en la Biblioteca Apostólica Vaticana. En círculos de estudiosos mexicanistas se conoce de manera abreviada como *Vaticano B* para distinguirlo de otro manuscrito mexicano en la misma biblioteca, el *Códice Vaticano 3738*, abreviado como *Códice Vaticano A*, que es una obra de la segunda mitad del siglo XVI.

En cuanto a su contenido este *Códice Vaticano B* forma parte de un conjunto de libros religiosos precoloniales, el llamado “Grupo Borgia” —por su miembro más famoso, el *Códice Borgia*—, que trata del arte divinatory y del simbolismo religioso del calendario mesoamericano. A causa de la sistemática campaña de demonización, persecución, destrucción y de la desconsideración por parte de los misioneros y otros colonizadores, la enorme mayoría de los libros mesoamericanos que alguna vez existieron se ha perdido. Solamente muy pocos ejemplares precoloniales han sobrevivido, por mera casualidad. Hoy están dispersos por el mundo, conservados como tesoros en diferentes colecciones, museos y bibliotecas. Mientras tanto, generalmente se ha perdido el conocimiento de su procedencia, de sus autores y del significado de sus pinturas. Frecuentemente estos libros han recibido nombres científicos, los cuales refieren a las instancias o personas que los tenían o tienen en su posesión o a investigadores que los han publicado o



estudiado. En un esfuerzo por contribuir a descolonizar la mirada de los estudios sobre estos manuscritos, Gabina Aurora Pérez Jiménez y yo hemos propuesto nuevos nombres, que reconocen su pertenencia a la civilización mesoamericana.¹ Así, proponemos cambiar el nombre del “Grupo Borgia” por “Grupo *Teoamoxtli*” (de *teotl*, “Dios” y *amoxtli*, “libro”), por ser el término antiguo en náhuatl para este conjunto y así reconocerlos como Libros sobre las Deidades, Libros Divinos o Libros de Sabiduría.

En este sentido, hemos propuesto cambiar el nombre del llamado *Códice Vaticano Latino 3773* o *Vaticano B* por el de *Códice Tonalpouhqui*. La palabra náhuatl *tonalpouhqui* literalmente significa la “persona que cuenta los días”, de *tonalli* (que significa tanto “día” como “carácter” y “destino”) y de *poa*, “contar”. El *tonalpouhqui* es un especialista religioso de la comunidad que conoce el calendario y el significado de los días y otras unidades del tiempo, así como la forma de los rituales asociados, es decir, es una persona que guarda la sabiduría ancestral y da consejos cuando hay necesidad o algún problema por resolver. Sin duda el autor o la autora de este códice (libro sagrado) fue un *tonalpouhqui*.

Como el *Códice Tonalpouhqui* es pequeño en cuanto a sus dimensiones —un *libro de bolsillo* diríamos hoy—, ha estado muchas veces —injustamente— considerado en un segundo lugar, atrás del espectacular *Códice Borgia* (que ahora proponemos llamar *Códice Yoalli Ehecatl*, “Libro de noche y viento”). El *Códice Tonalpouhqui* contiene, sin embargo, informaciones importantísimas y merece ser estudiado por su propio valor.

De ahí que sea de aplaudirse que recién en 2020 se publicó una nueva edición, coordinada por Katarzyna Mikulska, bien conocida experta en esta materia; es una obra magnífica, de hermosa presentación y de gran importancia científica. Una caja bien hecha y digna contiene por un lado una nueva edición facsimilar del códice y por otro un impresionante volumen (de alrededor de 600 páginas) con estudios actuales sobre diferentes aspectos del manuscrito: *Nuevo comentario al Códice Vaticano B (Vat. lat. 3773)*. El facsímil está impreso en un papel robusto, muy agradable para usar, muy fino y bien acabado. Las imágenes mismas y su fondo blanco son presentadas en color mate, algo oscuro, como bajo sombra. Algunos estudiosos tal vez preferirán seguir ocupando la clásica edición anterior,

¹ La propuesta fue publicada en el artículo “Renaming the Mexican Códices” (Jansen y Pérez Jiménez 2004) y reiterada en varias publicaciones posteriores (e. g. Jansen 2012; Jansen y Pérez Jiménez 2017: 56-58).

publicada por la Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, Austria (Anders 1972) y republicada por el Fondo de Cultura Económica, México (Anders y Jansen 1993), por su brillo, nitidez y claridad. Pero es de apreciarse la solemne atmósfera de reliquia antigua que domina en esta nueva reproducción.²

Como también señala Mikulska en su introducción, la primera reproducción de este códice vio la luz como parte de la monumental obra de Lord Kingsborough (1830-1848), *Antiquities of Mexico*. Aquella edición reprodujo las copias calcadas por el dibujante italiano Agostino Aglio (n. 1777, m. 1857).³ Todavía no ofreció un comentario, pero sí fue la base para levantar el interés de investigadores posteriores. Los dibujos son importantes porque conservan de alguna manera una impresión visual del original, registrada hace casi 200 años. Aglio fue un gran experto de aguda observación y de gran experiencia en dibujar tales códices. En muchos casos sus dibujos han conservado partes que después se han deteriorado, en otros casos él mismo ya había incluido en su dibujo alguna reconstrucción. En cuanto al *Códice Tonalpouhqui* es notable el colorido vivo, especialmente la clara presencia del color verde, que con el paso de los años casi se ha desvanecido en el original, convirtiéndose en una especie de color café.

Para cualquier edición de un manuscrito pictórico es un reto cómo orientar a los lectores para que encuentren su camino en la obra y cómo transmitir una interpretación básica de sus pictografías y escenas figurativas. En la presente edición se ha buscado una nueva solución: el facsímil viene acompañado por una versión translúcida del códice —en blanco y negro—, sobre la que se han imprimido algunas descripciones que identifican los principales elementos de las pinturas —los días del calendario, los nombres de las deidades, artefactos, referencias a la naturaleza, etcétera—. El manejo de los translúcidos, sacar y volverlos a poner en su lugar, es un poco incómodo, pero en sí este diseño, sin duda, es muy didáctico y ayudará mucho a quienes quieren en verdad comprender el significado de pictogramas específicos y así aprender a leer este tipo de códices.

² Para consultar las fotografías del original, véase el sitio de la Biblioteca Vaticana: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3773.

³ Los dibujos originales de Aglio se han conservado en el Museo Británico y son accesibles en línea: https://www.britishmuseum.org/collection/object/E_Am2006-Drg-223. La versión coloreada de estos dibujos se encuentra en el volumen III (1831) de la obra de Lord Kingsborough, que también está ahora accesible en línea: <https://bibliotecadigital.rah.es/es/consulta/registro.do?control=RAH20100000397>.

En cuanto a la interpretación del contenido del códice, la coordinadora, Katarzyna Mikulska, en su introducción al voluminoso *Nuevo comentario...* da una excelente síntesis de los principales comentarios anteriores: la clásica obra de Eduard Seler (1902) así como la de Ferdinand Anders y el autor de esta reseña (1993).⁴ En ambos casos se trata de comentarios amplios que fueron el resultado de proyectos más grandes de revisión y elucidación del contenido del “Grupo *Teoamoxtli*” en su conjunto. Seler comenzó con el hábito de incluir una reproducción del códice en dibujos, incluyendo breves notas explicativas sobre los dibujos. Su comentario —un libro pesado y erudito publicado en alemán y luego en traducción al inglés— ofrece un análisis iconográfico y calendárico exhaustivo basado en conocimientos enciclopédicos de las fuentes históricas.

Un nuevo camino fue iniciado por Karl Anton Nowotny (1961), quien, en un comentario sintético sobre todos los códices religiosos precoloniales, demostró que éstos fundamentalmente se deben leer como textos *mánticos* —divinatorios— con prescripciones para rituales. De ahí que en los libros explicativos de la serie Códices Mexicanos del Fondo de Cultura Económica, Ferdinand Anders, Luis Reyes García, Gabina Aurora Pérez Jiménez y yo hemos buscado presentar *lecturas* de las imágenes con explicaciones adicionales en las introducciones a los diferentes capítulos y en las notas al pie de página.⁵

La interpretación de los significados mánticos se basó en (1) la comparación de las imágenes con lo que reportan las fuentes coloniales —por ejemplo, los libros IV, V y VI del famoso *Códice Florentino* de fray Bernardino de Sahagún (1950-78)— sobre el simbolismo del calendario, los agüeros y las metáforas del discurso ceremonial, pero también en (2) las ideas religiosas, los rituales y las prácticas de adivinación que sobreviven en la actualidad. Para familiarizarse con el tema complejo del simbolismo mántico, contamos ahora con la síntesis ofrecida por Elizabeth Boone (2007) y con la magnífica monografía erudita y profunda que Katarzyna Mikulska

⁴ El libro explicativo de Anders y Jansen (1993) forma parte de la serie Códices Mexicanos publicada por el Fondo de Cultura Económica, México, un conjunto coherente de 13 volúmenes de ediciones facsimilares con comentarios.

⁵ En el caso de los códices mixtecos *Yuta Tnoho (Vindobonensis)* y *Tonindeye (Zouche-Nuttall)* en aquella serie, Gabina Aurora Pérez Jiménez ha hecho un primer esfuerzo de reconstruir lecturas de partes en lengua mixteca, lo que ha sido un método heurístico de gran inspiración. En los demás casos nos hemos limitado a lecturas en español. Sobre este procedimiento y sus fundamentos, véase también el artículo de Jansen (1999).

(2015) publicó bajo el título *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios*.⁶ Aquellos libros, en realidad, son una obligatoria lectura previa para el *Nuevo comentario*.

Este *Nuevo comentario*, que acompaña al nuevo facsímil del *Códice Tonalpouhqui*, según Mikulska explica, tiene otro estilo diferente al de los libros explicativos anteriores: “Éste no contiene una explicación e interpretación lámina por lámina del códice, sino estudios más profundos acerca de determinados temas concernientes a nuestro manuscrito” (p. 19). Para este efecto se ha reunido un nutrido grupo de especialistas que desde diversas ópticas disciplinarias aportan los resultados de recientes investigaciones y reflexiones acerca de este códice. Con sus contribuciones originales y sus referencias a muchas otras publicaciones recientes proveen una actualización admirable del conocimiento sobre este tema y un verdadero estímulo para continuar investigando.

Comparto totalmente la idea de que el trabajo colectivo y multidisciplinario es un excelente paso para producir nuevos comentarios. Como experiencia personal agregó que después de trabajar en la serie *Códices Mexicanos* y subsecuentes estudios he tenido la fortuna de poder coordinar junto con Gabina Aurora Pérez Jiménez durante los años 2007-2017 todo un programa en la Universidad de Leiden sobre el tema del tiempo en su dimensión simbólica y social, enfocando tanto los códices históricos mixtecos como los códices religiosos del Grupo *Teoamoxtli*.⁷ El objetivo fue conectar la iconografía con la continuidad cultural para contribuir a la reintegración decolonial de memorias y saberes de Mesoamérica. Un rasgo distintivo de este programa fue la participación protagónica y fructífera de investigadores indígenas, hablantes de lenguas mesoamericanas, quienes en las sesiones de trabajo y en varias conferencias internacionales pudieron compartir no sólo sus estudios sino también sus conocimientos, experiencias y ética comunitaria, de acuerdo con la nueva corriente de *metodologías indígenas descolonizadoras*.⁸

⁶ El concepto de un *tejido* en este contexto es particularmente iluminador. Compárese, por ejemplo, con la cosmovisión rarámuri (Aguilera Madrigal 2012).

⁷ Subvenciones de la Fundación Neerlandesa para las Investigaciones Científicas NWO, el Advanced Grant No. 295434 del *European Research Council*, el proyecto *Sustainable Humanities* del gobierno neerlandés y apoyos del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México nos permitieron reunir un amplio grupo de candidatos al doctorado, postdoctorado y colegas. En las notas de esta reseña mencionaré algunas publicaciones relevantes procedentes de ese programa.

⁸ Para contribuciones desde esta perspectiva, véanse por ejemplo los libros de Kampen (2012); Ríos Morales (2013); Jansen y Raffa (2015); May Castillo y Strecker (2017); y Aguilar Sánchez (2020).

En los primeros tres capítulos, el *Nuevo comentario* sigue el ejemplo de Ferdinand Anders, quien en la introducción a su edición del *Códice Tonalpouhqui / Código Vaticano B* (1972) ofreció una detallada descripción física y una síntesis de la historia del documento. Pero el *Nuevo comentario* da un importante paso adelante, al presentar un análisis codicológico muy amplio con muchas observaciones nuevas sobre la materialidad del código, basadas en una gama de tecnologías no invasivas modernas.

Ana Díaz y Katarzyna Mikulska, en su contribución “Estudio material del *Código Vaticano B*: composición, estructura y recursos de manufactura” (capítulo 1), examinan este aspecto con detalle, proponiendo también algunas explicaciones. Observan, por ejemplo, cómo el carácter de la capa blanca —de carbonato de calcio con caolín— da a este código un lugar especial dentro del “Grupo *Teoamoxtli*”, que corresponde con sus particularidades estilísticas e iconográficas. Además, la presencia de repintes, así como huellas de suciedad y de manipulación, indican una compleja historia de diversas intervenciones y uso prolongado durante varias generaciones.

El capítulo 2 del *Nuevo comentario*, “Los materiales pictóricos del *Código Vaticano B*”, presenta los hallazgos de todo un grupo de autores, en su mayoría asociados con el proyecto MOLAB: Davide Domenici, Élodie Dupey García, David Buti, Chiara Grazia, Aldo Romani, Laura Cartechini, Antonio Sgame-lotti y Constanza Miliani. Es una contribución interdisciplinaria, rigurosa y fascinante. Su combinación de todo un conjunto de análisis científicos no destructivos y de similares estudios sobre otros códigos estableció que la capa blanca original “se compone de una mixtura de calcita (un polimorfo de carbonato de calcio, CaCO_3) y de arcilla caolinita [$\text{Al}_2\text{Si}_2\text{O}_5(\text{OH})_4$]” (p. 65), y además pudo distinguir cinco paletas cromáticas utilizadas sucesivamente en el código y en los repintes. Todo aquello da al *Código Tonalpouhqui* un lugar especial —un subgrupo propio *sui generis*— dentro del “Grupo *Teoamoxtli*”. La composición física de la capa blanca, según los mencionados autores, es excepcional en este grupo —teniendo solamente paralelo en los códigos mayas— y hace pensar que el código se originó en una región kárstica, probablemente el sureste del estado de Puebla y el noroeste del estado de Oaxaca. Se distinguen además diferentes paletas cromáticas que corresponden a sucesivas restauraciones e intervenciones realizadas por diferentes artistas, de diferentes ámbitos, pero dentro de la misma tradición tecnológica de quienes originalmente pintaron el código. Luego se observan también intervenciones que corresponden a la estancia del *Código Tonalpouhqui* en

Europa. Huelga insistir que es muy loable y fructífera esta colaboración interdisciplinaria.⁹

En el capítulo 3, “Los *tlacuiloque* del *Códice Vaticano B* y los pasos para pintar el *Códice*”, Katarzyna Mikulska hace una reconstrucción del proceso pictórico basándose en las observaciones físicas presentadas en el capítulo 2 y en exhaustivas comparaciones entre escenas dentro del mismo código y entre escenas de este código y paralelos en otros códigos, examinando retoques, equivocaciones y correcciones, borraduras, etcétera. Luego enfoca las convenciones en la gran tabla de las 20 trecenas en las primeras ocho páginas del *Códice Tonalpouhqui*. Concluye que no hubo un pintor único, sino un “grupo de *tlacuiloque* [pintores] que usaba distintas convenciones gráficas, quizás propias de diferentes escuelas regionales o estilísticas”, en algunos casos el “último paso quizás estando en las manos diestras de un *tlacuilo* [pintor] más experto o un ‘super maestro’” (p. 118-119, 121). Esto parece referir a la situación de un taller, tal como se encuentra a menudo en la producción de *artesanías* indígenas en la actualidad: alumnos procedentes de diferentes partes y de diferentes niveles de experiencia trabajando bajo la supervisión de un maestro o de una maestra.

Esta identificación de los diferentes pasos de la producción es muy útil. A la vez tenemos que estar conscientes de que se trata de más que un procedimiento técnico; en el mundo mesoamericano el trabajo de crear un texto religioso fue un asunto muy delicado y ha de haber tenido una preparación mental intensa. Los diferentes pasos para conseguir y preparar los materiales con toda probabilidad no fueron transacciones comerciales, sino que implicaron votos, rezos y otros actos de devoción. Nos podemos imaginar, por ejemplo, que para realizar la idea —posiblemente revelada en una visión—, el pintor, experto religioso —masculino o femenino—, se dirigió al Señor del Monte para pedir permiso para la caza de los venados, cuyas pieles eran necesarias. De la misma manera, suponemos, el código, una vez terminado, no fue considerado como un simple objeto material, sino como una reliquia, un ser con una voz y una fuerza divina.¹⁰

Mikulska suscribe la propuesta, argumentada en el capítulo 2, de que el *Códice Tonalpouhqui* se originó en la zona del sureste del estado de Puebla

⁹ Algo similar se pudo lograr en el importante análisis del palimpsesto del *Códice Añute* (*Selden*), realizado por Snijders (2016). Véase también el volumen de estudios sobre los códigos mexicanos de la Biblioteca Bodleiana de Oxford (Jansen, Lladò-Buisán y Snijders 2019).

¹⁰ Para estas consideraciones véanse por ejemplo también las disertaciones doctorales de Macuil Martínez (2017) y González Romero (2019).

y del noroeste del estado de Oaxaca, y señala que allí había interacción entre diversos pueblos y diversas lenguas (náuatl, mixteco, ngigua...). Esta atribución precisa más el mapa de las relaciones de los miembros del Grupo *Teoamoxtli* (Anders 1972, 15) y la idea de que el *Códice Tonalpouhqui* “es una recopilación, un documento copiado de diversas fuentes, lo que imposibilita una atribución exacta. Tiene muchos lazos con el Borgia y con los códices mixtecos, pero también algunas diferencias notables” (Anders, Jansen y Loo 1994, 94).¹¹

En su contribución “Los palimpsestos del *Códice Vaticano B*” (capítulo 4) Élodie Dupey García, Jamie Fordie y Saeko Yanagisawa exploran más las relaciones materiales, estilísticas, iconográficas e históricas de este código, concretamente de las escenas repintadas, con los otros códices del México antiguo; es decir, con los manuscritos pictóricos del estilo postclásico “Mixteca Puebla”, tanto los del Grupo *Teoamoxtli* como los de Ñuu Dzauí, el pueblo mixteco. Concretamente examinan los diferentes elementos *oaxaqueños* en el *Códice Tonalpouhqui*, como el *Ñuhu* (Espíritu de la Tierra en la cosmovisión mixteca, el ritual de los bebedores de pulque, etcétera).¹² Aunque esta amplia comparación no produce una evidencia conclusiva, la discusión descubre muchos lazos muy sugerentes y estimula investigación futura. Para mí el hecho de que sea tan difícil diferenciar y precisar orígenes confirma la idea de que el arte del posclásico fue producto de una intensa interacción en el nivel mesoamericano —comercio, peregrinaciones, alianzas, campañas militares, etcétera—, una interacción acompañada y promovida en primer lugar por los códices mismos como portadores de comunicaciones gráficas en un sistema compartido y legible independientemente de la diversidad de las lenguas.¹³

¹¹ Estudios posteriores me han convencido de que el *Códice Yoalli Ehecatl (Borgia)* viene de Cholula, el gran centro religioso en el valle al pie de los volcanes nevados, corazón de Mesoamérica (Jansen y Pérez Jiménez 2017, cap. 7).

¹² Sobre la importancia del *Ñuhu* para el estudio arqueológico-etnográfico del paisaje sagrado en Ñuu Dzauí, la región mixteca, véase el trabajo innovador de Jiménez Osorio y Posselt Santoyo (2018).

¹³ Sobre la iconografía de la cerámica decorada posclásica, véanse por ejemplo la tesis doctoral de Hernández Sánchez (2005) y el artículo de Rojas Martínez Gracida y Hernández Sánchez (2019). La conexión profunda entre los diversos grupos de códices y otras obras de arte visual, junto con la sacralidad de las imágenes y el significado de las escenas rituales del *Códice Yoalli Ehecatl (Borgia)* son temas centrales en la monografía *Time and the Ancestors. Aztec and Mixtec Ritual Art* (Jansen y Pérez Jiménez 2017).

Los siguientes cuatro capítulos (5-8) profundizan en la temática mántica. El capítulo 5 se intitula “El *Calendario de los indios de Guatemala 1722 kiché* y las ‘escenas mánticas’ de la gran tabla del *tonalpoualli* en los códices *Vaticano B, Borgia y Cospi*”, de mano de Canek Estrada Peña, Katarzyna Mikulska, Daniel Prusaczyk y Dominika Kossowska-Janik. Enfoca de nuevo las ocho primeras páginas del *Códice Tonalpouhqui*, pero ahora para interpretarlas a partir de la comparación con un texto colonial sobre el calendario k’iché. Esto no es extraño porque el pueblo k’iché es uno de los pueblos mayas de Guatemala que hasta hoy ha conservado el uso, ritualismo y simbolismo del calendario mesoamericano, hecho que ha sido observado y documentado por varios investigadores.¹⁴

El estudio interpretativo del “Grupo *Teoamoxtli*” desde la práctica mántica k’iché —colonial y actual— abre un panorama fascinante. El texto de este capítulo es denso pero muy acertado y profundo. Entre las conclusiones generales destaca el entendimiento de que “los datos de los pueblos nativos contemporáneos son de crucial importancia” y que los principios de la adivinación son “que la carga de cada día es un conglomerado de diferentes fuerzas, que no hay augurios totalmente buenos ni totalmente malos, y que el pronóstico relacionado con cada signo gráfico puede asociar todo un abanico de posibilidades, aunque éstas siempre coherentes con el referente principal” (p. 227).

En el capítulo 6, “Nuevas fuentes para la interpretación del *Códice Vaticano B*”, Michel Oudijk nos lleva al área cultural de Oaxaca, concretamente a las prácticas mánticas y rituales del pueblo zapoteco. También en este caso hay una valiosísima documentación colonial: un corpus de más o menos 100 libritos calendáricos de la Sierra Norte de Oaxaca. Desde su admirable estudio de estas fuentes originales, que hasta ahora no habían sido investigadas con este objetivo, Oudijk ofrece un análisis novedoso de toda una serie de estructuras mánticas y, por eso, explicaciones de varios capítulos del *Códice Tonalpouhqui*. En la tradición de Nowotny, nos da en pocas páginas muchas llaves para entender el contenido de este código y del “Grupo *Teoamoxtli*” en general. Esta contribución refuerza las anteriores en demostrar que el mundo religioso e intelectual mesoamericano transcien-

¹⁴ Véase por ejemplo la tesis doctoral de Akker (2018). La discusión de las imágenes-textos mánticas nos lleva a considerar su carácter metonímico o metafórico, para lo cual es importante el lazo con el lenguaje de los discursos ceremoniales o parangones, en particular el uso de difrasismos, que sigue muy presente. Compárese, por ejemplo, con el estudio novedoso de López García (2009) sobre el caso mixteco.

de las fronteras lingüísticas y fue compartido por muchos pueblos distintos; a la vez demuestra la impresionante continuidad cultural indígena durante la época colonial y en el presente.¹⁵

Los capítulos 5 y 6 avanza la interpretación del contenido mántico del *Códice Tonalpouhqui* de manera significativa. El mérito del capítulo 7 es que genera más bien preguntas y dudas. En su contribución “Los almanaques corpóreos en el *Códice Vaticano B*”, Miguel Ángel Ruz Barrio y Patricia Mariano Enríquez investigan las secciones en que los veinte signos de los días son conectados con un cuerpo zoomorfo o antropomorfo. La clave para interpretar estas representaciones es el paralelo claro entre una representación de un venado con los signos de los días en el *Códice Yoalli Ehecatl (Borgia)* (p. 53) y el *Códice Tudela* (f. 125r.), un códice colonial, donde la piel del venado viene acompañada de la glosa *tonacayo matzatl*. La segunda parte de este término, *matzatl* (también *mazatl*), es la palabra común para “venado”. La primera parte, *tonacayo*, se compone del prefijo *to-*, “nuestro”, la palabra *naca(tl)*, “carne” y el sufijo de abstracción *-yo(tl)*, de modo que se puede traducir como “nuestra carne”, “nuestro cuerpo”, en sentido abstracto, es decir, “nuestra carnalidad o corporalidad” y —según el vocabulario náuatl de Molina— “nuestro mantenimiento” (como en el nombre del dios primordial *Tonacatecuhtli*, “Señor de Nuestro Sustento”). La posición de los días en el cuerpo o en la piel del animal —visto de frente, sentado como un humano—, según la explicación del *Códice Tudela*, indica el carácter de las personas que nacen en tales días; por ejemplo, Lagarto y Viento en las patas traseras señalan que serán “andadores de caminos”, etcétera. En este contexto mántico, por eso, he sugerido traducir *tonacayo* como “nuestra existencia” (Anders y Jansen 1993, 93-106).¹⁶

¹⁵ Nowotny (1961) demostró la relevancia de la cultura contemporánea para la interpretación de los códices del “Grupo *Teomoxtl*” (Borgia). Siguiendo esta dirección, Loo (1987) realizó un estudio fundamental sobre este tema en las comunidades me’phaa o tlapaneas. Pérez Jiménez ha documentado signos mánticos —agüeros y sueños— en la cultura de Ñuu Dzaui, el pueblo mixteco (Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1994), mientras que Witter (2011) ha iniciado una documentación de la tradición oral viva acerca de la Serpiente Emplumada. Dentro de la misma línea, la continuidad del calendario, ritualismo y prácticas mánticas en comunidades zapotecas contemporáneas ha sido explorada también por Davila (2019). En el estado de Oaxaca varios pueblos mantienen el calendario mesoamericano y guardan la sabiduría de su simbolismo: para el caso ayuuk (mixe), véanse las disertaciones doctorales de Rojas Martínez Gracida (2012) y Reyes Gómez (2017); para el caso mazateco, el estudio de Doesburg y Carrera González (1996) y la obra reciente de Frassani (2022).

¹⁶ Como ya noté en aquel entonces, hay una similitud formal entre esta imagen y la conexión del cuerpo humano con los signos zodiacales que aparece en la astrología europea,

En el *Códice Yoalli Ehecatl* vemos en la cabeza del venado el rostro del dios de las flores, Xochipilli, asociado con arte, fiestas y placeres. Una figura similar se encuentra en el *Códice Tonalpouhqui* (p. 96), pero allí la identidad del animal (y del dios implicado) es menos clara (cuestión tratada con detalle en el capítulo 12). En los códices se encuentran varias imágenes (almanaques corpóreos) similares, pero con diferentes animales o dioses que sirven de base. Desafortunadamente no tenemos informaciones precisas al respecto. Es lógico suponer, sin embargo, que en cada caso la figura de base señale el aspecto de existencia (*tonacayo*) a que se refieren las posiciones (los significados) de los días y los presagios implicados: Tlaloc para el ambiente rural, el armado Tezcatlipoca para el mundo de los guerreros, etcétera.

En el *Códice Tonalpouhqui* (p. 95), hay una breve sección que consiste en cuatro alacranes, cada uno rodeado por cinco días consecutivos. En cuanto a la secuencia de los días: el primero está asociado con la cabeza, o más precisamente con la lengua, el segundo con la pata delantera derecha, el tercero con la pata delantera izquierda, el cuarto con la parte trasera derecha (donde está el aguijón), el quinto con la parte trasera izquierda. El primero de los cuatro signos de los días corresponde a uno de los portadores de los años: Casa-Conejo-Caña-Pedernal.

Ahora bien, el alacrán es documentado como un símbolo de conflictos, peligros e intrigas; a la vez fue un hombre primordial, Yappan, que por no mantener sus votos de castidad fue transformado en ese animal (Anders y Jansen 1993, 128). Esta interpretación ha sido reforzada y elaborada por Vásquez Galicia (2015), quien examina otras asociaciones, sobre todo la referencia a “transgresiones” sexuales. El problema es que en la descripción de este aspecto las fuentes suelen reproducir la terminología y la mentalidad prejuiciosas de los misioneros católicos.

En esa sección del *Códice Tonalpouhqui* (p. 95), notamos que las cabezas de los cuatro alacranes tienen la pintura facial de cuatro dioses, a los que podemos interpretar como los patronos divinos de los conflictos en esos días (Anders y Jansen 1993, 355); es decir, por un lado como causantes del problema, por otro como númenes que se debían invocar —con ofrendas y autosacrificios— para resolverlo. Ruz Barrio y Mariano Enríquez tienen dudas al respecto: “Como decimos, al igual que en otras secciones del comentario

pero también hay una notable diferencia en cuanto a la visión mántica. Un ejemplo de la introducción de los *reportorios de los tiempos* en México es el manuscrito náuatl en el Koninklijk Instituut voor de Tropen, Amsterdam: véase la tesis doctoral de Heinen (2020), que se conecta con la tesis doctoral de Segovia Liga (2017).

de Anders y Jansen (1993) no aparece el razonamiento que los llevó a la asociación con estos dioses” (p. 286). En respuesta aprovecho la oportunidad para clarificar que los tomos de la serie Códices Mexicanos tienen que estudiarse como un conjunto coherente. Para no tener que repetir argumentos en cada caso, con frecuencia nos basamos en identificaciones ya explicadas en algún otro lugar o en observaciones puntuales de Selser, Nowotny u otros investigadores. En este caso las pinturas faciales son inconfundibles y coinciden con la secuencia de una serie de cuatro dioses, patronos de “ir al templo” en las cuatro direcciones —tema tratado por el *Códice Tlamanalli (Cospi)* (p. 12-13) y, de manera muy detallada, en el *Códice Yoalli Ehecatl (Borgia)* (p. 49-51, banda inferior)—.

El alacrán del día Casa y los cuatro días siguientes tiene la cara roja con demarcación encima de los ojos que se conoce del dios Sol (Tonatiuh), en las escenas paralelas asociado con el oriente. El alacrán del día Conejo y los cuatro días siguientes tiene las dos líneas horizontales negras sobre rostro amarillo, que caracterizan a las manifestaciones de Tezcatlipoca, en los paralelos mencionados: Tezcatlipoca Itztlacoliuhqui, asociado con el norte. El alacrán del día Caña y los cuatro días siguientes tiene rostro amarillo con rayos rojos verticales sobre el ojo, que son propios del dios del Maíz (Cinteotl), asociado con el poniente. El alacrán del día Pedernal y los cuatro días siguientes tiene una calavera, signo de la deidad de la muerte y del reino de los ancestros (Mictlantecuhtli), asociado con el sur. De ahí concluimos que aquí en el *Códice Tonalpouhqui (Vaticano B)* están estos cuatro dioses asociados con el símbolo de conflictos y peligros (alacrán) mientras que en las escenas paralelas de los códices *Tlamanalli* y *Yoalli Ehecatl* están haciendo ofrendas en el templo, es decir, siendo patronos del acto de devoción que podría remediar las consecuencias negativas.¹⁷

Particularmente interesante es que en el *Códice Yoalli Ehecatl (Borgia)* (p. 49-51, banda inferior) se mencionan años asociados con las cuatro direcciones: 4 Casa con el Oriente, 4 Conejo con el Norte, 4 Caña con el Poniente y 4 Pedernal con el Sur. Este patrón de asociaciones es opuesto a las asociaciones acostumbradas (Oriente: Caña, Norte: Pedernal, Poniente: Casa y Sur: Conejo).¹⁸

¹⁷ Véanse los comentarios correspondientes en Anders, Jansen y Loo (1994, 257-265) y en Anders, Jansen y Reyes García (1993, 261-277).

¹⁸ Esta secuencia de portadores de años también ocurre en una caja de piedra probablemente usada para guardar los restos de autosacrificio, la llamada Caja de Leof o, mejor dicho, el Tepetlacalli del Tozotli (Jansen y Pérez Jiménez 2017, 417-421).

Después de estas contribuciones sobre el sistema mántico el *Nuevo comentario* continúa con varios estudios iconográficos particulares. En el capítulo 8, “A la luz de los dioses y sus ornamentos: nuevas perspectivas sobre el almanaque agrícola de los seis Tlallope en el *Códice Vaticano B* (láms. 43-48)”, Loïc Vauzelle presenta una discusión de la estructura calendárica de aquel almanaque indicado y de los diferentes atuendos de Tlaloc que aparece asociado en diferentes manifestaciones con los segmentos del *tonalpoalli*. El trabajo incluye valiosas comparaciones con la representación del dios en los otros códices; termina con una serie de preguntas para futuras investigaciones.

El capítulo 9 es una contribución teórico-metodológica de Katarzyna Mikulska, titulada “Tres componentes de codificación en el sistema de comunicación gráfica de los códices *Vaticano B* y *Borgia*”. Con base en el análisis de Peirce y Eco (teoría semiótica), la autora ilustra el modo de producción de los signos. Con una serie de ejemplos y variaciones muestra cómo con la *forma*, el *patrón* y el *color* se podían generar diseños, que a su vez codificaban *cualidades* que se podían combinar para formar extensiones y cadenas de significados. Es un estudio fascinante que procede de manera ejemplar de lo conocido a lo ignoto, proporcionando importantes entendimientos tanto de varios signos específicos como del funcionamiento de los códigos de la pictografía mántica en general.¹⁹

En el mismo sentido, en el capítulo 10, es una contribución titulada “La representación iconográfica de la sangre en el *Códice Vaticano B*”, Juan José Batalla Rosado presenta una tipología de representaciones de la sangre. En un análisis pormenorizado el autor identificó que hay tres tipos o modos de pintar este elemento clave específico. Combinando una observación meticulosa de esas formas con un amplio análisis comparativo de contextos, concluye que esos tres tipos de representación de la sangre se usan de modo arbitrario, es decir, que no hay correlación significativa entre esta tipología y los contextos pictóricos.

Otro tema del capítulo es más bien una reivindicación estética: Batalla critica a los que califican al código como —en sus palabras— el “patito feo del Grupo Borgia”. Estoy totalmente de acuerdo que el *Códice Tonalpouhqui* es un documento sumamente valioso que merece ser estudiado con respeto

¹⁹ Compárense las consideraciones teóricas y metodológicas para la interpretación iconográfica de los códices, expuestas en el capítulo 5 “Postcolonial Hermeneutics” del manual *The Mixtec Pictorial Manuscripts* (Jansen y Pérez Jiménez 2011) y en el artículo programático “The Ancient Mexican Books of Time. Interpretive Developments and Prospects” (Jansen 2012).

como manuscrito sacro y testimonio importante de la cosmovisión mesoamericana. Por otro lado, creo que, en investigaciones filológicas e iconográficas de las diferencias y variaciones entre los códices del grupo, debemos tomar en cuenta la posibilidad de que —como es normal— en la centenaria trayectoria de su formación se hayan introducido errores de copia, así como imperfecciones debidas a la combinación de datos procedentes de diversas fuentes más antiguas, de múltiples orígenes geográficos y en estilos distintos.

El capítulo 11, “Tres flores en los Códices *Vaticano B* y *Borgia*”, escrito por Danièle Dehouve y Alejandro de Ávila, ofrece un estudio iconográfico similar de la representación de las flores, pero logra desarrollar propuestas interpretativas concretas con base en un profundo conocimiento de la botánica. Presenta evidencias de que las corolas amarillas representan a las flores del género *Solandra* y examina su estrecha relación con la diosa Xochiquetzal. Por otra parte, identifica la flor de *Nicotiana rustica* y examina el papel importante de esta planta alucinógena en rituales mesoamericanos, en especial su asociación con el dios Xipe. Termina con una discusión de las representaciones de la flor del maguey, manifestación de la diosa Mayahuel. Es una contribución ejemplar en cuanto a sus observaciones precisas y trabajo interdisciplinario, que demuestra que hay mucha más información —y conocimiento biológico— en las imágenes de lo que a primera vista parece.

En paralelo, Miguel Ángel Ruz Barrio presenta el capítulo 12, “La representación de animales en el *Códice Vaticano B*”. Con justa razón el autor señala que no siempre es fácil identificar de qué animal se trata en un texto pictográfico ni qué valor mántico tiene. Tal trabajo exige un detallado conocimiento zoológico, conectado con una familiaridad con la cosmovisión mesoamericana. Esta combinación la tuvo el gran maestro Eduard Seler, razón por la cual muchos investigadores han seguido sus identificaciones y solamente en pocos casos han sugerido otras posibilidades, especialmente cuando se trata de representaciones muy estilizadas o en casos que Ruz Barrio identifica como “animales ficticios”. De hecho, el autor también nota que varios animales se pueden intercambiar, lo que resulta en una “multiplicidad de propuestas” de las que “ninguna sería del todo errónea” (p. 508). Por incluir una panorámica general de los animales y de las posibilidades de identificación este artículo es un gran avance, de valor fundamental para futuros estudios.

En el capítulo 13, Katarzyna Mikulska examina “Los dioses y sus nombres: el caso de los dioses solares” y retoma el reto central de identificar a

los seres divinos con base en sus atuendos, atributos o signos onomásticos. En una investigación filológica e iconográfica sistemática ejemplar la autora examina las fuentes que forman la base para las identificaciones comúnmente aceptadas, mostrando que en realidad hay mucho que comentar sobre cada caso —y de hecho se han publicado muchos estudios particulares en las últimas décadas—. Profundiza en esta cuestión con un estudio de caso, examinando las representaciones de los aspectos de la luz, presentes en toda una serie de deidades. Con todo esto nos ilustra la metodología detrás de las identificaciones presentadas en las glosas impresas sobre los traslúcidos que acompañan a la edición facsimilar. Su conclusión reafirma que “los dioses centromesoamericanos eran percibidos como entes dinámicos, siempre en un proceso de cambio o movimiento, inducido por el funcionamiento del mundo” (p. 552).

Para mí esta reseña ha sido un reencuentro con el comentario que publiqué junto con mi maestro Ferdinand Anders en 1993 en la serie Códices Mexicanos del Fondo de Cultura Económica. Me da satisfacción que aquel texto, aunque perfectible en muchos aspectos, sigue manteniendo su valor y que, conjuntamente con los otros libros explicativos de aquella serie, contribuyó a hacer más accesibles estos extraordinarios manuscritos pictográficos y a estimular un mayor interés y nuevos estudios. Desde luego, hay varias formulaciones en aquellos textos, escritos hace unos treinta años, que hoy cambiaría. Un ejemplo es la lectura del gran lagarto con fauces abiertas como “monstruo de la tierra”; ahora lo entiendo mejor como un símbolo de la fuerza de la naturaleza, de la Madre Tierra, que no es de ninguna manera un *monstruo*, sino una imagen simbólica de la gran potencia que nos da vida. Otro ejemplo ilustrativo es el término *sacrificio humano*, que sigue siendo utilizado sin crítica en muchos estudios de la antigua Mesoamérica, pero que procede del discurso colonial y forma parte de la demonización e inferiorización del otro, como propaganda para justificar la conquista y la explotación.²⁰ El punto más importante, sin embargo, es la convicción, que siento ahora más fuerte que nunca, de que las escrituras y artes de la antigüedad mesoamericana son parte íntima de la herencia y continuidad cultural de los pueblos originarios, las primeras naciones, que, a pesar de muchos atropellos e injusticias, hoy siguen vivos. Como conse-

²⁰ Véase la crítica histórica de Jansen y Pérez Jiménez (2022), que se conecta con el artículo “Descolonizar memoria, mentalidad e investigación” de Pérez Jiménez (Jansen y Raffa 2015, 269-287).

cuencia, la participación plena y activa de estudiosos y expertos indígenas en el estudio interpretativo es una condición crucial para avanzar en el entendimiento de estas obras ancestrales. A la vez, el respeto y la inclusión son imperativos de la ética científica contemporánea, codificados en el nivel internacional en la *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* (2007). Concretamente, los códices, como tesoros emblemáticos, son propiedad inalienable de las primeras naciones correspondientes. Su repatriación intelectual y física a las comunidades de origen es una urgente necesidad.

Posdata

Después de haber terminado esta reseña recibí la triste noticia del fallecimiento del doctor Ferdinand Anders el 31 de enero de 2023. Para mi esposa Gabina Aurora Pérez Jiménez y para mí, él fue durante casi medio siglo nuestro maestro, mentor, coautor y sobre todo amigo entrañable y fiel. Recuerdo nuestras investigaciones conjuntas, nuestros viajes por Austria, Países Bajos, Italia, México y los Estados Unidos. Hasta sus últimos días, todavía a la edad de 92 años, Ferdinand estuvo ocupado en revisar textos para nuevas publicaciones y en hacer estudios en su enorme biblioteca personal en Klosterneuburg, cerca de Viena. Académico creativo y polifacético, dejó un impresionante legado de obras originales sobre diversos temas de arte, historia y antropología, así como un tesoro de fotografías profesionales. Especialmente hay que valorar las ediciones facsimilares de muchos códices mesoamericanos y crónicas coloniales que él estimuló, empezó y cuidó junto con su amigo Hans Biedermann en la editorial Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, Austria, en un tiempo en el que hubo muy poco acceso a tales fuentes primarias. En este marco hizo la primera edición moderna del *Códice Vaticano 3773 (B)* con introducción histórica y codicológica, ejemplar en aquella época. En los 90 diseñó y coordinó el gran proyecto de la serie Códices Mexicanos con el Fondo de Cultura Económica, México, en la que se reimprimieron muchos de aquellos facsímiles de Graz, pero ahora con nuevos libros explicativos detallados en español, y donde colaboramos intensivamente. Fue un docente carismático, de conocimiento enciclopédico, un científico crítico, pero con gran sentido de humor, un mexicanista apasionado y un humanista culto, siempre recto, enérgico, y generoso. Que descanse en paz.

Referencias

- Aguilar Sánchez, Omar. 2020. *Ñuu Savi. Pasado, presente y futuro. Descolonización, continuidad cultural y re-apropiación de los códices mixtecos en el pueblo de la lluvia*. Leiden: Leiden University Press.
- Aguilera Madrigal, Sabina. 2012. "Textiles rarámuri. Hilos, caminos, y el tejido de la vida." Tesis doctoral, Freie Universität.
- Akker, Paul van den. 2018. *Time, History and Ritual in a Highland Guatemala K'iche' Community*. Leiden: Leiden University Press.
- Anders, Ferdinand. 1972. *Codex Vaticanus 3773 (Codex Vaticanus B), Bibliotheca Apostolica Vaticana: Einleitung, Summary und Resumen*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- Anders, Ferdinand, y Maarten E. R. G. N. Jansen. 1993. *El manual del adivino. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano B*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Anders, Ferdinand, Maarten E. R. G. N. Jansen, y Gabina Aurora Pérez Jiménez. 1994. *El Libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Anders, Ferdinand, Maarten E. R. G. N. Jansen, y Luis Reyes García. 1993. *Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Anders, Ferdinand, Maarten E. R. G. N. Jansen, y Peter van der Loo. 1994. *Calendario de pronósticos y ofrendas. Libro explicativo del llamado Códice Cospi*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Boone, Elizabeth. 2007. *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.
- Códice Vaticano Latino 3773*, Biblioteca Vaticana Digital, https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3773 [Consultado el 31 de julio de 2023]
- Códice Vaticano Latino 3773*, Museo Británico, https://www.britishmuseum.org/collection/object/E_Am2006-Drg-223 [Consultado el 31 de julio de 2023].
- Davila, Caroll. 2019. *Weneya'á – "Quien habla con los cerros". Memoria, mánica y paisaje sagrado en la Sierra Norte de Oaxaca*. Leiden: Leiden University Press.
- Doesburg, Geert Bastiaan van, y Florencio Carrera González. 1996. *Códice Ixtli-lxochitl. Apuntaciones y pinturas de un historiador*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Frassani, Alessia. 2022. *Mesoamerican Codices. Calendrical Knowledge and Ceremonial Practice in Indigenous Religion and History*. Londres: BAR Publishing
- González Romero, Osiris Sinuhé. 2019. *Tlamatiliztli, la sabiduría del pueblo nahua. Filosofía intercultural y derecho a la tierra*. Leiden: Leiden University Press.

- Heinen, Ilona. 2020. "Here it is. A Nahuatl Translation of European Cosmology. Context and contents of the *Izcatqui* manuscript in the Royal Tropical Institute, Amsterdam." Tesis doctoral, Universidad de Leiden.
- Hernández Sánchez, Gilda. 2005. *Vasijas para ceremonia. Iconografía de la cerámica tipo códice del estilo Mixteca-Puebla*. Leiden: CNWS Publications.
- Jansen, Maarten E. R. G. N. 1999. "Los fundamentos para una 'lectura lírica' de los códices." *Estudios de Cultura Náhuatl* 30: 165-81.
- Jansen, Maarten E. R. G. N. 2012. "The Ancient Mexican Books of Time. Interpretive Developments and Prospects." *Analecta Praehistorica Leidensia* 43/44: 77-94.
- Jansen, Maarten E.R.G.N., Virginia Lladò-Buisán y Ludo Snijders, eds. 2019. *Mesoamerican Manuscripts. New Scientific Approaches and Interpretations*. Leiden y Boston: Brill.
- Jansen, Maarten E. R. G. N., y Gabina Aurora Pérez Jiménez. 2004. "Renaming the Mexican Codices." *Ancient Mesoamerica* 15: 267-271. <https://doi.org/10.1017/S0956536104040179>.
- Jansen, Maarten E. R. G. N., y Gabina Aurora Pérez Jiménez. 2011. *The Mixtec Pictorial Manuscripts. Time, Agency and Memory in Ancient Mexico*. Leiden y Boston: Brill.
- Jansen, Maarten E. R. G. N., y Gabina Aurora Pérez Jiménez. 2017. *Time and the Ancestors. Aztec and Mixtec Ritual Art*. Leiden y Boston: Brill.
- Jansen, Maarten E. R. G. N., y Gabina Aurora Pérez Jiménez. 2022. "Deconstructing the Aztec Human Sacrifice." En *The Value of a Human Life: Ritual Killing and Human Sacrifice in Antiquity*, edición de Karel C. Innemée, 121-148. Leiden: Sidestone Press.
- Jansen, Maarten E. R. G. N., y Valentina Raffa, eds. 2015. *Tiempo y comunidad. Herencias e interacciones socioculturales en Mesoamérica y Occidente*. Leiden: Leiden University Press.
- Jiménez Osorio, Liana Ivette, y Emmanuel Posselt Santoyo. 2018. *Tiempo, paisaje y líneas de vida en la arqueología de Ñuu Savi (La Mixteca, México)*. Leiden: Leiden University Press.
- Kampen, Ukjese van. 2012. "History of Yukon First Nations Art." Tesis doctoral, Universidad de Leiden
- King, Edward [Lord Kingsborough] (1830-48). *Antiquities of Mexico. Comprising fac-similes of Ancient Mexican Paintings and Hieroglyphics*. 9 vol. Robert Havel/Colnaghi, Londres: Son and Co. <https://bibliotecadigital.rah.es/es/consulta/registro.do?control=RAH20100000397>.
- Loo, Peter van der. 1987. "Códices, costumbres y continuidad." Tesis doctoral, Universidad de Leiden.

- López García, Ubaldo. 2009. *Sa'vi: discursos ceremoniales de Yutsa To'on (Apoala)*. Oaxaca: Secretaría de Cultura y Artes de Oaxaca/Fundación Harp Helú Oaxaca/Ayuntamiento de Apoala.
- Macuil Martínez, Raúl. 2017. *Los Tlamatque, guardianes del patrimonio. Dinámicas interculturales en la sociedad nawa*. Leiden: Leiden University Press.
- May Castillo, Manuel, y Amy Strecker. 2017. *Heritage and Rights of Indigenous Peoples*. Leiden: Leiden University Press.
- Mikulska, Katarzyna. 2015. *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.
- Nowotny, Karl Anton. 1961. *Tlacuilolli, die mexikanischen Bilderhandschriften, Stil und Inhalt, mit einem Katalog der Codex Borgia Gruppe*. Berlín: Gebrüder Mann.
- Reyes Gómez, Juan Carlos. 2017. *Tiempo, espacio y religión del pueblo ayuuk (México)*. Leiden: Leiden University Press.
- Ríos Morales, Manuel. 2013. *Béné Wha Lhall, Béné Lo Ya'a. Identidad y etnicidad en la Sierra Norte zapoteca de Oaxaca*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rojas Martínez Gracida, Araceli. 2012. "El tiempo y la sabiduría en Poxoyëm. Un calendario sagrado entre los ayook de Oaxaca." Tesis doctoral, Universidad de Leiden.
- Rojas Martínez Gracida, Araceli, y Gilda Hernández Sánchez. 2019. "Writing and ritual: the transformation to Mixteca-Puebla ceramics of Cholula." *Americae* 4: 47-70.
- Sahagún, Bernardino de. 1950-78. *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, editado y traducido por Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. Santa Fe: The School of American Research/University of Utah.
- Segovia Liga, Argelia. 2017. "The "Rupture Generation". Nineteenth Century Nahua Intellectuals in Mexico City, 1774-1882." Tesis doctoral, Universidad de Leiden.
- Seler, Eduard. 1902. *Codex Vaticanus Nr. 3773 (Codex Vaticanus B): Eine altmexikanische Bilderschrift der Vatikanischen Bibliothek*. Berlín: Druck von Gebr. Unger.
- Snijders, Ludo. 2016. *The Mesoamerican Codex Re-Entangled. Production, Use and Re-Use of Precolonial Documents*. Leiden: Leiden University Press.
- United Nations. 2007. *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_E_web.pdf.
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel. 2015. "El alacrán en Mesoamérica. Transgresor sexual y símbolo de lo negativo." *Itinerarios* 21: 101-122.
- Witter, Hans-Jörg. 2011. "Die gefiederte Schlange und Christus: eine religionshistorische Studie zum mixtekisch-christlichen Synkretismus." Tesis doctoral, Universidad de Leiden.

Sergio Ángel Vásquez Galicia. 2022. *Cuatro obras históricas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Edición basada en los manuscritos autógrafos del Códice Chimalpahin*. México: Universidad Autónoma Metropolitana. 602 pp.

Clementina BATTCKOCK

<http://orcid.org/0000-0002-9899-1214>

Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)

Dirección de Estudios Históricos

cbattcock@yahoo.com.ar

La historia de los manuscritos contenidos en los tres volúmenes del ahora llamado *Códice Chimalpahin* puede pensarse como un entramado intrigante que discurre a lo largo de los complicados momentos históricos que ha vivido la sociedad mexicana en los últimos cinco siglos. Tras su elaboración, estos documentos pasaron por las manos de notables personajes como Carlos de Sigüenza y Góngora, Lorenzo Boturini y José María Luis Mora; luego permanecieron en la *Foreign Bible Society*, ubicada en el Reino Unido, durante los siglos XIX y XX, hasta que finalmente fueron recuperados por el gobierno mexicano y quedaron resguardados en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.

El *Códice Chimalpahin* posee una trayectoria documental que sin duda resulta atractiva y que se presta a amplias discusiones sobre el pasado; sin embargo, no debe perderse de vista que la heterogeneidad de las informaciones que albergan sus volúmenes fue confeccionada a lo largo del siglo XVI y las primeras décadas del siglo XVII. Ahora bien, una parte importante del *Códice...* corresponde a la documentación autógrafa del peculiar y polémico Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, la cual fue editada en el notable y cuidadoso trabajo que Sergio Ángel Vásquez llevó a cabo en el libro titulado *Cuatro obras históricas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*. Al respecto, cabe mencionar que esta obra es resultado de un interés que se remonta hasta la estancia posdoctoral del autor en la Universidad Autónoma Metropolitana hace poco más de un lustro.

Las gestiones institucionales que han impulsado las investigaciones históricas en México no son un asunto menor para detallar la coyuntura que permitió este importante producto académico. En 2015 el gobierno de



México se decidió a adquirir los tres volúmenes que contienen estos valiosos documentos, evitando su subasta y trayéndolos al país, lo que permitió una mayor amplitud en su consulta y benefició a todos los investigadores que no podían sortear un compromiso económico tan fuerte como para acudir a Europa a revisar los textos. En este sentido, la recuperación del *Códice...* se enmarca en una ambiciosa apertura académica digital que incluso ha derivado en insustituibles plataformas electrónicas de digitalización de los acervos históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Sin duda, estos instrumentos permitirán que en el futuro sean más las y los investigadores que puedan ofrecer ediciones de calidad sobre la documentación histórica resguardada por las instituciones públicas de nuestro país, al alentar que productos de calidad académica, como el que aquí se reseña, sean más plausibles en las décadas venideras.

Entrando en materia, Sergio Ángel Vásquez Galicia nos presenta una novedosa edición de cuatro obras históricas escritas por Fernando de Alva Ixtlilxochitl, la cual parte de una cuidadosa lectura de los manuscritos originales, complementada con un análisis bien documentado y una transcripción confiable y respetuosa de los escritos del afamado cronista del Aculhuacan. Específicamente, el autor trabajó los siguientes textos, todos integrados en los volúmenes del *Códice Chimalpahin*: la *Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en esta Nueva España*, la *Relación sucinta en forma de memorial de las historias de Nueva España*, el *Compendio histórico de los reyes de Tetzcoco* y la *Sumaria relación de la historia general de esta Nueva España*.

Cada uno de estos documentos, con sus respectivas particularidades, insta a los historiadores a estudiar las circunstancias en las que Alva Ixtlilxochitl produjo sus manuscritos, así como los destinos y usos que éstos han tenido a lo largo del tiempo. Para resolver tales cuestiones, Sergio Ángel Vásquez presenta un estudio introductorio dividido en dos partes: la primera se ocupa del oficio de historiar del cronista Ixtlilxochitl y la segunda repasa las trayectorias de los documentos e incluye un minucioso y detallado análisis sobre los contextos de las informaciones que éstos contienen, haciendo claras sus diferencias editoriales y argumentales con respecto a ediciones anteriores. Este último apartado constituye una contundente exploración de la rigurosidad analítica con la que se preparó esta publicación.

Para la crítica historiográfica contemporánea resulta imprescindible pasar de caracterizar toda la obra de los cronistas virreinales tan sólo como documentos que exponen los méritos y servicios del grupo social al que pertenece Fernando Alva Ixtlilxochitl. Para ello, Vásquez Galicia propone

en la primera parte de su estudio introductorio una renovada indagatoria que atiende las inquietantes preguntas respecto a las inspiraciones que motivaron a Ixtlilxóchitl a historiar. Con ello el autor dirige su análisis hacia las relaciones sociales que el tetzcocano tuvo con otros actores de la vida política del virreinato, para así reflexionar sobre el sentido de pertenencia de Ixtlilxóchitl con un estrato social, el de una antigua *nobleza indígena* que consiguió, por momentos y no sin dificultades, reincorporarse una y otra vez. Al integrar a este estudio una cuidadosa narrativa sobre los datos biográficos de Alva Ixtlilxóchitl, se nos proporciona información que resulta útil para dilucidar la proximidad del cronista con algunos cuerpos institucionales novohispanos y también se potencian los argumentos que explican su obra. Al respecto destaco dos elementos: por un lado, la decadencia del cacicazgo de San Juan Teotihuacan, vinculado a la familia de Alva y, por el otro, la relación que ésta tuvo con dos clérigos jesuitas, Horacio Carochi y Jácome Basilio, lo cual reafirma la destreza con la que el cronista se movió entre la sociabilidad europea e indígena.

En *Cuatro obras históricas...* Vásquez Galicia llama la atención sobre la tradición histórica náhuatl, tanto oral como pictográfica, de la que Ixtlilxóchitl abrevó un sinnúmero de informaciones que utilizó en los esquemas narrativos que a él le interesaba registrar sobre el pasado de la cuenca lacustre. No obstante, el autor también escudriña los argumentos con los que el cronista de Acolhuacan se refirió a los criterios de confiabilidad de las informaciones que le fueron proporcionadas por indígenas principales del centro-oriente de la cuenca lacustre, quienes, como era sabido por Ixtlilxóchitl, tenían sus propias argucias para enunciar el pasado, tal y como acontecía también con los cronistas españoles. En ambos casos, Vásquez Galicia nos previene en la lectura de la documentación histórica con elementos suficientes para comprender la agilidad con la que Alva se movió entre españoles e indígenas, precisando su viveza para inmiscuirse entre los descendientes de los antiguos gobernantes de la cuenca y manteniendo esa sutil, pero constante, denuncia sobre la parcialidad de la visión europea en torno a la conquista.

Siguiendo las líneas que anteceden a la revisión de las *Cuatro obras históricas*, resulta relevante que, a la par de sus indagatorias históricas, Ixtlilxóchitl despuntó en el uso de la retórica y las estrategias discursivas de la tradición hispánica, inspirándose en sus propias búsquedas y curiosidades respecto al pasado europeo. Y, precisamente, dichas motivaciones se evidencian gracias a la transcripción de Vásquez Galicia, quien hace

inteligibles los textos de Alva para el lector contemporáneo mediante una paleografía modernizada, pero que respeta de forma integral la narrativa del cronista. De este modo, la detallada transcripción de las *Cuatro obras históricas...* conservan la erudición escrituraria de Ixtlilxóchitl, donde hace gala de su conocimiento de la época antigua prehispánica y europea, así como de la historia de la Iglesia y de las guerras entre los diferentes reinos que componían las intrigas del poder político y económico tanto en el altiplano central mesoamericano, como en el otro lado del océano Atlántico.

Para comprender el entramado bajo el cual se insertan estas obras de Ixtlilxóchitl, Sergio Ángel Vásquez explica de manera concisa y erudita los motivos centrales que pueden identificarse en la interpretación de la historia que el sabio de la antigua tradición aculhua hizo en sus manuscritos. En sus obras Ixtlilxóchitl denota su necesidad de incorporar a los grupos indígenas, y particularmente a los aculhuas, en el plan salvífico cristiano, denostando toda aquella actividad religiosa que contravenga ese divino mandamiento (particularmente expresando el desdén del autor y su linaje a las actividades idolátricas). No obstante, Alva también calificó de penitencia los atropellos y las contradicciones humanas que terminaron por empeorar la subsistencia de macehuales y *pipiltin* en el territorio novohispano, tema que Vásquez Galicia trabaja intelectualmente en algunos conceptos centrales como el abuso, el despojo, el agravio y el olvido, con lo cual se hila una semántica exploratoria que enriquece nuestra interpretación sobre el conjunto de las narrativas elaboradas por el cronista tetzcocano.

En particular, la segunda parte del estudio introductorio llama la atención al visibilizar desde los primeros párrafos la importancia que la obra y figura de Ixtlilxóchitl tuvo sobre otros intelectuales virreinales, como Sigüenza y Góngora, Veytia o Clavijero. Esto deja al lector la ardua labor de hilar diferentes obras escritas durante diferentes momentos del periodo novohispano para comprender después las aproximaciones que políticos mexicanos, ya durante la república independiente, tuvieron hacia la historia. Asimismo, este apartado hace referencia al uso de la retórica de Ixtlilxóchitl como el punto de partida para pensar al Nezahualcoyotl “pío y filosófico”, llevándolo al extremo de considerarlo, como atinadamente retoma Sergio Ángel Vásquez, como improbable, pero discursivamente funcional, “impulsor del federalismo desde tiempos prehispánicos” (p. LXXV).

De igual forma, Sergio Ángel Vásquez revisa puntualmente la historia de estos manuscritos autógrafos en su recorrido por distintas manos y repositorios a lo largo del tiempo. El autor se detiene a entrelazar y resaltar

las importantes relaciones entre los textos originales y sus copias, así como con los posteriores trabajos profesionales académicos y editoriales; tres puntos fundamentales que Sergio Ángel Vásquez toma de manera analítica y rigurosa para apuntalar una obra bien documentada que ofrece un estudio panorámico y sistemáticamente argumentado en torno a las aristas que constituyen las líneas de investigación sobre estos manuscritos.

En la segunda parte de su estudio introductorio, Vásquez Galicia propone un esquema de cuatro etapas que permiten identificar las *fases* de la ubicación de la invaluable documentación de Alva Ixtlilxóchitl. Estas etapas exploran procesos cruciales sobre los intereses de algunos sectores de las sociedades en la escritura de la historia: el resguardo de estos volúmenes en un colegio jesuita, su *sustracción* por un particular, su localización en Londres y la compra y digitalización emprendidas por el gobierno mexicano a mediados de la década pasada. Los procesos mencionados son ejes temáticos por sí solos, propositivos para el desarrollo de nuevas líneas temáticas sobre la lectura, recepción y conceptualización del pasado prehispánico, y que se centran en las diferentes formas en que fueron pensados los trabajos de Alva en distintas temporalidades.

La lectura del perspicaz orden propuesto por Sergio Ángel Vásquez nos invita a los lectores a reflexionar sobre las suspicacias que despertaban las obras del cronista del Aculhuacan. Específicamente, el libro nos remite a intelectuales como Sigüenza, y muy posiblemente los jesuitas novohispanos, quienes se preguntaron por las discrepancias de los manuscritos de Alva con respecto a otras narrativas históricas sobre el periodo prehispánico, sin que esto les impidiera valorarlos como materiales dignos de ser legados e integrados en sus acervos documentales.

En contraste, Sergio Ángel Vásquez nos recuerda en esta edición que los escritos de Alva Ixtlilxóchitl también fueron vistos como bienes intercambiables, concepción que, en su momento, quizá demeritó su contenido. Así, el autor hace un repaso sobre la sustracción del *Códice Chimalpahin* del repositorio bibliotecario que lo albergaba y su inmediato traslado a la Foreign Bible Society, cuyos miembros lo consideraron encuadernados americanos que no merecieron más que su almacenamiento. Finalmente, se narra la llegada de los manuscritos a la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH), el subsecuente proceso de revalorización de los escritos como fuentes angulares del patrimonio histórico de México y su digitalización con miras a su preservación y disponibilidad para consulta. Cada uno de estos ejes constituyen líneas que deben ser exploradas en mayor pro-

fundidad a futuro, pero este trabajo permite dilucidar para entender los cambios en la relación que las sociedades humanas tenemos con la concepción de las fuentes históricas.

En otro orden de ideas, Sergio Ángel Vásquez lleva a cabo una aguda revisión de las trayectorias que siguieron las copias que se utilizaron para publicar las principales ediciones de los trabajos de Ixtlilxóchitl durante los siglos XIX y XX, como la generada por el caballero Lorenzo Boturini entre 1737 y 1739. De este modo, el autor identifica las salidas de las transcripciones hacia el extranjero, sus diferentes lecturas y las consecuentes recepciones que éstas tuvieron en diferentes momentos del devenir. En particular las copias elaboradas por Boturini pasaron a manos del anticuario y bibliógrafo José Fernando Ramírez durante el siglo XIX, quien luego las trasladó a Bonn, Alemania, durante su exilio. Ramírez falleció y sus papeles fueron vendidos por separado en Londres, Inglaterra. De este modo, algunos tomos de las copias de Boturini volvieron al continente americano, al ser adquiridos sucesivamente por ciudadanos estadounidenses y luego donados a la Newberry Library of Chicago; mientras que a otros volúmenes, el III y IV, se les perdió la pista en Madrid.

Esta minuciosa narrativa explorada por Sergio Ángel Vásquez es una emocionante invitación a pensar sobre la utilidad y el valor que los documentos *autógrafos* virreinales y las poquísimas *copias* tuvieron a lo largo del siglo XIX. Asimismo, el autor pone sobre la mesa un espacio para reflexionar sobre la valorización y los cambios que hemos tenido como historiadores con respecto al acceso a las fuentes históricas entre los siglos XX y XXI. Destaca la discusión documental y bibliográfica sobre *lo original* y *las copias*, la cual ha tomado nuevos derroteros relacionados con la intervención y la fidelidad de *lo escrito* o la intervención misma del copista que en ocasiones logramos identificar, por ejemplo, en los trasuntos de Diego García Panes, ubicados en el Archivo General de la Nación de México, o en los de Veytia, localizados en la Biblioteca Nacional de Francia, ambos derivados de la copia de Boturini. De igual forma contamos con las copias dentro del conjunto de obras denominadas como “Memorias de Nueva España”, producidas a finales del siglo XVIII y que hoy se resguardan en distintas instituciones de España y México.

Cada una de estas puntualizaciones no representa un asunto para nada menor, sino que plantea la necesidad de historiar la conformación de los acervos de los distintos repositorios nacionales e internacionales, además de reflexionar sobre la atención que los manuscritos recibían a través de

las distintas coyunturas políticas que se presentaron en México y España entre los siglos XIX y XX, las cuales repercutieron en la forma de consulta, el cotejo de la información y la interpretación misma de los historiadores en un mundo que, previo a la internet, tenía muy pocas opciones de consulta rápida y cruzada de la información.

Además, la nutrida revisión que Sergio Ángel Vásquez hizo de las ediciones parciales y completas de las obras de Ixtlilxóchitl nos da una idea sobre los cambios y motivaciones históricas que los diferentes editores tuvieron a lo largo de casi dos siglos. Destaca la labor de Edmundo O’Gorman y su equipo, quienes realizaron la mayor empresa para conseguir el cotejo entre diferentes copias, pero sin contar con la identificación de las obras autógrafas. En ese sentido, la edición aquí comentada constituye un valioso aporte en el curso de la larga y complicada labor historiográfica en torno a la obra de Ixtlilxóchitl, además de que incorpora un cuadro que sintetiza los diferentes cambios, faltantes y errores entre las ediciones de las diferentes obras del cronista tetzcocano incluidas en este cuidadoso trabajo editorial, y hace una revisión descriptiva que propone fechas y momentos específicos para la escritura original de cada uno de estos manuscritos. Es, pues, una propuesta que se sostiene a partir del manejo crítico de los trabajos que los especialistas en esta materia han llevado a cabo previamente, pero que no deja de incorporar hipótesis propias y hacer notar malentendidos anteriores, labor que sólo es posible mediante la consulta de los manuscritos autógrafos. Así, por ejemplo, Vásquez Galicia señala acertadamente sus discrepancias con respecto a la postura de O’Gorman de incorporar los manuscritos que Ixtlilxóchitl añadió a manera de “Dedicatoria” y “Prólogo” al texto de la *Sumaria relación de la historia general*, cuando en realidad ambos preludios corresponden a la equivocadamente llamada *Historia de la nación chichimeca*, como queda demostrado en la composición encuadernada de estos manuscritos originales.

Sergio Ángel Vásquez cierra la segunda parte de su estudio introductorio mediante la descripción de sus criterios de transcripción y con un importante ejercicio: el cotejo de las tres firmas que sabemos que corresponden a Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, ubicadas en diferentes documentos virreinales, una de las cuales se encuentra entre los manuscritos que forman parte del *Códice Chimalpahin*. Tres rúbricas que no son iguales y cuya disparidad, como propone Vásquez Galicia, respondería a la posibilidad de que una misma persona en la Nueva España tuviera varias firmas, las cuales también se adecuarían a los cambios en su posición social o al

destinatario final al que estaría dirigido el texto autografiado; es decir, que las rúbricas serían un estilo de *distinción social* respecto al estrato al que se pertenecía en la sociedad novohispana.

En suma, la lectura de esta edición se presta para repensar sobre los objetivos de la historia, la modelación de los pasados de los autores de las fuentes históricas, así como la categorización de las informaciones producidas por ellos y por quienes les han leído. La lectura sistémica de estas cuatro obras históricas permite aproximarse a los criterios de formación social e histórica que Ixtlilxóchitl atravesó con respecto a las tensiones que se vivían en el aparato de gobierno virreinal, tarea para la cual resulta central conocer la presencia del cronista en los foros en los que incidió. Esto último permite comprender las formas en las que Alva percibió la época en la que vivió y la forma en que transformó su identidad durante la madurez identitaria que se percibe en su escritura al momento de redactar los textos contenidos en el libro aquí reseñado.

Nos encontramos frente a un trabajo enriquecedor que responde a las necesidades editoriales que demanda tanto la disciplina de la investigación histórica, como la más amplia lectura social interesada por las crónicas virreinales. Resulta relevante señalar que ambos caminos no son dispares, sino que deben nutrirse para insistir en una mirada amplia y dialógica que explique las nociones fundamentales sobre las que un autor detalló su pasado, sin diluir la escritura autoral de quien vivió ese pasado. Un reto que Sergio Ángel Vásquez Galicia hizo suyo para hacernos llegar una lectura amable, pero atenta y bien documentada, sobre estas *cuatro obras históricas*.

Ana Díaz. 2019. *El cuerpo del tiempo. Códices, cosmología y tradiciones cronográficas del centro de México*. México: Universidad Nacional Autónoma México, Instituto de Investigaciones Estéticas/Bonilla Artigas Editores. 520 pp.

Marc THOUVENOT*

Centre Nationale de la Recherche Scientifique (Francia)

xolotl@wanadoo.fr

El libro de Ana Díaz, *El cuerpo del tiempo. Códices, cosmología y tradiciones cronográficas del centro de México*, trata acerca del tiempo-espacio en el mundo náhuatl y se inscribe en una línea de publicaciones entre las que se cuentan famosos libros como el de Karl Anton Nowotny, *Tlacuilolli, Style and Contents of the Mexican Pictorial Manuscripts with a Catalog of the Borjia Group* ([1961] 2005); el de Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos* (1967); el de Rafael Tena, *El calendario mexica y la cronografía* (1987); el de Michel Graulich, *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas, las fiestas de las veintenas* (1999); el de Elizabeth Boone, *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate* (2007); el de Hanns Prem, *Manual de la antigua cronología mexicana* (2008), y el de Katarzina Mikulska *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios* (2015), sin mencionar las numerosas publicaciones dedicadas al estudio de códices específicos, en particular los publicados por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Varios de esos libros se concentran exclusivamente en la cuenta de los días o *tonalli*; es decir, en el *tonalpohualli*; otros se dedican de manera exclusiva al estudio de las veintenas o *cempohuallapohualli*. Cuando se consideran ambos aspectos, es principalmente para estudiar problemas de correlación entre ellos.

Lo que me llama la atención en esta obra es el esfuerzo de su autora para ofrecer una visión global y unitaria de los sistemas de cómputo involucrados y de inscribirlos en una visión evolutiva; integrar, por una parte, el choque de la conquista y por la otra, la intrusión de otro sistema calendárico —el europeo— con sus concepciones y sus imágenes. Así pues, se trata de un

* Agradezco a Isis Zempoalteca Chávez por las correcciones estilísticas.



esfuerzo considerable para integrar, en una publicación, la visión unitaria de un material muy complejo que abarca toda la producción gráfica desde el posclásico hasta la época novohispana. Intenta evaluar la situación antes del arribo de los europeos y el impacto de la ideología de los conquistadores y de sus representaciones gráficas sobre el discurso visual autóctono. El material manejado por la autora es muy amplio; su texto, de una lectura muy agradable, está escrito con una pasión nutrida tanto por la temática que ha manejado desde hace cerca de veinte años, como por un gusto evidente del manejo de su lengua. Ella muestra que ningún detalle de los códices prehispánicos, o de los posteriores a la conquista, le es ajeno. Asimismo, brinda un panorama de las fuentes europeas, de la época del arribo de los españoles a México. De una gran riqueza, el libro ofrece profusión de datos, ideas, sugerencias y propuestas de los cuales sólo algunos podrán mencionarse aquí.

No es de sorprenderse cuando se sabe que el primer trabajo de Díaz (2007) —su tesis de maestría, “La imagen del tiempo en la primera página del códice *Fejérváry-Mayer*. Un modelo de la configuración cósmica basada en la estructura calendárica mesoamericana en el área central de México”— ya estaba dedicado al concepto *tiempo*. En este primer trabajo ya se pueden visualizar todos los ingredientes que vamos a encontrar: el tiempo, el cosmos, así como el tablero de ajedrez con sus piezas. Después siguieron 15 publicaciones también relacionadas con esa temática, de las cuales dos fueron escritas en colaboración.

Si tuviera que decir en pocas palabras lo que animó a la autora a escribir este libro diría que fue demostrar que, antes de la llegada de los europeos, existía un sistema cronológico único, llamado *tonalpohualli*, que permitía la medición de todos los ciclos temporales; y que el pensamiento europeo —religioso, en el xvi, y científico, hoy— provocó un desdoblamiento de este sistema unitario en tres: la cuenta de las veintenas, la cuenta de los años y la cuenta de los días. Para entender esta transformación, es necesario conocer la situación que existía antes de la conquista; entender la situación que existía por parte de los españoles y observar en los documentos coloniales la imposición de las formas de pensar de los conquistadores a los sometidos al nuevo poder. Según ella, fueron entonces los europeos —con sus concepciones y sus imágenes— quienes provocaron la desarticulación de este sistema unitario.¹

¹ Para un punto de vista opuesto, véase mi artículo “Tezozómoc y el mundo del *tonalli*”, en prensa, y Thouvenot (2019).

En las líneas que siguen, trataré, no de resumir —lo que es imposible—, sino de seguir el plan del libro y elegir las ideas que me parecen más sobresalientes, y hacer todo lo posible por respetar las palabras intactas de Ana Díaz.

Después de justificar el uso de una grafía particular de *náhuatl* —que ella escribe *nâwah*—, la autora escribe algunos párrafos sobre su método de análisis y dice: “Considero esencial la reivindicación de las imágenes como fuentes primarias, como formas discursivas y plásticas que funcionan con plena autonomía de los textos” (p. 41). Pero no sólo lo anticipa, sino que lo pone en práctica desde el inicio: antes de comenzar el texto viene un conjunto de imágenes fundamentales que sirven de base a todo lo que sigue.

El libro, de más de 500 páginas, consta, además de su introducción y conclusión, de diez capítulos que la autora agrupó en cuatro partes: la primera titulada “*Tonalli y Tonalamatl*” (capítulos 1 al 3); la segunda, “Calendarios y cuentas del tiempo” (capítulos 4 y 5); la tercera, “La imagen del tiempo y del mundo” (capítulos 6 y 7); y la cuarta, “El año y sus divisiones: de astronomía, astrología y calendario” (capítulos 8, 9 y 10). En esta reseña seguiré la división en capítulos de la obra.

Capítulo 1

De manera muy lógica, Díaz comienza por el objeto en el que se encuentran plasmadas diversas representaciones del tiempo. Y se pregunta sobre la relación y la distinción entre *temicamatl*, “libro de los sueños”, o *tlapohualamatl* (que viene de Castillo) y *tonalamatl*. Llega a la conclusión de que

el tiempo, el espacio, los sueños y la historia conforman el universo de conocimientos que se asientan sobre la superficie extendida de aquello que denominamos libros, mapas o códices antiguos, incluyendo los *tônâlâmatl*. De este modo, el campo semántico que incluye los libros de cuentas de carácter adivinatorio, como generalmente se perciben los *tônâlâmatl*, se extiende para abarcar aspectos referentes a la construcción de la realidad, una realidad que abarca concepciones específicas del tiempo, el espacio, el sueño y el cuerpo (p. 69-70).

Después de abrir el campo de los *tonalamatl*, la autora regresa a la realidad del objeto y de sus técnicas de manufactura. Menciona que la primera etapa “consistía en seleccionar el material de soporte” (p. 71) que provenía de animales o de árboles. Ella relaciona el soporte con la época de elaboración: los de piel corresponderían a la época prehispánica, los de papel de amate habrían sido confeccionados después de la conquista (p. 74). En otras palabras, todos los códices que no pertenecen al grupo Borgia se realizaron después de la conquista.

La autora introduce las imágenes de los venados de los códices *Tudela*, *Borgia* y *Vaticanus B* y plantea: “El venado que aportó la piel para el objeto sigue manteniendo su esencia en el artefacto, por lo que es posible proponer que los *tônâlâmatl* referidos en las figuras no son simples objetos de registro, sino ‘encarnaciones’ del tonalli” (p. 78). Díaz prolonga su idea al cuerpo del cocodrilo y concluye: “Gracias a estos ejemplos es posible proponer que en la tradición precolombina del centro de México el *tônâlâmatl* era concebido como un cuerpo artificial o manufacturado” (p. 80). Extiende la idea de piel a la corteza de los árboles, que también se utilizaba en la confección de códices, y propone la palabra *tegmento* para “traducir” las dos palabras (p. 84).

Es a través de las líneas rojas que Ana Díaz encontrará material para seguir desarrollando la metáfora del “cuerpo” a propósito de los *tonalamatl*. Ve esas líneas tanto como el esqueleto del tiempo-espacio, como sus venas. La presencia de líneas rojas es “la estructura que le da soporte al sistema” (p. 95). Muestra cómo, en la época novohispana, esas líneas desaparecen o se utilizan de otra manera, como en los *Primeros memoriales* (p. 96).

Después de subrayar la importancia de las líneas rojas, Díaz pasa a los elementos registrados en las casillas de los *tonalamatl*. Menciona los 13 numerales, que se pueden reemplazar por cuentas redondas o no mencionarse de manera explícita, y los veinte signos. Presenta los códices donde se encuentran esas imágenes, empezando por el grupo Borgia —*Borgia*, *Cospi*, *Vaticanus B*, *Fejérváry-Mayer*, *Laud* y uno relacionado, el *Porfirio Díaz*— y sigue con los otros *tonalamatl* —*San Bartolo Yautepec*, *Borbónico*, *Aubin*—. Además, menciona secciones del *tonalamatl* reproducidas en libros y códices coloniales —*Mexicanus*, *Telleriano-Remensis*, *Vaticanus A*, *Tudela*, *Azoyu I*, *Xicotepec*—. De manera sorprendente, la autora no menciona los códices históricos, o sólo cuando tienen algún rasgo similar a los *tonalamatl*. El tiempo histórico no es una de sus principales preocupaciones.

Capítulo 2

La autora propone una definición de la palabra *tonalli*: “El *tônalli* es un sustantivo que designa una irradiación lumínico-calórica que constituye la base de lo que podría considerarse una ontología *nâwah*” (p. 107) y después desarrolla toda una reflexión a propósito de este concepto que la lleva a decir: “*tôna/tônalli* abarca un campo semántico y conceptual que no tiene traducción ni equivalencia en las lenguas del viejo continente. [...] los principios operativos del *tônalli* resultan más orgánicos y asociados al cuerpo, como la sangre que circula por las venas, dando fuerza, vida y alimento” (p. 117).

Después pasa al *tonalpohualli* que llama “la cuenta que lo cuenta todo” y lo define como un “sistema que mide el flujo de emanaciones vitales diferenciadas en 260 unidades que se utilizan para nombrar los ciclos temporales (días, noches, años, eras), organizando así el tiempo, el territorio y la historia personal y colectiva de todos los seres” (p. 118). Díaz explica de manera muy clara el funcionamiento del *tonalpohualli* con sus 260 días diferentes, asociados “con una región cardinal”. Lo concibe como un “complejo sistema cosmológico que permite determinar el transcurrir de las irradiaciones que conforman el sustrato energético y anímico de las criaturas que habitan el mundo sobre el tiempo y el espacio” (p. 118). Después, observa que: “Como los 260 días se van desfasando con respecto al año solar, cada año se iniciaba con un nombre diferente que se recorría a razón de 105 días (365–260=105)”. Y continúa:

Este desfase ha permitido que desde el siglo xvi se considere que la cuenta del *tônalli* es un sistema que corre de manera paralela al año, sin embargo, no es así. Es muy importante señalar que esta cuenta del *tônalli* era la que le daba el nombre a todos los ciclos temporales, a pesar de que el tiempo podía dividirse en diferentes periodos o escalas (módulos) (p. 119).

Posteriormente, Díaz aclara que los días constaban de dos elementos —un numeral y un signo— y explica el nombramiento de los años para mostrar cómo la parte numérica aumenta una unidad mientras que los signos aumentan de cinco en cinco: “El desfase de los 13 numerales y los cuatro signos portadores de año generaban una cuenta mayor, de 52 años (13×4=52)” (p. 123). Enfatiza “el hecho de que 52 años parecen conllevar una medida antropocéntrica, pues la cifra podría coincidir con la duración (por lo menos en el plano simbólico) de la vida” (p. 127).

Aparte de este ciclo, la autora nota una relación propia entre los días del *tonalpohualli* y la historia personal o grupal. Antes de abordar de manera detallada varios puntos relacionados con los *tonalli*, Díaz propone varias tablas —los signos del *tonalpohualli*, las veintenas con sus días iniciales, el *xiuhpohualli* con sus 52 años, los nombres de las veintenas—. Es decir que, siguiendo su planteamiento, mezcla las veintenas con los días del *tonalpohualli*.

Posteriormente, pasa a exponer lo que se sabe de los numerales, los signos *tonalli*, la serie de los nueve señores, la serie de los trece señores, los trece señores como envoltorios, los trece volátiles, los señores de las veinte trecenas, los señores de los cuatros rumbos y, finalmente, los colores.

A propósito de la serie de nueve señores, menciona los nueve dioses e indica que pueden ser desarticulados del ciclo de 260 días, lo que permite “hacer cálculos en periodos más largos” (p. 134). Le parece sospechosa la solución del *Códice Aubin* que atribuye dos divinidades al último día del *tonalpohualli*: “La duplicación de referentes calendáricos para evitar desfases sobre la cuenta del *tônalli* no se sustenta en la lógica cronológica *nâwah*, más bien la contradice” (p. 134). Díaz observa que “los códices como el *Borgia*, el *Fejérváry-Mayer* y el *Vaticano B*, que muestran las series separadas, permiten al especialista o *tônalpôwki* combinar los registros de diferentes cuentas para calcular la posición de los nueve señores en cualquier fecha deseada” (p. 135), lo que no es el caso de

[...] —los códices *Cospi*, *Borbónico* y *Tonalamatl Aubin*, todos elaborados a la manera tradicional precolombina—, podrían estar cumpliendo una función meramente demostrativa, actuando como fuentes de información etnográfica y no como instrumentos funcionales de prácticas rituales. [...] En conclusión, las secciones en los *tónalamatl* que muestran la relación fija entre señores de la serie de nueve y días del *tônalli* pueden indicar manufactura colonial (p. 135-136).

Aunque esto sea algo que podría discutirse, debe notarse lo interesante de la argumentación de la autora.

Capítulo 3

En este capítulo la autora desarrolla una reflexión sobre la manera de llamar a lo que nombramos *escritura* y su soporte, los libros. A partir de supuestas menciones de sangre en el texto de los *Anales de Tlatelolco* y de

indeterminadas manchas sobre el *Códice Aubin*, presenta los *amoxtli*, ‘libros’, y en particular los *tonalamatl* como

un tipo de objeto con cualidades especiales, que al ser intervenido por medio de la acción ritual podía cambiar de forma y transformarse en el cuerpo de una deidad y adoptando vida propia, por ello requería ser alimentado. Sin embargo, ésta no sería la única explicación para entender el acto de untar con sangre al *tônâlâmatl* o *âmoxtli*. Como se comentó en el capítulo anterior, la sangre era considerada por los *nâwah* como un fluido vital que acumula y transporta el *tônalli*, que consiste en la energía o irradiación que circula en el calendario cuyas fechas se registran en el *tônâlâmatl* (p. 164).

Creo que en su afán de desarrollar su metáfora en relación con el *cuerpo* —al introducir la sangre—, la autora fuerza las fuentes disponibles, lo que no era necesario. No pongo en tela de juicio su afirmación “los signos *tônalli* y las series calendáricas son personas (no necesariamente humanas), agentes que presentan identidades bien definidas” (p. 164), más bien lamento que no hubiera observado que la lengua náhuatl le da toda la razón al pluralizar los *tonalli* en *tonaltin*, lo que sólo es posible para entes animados.

Continúa con un largo recorrido a través de la literatura que se enfoca en saber si se puede hablar de escritura, de libros. Como siempre, la preocupación mayor es saber lo que entendemos con la equivalencia *amoxtli* versus libro. Y puntualizo que me hubiera gustado encontrar más la vertiente nahua, es decir ¿qué es lo que ellos entendían con la palabra *amoxtli*?

Los tres primeros capítulos de la obra corresponden, así, a la descripción de lo que constituía el núcleo duro, es decir, en mayor parte los *tonalamatl* del grupo Borgia (*Borgia*, *Cospi*, *Vaticanus B*, *Fejérváry-Mayer* y *Laud*). La segunda parte es totalmente diferente en el sentido de que lo importante ya son los documentos exteriores al grupo Borgia, sean imágenes o bien alfabéticos, en náhuatl o bien en español.

Capítulo 4

Ana Díaz empieza por las fuentes escritas en castellano y recuerda cómo Sahagún distinguía entre tres series independientes que nombra “el *tônâl-pôwalli*, el *xiwitl* y el *xiwpôwalli*” y comenta que “la primera estrategia para

describir el funcionamiento del calendario mexicano consiste en romper su estructura funcional, dejando por un lado la cuenta de treceñas y por otro los meses o veintenas” (p. 165) y menciona la oposición entre Motolinía y Sahagún. El primero quiere ver en el *tonalpohualli* un calendario, mientras que el segundo lo rechaza como obra del demonio (p. 185). En seguida, menciona imágenes del *tonalpohualli*, que podían seguir dos modelos: uno tradicional, que se encuentra en los códices *Telleriano-Remensis*, *Vaticano A* y *Tudela*. El segundo modelo consiste en diagramas, tablas o ruedas, tal como se encuentran en Motolinía, Sahagún, Veytia.

La autora comenta varios ciclos identificados por los autores coloniales. Del *xihuitl*, dice que se trata de un año de 18 meses. Explica que $20 \times 18 = 360$ y que $360 + 5 = 365$, y reformula la explicación anterior sobre los cinco días que provocan la elección de sólo cuatro signos o días epónimos para nombrar un año, pero introduce ahora la idea —desgraciadamente tan común— de que esos cinco días corresponden a los *nemontemi*. Menciona diversos problemas relativos a los años como la ubicación de la primera veintena, la fecha de inicio del año, la ubicación de los *nemontemi* y los mecanismos de correlación del *xihuitl* con el año trópico. Como bien observa la autora, el *xihuitl*, tal como ella lo concibe con sus veintenas, no existe en imágenes precolombinas² mientras que, al contrario, esas representaciones son numerosas entre los documentos coloniales y, como se dijo antes, toman dos formas. Una —con el ejemplo del *Calendario de Durán*— que da una apariencia tradicional y la otra que presenta los años en un diagrama circular o rueda calendárica.

Del *Calendario de Durán* dice: “El diseñador de este calendario trató de incorporar elementos de la tradición plástica antigua presentes en los *tônalâmatl*, pero dándoles una configuración novedosa y didáctica que incluía elementos reconocibles para el lector versado en la literatura europea” (p. 192). La expresión “configuración novedosa” me parece un eufemismo. En efecto, el diseñador, en una imagen no mencionada por la autora, no tuvo problemas para escribir fechas con apariencia tradicional desde el día ¡14-ocelotl hasta el 20-xochitl! (Durán 1967, I: fig. 35).

² Quisiera añadir que tampoco existe en náhuatl una palabra que haga referencia a tales calendarios, lo que se puede considerar como una prueba de su inexistencia. Las veintenas se cuentan, pero no daban lugar a documentos escritos.

Del *xiuhpohualli*, que califica como *siglo mexicano*, recuerda que esta cuenta abarca 52 años e indica la equivalencia de $365 \text{ días} \times 52 \text{ ciclos} = 18\,980 \text{ días}$ de la misma manera que $260 \text{ días} \times 73 \text{ ciclos} = 18\,980 \text{ días}$. En cuanto a la representación del ciclo de 52 años en las imágenes coloniales, menciona las ruedas calendáricas de Motolinía, Durán y Tovar. Es una lástima que la autora no mencionara el *Códice Aubin 1576* o bien el *Códice en Cruz*, donde se pueden observar otras maneras de presentar los ciclos de 52 años.

Por otra parte, al abordar el calendario mexicano en las fuentes escritas en náhuatl, Díaz comenta las palabras *ilhuitl*, *cempohualilhuitl*, *meztli* y *cempohuallapohualli*. En este último caso, lo relaciona con una cuenta de 360 días. Menciona que no ha podido encontrar una palabra náhuatl para *trecena* y observa que la palabra española se utiliza en documentos tempranos como los escritos de Cristóbal del Castillo y el *Códice Florentino*. Cita un párrafo del *Códice Florentino* donde se utiliza la palabra *semana* y quiere ver en la cita una relación con las veintenas. Al traducir *Nican peoa in cecemjlhujtlapoalli* por “Aquí comienza la cuenta del sesemilwitlapôwalli (‘la cuenta de todos y cada uno de los (20) días)’” (p. 206), el problema es que en ningún lugar se hace referencia al número 20, tal como ella lo pone entre paréntesis. Nada permite afirmar, sobre la base de esta cita, que “Así, podemos confirmar que el *tônalpôwalli* es la cuenta básica del tiempo que permite organizar los días en módulos de veinte días, pero distinguiendo su posición dentro del sistema de trecenas por el numeral que los acompaña” (p. 206).

Antes de cerrar este cuarto capítulo, se pregunta sobre el origen del *tonalpohualli*. Evoca las tres hipótesis que se conocen: observaciones astronómicas, tiempo de un embarazo, o bien un origen algebraico. A pesar de considerar la tercera hipótesis como la más viable, retoma el desarrollo de su metáfora sobre el *cuervo* y menciona que el tiempo que la criatura se queda en el vientre materno será alimentado con la sangre materna (p. 214).

Capítulo 5

El quinto capítulo es el punto de inflexión, donde se abandona el mundo prehispánico, representado por el Grupo Borgia, para descubrir los conceptos cronológicos y las expresiones gráficas de los europeos al momen-

to de su arribo. La autora introduce la forma de expresar gráficamente el tiempo de los europeos con el ejemplo del *Calendarium de 1476* que contrapone a una copia del inicio del libro II del *Códice Florentino*. Sugiere que de la misma manera se proyectaron las concepciones europeas sobre las cuentas nahuas, al realizar documentos como el *Kalendario de los Cantares Mexicanos* o el *Calendario de Tovar*. Díaz hace notar que “al observar las imágenes y el arreglo de los elementos en las láminas se distingue que las fechas del calendario europeo son el referente principal, el eje de la composición en torno al que se organizan los otros componentes” (p. 221).

En un solo párrafo, la autora hace el resumen de su punto de vista:

El único referente con el que contaban los cristianos para comprender al *tônalpôwalli* como cuenta calendárica era el ciclo de fiestas móviles, llamadas así porque se recorrían sobre el año. Por esta razón, la solución más sencilla para establecer una correlación entre los sistemas *nâwah* y cristiano consistió en utilizar como eje los nombres del calendario civil europeo para relacionarlos con los días de las veintenas (excluyendo los nombres-*tônalli*). Así se reconstruía un calendario anual indígena “real”, tomando como referencia los nombres de los meses (las veintenas), considerados los nombres naturales de los días del año. Con este acto, el tiempo fue despojado de sus nombres e imágenes originales, forzando así una identificación exacta entre el ciclo de las veintenas y el año civil europeo que, como se mencionó en el apartado anterior, era el eje rector del tiempo. Como consecuencia el *tônalpôwalli* se equiparó con los ciclos secundarios o móviles que se subordinan al año de 365 días, como las fases de la luna o los días de la semana, que eran señalados con letras dominicales (p. 224).

El proceso descrito parece acertado, pero con un problema que resulta en la siguiente cuestión: ¿qué sabemos del hecho de que “el tiempo fue despojado de sus nombres e imágenes originales”? Lo que es cierto es que los ejemplos aducidos muestran claramente la imposición de las categorías europeas sobre la expresión del tiempo indígena.

Después de esta muestra, la autora desarrolla con detalles las concepciones astronómicas europeas vigentes en España hasta el siglo XVI. Explica el esquema cosmológico de la edad medieval, con su canon trinitario, y los efectos producidos por el descubrimiento de América, por parte de los europeos. Muestra cómo el modelo trinitario sigue vigente después de la conquista y cómo una imagen del *Códice Florentino* (lib. VII,

f. 236r) es muy similar a una imagen del *Códice Vaticano Latino 73-8* del siglo XII (p. 232). Explica la concepción del globo terráqueo y de las esferas celestes y muestra esquemas circulares, según el sistema ptolemaico, y una imagen muy similar encontrada en el *Chilam Balam de K'aua* (p. 233).

Considero muy interesante y valiosa esta información para aquellos que se interesan en la evolución de los calendarios, pues la autora nos lleva de la cultura babilónica a los romanos y de la Edad Media hasta la conquista y la imposición de formatos litúrgicos.

Capítulo 6

La autora dedica su sexto capítulo a los cosmogramas en el universo indígena que tienen cuatro u ocho espacios colocados alrededor de un centro. Se diferencian de las imágenes europeas, que se inscriben en un círculo, y por el hecho de que la parte central no está ocupada por el hombre, como en los tratados cosmográficos del mundo occidental. Hace referencia, como otras fuentes lo han hecho, a láminas de los códices *Fejérváry-Mayer* y *Madrid*, así como a la Piedra del Sol.

Posteriormente, presenta la historia de las ruedas calendáricas novohispanas y menciona, en particular, las ruedas encontradas en la *Relación de Michoacán*, las de Motolinía, Durán, Sahagún y las ruedas de Veytia; es decir, imágenes sacadas de libros occidentales. Propone que “más que hablar de un despojo del imaginario amerindio, se trata de la gestación de un nuevo cosmograma cristiano y mexicano, resultado de las fuertes tensiones surgidas a partir de la confrontación de dos ideas del tiempo o concepciones filosóficas diferentes” (p. 289).

Capítulo 7

En este capítulo presenta la cosmología y la cosmogonía, y toma como principal ejemplo de estudio las primeras láminas del *Códice Vaticano A*, en las que puede observarse una imagen, única en su género, en la que figura la tierra —en dos láminas separadas— con 11 niveles hacia arriba y 8 hacia abajo. Después de analizar tanto las imágenes como las glosas que las acompañan, la autora llega a la conclusión siguiente: “El modelo utilizado para crear esta composición pudo ser el presentado en *Textus de sphaera* de Johannes de Sacro Bosco (1494), un manuscrito escrito en latín con diagra-

mas y explicaciones claras para estudiantes que contó con varias ediciones, traducciones y comentarios desde su aparición en 1472” (p. 312). Y concluye: “Como puede observarse en este análisis, la incorporación de conceptos filosóficos europeos a la tradición antigua (*nâwah*, *ñâhñû*, helénica y cristiana) abrió paso a la construcción de un nuevo discurso cosmológico indígena novohispano, producto de un diálogo transcultural” (p. 319).

Considero, aun cuando creo que no es el lugar para discutir esta opinión, que de la misma manera que presenta el ejemplo de la Piedra del Sol, en que los mexicanos no tuvieron que esperar a la llegada de los frailes para utilizar el círculo e inscribir su concepción del tiempo, tampoco tuvieron que contar con la presencia de los monjes para tener una concepción estratificada del universo. La lengua y algunos glifos lo pueden mostrar.

Capítulo 8

En palabras de la autora, “el presente capítulo tiene dos objetivos: primero, identificar algunos aspectos relevantes de la historia del discurso calendárico cristiano y, segundo, hacer un seguimiento de la manera en que este cuerpo epistemológico condicionó la descripción del tiempo y la recreación del calendario de los antiguos habitantes del centro de México en las fuentes coloniales” (p. 341).

A continuación, retoma la discusión “sobre la supuesta asociación astronómica de los personajes que conforman las series del *tônalpôwalli* y que los ubica en los diferentes pisos del cielo” (p. 353) y más precisamente niega la propuesta de Eduard Seler según la cual la cosmografía mexicana se podría esquematizar en forma de una pirámide con 13 niveles superiores, a los cuales se asocian los 13 señores “del día” y nueve inferiores a los cuales se asocian los nueve señores “de la noche”. A esta propuesta vertical de Seler, Díaz opone la primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer* donde se ven espacios horizontales.

En este mismo capítulo, la autora dedica algunos párrafos al valor mántico de los signos del *tonalpohualli*. Utiliza una similitud entre el *Tractat de prenostication de la vida natural dels hòmens*, un escrito de numerología medieval compuesto en Cataluña, y el libro IV del *Códice Florentino* o bien Durán o cualquier fuente de la época, para considerar que son fuentes que no pueden aportar información sobre la visión indígena de los signos.

Capítulo 9

La autora anuncia que “en este capítulo se verá la manera en que el antiguo régimen de fiestas o *sêsempôwalapôwalli* se desarticuló de su referente esencial, la cuenta del *tônalli*, para generar un calendario mensual independiente que se adecuaría a los principios operativos de la cronología hispana y de su régimen colonial” (p. 369). Según ella, lo que permitió la desarticulación es el hecho de que el calendario festivo de 18 celebraciones tenía una duración muy cercana a un año. En las fuentes coloniales, el conjunto de 18 veintenas se identificó sin dificultad como el calendario mexicano de fiestas fijadas. “Originalmente estas fiestas dependían de la cuenta del *tônalpôwalli*, por lo que cada fiesta y veintena empezaba con el mismo signo-*tônalli* durante un año” (p. 370). Además, menciona que cada veintena recibía un nombre, variable según el lugar, y que se celebraba una fiesta principal. “Dado que hasta el momento no se han identificado códices prehispánicos que presenten la organización del *xiwitl* en veintenas, este trabajo permitirá identificar el ciclo figurativo original o ayudar a reconstruirlo parcialmente” (p. 372). Para lograrlo la autora estudió todo un conjunto de códices entre los cuales destaca el *Códice Borbónico*, al cual atribuye una fecha de manufactura posterior a la conquista. A pesar de la ausencia de códice prehispánico de las veintenas, los documentos coloniales permiten establecer un repertorio gráfico de las veintenas y distinguir entre las imágenes de los dioses involucrados en las fiestas, las imágenes de las fiestas y los signos de las veintenas.

Capítulo 10

En este último capítulo, Ana Díaz propone que el eje director de la experiencia temporal no es el año solar, sino el ciclo de festividades basado en periodos de 52 años que corresponde al promedio de una vida humana.

Si llama a su último capítulo “La fiesta: el corazón del tiempo” es porque no sólo se focaliza en la función de las fiestas, sino en el hecho de que es “una actividad que implica la participación activa y comprometida de la gente [...] papel tan importante de la fiesta como eje rector de las prácticas colectivas” (p. 447). Lo que es un poco sorprendente es, por un lado, su voluntad de juntar estrechamente las veintenas con el *tonalpohualli* y, por el otro lado, el hecho de tomar en cuenta, al mismo tiem-

po, la propuesta de David Tavárez que muestra una “separación entre las prácticas que se llevaban a cabo durante las fiestas colectivas —asociadas a las veintenas— y los rituales personales —que se rigen por las fechas del *tônalpôwalli*—” (p. 444).

Es evidente que, no sólo en este libro sino en sus trabajos anteriores, la autora utiliza un enfoque que le permite percibir los rasgos europeos más finos de los documentos coloniales. Enfrentarse a la distinción entre lo prehispánico, lo que se adopta completamente desde un modelo europeo o lo que es común a ambos sistemas de representación es algo habitual para los historiadores. Se trata de preguntas que hay que plantear una y otra vez, aunque sepamos que muy a menudo la respuesta sólo será una incitación a pensar y no una prueba.

Para terminar, me gustaría retomar un ejemplo mencionado varias veces a propósito del *Códice Borbónico*. Díaz pone en duda el carácter prehispánico del código, por tres razones:

- 1 Por el hecho de que establece una relación directa entre los nueve señores y los signos de los días: “Las secciones en los *tônalamatl* que muestran la relación fija entre señores de la serie de nueve y días del *tônalli* pueden indicar manufactura colonial” (p. 135-136).
- 2 Por la figuración de las 18 veintenas. Díaz menciona que el *Códice Borbónico* se considera generalmente como prehispánico o al menos copia de un código precolombino, pero que ella lo juzga colonial. Dice:

El análisis formal, además de demostrar que su manufactura es colonial, revela que se trata de un nuevo repertorio gráfico creado para la ocasión, como sucede con el cosmograma del *Códice Vaticano A* o las imágenes del *Códice Florentino*. Para llegar a esta conclusión es importante mencionar las reglas compositivas de las tradiciones plásticas del centro de México, así como las de la pintura y la cultura impresa europea vigentes para el siglo XVI (p. 374).

Menciona la extensión variable de las veintenas en una estructura muy libre que permite identificar “una composición de tipo narrativo, donde el espacio se reconstruye a la manera occidental, distribuyendo a los personajes sobre el espacio abierto. Esta estrategia topográfica no tiene precedente en la tradición *tlahkwîlôhkeh*” (p. 375).

- 3 Observa que las veintenas vienen incluidas en un conjunto de años que van de un año 1-Tochtli hasta llegar a 2-Acatl, pasando por un año

2-Acatl. Es decir, que son 53 años y que la primera veintena Izcalli es la última del año 1-Tochtli y que se reproduce al final del año 2-Acatl. Para Díaz, esa estrategia

no tiene una razón de ser dentro de la cuenta de tiempo *nâwah*, pero tiene sentido si se toman como referencia las fechas de inicio y final del año juliano. Es decir, la estructura tiene lógica si los pintores estuvieran tratando de generar una correlación absoluta entre las fechas de ambos sistemas cronológicos abarcando: 1) los últimos días del año 1-Conejo; 2) de enero a diciembre de 2-Carrizo; y 3) los primeros días del año 3-Pedernal (p. 374).

Ella considera que

es en realidad una estrategia pedagógica que muestra la composición de un año cristiano, expandiendo gráficamente su estructura para así también mostrar su división interna en 18 veintenas. Específicamente, el compositor tomó como ejemplo el año 2-Carrizo, que se distingue del resto de la cuenta porque en él se realiza la ceremonia del Fuego Nuevo (p. 379).

Ana Díaz maneja, entonces, varios tipos de argumentos para atribuir un carácter colonial al *Códice Borbónico*. O bien se trata de una presentación que no aparece en lo que constituye el núcleo duro de lo prehispánico (*Borgia, Vaticanus B, Laud, Fejérváry-Mayer*) o la manera de figurar escenas no corresponde con lo que conocemos o se percibe una influencia europea en tanto que imposición de un sistema calendárico ajeno.

El manejo de esos tres criterios es muy susceptible de debate y de evaluaciones diferenciadas. En cuanto al primero, dudo que se puedan utilizar los nueve señores como marcador. En lo que toca al segundo —el estilo de las imágenes de las veintenas—, comparto la idea propuesta por la autora y me hubiera gustado expresarle, personalmente, que se puede observar lo mismo en la tercera parte del *Códice Mendocino*, donde los *tlacuiloque* utilizaron los recursos de su escritura para escribir sobre temas que no formaban parte de sus intereses. Finalmente, el tercer argumento —la imposición mental del calendario juliano—, me parece un tanto problemático. La visión de la autora juega un papel importante, que revela aspectos que, a veces, no hubiéramos pensado o enfatizado. Después de todo, cada autor es quien elige lo que le parece más convincente y, por lo tanto, no debemos olvidar que todos tenemos nuestro propio enfoque.

Referencias

- Boone, Elizabeth Hill. 2007. *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.
- Caso, Alfonso. 1967. *Los calendarios prehispánicos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Díaz Álvarez, Ana Guadalupe. 2007. "La imagen del tiempo en la primera página del códice *Fejérváry-Mayer*: un modelo de la configuración cósmica basada en la estructura calendárica mesoamericana en el área central de México." Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Durán, Diego. 1967. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, edición de Ángel María Garibay K., 2 vols. México: Porrúa.
- Graulich, Michel. 1999. *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas, las fiestas de las veintenas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Mikulska, Katarzyna. 2015. *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios*. Toluca; Varsovia: El Colegio Mexiquense/ Universidad de Varsovia/Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos.
- Nowotny, Karl-Anton. 2005 [1961]. *Tlacuilolli, Style and Contents of the Mexican Pictorial Manuscripts with a Catalog of the Borgia Group*, traducido y editado por G. A. Everett y E. B. Sisson. Norman: University of Oklahoma Press.
- Prem, Hanns. 2008. *Manual de la antigua cronología mexicana*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa.
- Tena, Rafael. 1987. *El calendario mexica y la cronografía*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Thouvenot, Marc. 2019. "El mundo del *ilhuitl*, sus días y duraciones." *Trace* 75: 86-127.

Anath Ariel de Vidas. 2021. *Combinar para convivir. Etnografía de un pueblo nahua de la Huasteca veracruzana en tiempos de modernización*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis. 504 pp.

Eliana ACOSTA MÁRQUEZ

<https://orcid.org/0000-0002-1985-014X>

Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)

elianaacostamarquez@gmail.com

La rica y diversa producción etnográfica de la Huasteca, y el conocimiento antropológico sobre los nahuas se nutren con el libro *Combinar para convivir. Etnografía de un pueblo nahua de la Huasteca veracruzana en tiempos de modernización*, obra de Anath Ariel de Vidas, publicada en 2021 por el Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y El Colegio de San Luis. A la luz de su otro libro (Ariel de Vidas 2003), *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, ya un referente en la etnografía mexicana, es posible distinguir el despliegue de una línea de investigación en torno a las identificaciones y las adaptaciones étnicas en el marco de procesos históricos y, en específico, de lo que la autora categoriza como fenómenos propios de la modernización. En la misma región, pero con grupos étnicos diferentes, encontramos el mismo interés, aunque con cambios significativos, que nos invitan a reflexionar no sólo acerca de los procesos propios de una comunidad nahua de la Huasteca abordados en esta nueva obra de la antropóloga francesa, sino también sobre el devenir actual de la antropología hecha en México.

Resultado de una etnografía intensiva y colaborativa, el origen de este libro se remonta a 2004, cuando la autora acordó su realización con los habitantes de La Esperanza, localidad ubicada en el municipio de Tantoyuca, al norte de Veracruz, donde se aprobó en asamblea consignar por escrito la historia, las tradiciones y las costumbres de la comunidad. Con



estancias largas de campo por cuatro años, se sumaron otras hasta 2017, periodo en que registró buena parte de la vida de los nahuas de esta comunidad compuesta por cerca de 200 habitantes, quienes, desde su propia perspectiva —destaca la autora—, forman una “comunidad unida” a diferencia de otras donde se dividen por las religiones, los partidos políticos o la migración (p. 32).

La Esperanza se formó a principios del siglo xx por población originaria de la sierra de Hidalgo que llegó huyendo de los estragos de la Revolución; desde 1955 constituye una comunidad agraria, integrada a la congregación de Santa Clara, que hasta la fecha se rige por bienes comunales. Si bien no constituye un asentamiento histórico, además de tener un trasfondo cultural común propio de la Huasteca que trasciende las actuales fronteras estatales, los habitantes de La Esperanza fueron impactados por relaciones económicas y políticas que han ido configurando toda la región. Son diversos los procesos históricos consignados en el libro, de los cuales cabe destacar la lucha por la tierra frente a la extensión de la ganadería por población mestiza, la deforestación y la transformación de tierras agrícolas en pastoreo y, en ese contexto, mantenerse como pueblo campesino productor de milpa.

El vínculo con la tierra, la preservación de la lengua, la organización comunitaria y sus sistemas de cargos, así como las relaciones de parentesco y de compadrazgo y las múltiples celebraciones conforman un entramado que nos permite distinguir la particularidad colectiva de los nahuas de La Esperanza (p. 29). Todo ello se entrecruza y encuentra en las relaciones con su entorno y en especial con los *tepas*, los guardianes de la tierra, pero también en el culto a los santos. Aun cuando el trabajo se centra en un estudio de comunidad, la mirada abarca a la región y nos deja ver la interacción intercomunitaria y, sobre todo, las concepciones y las prácticas compartidas en torno de Chicomexochitl y su identificación con el cerro del Postectli. En la interpretación sobre la vida de esta población nahua se encuentra además un trasfondo cultural mesoamericano y una memoria que se trasmite, irreconocible para la comunidad, aunque evidente desde la comparación antropológica e histórica, y el reconocimiento de su mecanismo a partir del principio trabajo-fuerza-flor bajo un sistema de réplicas y reiteraciones.

El encuadre etnográfico no termina ahí, muestra, además, los cambios y los procesos de adaptación, en particular, la transformación de las actividades económicas y la vida social. Si bien la mayor parte de la población se dedica al campo y a la producción de milpa, y conserva la tradición del *xopamil* y el *tonamil*, los jóvenes han optado por migrar a ciudades como Reynosa,

Tamaulipas, y se emplean en la maquila o en otras actividades económicas. Los habitantes de La Esperanza reciben el apoyo económico de los migrantes y también de los programas sociales que otorga el gobierno, por lo cual, desde su propia percepción, viven mejor y cuentan con mayor bienestar. Bajo esa perspectiva —subraya Ariel de Vidas— estamos ante una sociedad rural “plenamente integrada” a los procesos de modernización (p. 29).

Esta aseveración nos conduce al planteamiento general, a la principal apuesta y al marco de interpretación del libro. En efecto, la autora afirma al respecto que “la diferencia analítica entre sociedades no se ubica, por lo tanto, entre ‘tradición’ y ‘modernidad’ sino entre diferentes escalas de valores y maneras de socializar con el entorno, humano y no humano, y, por consiguiente, en sus formas de moldear las prácticas que las expresan, siempre sujetas a un contexto histórico específico” (p. 43). Por tanto, lo que se observa en La Esperanza es una “simultaneidad de sentidos y prácticas” derivados de horizontes religiosos distintos, propios del sistema ontológico de tipo analogista, bajo una “ética de la convivencia”.

Es así que la autora, en siete capítulos, a lo largo de 500 páginas, ofrece una etnografía bien integrada con múltiples ejes y temas, que van de la lucha por la tierra y la organización agraria y política, pasando por la renovación del ritual a Chicomexochitl en tiempos de sequía y la concepción de los nahuas sobre los *tepas* y las fiestas patronales, hasta la vitalidad de “el costumbre”, con la integración de horizontes religiosos distintos que se expresan en la concepción sobre las “tres capas” del mundo o en los rituales agrícolas, de ciclo de vida y curación. Con cuidadosa edición y formato, además de la claridad de la exposición, encontramos fotografías, cuadros, un glosario y un anexo con índice temático, toponímico y onomástico, que además de facilitar la lectura complementan y enriquecen la etnografía.

Trascender las dicotomías excluyentes

Desde el libro *El trueno ya no vive aquí...* es evidente el interés de Ariel de Vidas (2003) por una perspectiva de investigación que diera cuenta del modo en que los pueblos indígenas —y, en específico, los *teenek* de la Huasteca veracruzana— han sabido sumar concepciones en principio ajenas para hacerlas propias, integrarlas y vivirlas sin contradicción. En ese momento, la autora hablaba de la “convivencia de dos tipos de sistemas de creencias y prácticas, paganas y cristianas”, o bien, del “fenómeno complejo de la

aculturación”, “niveles de aculturación” o de otros procesos como la asimilación, el sincretismo o la disyunción (p. 31). Es otro el marco conceptual en *Combinar para convivir...* En este libro se habla de una ontología analogista, “maneras de socializar entre humanos y no humanos”, o de la puesta en relación y coexistencia entre universos ontológicamente distintos para activar la “convivencia” a través del “arte local de combinar” (p. 43).

Entre un libro y otro, además de reconocer los cambios en la perspectiva de esta antropóloga, es posible advertir la transformación de la disciplina a partir de lo que se ha nombrado como el *giro ontológico*. Las derivaciones de esta adopción conceptual son explícitas y se ponen de relieve desde el inicio de la obra con el propósito de darle un vuelco a las dicotomías excluyentes entre la noción de una sociedad tradicional y moderna. No obstante, a partir de la lectura de esta etnografía es difícil determinar si, en efecto, esta pequeña población nahua de apenas 200 habitantes vive “plenamente integrada a los procesos de modernización” (p. 29), o bien, la mirada etnográfica ha desdibujado las contradicciones, las tensiones y el conflicto, incluso en contextos de lucha por la tierra, despojo del territorio, desplazamiento de la vida campesina o impactos socioambientales que actualmente se entrecruzan en la región de la Huasteca como se constata en otras etnografías (González 2011; Rivera 2019; González 2020).

Otra expresión de la finalidad de superar el pensamiento dicotómico en *Combinar para vivir...* es la identificación del trasfondo mesoamericano entre los nahuas contemporáneos. En esta obra, al igual que en *El trueno ya no vive aquí...*, la autora encuentra esta memoria y este legado. Si entre los *teenek* lo hace a partir de las danzas y fragmentos de mitos, y especialmente a partir de la relación con los *baatsik'*, entre los nahuas lo distingue en la relación que establecen con los *tepas* y el vínculo con su entorno, y también a través del mecanismo del principio trabajo-fuerza-flor. Al respecto, habla de un “mundo mesoamericano cristianizado” que deja ver la “omnipresencia de las flores en la vida ritual en La Esperanza y su “poder reproductor, generador y comunicante” (p. 339) de manera análoga a lo que encontramos entre los nahuas antiguos y poblaciones contemporáneas de otras regiones del país (Hill 1992; Gómez 2002; Good 2005; Acosta 2015).

Aun cuando la autora identifica este trasfondo mesoamericano, lo hace recuperando categorías nahuas y a partir de su expresión en un discurso identitario de carácter local bajo el enfoque de las ontologías indígenas. Es así que, a la vez que la etnografía entrevé el principio trabajo-fuerza-flor en la constitución de la vida comunitaria, desde una perspectiva relacional se

observa la conformación de una comunidad ampliada en contigüidad con el territorio por medio de la acción ritual o, mejor dicho, de “el costumbre” que en términos locales sería el equivalente a *yojkatilisti*, categoría que se traduce como “herencia o pertenencia”, como lo “más propio” para los habitantes de La Esperanza (p. 366). Con “el costumbre” se “activa la convivencia” y circula la fuerza entre humanos y no humanos pertenecientes a las tres capas que conforman el mundo: el terrestre, propio de los humanos; el supra, asociado a las elevaciones de los cerros, los santos, Cristo y el Sol; y el infra, el interior de la tierra donde habitan los *tepas*, vientos, aires, diosecitos, antepasados, y donde se encuentran los *kubes*, montículos prehispánicos.

Es muy sugerente la integración que hace esta antropóloga entre el legado mesoamericano y el enfoque ontológico, sobre todo si consideramos el contexto de la antropología en México en el cual no hace mucho tiempo se concebían como perspectivas opuestas. Recordemos el debate que tuviera lugar en el Taller Signos de Mesoamérica (2013), en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), cuando destacados antropólogos e historiadores se interrogaban y confrontaban el trasfondo y los alcances del uso de los conceptos *cosmovisión* y *ontología*. Este debate se trasladaría a la conformación de grupos y líneas de investigación, e incluso sería la base para establecer criterios de formación académica y también de evaluación.

En la actualidad, si bien están presentes las coordenadas del debate, no se ostentan de manera polarizada como hace una década. Y cada vez son más los trabajos de investigación que evitan esos términos de oposición o bien, que dan cuenta de un legado y una memoria que se identifican en el marco del trasfondo mesoamericano, al tiempo que se parte de una postura antropológica que busca superar el modelo dualista entre naturaleza y cultura y que muestra otras formas de sociabilidad en las cuales se establece una continuidad entre humanos, objetos, espíritus y animales.

En ese marco habría que valorar también la aportación del nuevo libro de Ariel de Vidas. Así como toma como materia de estudio los procesos históricos y de adaptación y, en específico, la particularidad de los pueblos originarios de sumar e integrar para prevalecer y reinventarse, la antropóloga hace despliegue del “arte de la combinación” entre el manejo de teorías locales, el legado mesoamericano y el analogismo derivado del giro ontológico. El resultado es una etnografía que pone de relieve una ética singular orientada al “combinarismo” y a la “convivencia” entre seres con diverso origen y horizonte, pero constituyentes de un mismo campo social

que se encuentran en la puesta en relación de diferentes ciclos y en el mantenimiento de diversas formas de intercambio.

Un caso paradigmático en tiempos de transformaciones

Esta ética orientada a la “convivencia” y al “combinarismo” se muestra en diversos aspectos a lo largo del libro, pero destaca uno por el tratamiento antropológico y también por la relevancia del caso en la región de la Huasteca: el culto a Chicomexochitl, el “siete-flor”, en su traducción literal. Bajo el título de “El milagro del maíz”, la autora da cuenta de un proceso en el cual es posible advertir las interrelaciones entre representaciones simbólicas y las coyunturas ambientales, económicas, políticas y sociales. En efecto, a través de la renovación del culto a esta deidad identificada con el maíz es posible advertir el proceso de adaptación y reconfiguración cultural de los pueblos de la región en tiempos de sequía y ante múltiples transformaciones desde su propia singularidad. Afirmaría Ariel de Vidas que estamos ante “la construcción simbólica de un espacio comunitario en plena mutación” (p. 127).

La coyuntura histórica se remonta a la década de 1950, cuando en la Huasteca se vivió un periodo de sequía sin precedentes. Esta crisis que tuvo un alcance regional fue el escenario de “la aparición milagrosa del maíz en la montaña” cuando se acudió al *wewetlakatl*, Antonio Morales, para hacer llover. Se rememora que con sus rezos no sólo cayó la lluvia, sino también maíz blanco, amarillo y negro, frijoles y calabaza (p. 111). La elevación del cerro nombrado, también, La Esperanza —que se considera una suerte de entidad tutelar y “sede de los gobernadores”— fue el lugar del milagro y, desde entonces, año con año, se lleva a cabo ahí la celebración en honor a Chicomexochitl.

Este evento no fue exclusivo de La Esperanza, sino que se multiplicó a lo largo de la Huasteca, de manera destacada en la región el cerro del Postectli como el lugar de culto por excelencia a esta entidad asociada al maíz y a los mantenimientos.¹ Cabe destacar, a partir de la línea argumentativa

¹ Otras etnografías dan cuenta de este proceso, también a partir de los estragos de la sequía entre los nahuas de Hidalgo y de la interrelación que establecieron las comunidades en torno a este cerro ubicado en Chicontepec, así como del papel de los especialistas rituales durante el proceso de reactivación del ritual dedicado a Chicomexochitl y a otras entidades durante el *tlalmaquilia*. Al respecto, Alfonso Vite hace referencia a la intervención de una *tlamatquetl*:

de *Combinar para convivir...*, que lo acontecido no sólo fue una respuesta ante la sequía sino a un proceso más complejo que abarca diversos fenómenos modernizadores y de transformación, entre los cuales destacan los cambios religiosos, los conflictos agrarios, la expansión de la ganadería, la introducción de la escolarización oficial o la construcción de la carretera federal. El “milagro del maíz”, precisa esta antropóloga, fue un mecanismo a través del cual se “domesticó” un evento perturbador y la “ruptura” se integró a la cosmología y a la historia local (p. 126).

La sacralización de la montaña es parte de una memoria latente que se activó en este momento crítico de la historia de la región. Y más aún: “Frente a la apertura acelerada y formalizada del mundo no indígena, parece que el rito al cerro fortaleció la construcción de los modos de pertenencia comunitaria con la reanudación de prácticas rituales relacionadas con la tierra” (p. 126). Pero no sólo se refuerza este ritual nativo, también durante esta coyuntura se integran de manera notable el culto a los santos, en particular, a la virgen de la Asunción y a san Antonio de Padua, en la comunidad de La Esperanza, lo que da lugar a la configuración de un “espacio integrativo” orientado por un “combinarismo” (p. 239).

Ésta es la razón por la cual la autora titula uno de los capítulos del libro “En la Tierra como en el Cielo”. A la vez que los nahuas llevan a cabo celebraciones en el cerro, el pozo o el *kube*, también lo hacen en el altar doméstico o en la capilla, y hacen despliegue de un sistema de réplicas y jerarquías compuesto por binomios complementarios. Al respecto, Ariel de Vidas identifica un trasfondo común entre los rituales agrícolas de curación y los ritos de paso propios del nacimiento, el casamiento y el deceso, así como la coexistencia entre el culto a los *tepas*, a los antepasados y a los santos, especialmente en Xantolo. Aun cuando los “entes del cielo” y “de la tierra” difieren ontológicamente por su origen, su régimen alimenticio y sus exigencias hacia los humanos, todos son parte de la vida ritual entre los nahuas de La Esperanza. De manera especial, se encuentran durante la fiesta patronal, momento en el que de manera destacada a la vez que se “baña a los santos” en el pozo, se lleva a cabo la danza de Chicomexochitl.

“Cuando terminó [de ofrendar,] empezó a llover, muchos se alegraron y bailaron, todas las personas que estaban ahí le dieron las gracias a la abuelita porque ya estaba cayendo el agua, después comenzó a hablar y a llorar porque le rogó mucho que lloviera, porque en el lugar ya caía, caía y caía el agua, y también llegó el maíz, llovía maíz, llovía maíz, allá en el gran cerro donde está Nuestra Madre, ahí está; y la abuelita la dibujó en un papel” (Vite 2022, 351).

Es posible observar en esta fiesta y en otras, desde la perspectiva de la autora, una dualidad de “lo cercano y de lo juntado” y la puesta en relación de “lo idéntico y lo distinto” a través de un conjunto de vínculos e interdependencia entre opuestos complementarios (p. 314-316). Pero también, a partir de su mirada antropológica, que podríamos llamar *integrativa*, encuentra un analogismo, a partir del antropólogo Philippe Descola (p. 38), justo en función de la prevalencia de una ética singular desplegada en una densa vida ritual orientada a combinar. Sobre ello concluye: “Los habitantes de La Esperanza son maestros del ‘combinarismo’ y los tepas son bilingües” (p. 419).

Para finalizar la aproximación al libro habría que destacar las implicaciones de uno de los planteamientos centrales de *Combinar para convivir...* a partir del foco de atención puesto en las transformaciones y las respuestas locales ante los procesos propios de la modernización. Desde la perspectiva de la antropóloga, los pueblos prevalecen a la vez que cambian, suman e integran y, de manera adicional, sin hacer un rodeo teórico al respecto, entrevé el ritual como un mecanismo por medio del cual se metabolizan los cambios y se adaptan las comunidades a los nuevos contextos.

Desde hace ya algunas décadas se explora el ritual como un medio de regulación de las relaciones sociales, tanto humanas como extrahumanas, a manera de un dispositivo a través del cual las poblaciones se valen para adaptarse a sus entornos y ecosistemas (Rappaport 1987), o bien, como una forma en la que los pueblos no occidentales han configurado su memoria (Severi 1996). En ese marco, el trabajo de Anath Ariel de Vidas y otras etnografías rigurosas situadas en la Huasteca y otras regiones del país están abriendo camino en México bajo esa dirección con planteamientos sugerentes y con miradas situadas en los problemas apremiantes de nuestro tiempo.²

Referencias

Acosta, Eliana. 2015. “El pueblo de fiesta y en flor. Una mirada a la vida ritual de los nahuas de Pahuatlán.” En *Flor-flora. Su uso ritual en Mesoamérica*, coord.

² Son múltiples las etnografías, pero cabe destacar el trabajo de Mauricio González (2019) y de Carlos David González (2020), quienes han abordado justamente procesos de transformación y crisis ambiental con énfasis en las teorías locales. Cabe destacar su abordaje ante el extractivismo, el despojo territorial, así como frente al cambio climático y el estrés hídrico.

- de Beatriz Albores, 341-362. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense/Gobierno del Estado de México.
- Ariel de Vidas, Anath. 2003. *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto de Investigación para el Desarrollo.
- Gómez Martínez, Arturo. 2002. *Tlanetolkilli. La espiritualidad de los nahuas chicon-tepecanos*. México: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.
- González Aguilar, Carlos David. 2020. "Tlaihyowia: la emergencia del agua en una comunidad nahua de la huasteca veracruzana." Tesis de maestría, Universidad Iberoamericana.
- González González, Mauricio. 2011. "Emergencia del socialismo ecológico en la Huasteca. El paleocanal de Chicontepec bajo escrutinio de un comité de derechos humanos maseual." Tesis de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana.
- González González, Mauricio. 2019. *Maseual ojtli. Grafías de la diferencia nahua en la Huasteca Meridional*. México: Ediciones Navarra.
- Good, Catharine. 2005. "Ejes conceptuales entre los náhuas de Guerrero: Expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano." *Estudios de Cultura Náhuatl* 36: 87-113.
- Hill, Jane H. 1992. "The Flower World of Old Uto-Aztecan." *Journal of Anthropological Research* 48: 117-144. <http://doi.org/10.1086/jar.48.2.3630407>.
- Rappaport, Roy A. 1987. *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. México: Siglo XXI.
- Rivera Aznar, Cristian. 2019. "La intervención extractiva en la cultura maseual. Un estudio relacional de las prácticas ecológicas en el municipio de Chicontepec, Veracruz." Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Severi, Carlo. 1996. *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Quito: Ediciones ABYA-YALA.
- Taller Signos de Mesoamérica. 2013. "'Cosmovisión' y 'Ontología'", Instituto de Investigaciones Antropológicas, 16 de agosto, <https://tallersignosdemesoam.wixsite.com/signosdemesoamerica/relatorias->
- Vite Hernández, Alfonso. 2022. "*Tlalmaqulia ne Chicomexochitl*. El ritual como contenedor de la memoria histórica entre los nahuas de la Huasteca Hidalguense." Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.

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, 132-133); b. (León-Portilla 1968, 132-133)

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 *atlcahualo* 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*. <http://doi.org/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, 132-133); b. (León-Portilla 1968, 132-133)

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, 127-128)

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, 102-123. Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art.

Works by the same author, published in the same year (the work cited first in the body of the text goes first):

López Austin, Alfredo. 1994a. *Tamoanchan y Tlalocan*. Mexico City: Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo. 1994b. *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. Mexico City: Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Translated works or sources cited with editors:

Sahagún, Bernardino de. 1550–82. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Translated with notes and illustrations by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.

Durán, Diego. 1581. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edited by José Rubén Romero and Rosa Camelo. 2 vols. Mexico City: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

University theses, dissertations and works:

Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice. 2010. "Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano: el paisaje ritual en *atl cahualo* o *cuahuatl 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*. <http://doi.org/10.4000/nuevomundo.69305>

For materials without DOI:

<http://journals.openedition.org/nuevomundo/69305> [Accessed April 17, 2020].

For further information, see The Chicago Manual of Style.

CÓDIGO DE ÉTICA / CODE OF ETHICS

Estudios de Cultura Náhuatl promueve la difusión de nuevo conocimiento de alta calidad y está a favor del acceso abierto a la información. Sostiene los principios de responsabilidad, probidad, transparencia, imparcialidad y confidencialidad con el objetivo de mantener buenas prácticas editoriales y se rige por el código de ética de la UNAM. Suscribe, asimismo, los lineamientos del Committee on Publication Ethics (COPE, por sus siglas en inglés).

A continuación, se describen los diferentes actores y sus responsabilidades:

Del Consejo Editorial

- El Consejo Editorial es un órgano colegiado compuesto por destacados académicos de instituciones mexicanas y extranjeras, quienes se eligen a partir de una consulta entre pares.
- Una de sus principales funciones es velar por el buen funcionamiento de la revista y el desempeño de sus editores. Asimismo, el Consejo Editorial contribuye a dar visibilidad y prestigio a la revista en el ámbito nacional e internacional.
- Sus miembros asesoran a los editores de la revista, ayudan a dirimir posibles controversias, participan en la elaboración de diagnósticos y, ocasionalmente, realizan dictámenes, cuando los materiales a evaluar están directamente relacionados con su campo de conocimiento.
- Sus miembros se comprometen a apearse al presente código de ética y se constituyen en garantes del mismo.

De los editores

- Los editores son académicos pertenecientes al Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, comprometidos a dirigir la revista en cumplimiento con el presente código de ética y buscando los más altos estándares de calidad académica.
- Gestionan la recepción, la evaluación y, en su caso, la publicación de los trabajos que sean presentados a la revista.
- Son los responsables finales de decidir cuáles de los trabajos recibidos son pertinentes para su publicación. Esto lo determinan 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.
- 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.
- 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-plagia-

rism, 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 67

ENERO-JUNIO 2024

ARTÍCULOS

- ELENA MAZZETTO** Nuevas reflexiones sobre el origen y el contenido de las fiestas del año solar en el *Códice Borbónico*
- SERGIO ÁNGEL VÁSQUEZ GALICIA** Las *chichihuame*. Política, educación e identidad entre los antiguos nahuas
- ALEJANDRO DÍAZ BARRIGA CUEVAS** Reflexiones en torno a las batallas rituales realizadas en honor a la diosa Toci en la veintena de Ochpaniztli
- ERIK DAMIÁN REYES MORALES** Colhuas y mexicas. Dos historias de un mismo pasado
- DAVID LORENTE FERNÁNDEZ** Mundos otros, ciudades sumergidas. Hacia una propuesta de caracterización ontológica de los mundos indígenas de alteridad en Mesoamérica

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS NAHUAS

- JUAN CARLOS TORRES LÓPEZ** Las fábulas de Esopo a través de la visión de la cultura nahua. Muestra de la colección de *Cantares mexicanos*

RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

- ALLISON CAPLAN** Jorge Gómez Tejada, ed. *The Codex Mendoza. New Insights*
- MAARTEN E. R. G. N. JANSEN** Katarzyna Mikulska, coord. *Nuevo Comentario al Códice Vaticano B (Vat. lat. 3773)*
- CLEMENTINA BATTCOCK** Sergio Ángel Vásquez Galicia. *Cuatro obras históricas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Edición basada en los manuscritos autógrafos del Códice Chimalpahin*
- MARC THOUVENOT** Ana Díaz. *El cuerpo del tiempo. Códices, cosmología y tradiciones cronográficas del centro de México*
- ELIANA ACOSTA MÁRQUEZ** Anath Ariel de Vidas. *Combinar para convivir. Etnografía de un pueblo nahua de la Huasteca veracruzana en tiempos de modernización*

Portada: lámina 27 (detalle) del *Códice Borbónico*, Bibliothèque de l'Assemblée Nationale, París, Francia



INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

historicas.unam.mx
ISSN 0071-1675

